

>>>

030101-1

Myšlenka, že Bůh zná každého z nás „ze jména“ a že nás zná lépe, než známe sami sebe, je velmi významná a musí být zachována, i když bude třeba ji dost radikálně očistit od starých představ, které „Boha“ chápou předmětně a všechno s touto předmětností spojují, takže vlastně znemožňují správné pochopení toho hlavního. Ta myšlenka vlastně nemíří k „Bohu“, ale k člověku, vede k určitému pojetí člověka – a také k určitému sebepochopení člověka, jeho sebe-vědomí, vědomí sebe jako toho, kdo není totožný s tím, kterým byl a jest, ale kterým se teprve má stát. Když dítě dostává jméno, dostává se mu jistým způsobem „osudu“, ale ne v tom smyslu, že jeho životní dráha je předurčena tak, že se jí nevyhne, ať dělá co dělá, ale že je předznamenáno to, čím se „má“ stát, oč „má“ usilovat“. Kdysi dávno, v archaických dobách, mělo jméno povahu jakéhosi zasvěcení, uvedení na dráhu, po které se má vydat a od níž se nemá uchylovat. Myslím, že tohle je v pozadí onoho výroku, že Bůh zná každého z nás „ze jména“: Bůh jako by dohlédal cíle té dráhy, té cesty, po které se máme vydat, a jako by stále poměřoval naše činy a celý náš život tím to cílem či koncem (který vůbec neznamená nicotu, nějaké „nic“ – to ostatně dobře viděl a věděl už Aristotelés).

(Písek, 030101-1.)

<<<

>>>

Integrita subjektu / Periechontologie / Jaspers - „periechontologie“ / Časovost subjektu / Celek (a celostnost) / Budost subjektu / Bylost subjektu

Jaspers chtěl ustavit novou filosofickou disciplínu, totiž „periechontologii“, s poukazem na to, co se myslícímu (event. filosofujícímu) člověku nikdy nemůže stát „předmětem“ (rozlišujeme tu „stát se předmětem“ od „stát se tématem“), protože to nikdy není postaveno „před“ něho, ale je to vždy „kolem“ něho. Takovou povahu má především „svět“, který nikdy nemůže být chápán jako předmět, ale ani jako pluralita, hromada předmětů, ale musí být tematizován jako „celek“, jehož je každý člověk, tedy i filosofující člověk, částí. Člověk je vždycky uvnitř světa, nikdy se nemůže postavit mimo svět a proti světu. (Často se tu opět zaměňovaly dvě věci: aby si člověk mohl ustavit a upevňovat svou vnitřní integritu a tím celostnost svého života, tj. aby se stal a vždy znovu stávala sám sebou, musí se nějak „vydělit“ ze svého prostředí a stát se – alespoň pro sebe (ale také pro jiné) – subjektem, který si své vztahy k okolí vytváří a přetváří, upravuje a aktivně udržuje svým způsobem, jímž se zároveň od okolí a propstředí odděluje, z něho vyděluje a staví se – jak subjekt – jakoby „proti“ němu – ovšem aniž by přestával být pro toto okolí – a tím spíše i pro své „osvětí“ – něčím vnějším, cizím, stojícím mimo ně a vně něho.) Jaspers sám tento program nikdy neprovedl, neuskutečnil. Ale i kdyby něco takového provedl, dopustil by se několika základních chyb. První z nich souvisí s tím, co je charakteristické obecně pro filosofy existence, existenciální myslitele, personalisty atd. atd.: to, co v tomto ohledu platí pro člověka jako subjekt, platí i pro všechny subjekty nižší úrovně, tedy pro celý „přirozený“ svět, pro celý svět „přírody“. Aby bylo možno takto „nově“ filosoficky uchopit fenomén „člověka“, je třeba radikálně revidovat samo pojetí přírody a přirozenosti, a vlastně skutečnosti vůbec. Ale chápání skutečnosti je třeba radikálně revidovat ještě v jiném směru. Přinejmenším evropské myšlení (a všechno myšlení, které z evropské tradice vychází a je jí

poznámeno) chápalo a dosud chápe skutečnost jako aktualitu, tj. jako to, co „jest“ tady a nyní, hic et nunc. Časovost každého (pravého) jsoucna (a tedy také každého subjektu v širším smyslu) není brána dostatečně vážně, pro jeho vlastní budoucnost („budost“) nemají evropské jazyka samostatné pojmenování, zatímco jeho vlastní minulost („bylost“) je vždy jen redukována na postupnou sérii bývalých, již pominulých „aktualit“ (kdysi aktuálních stavů). Jaspers, navzdory mnoha příznakům toho, že se pokoušel onu tradici překročit, je do značné míry tomuto reduktivnímu způsobu myšlení nadále poplaten. Jeho důraz na to, co nás (a každý subjekt i v širším smyslu) „obklopuje, objímá a nese“, je třeba důsledně rozšířit nejen časově na minulost a budoucnost všeobecně, nýbrž také a především na jeho „bylost“ a „budost“, tedy na jeho vlastní minulost a vlastní budoucnost. Bez toho totiž nelze náležitě „myslet“ ani subjekt sám v jeho integritě a celosti, jež není myslitelná bez jakési vydělenosti z okolí, z osvětlení a ze „světa“.

(Písek, 030103-1.)

<<<

>>>

Údiv a filosofie

Aristotelés asi jako první uvedl v hlubší spojitost filosofii a údiv, když prohlásil, že počátkem filosofie je údiv. Tato myšlenka si ovšem žádá hned několika závažných upřesnění. Údiv totiž může být vyvolán např. tím, že věci nejsou nebo se nedějí jako obvykle. Mládě, které se právě narodilo, se ničemu nediví, protože by se vlastně muselo divit všemu, neboť vše je pro ně čímsi zcela novým. Ale údiv, že je něco jinak než jindy, nevede k filosofii, nýbrž jen k jisté opatrnosti; pokud ono jiné přetrvává, údiv ustupuje a ono původně nezvyklé je zařazeno mezi ostatní obvyklé. Tak si ostatně počíná také každá přírodní věda: povšimne si něčeho nezvyklého, protože se to vymyká tomu, jak by to – podle dosavadních zkušeností – mělo vypadat nebo probíhat. Obvykle mluvíme o tom, že nějaký úkaz se buď zdánlivě a jen na první pohled, nebo skutečně vymyká dosavadní teorii. V takovém případě jde o zjištěnou skutečnost, která provokuje vědce k podrobnějšímu přezkoumání, které vede buď k vysvětlení, že jde jen o zdánlivou výjimku – a tím vposledu o potvrzení teorie, anebo o poměrně vzácný případ, který dosud unikal pozornosti, ale který dosud platnou teorii vyvrací a vyžaduje buď její revizi nebo odstranění a nahrazení teorií jinou, lepší. Vědec se nechce divit, ale chce mít jasno: jeho cílem je objasnění toho, co vedlo k údivu, a tedy k odstranění důvodu k divení. Tento typ údivu však nevede k filosofii, nýbrž od filosofie spíše odvádí, přesněji: od filosofování pozornost. Údiv, který opravdu k filosofování vede, je jiného druhu: svou pozornost zaměříme na obvyklé, tj. na to, co je známé, na co jsme si už dávno zvykli, co na sebe už dávno neupozorňuje. Dalo by se dosti paradoxně říci, že tento údiv se rodí tam, kde se divíme, proč se něčemu nedivíme nebo proč jsme se tomu až dosud nedivili. A v tom případě se musíme tázat, zda takový údiv na tím, co jsme dosud přehlíželi ne proto, že jsme o tom nevěděli, nýbrž naopak proto, že nám to bylo už odedávna dobře povědomé, tedy zda takový údiv k filosofování vede, anebo zda tomu není právě naopak, totiž že jakýsi počátek filosofování předpokládá.

(Písek, 030104-1.)

<<<

>>>

030105-1

Filosof v některých případech musí sáhnout po neologismech, když mu dosavadní termín nestačí. Ale je to vždycky jen slabá a dočasná náhražka. Dočasnost spočívá jednak v tom, že si nové slovo pozvolným pronikáním do obecné mluvy jakoby samo „najde“ konotace po svém, tedy nikoli jen v intencích svého tvůrce; to souvisí s tím, že význam slova je nerozlučně spjat s významy jiných slov, a protože těch jiných (pro tento případ relevantních) slov je mnoho, pouhé zavedení nového termínu nemůže mít leč pomocný a přechodný význam. To nás vede k druhému bodu, proč jde o pouhou dočasnost: je-li zavedení nového slova (neologismu, nového termínu) vsutku nezbytné, ukazuje to na to, že je něco vadného v celém dosavadním způsobu promlouvání (a tedy i myšlení), a že tedy nemůže stačit zavést nové termíny, nýbrž že je třeba výrazným (a pokud možno „kontrolovaným“) způsobem ovlivnit tento způsob myšlení a promlouvání, tj. že je třeba provést některé významné změny v souborech konotací mnoha jiných slov. To je druhý důvod, proč pouhé zavedení nového termínu nemůže mít dostatečný a trvalejší vliv na jazyk a myšlení. Zcela pochybné je ovšem z filosofického hlediska (a pro filosofické potřeby) vytváření celé nové rozsáhlé terminologie a vůbec jakéhosi nového „jazyka“, ale to by bylo zapotřebí vyložit odděleně a s většími podrobnostmi.

(Písek, 030105-1.)

<<<

>>>

030106-1

Našel jsem kdesi (72329, s. 152; ale to není důležité) spíše jen okrajovou poznámku, následovně formulovanou: „Je mnoho druhů muslimů, právě tak jako hodně druhů křesťanů. Nikdy jsem si nemyslel, že by mě víra nutila uvažovat jen jediným způsobem. Podle mého názoru je nepravděpodobné, že by Alláh nebo Bůh očekávali, že je věřící budou pouze slepě následovat.“ Znovu se mi při této formulaci vynořily ostré kontury jiného pojetí „víry“, které je v uvedeném citátu skryto, protože slovu „víra“ je přisouzen běžný význam příslušnosti k nějakému náboženskému zaměření nebo konfesi. Víra, jak jí rozumím (v navázání na významné momenty staroizraelské tradice, která byla v tom směru takřka všude, kam proniklo křesťanství, překryta jiným chápáním), je právě v napětí a protestu proti každému „slepému následování“. A v žádném případě se pravá víra nikdy natrvalo a příliš těsně a pevně nespojuje ani se žádným etablovaným způsobem myšlení (tedy nejen s neproměnnými dogmatickými formulami – což vlastně ani není ve skutečnosti možné), ale představuje vždy jakýsi „revoluční“, převratný moment, narušující v určitých ústředních uzlech (mohli bychom mluvit ne sice o „nervus rerum“, ale spíše o „nervus idearum“) právě to konkrétní myšlení, jehož si užívá jako prostředku vyjádření (i sebevyjádření). Z perspektivy skutečné (a tedy živé) víry se každý zaběhaný, etablovaný způsob myšlení, pokoušející se o upevnění svých vlastních kontur (na obranu proti samovolným změnám, ale od nich nedokáže dost odlišit změny potřebné, nezbytné a „povinné“), ukazuje být něčím naprosto obdobným onomu „sloužení bohům cizím“, o jakém se můžeme dočíst v protestech starozákonních proroků.

(Písek, 030106-1.)

<<<

>>>

030107-1

Když bychom chtěli myšlenkově uchopit a zvládnout problém svobody, museli bychom začít s přebudováváním celého svého způsobu myšlení a promlouvání. Svoboda je tam, kde nejsme determinováni „a tergo“, tedy kde svoboda nespočívá v tom, že uplatňujeme a rozvíjíme nějaké danosti, byť by to byly danosti „naše vlastní“, jak se obvykle (a nesprávně) říká „vnitřní“. Ale pokud zůstaneme u tohoto jen negativního určení, redukuje „svobodu“ na jakési průliny a netěsnosti v pletivu kauzality. To sice není v podstatě chybné, neboť takové průliny a netěsnosti opravdu „existují“ (přesně: vyskytují se, dochází k nim atd.), ale z pouhým netěsností v kauzálních řetězcích (ať už je vykládáme jakkoliv, a já ovšem kauzalitu vykládám na základě reaktibility, nikoli na základě nějakého „aktivního působení“ příčin na následky – to je pouhá setrvačnost). Důležité je dokázat odhalit význam ne-předmětných, ne-jsoucích apelů či výzev, které jsou osvobozující v tom, že přicházejí a kdy (a za jakých okolností) přicházejí. A celé pojetí takových „apelů“ či „výzev“ stojí a padá s určitým pojetím subjektu (resp. subjektů nejrůznějších úrovní) jako dějící se události, která je schopná akcí a reakcí a která ve svých akcích i reakcích nejen spoluformuje něco mimo sebe, ale také sebe a svůj další průběh. Teprve v tomto kontextu vyvstane mnohem plastičtěji a barevněji to, co Rádl říká na konci své *Války Čechů s Němci* (7783, s. 272): a) svoboda není z tohoto světa, ale 2) předpokládá „smysl poslání, kvůli němuž má člověk svoboden být“.

(Písek, 030107-1.)

<<<

>>>

030107-2

Rádl tedy nemíní, že svoboda není v tomto světě, ale že není z tohoto světa; přimeme-li tuto formulaci, musíme se zajisté tázat, jak tedy se svoboda dostává do tohoto světa, jak k ní dochází, jak vzniká, tj. jak vniká do toho světa, v němž není původně doma. Rádl na tuto otázku odpovídá poukazem k tomu, co je tím předpokladem, aby ke svobodě došlo, aby vznikla, aby se uplatnila jakožto svoboda: tímto „předpokladem“ (termín je ovšem nepřípadný, nebo tento tzv. „předpoklad“ není ničím, co by bylo předem položeno před vznik svobody, takže svoboda by byla následkem tohoto před-pokladu) je poslání, kvůli kterému je svoboda nutná. A právě proto, že je tento termín nepřípadný (a Rádl si toho zřejmě byl trochu vědom, tj. byl si vědom pravděpodobnosti, že ono „poslání“ bude nesprávně pochopeno jako něco „daného“, „předmětného“), je třeba ještě podtrhnout nepředmětnost „poslání“, které je tímto „předpokladem“, dalším slovem, totiž výrazem „smysl poslání“. Okrajově se v Rádlově textu je vyskytnou dva poukazy: jednak na budoucnost (když mluví o potřebě „nových ideálů pro budoucnost“), jednak na jeden významný rys skutečného uplatňování (tedy uplatnění) svobody (jež ovšem „předpokládá“ zmíněný „smysl poslání“, kvůli němuž má být v konkrétní situaci svoboda uplatněna), totiž „přerůstání sama sebe“.

(Písek, 030107-2.)

<<<

>>>

030115-1

V mezilidských vztazích, zejména každodenních, třeba rodinných nebo pracovních, se velmi cení, když si lidé rozumějí takříkajíc na půl slova; nedávno jsem slyšel, jak si kdosi schopnosti uhádnout na půl slova váží obecně. Nemám v úmyslu to nějak zlehčovat, ale chtěl bych poukázat na to, že to platí jen mezi lidmi nějak si blízkými, ale že na něčem takovém nelze budovat vztahy mezi mnoha lidmi, zejména pak ne mezi lidmi různého původu, různé kmenové nebo národnostní nebo kulturní tradice. Dnes je třeba onu vlnu, šířící se zejména mezi mladými lidmi, totiž nedůvěřovat slovu, slovnímu sdělení, a dorozumění zakládat víc na vcitování, jakési vnitřní rezonanci, na společném rytmu, za výrazně zpátečnické, protože to, čeho je dnes mimořádně zapotřebí, je dorozumění mnoha s mnohými, zejména pak dorozumění a porozumění mezi lidmi různých emocí a různých životních rytmů. To ostatně platí také pro historické porozumění, tj. pro schopnost porozumět lidem, společnostem, epochám časově vzdáleným, nedávno i dávno minulým.

(Praha, 030115-1.)

<<<

>>>

030115-2

Jen jsem v TV (v Ebenově pořadu „Na plovárně“, jméno hosta jsem zatím nezjistil, šlo o úspěšného podnikatele v emigraci) zaslechl slova: „s dějinami si nemůžeme zahrávat“; nejbližší souvislost byla dost neblahá, ale to teď nechám zcela stranou. Ta formulace si mi stala jakousi výzvou: má tomu spíš být tak, že si dějiny dělají, „co chtějí“? A že si tedy také „zahrávají“, ale s námi? Co to vlastně znamená, „zahrávat si“? To je velmi stará představa, která však byla spojována s bohy – bohové si s člověkem „zahrávají“. Ale bohové to činí vědomě – dějiny si nemohou s nikým a s ničím „zahrávat“, proto nemají vědomí! Dějiny nejsou ani žádným aktivním subjektem – veškerá aktivita v dějinách má lidský původ! Onen muž také užil později slov „jsme ve vleku“; i to je stará představa, a už v antice se jí dostalo formulace: „Fata volentes ducunt, nolentes trahunt. Ale za tím možná – a spíš určitě – byla představa už „rozumnější“, racionálnější, která už nepoukazovala k bohům, kteří si mohou dělat, co se jim zachce, ale vyslovovala tušení, že i bohům samým vládne něco, čemu nemohou uniknout, a to „něco“ ani nemá, nemusím mít žádné „vědomí“, ba ani „vůli“, ale je to prostě – osudu, fatum, a možná osudy, fata, které navzájem ani nemusí být předem sehrány něčím sjednocujícím jejich mnohost a vzájemnou nezávislost.

(Praha, 030115-2.)

<<<

>>>

Čas přicházející / Čas - dvojí

„Čas“, který přichází, není ‚objektivní‘ v tom smyslu, že by se z budoucího sám a svou mocí stával přítomností, tedy aktualitou (a posléze „minulostí“), ale stává se aktuálností teprve tam, kde mu vychází aktivně vstříc nějaký „subjekt“ (v širokém pojetí, viz dále). Svě vstřícné „akce“ je však takový subjekt schopen vykonat (uskutečnit) jen tam, kde onen non-objektivní, ne-předmětný „čas“ vskutku přichází, a to nikoli všeobecně a generálně pro všechny subjekty, nýbrž

konkrétně a adresně k němu. Tento adresně k subjektu přicházející „čas“ musí být nějak pojmenován, a tady musím zavést neologismus, abych odlišil všeobecnou budoucnost od konkrétní určité budoucnosti, tj. budoucnosti určitého subjektu. Právě tato konkrétní budoucnost, které budeme říkat „budost“, je tím „místem“, kde se subjektu dostává právě jedinečnosti (kterou musíme odlišit od jedinečnosti nepravé, spadající v jedno s nahodilostí). Základem ex-sistence každého subjektu je jeho budost; přesněji řečeno, tento základ přichází z budoucnosti prostřednictvím jeho „vlastní“ budosti. Na druhé straně však musí být tato budost chápána jako moment subjektu, integrovaný v jeho jedinečnou celkovost a jednotu. Ta je garantována „zevnitř“, a to právě znamená z budosti (a tím z budoucnosti), nikoli tedy z toho, co se už stalo, co nastalo, co se realizovalo a stalo bylostí (a tím minulostí resp. součástí minulosti).

(Písek, 030120-1.)

<<<

>>>

Čas - dvojí / Čas aktivit (subjektních)

Vůči přicházejícímu času (resp. konkrétně budosti) vstřícná aktivita subjektu má ovšem svůj vlastní „čas“, který má obrácený směr ve srovnání s časem přicházejícím: aktivita a vůbec „život“ subjektu se prodírá jakoby proti proudu onoho času přicházejícího (ovšem ve „výsledku“ se naopak konformuje s časem obecným). Právě proto je subjekt (každý subjekt) tím vlastním místem, v němž se – v jeho aktuálnosti – setkávají dva časy, čas přicházející z budoucnosti a čas aktivit a života, který jde (v jistých momentech svého usilování jde, zatímco v jiných, totiž v jeho výsledcích, rezultátech, reliktech, nejde) vstříc onomu času přicházejícímu, aby uskutečnil (zpředmětnil) „něco“ dosud zcela nepředmětného za pomoci a na základě „materiálu“, který tu zůstal z minulosti. Fenomén tzv. kauzálního vztahu je tedy třeba vyložit dvojím způsobem (ta dvojí povaha dosud nebyla nikdy řádně odlišena): jednak jde o pouhou setrvačnost (která je ovšem nikoli jednoduchá, jak se mělo obvykle za to, nýbrž vždy složitě zprostředkovaná určitým typem akcí a aktivit), jednak – a to zejména všude tam, kde se objevuje něco nového, co v antecedencích prostě nebylo přítomno, – o reakci nějakého subjektu (nějakých subjektů), jejímž prostřednictvím se ono „nové“ (dosud nezpředmětněné) uskutečňuje a tedy stává (také a navíc) předmětným.

(Písek, 030120-2.)

<<<

>>>

Vzpomínky

Problém pravdy mi vrtal hlavou už na střední škole; na univerzitě jsem měl na to téma několik referátů a napsal jsem na ně nakonec i doktorskou práci. Když jsem ji odevzdal a pomalu se připravoval na rigoróza, napsal jsem pro své přátele delší text o „Rádlově pojetí pravdy“, kam jsem uložil to, co nemohlo být v disertaci. Od té doby jsem se k problému vracel znovu a znovu, a zjišťoval jsem, že k jeho řešení je zapotřebí celé nové myšlenkové výbavy. Zprvu jsem doufal, že půjde jen o přesnější, exaktnější pojetí problému, a byl jsem zklamán, když jsem sekvůli tomu na čas oddal studiu symbolické (matematické) logiky. Pak jsem se – po přechodu na filosofickou fakultu – začal seznamovat s Husserlovými Logickými zkoumánými, které jsme četli se soukromým docentem Janem Patočkou v Břehové

ulici, kam byl z ústřední budovy odsunut jeho „proseminář“ vysoké úrovně. Probrali jsme větu za větou jen pár stránek, ale mne to velice zaujalo; po nějakém týdnu jsem konečně dostal do ruky tlustý svazek s názvem „Logische Untersuchungen“ z Městské knihovny a nějakou dobu jsem se pokoušel to nejen přečíst, ale i pochopit. Bylo to velmi pracné a potřeboval jsem k tomu příliš mnoho času, ale stejně jsem nestihl přečíst knihu celou. Politická situace houstla a události mne stále odváděly od soustředěného studia. Pak jsem onemocněl a několik měsíců jsem trpěl velkými bolestmi hlavy a závratěmi. Chtěl jsem přerušit studium, ale prof. Vítek mi to nedoporučoval – doba je nejistá, říkal, měl bych se pokusit dostudovat za všech okolností. Stejně si pak budu muset dát dlouhý oddech, musím prý počítat s velmi pomalou rekonvalescencí; odhadoval to tak na osm až deset let. Utěšoval mne s notnou dávkou ironie, že to pro mne bude subjektivně velká výhoda – moji přátelé budou stárnout a jejich výkon půjde dolů, zatímco můj se nejen nebude zhoršovat, ale dokonce se zlepší. Musel jsem téměř na dva roky přerušit studium, a po intenzivní terapii (spousta injekcí, které jsem si dával sám, protože jsem pro bolesti a závratě téměř nemohl vycházet) jsem se posléze zmožil na zkoušky a napsání disertace. Po promoci jsem nemohl dlouho sehnat žádné zaměstnání, až jsem šel na „brigádu“ do Stavobetu Jinonice. Pak následovala vojenská služba, a po ní jsem nabyl přesvědčení, že už se k filosofii nebudu moci vrátit; zkušenost s Husserlem mi říkala, že by to bylo příliš náročné, když po sobě nemoc nechala velmi oslabenou paměť a krajně ztížené soustředění. Začal jsem se věnovat akvaristice; pohled do uklidňující zeleně akvária s pohybujícími se rybkami mi dost pomáhal. A potom přišel dopis od mého učitele, prof. J. B. Kozáka, zda bych byl ochoten vyložit hlavní myšlenky své disertační práce na „vyšším“ (Němci říkají „Oberseminar“) semináři, který tehdy vedl společně s prof. Zichem. Byl jsem pak zván na další semináře, vznikla tam také diskuse o „subjektu“, dr. Zeman napsal článek do Vesmíru a mně uveřejnili reakci. A pak přišel Jiří Němec a začal mi doporučovat Teilharda de Chardin, neboť jsem prý v onom článku některými formulacemi tohoto francouzského jezuita připomínal. A tak jsem byl znovu vtažen do světa filosofie. Rekonvalescence kupodivu trvala opravdu téměř těch deset let, ale už v prvních letech šedesátých jsem se zase dostával do formy. Ještě v padesátých letech jsem se k tématu pravdy vrátil, jednou ve filosofii Kozákově, jednou v theologii a filosofii Hromádkově. Ráda jsem připomněl jen malým článkem, který pozůstával vlastně jen z vybraných a trochu upravených citací.

(Praha, 030120-3.)

<<<

>>>

030126-1

V poslední době se – zřejmě vlivem angličtiny (zvláště američtiny) velmi rozšířil zvyk, který soustřeďuje při hovoru pozornost nikoli přímo na to, o čem se mluví, ale spíše na to, k čemu odkazuje samo to, o čem se mluví. Možná, že si konsekvencí většina lidí není ani dost vědoma, když říkají: „to je o něčem jiném“ nebo „je třeba si uvědomit, o čem to vlastně je“ apod. Vlastně je to vždycky jakýsi poukaz k tomu, jaký význam, jaký smysl něco má, tedy zároveň značný důraz na to, že ani věci nejsou jen tím, čím jsou, ale že jsou vždycky také tím, „o čem“ jsou.

(Písek, 030126-1.)

<<<

>>>

Porozumění myšlenky

Když chceme náležitě porozumět nějakému mysliteli, zejména pak nějakému filozofovi, musíme porozumět tomu, *co* chtěl napsat a říci, přesněji tomu, *o čem* psal a promlouval, *nač* usilovně myslil, *k čemu* se ve svém myšlení dopracovával, *čeho* se dosuzoval a domýšlel, a tedy *k čemu* se pokoušel dovést také nás, své posluchače a čtenáře. Autor sám někdy není dost důsledný, a my jsme pak nakloněni jej nečíst opravdu důkladně. A co to vlastně znamená, ono „nečíst důkladně“? Co to znamená, když chceme autora přečíst co nejpřesněji i tehdy, když sám se dost přesně nevyjádřil? Tj. když nechceme zůstat u toho, jak nepřesně se vyjadřuje nebo jak nedomýšlí svou myšlenku, ale když chceme domýšlet i to, co on sám dost nedomyslel, ale přece k tomu směřoval? Vždyť přece nikdy před sebou nemáme víc než popsané nebo potišťené stránky papíru – tam, kde jde o myšlenky jiného myslitele, musíme je vykřesat sami ze sebe, byť na základě toho, co řekl nebo napsal. Jsme přece vždycky v nebezpečí, že takovému textu porozumíme nesprávně: musíme se textu držet, ale ne tak, že bychom jeho slovům podsouvali jiné významy a celku jiný smysl. Text sám nemůžeme považovat za nejvyšší kritérium – tím je smysl toho textu, tedy to, co mělo být vysloveno, vyjádřeno, formulováno. A formulována nemá být formulace, nýbrž to, nač odkazuje a co má být formulováno. Když správně pochopíme to, oč vposledu autorovi šlo, když ten text formuloval, můžeme přece dospět i k tomu, že pochopíme vadu jeho formulace. Porozumět textu navzdory autorovým nedostatkům (např. nedomyšlenostem) znamená domyslit, oč jde, ještě dál a přesněji, než jak to dokázal autor, jehož text čteme.

(Písek, 030128-1.)

<<<

>>>

Emanuel Rádl

Tato konference bude mít dvojí úkol: jednak půjde o to, zvážit Rádla jako filozofa a jako vědce a najít v něm něco, nač stojí za to navázat; ale vedle toho půjde (anebo by aspoň mělo jít) nám, českým filozofům, o to vzít vážně, že to je jeden z našich největších myslitelů, kterého nemůžeme odložit jen proto, že si s ním nevíme dost rady, tj. že budeme pokračovat v zanedbávání a vlastně odmítání jeho odkazu. Zůstanu jen u filozofie, ve vědě už to tak je, že všechny, i ty nelepší výkony jsou rychle odsouvány do historie. Ve filozofii to takto neplatí; může se totiž stát, že myslitel není za svého života jako filozof vůbec chápán, a že teprve desítky let po jeho smrti se najde někdo, kdo v něm myslitele velkého a hlubokého objeví; a na druhé straně známe myslitele, k nimž se vracíme již po staletí a tisíciletí filozofové nejen jako k historii, ale jako k vždy znovu pro nás jiskřící a na nás apelující inspiraci. A tak jako platilo v minulém století, že „cestu kupředu sotva bude lze najít jinak než respektováním toho, co filozoficky vykonalo XIX. století“ (*Dnešní stav filozofie*, 1933, s. 12–13), tak platí pro naše sotva začínající století, že musíme respektovat to, co filozoficky vykonalo století dvacáté. Pro nás tady v Čechách a na Moravě (a Slezsku) to pak znamená především respektovat Rádla a jeho filozofický, myslitelský výkon. A to znamená, že se jím musíme nechat oslovit, nejenom že ho budeme chtít definitivně zařadit do příslušných přihrádek – a tím s ním vlastně jakoby skončit.

(Písek, 030201-1.)

<<<

>>>

030203-1

Patočka (např. v textu) klade někdy „pozitivní“ do protikladu k „deficientní“; tím zřetelně zůstává vězet v řeckých tradicích, které vše, o čem nebylo možno říci, že „jest“ považovali přinejmenším za deficientní, ne-li rovnou za inexistentní, za „nic“.

(Písek, 030203-1.)

<<<

>>>

„Sein-lassen“ u Heideggera

Známý Heideggerův termín „Sein-lassen“ je silně problematický, ale nejvíc tam, kde o skutečné „jsoucnosti“ v klasickém řeckém pojetí nemůže být ani řeči. Tak třeba v případě textu máme před sebou jen plochu pokrytou nějakými znaménky. Kdybychom tuto plochu i se znaky, které ji pokrývají, chtěli „nechat být“ tím, čím sama „jest“, musili bychom se vzdát jakéhokoli pokusu těm znaménkům „porozumět“, tj. přes ně a za ně proniknout k tomu, co „znamenají“ (a to nikoli jednotlivě a izolovaně od ostatních – to by pak vskutku byly pouhé „znaky“ resp. jakési „stopy“ – a nic víc) a k čemu vedou, přivádějí naši mysl. A toto „míněné“, které je nejen za potišťenou nebo popsanou plochou, ale i za tím, jak jsme jí porozuměli, a také za (resp. „před“) naším porozuměním a mimo ně, je ovšem zároveň to, co „mínil“ i ten, kdo tu plochu popsal anebo nechal potisknout, aniž by to mohlo být chápáno jako složka či součást jeho mínění (jeho aktu mínění). Platí dokonce pravý opak onoho „ponechání být“: je zapotřebí neponechat to tak, jak to je, totiž bez obsahu a významu, nýbrž pokusit se za veškeré možné pomoci (a ovšem i za veškerého respektu) toho, co na tom papíře, na té „ploše“ „jest“, proniknout k tomu, co ani na ploše, ani na „písmenkách“, ani společně v nich všech ve skutečnosti „není“, ale oč vlastně a především jde. Někdy mluví o „obsahu“, ale je to velmi nepřiměřená metafora, protože ten údajný „obsah“ není ani na ploše, ani v písmenkách „obsažen“, ale otevře se nám teprve tehdy, když ani plochu, ani písmenka nenecháme být, ale začneme s nimi a kolem nich a za nimi něco významného vymýšlet, ale vůbec ne jakkoli ani libovolně či svévolně.

(Písek, 030204-x.)

<<<

>>>

Člověk - vztah k sobě

Mělo by tomu být tak, že každý je svým vlastním nejostřejším kritikem; ve skutečnosti jsou lidé bohužel většinou svými vlastními největšími nepřáteli (aniž to vědí), protože si příliš fandí.

(Praha, 030210-1.)

<<<

>>>

Experiment myšlenkový

Celé myšlení je vlastně založeno na experimentování: formou „pokusů a omylů“ (trial and error) rozvrhujeme (na nějaké úrovni a určitými příslušné epoše vlastními resp. v ní rozšířenými a uplatňovanými ‚prostředky‘) nahlédnutí smyslu něčeho, oč nám jde resp. k čemu se chceme nějak blíž dostat. Prostředky příslušející dané době ovšem mají tzv. předpoklady, které mohou být v též době buď zčásti rozpozná(vá)ny anebo zůstávají nerozpoznány (a jsou rozpoznávány až v dobách pozdějších. Tyto předpoklady však jen zčásti a jen relativně zůstávají bez proměny, neboť tím, jak jich je používáno, jsou někdy mírně a jindy rozhodněji opravovány a upravovány. To v důsledcích znamená, že ve chvíli, kdy je objevena nová tematika, může to mít značné a více méně zřetelné následky nejen pro rozmanité posuny významové (pokud jde o slova, termíny), a nejen pro myšlenkové ‚prostředky‘, jichž si jsme vědomi, ale také pro ony ‚předpoklady‘, které jsou vlastně velmi často rozvrhovány nevědomky, takříkajíc „nazdařbůh“, tentativně a – pokud přece jde o více méně vědomý a plánovaný pokus – „na zkoušku“. Tak je tomu jak v těch případech, kdy se pokoušíme myšlenkově proniknout k něčemu předmětně skutečnému, tak – a zejména – v případech, kdy takové „předmětná“ skutečnost není naším vlastním cílem, ale spíše to, co chápeme jako její „smysl“, tedy to, nač ona sama ještě dále poukazuje a k čemu hlavně soustřeďuje naši myšlenkovou pozornost.

(Písek, 030214-1.)

<<<

>>>

030216-1

Ať už jsou ona nezpochybnitelná „lidská práva“ čímkoliv, je zřejmé, že počítají nikoli s jedním subjektem, ale že se týkají vždycky nejméně dvou subjektů: jednak toho, ke kterému se vztahují jako apel, výzva, nárok, povinnost atd. a kterého tedy zavazují a napomínají, aby závazku dbal, jednak toho, jehož nezadatelných práv je třeba dbát, respektovat je jako jeho práva, vyhovět nárokům na nich založeným a udělat aspoň něco pro to, aby svá práva a své legitimní nároky mohl uplatňovat. V tom smyslu jde o morální povinnost a nárok, které počítají se sociální skutečností, totiž žádají, aby byly uplatňovány v mezilidských vztazích. Ale rozhodně přesahují pouhé reagování na druhého: jde o reagování na jeho „práva“, tedy i na jeho „svobodu“, a nejen na jeho svobodu faktickou (již dosaženou a více nebo méně již uplatňovanou), nýbrž na tu svobodu, která je nejen jeho právem, ale také jeho povinností, dokonce i povinností vůči sobě, jak ještě „není“, jak se on sám ještě neuskutečnil, ale jak se uskutečňovat má. Takže ona lidská práva jsou zároveň lidskými povinnostmi, ale nejen vůči druhým, nýbrž také vůči sobě samým. Nejde tedy o nějaká samostatná „práva“, vedle nichž a na jejichž doplnění tu jsou ještě také nějaké rovněž samostatné „povinnosti“, které ona práva jaksí vymezují a vyvažují, nýbrž o obojí zároveň, v neoddělitelné jednotě toho, co „má být“, do se „má stát“, co „má být“ podniknuto, aby právům i povinnostem bylo učiněno zadost.

(Písek, 030216-1.)

<<<

>>>

030216-2

Slovo „metafyzika“ bylo tradičně interpretováno (navzdory svému původně knihovnickému určení) jako disciplína, vztahující se k tomu, co je „nadpřirozené“, super naturam čili supernaturale. Předpona (a předložka) META- však označovala to, co je v pořadí „za“, takže „vedle“, ale ne „před“ v sérii či posloupnosti. Vzhledem k této nepřesnosti si nikdo nemůže dělat nárok na výlučné pojetí „metafyziky“, a to znamená, že proti staré metafyzice je možno postavit metafyziku novou, které se už nebude chtít zabývat věcmi „napřirozenými“, nýbrž spíše „ne-věcmi“, „ne-předměty“, tj. takovými skutečnostmi, které nejsou předmětné a které přinejmenším ještě nemohly být „zpředmětněny“, nemohly nabýt předmětné povahy, a to v žádné (zatím) míře, v žádném (zatím) rozsahu.

(Písek, 030216-2.)

<<<

>>>

030217-1

Samo vidění je velký zázrak; je to obrovský pokrok od pouhého rozpoznávání světla od tmy. Ten zázrak začíná tam, kde od vlastních dojmů, aisthesí, dokáže „vidění“ přejít k „vidění něčeho“, tedy k onomu „něčemu“, které je viděno. Řekové dávali jednoznačně přednost vidění, když volili metafory, sloužící k postižení myšlení; odtud jejich THEOREIN a THEORIA, což znamenalo jakési vnitřní vidění, zírání – např. na pravdu, jak to najdeme u Aristotela při vymezení tzv. teoretických věd. Ale v myšlení se odehrál podobný zázrak jako ve vidění: také v myšlení se musíme naučit přejít od svého aktu myšlení k tomu, co je myšleno, tedy k myšlenému. Ale v myšlení dochází ještě k dalšímu zázraku, který je zase jakousi obdobou stereoskopie: tímto zázrakem je dialog. Dialog není pouhým rozhovorem ve smyslu střídání monologických vyjádření, ale je to zvláštní situace, v níž náhle vyvstává nejen naše subjektivně myšlení, ale v němž se onomu myšlenému dostává plastické, „prostorové“ podoby, k níž se mohou vztáhnout také další účastníci dialogu. „Ten druhý“ je totiž naprosto nezbytný tam, kde nemáme a nesmíme zůstat v zasetí své subjektivity a tím zahlceni deprimujícím dojmem, že si všechno vymýšlíme. Právě dialog je prostředím, v němž nemůže setrvat a přežít sofista jakožto sofista.

(Písek, 030217-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Myšlenka lidských práv byla od počátku spojena s jakýmsi ne zcela přesně vymezeným pojetím přírody resp. přirozenosti. Nejvýznamnější konotací tohoto pojetí „přirozenosti“ lidských práv bylo zdůrazněné pochopení jejich nezávislosti na společenském a politickém řádu, tedy jejich nezávislosti nejen na panovníkovi a na vládních a politických (i církevních) institucích, ale také na tom, jak jsou v té či oné době chápána a interpretována. Podtržení té okolnosti, že lidská práva nejsou žádným lidským výtvozem a že nejsou lidem udílena ani propůjčována žádnou lidskou institucí, dělá z lidských práv jednak jakýsi zvláštní fakt, zvláštní skutečnost, která může být poznávána anebo zůstat nepoznána, uplatňována nebo naopak potlačována, respektována nebo popírána, ale jejíž „skutečnost“ a

zejména „platnost“ není na takovém respektu a uplatňování založena, stejně tak jako jejich potlačování a popírání jim nemůže na jejich platnosti a závaznosti ničeho ubrat. To nám může připomínat velmi podobnou situaci, týkající se např. povahy geometrických obrazců a jejich vzájemných vztahů. Také kružnice, obdélník nebo trojúhelník jsou něčím, co se dalekosáhle vymyká lidské kompetenci jak ve své povaze, tak co do jejich vzájemných vztahů, i když je možno – v tom je zajisté jeden ze zdánlivých rozdílů – se o geometrii a její obrazce vůbec nestarat a dokonce o nich vůbec nevědět. Také o lidských právech je možno nic nevědět a dokonce se o ně nestarat, i když jsme se už o nich něčeho doslechli. Pro některé pracovní úkoly (některá zaměstnání) a zejména pro některé teoretické (vědecké) záměry je nejen znalost geometrie, ale naprosté uznání její závaznosti nezbytnou podmínkou; a stejně závaznou a bezvýhradnou podmínkou pro lidské společenské a politické atd. jednání je v určité době, kdy myšlenka lidských práv došla svého (byť jen částečného) pochopení a vyslovení, stále jasnější a jednoznačnější respekt k ní. To platí zejména pro evropské poměry z posledních dvou stoletích čím dál zřejměji, a na vztahu k této myšlence lze hodnotit jak smýšlení jednotlivých lidí, tak úroveň a perspektivu společenských a politických programů a hnutí.

(Praha, 030217-1.)

<<<

>>>

030218-1

Chateaubriand kdesi napsal (Mémoires d'outre-tombe): C'est le devoir qui crée le droit et non le droit qui crée le devoir. (nnnn, s. 123). Z toho je zcela zřejmé, že tu pod slovem „droit“ myslí pouze právo pozitivní, tedy formulované a ustanovené zákony.

(Písek, 030218-1.)

<<<

>>>

Myšlení

Myšlení se na jisté úrovni otvírá nová možnost, totiž obrátit se k sobě samému. To se pochopitelně neděje jedním krokem a také nikoli v krátké době. Je to vlastně nekončící úloha myšlení, aby dostatečně porozumělo samo sobě, neboť jinak nemůže dostatečně porozumět tomu, jak vůbec může myslet něco jiného. A mezi těmi kroky, jimiž se myšlení pokouší pochopit samo sebe a myšlenkově se samo uchopit, můžeme rozlišit dvojí: jedny kroky se přimykají k tomu myšlení, které je myšleno, tak, že v něm vlastně pokračují. A tyto kroky pak ono myšlení upevňují a prohlubují. Ale vedle toho můžeme zřetelně rozpoznávat kroky, které se od myšlení myšleného jaksi distancují, nacházejí jiné, nové pozice a nová východiska a ukazují ono myšlené myšlení z takové perspektivy, která je pro ono myšlení nepřístupná a nedosažitelná. Obecně můžeme o této zvláštní schopnosti myšlení, vracet se k sobě a učinit sebe samo problémem a tématem zkoumání a přezkoumávání, mluvit jako o reflexi. Reflexe, která jen přisedá a přiléhá k onomu myšlení, jež má být reflektováno, upadá do jakési „ideologizace“, protože ono reflektované myšlení je potvrzováno a upevňováno, místo aby bylo viděno a zkoumání z distance. Tam, kde reflexe zahrnuje tuto distanci a sama se už myšlenkově pokouší najít východiska a způsoby nové, od dosavadních odlišné, a

kde do oné distance nevstupuje pouhý odklon od dosavadního myšlení, ale také a především kritický příklon a přístup, můžeme mluvit o reflexi v pravém slova smyslu, neboť pravá reflexe je vždy reflexí kritickou. To má posléze své závažné důsledky i pro výslednou reflexi filosofie jako takové, nejen pro jednotlivé dílčí reflexe jednotlivých myšlenkových kroků. Filosofie, která neusiluje o uchopení sebe samé jakožto specifického fenoménu z dostatečné distance, stává se rychleji nebo pomaleji ideologií, protože není s to se ubránit velkým tlakům a tahům zejména společenských a politických trendů, jimž pak nutně vychází příliš daleko vstříc, pokud je vůbec neinternalizuje. Naproti tomu filosofie kritická i vůči sobě si v sobě udržuje něco prorockého, neboť své postupy ve větší nebo menší míře rozvrhuje s ohledem na budoucnost, na kterou očekává a od níž očekává i víc světla, umožňujícího další a ostřejší kritiku i filosofickou sebekritiku.

(Praha, 030224-1.)

<<<

>>>

Experiment myšlenkový

Experimentem se v přírodních vědách rozumí takové uspořádání postupu, kdy máme zajištěno, že nesledované okolnosti či podmínky se co jenom možná nemění, a ty, co sami měníme, máme pod naprostou kontrolou, takže přesně víme, co děláme a co jsme udělali. A podnikáme to proto, že chceme vědět, co „to“ udělá. Tím se experiment zásadním způsobem odlišuje od nahodilého zkoušení štěstí. Pokud bychom pracovali s takovýmto pojetím „experimentu“, nepochybně bychom rychle zjistili, že v myšlení je tomu jinak a ještě mnohem složitěji, než jak se to na první pohled jeví v laboratoři. I v přírodních vědách se občas děje něco podobného jako ve filosofii, ale v naprosté většině případů jde o dovádění nové myšlenky do všech detailů a její aplikace na všechny možné analogické případy.

(0303xx [datum neuvedeno, odvozeno z kontextu – pozn. red.]

<<<

>>>

030301-1

„Smyslová zkušenost“ je spíše zkušeností s údaji smyslových orgánů než zkušeností těchto orgánů. A tato zkušenost není založena na smyslových údajích, nýbrž na chápání toho, co to je „smysl“ a co to znamená, když něco dává smysl a když to nedává smysl. Vnímavost sama je obrovským vynálezem, ale nemůže nemít také své nejjednodušší, nejprostší, nejnižší formy. Vlastně ve svých kořenech splývá jakoby v jedno s reaktibilitou, ale to jen proto, že nemáme prostředky, jak obojí odlišit. Reaktibilita ve svých primitivních, primordiálních podobách nemá k dispozici náležitě, nýbrž jen krajně omezené prostředky, jak odstínit své reakce; proto podle reakcí ještě zdaleka nemůžeme usuzovat na povahu vnímavosti. Mezi vnímavostí a reaktibilitou je nepochybně základně významný vztah, ale nikoli identita. Reagování je zajisté důkazem toho, že to, nač se reaguje, bylo vnímáno, ale na druhé straně nereagování (absence reakce, což nemusí být úplná absence) není v žádném případě dokladem nepřítomnosti vnímání. Ale onen odstup mezi obojím (neidentičnost obojího) je zásadnějším a také komplikovanějším v jiném ještě ohledu: jistě platí, že ne všechno, co by

vnímání být mohlo (a míním to jen perspektivně a situačně, jinak by to byla trivialita), vskutku vnímáno je.

(Písek, 030301-1.)

<<<

>>>

030301-2

Vnímání není nějakým objektivním procesem, nýbrž je ve velmi těsném, ale také hlubokém vztahu k tomu, kdo (event. „co“, nejde-li o člověka) aktivně vnímá, tj. je subjektem vnímání. A protože tato aktivita je vždycky nějak „rozvržena a koordinována“ (což je zatím jen pomocný název), vzniká tu rozdíl mezi tím, co vnímáno být může, a tím, co skutečně vnímáno jest. Jenže je tady ještě další rozdíl, od onoho prvního odlišný, protože se tu se „subjektem“ vnímání počítá vždy jiným způsobem: vedle toho, to je či bylo vnímáno, stojí to, co vnímáno být má nebo mělo. Jenže tento rozdíl si vnímající subjekt pouze může, ale nemusí nějak „osvojit“, tj. může jej zaregistrovat anebo jej nezaregistruje.

(Písek, 030301-2.)

<<<

>>>

030301-3

Že údajům smyslových orgánů nelze nekriticky důvěřovat, vyplývá z každé rozumné úvahy, která se nenechá svést běžnými konvencemi jazyka. Slovo je slovem teprve tehdy, když nám něco říká, tedy když zvuk nebo grafické zpodobení jsou spojeny s významem. Ale slovo někdy říká něco jiného, než co jím je míněno. Když řekneme, že slunce už zapadlo, míníme tím, že nastala noc, ale nemíníme, že spadlo někam za okraj zemské desky (jak tomu rozuměli lidé kdysi dávno). Ale podobně se to má i se slyšeným slovem: také ono míří na něco jiného než na všechno to, kam dopadne jako zvuk.

(Písek, 030301-3.)

<<<

>>>

030302-1

Wittgenstein začíná svou Filosofickou gramatiku otázkou, jak je možno mluvit o porozumění nebo neporozumění nějaké větě: cožpak to není věta teprve tím, že jí rozumíme? (5979, S. 5: „Wie kann man vom ‚Verstehen‘ und ‚Nichtverstehen‘ eines Satzes reden; ist es nicht erst ein Satz wenn man es versteht?“ Tady je ovšem zamotáno mnoho věcí dohromady. Především ze zkušenosti víme, že určité větě je možno rozumět nejen dobře nebo nerozumět, ale že jí lze rozumět také špatně. Dokonce můžeme rozpoznat, že jde o větu, ale přesto jí nerozumět a mít jen několik hypotéz, jak by se jí dalo rozumět. to znamená: rozumíme, že to je věta, ale nevíme jaká resp. co říká a o čem. (K to mu dochází tam, kde se teprve pokoušíme proniknout do neznámého jazyka, v němž je ta věta zaznamenána, eventuelně dokonce neznámým písmem.) Tady se objevuje pozoruhodná věc: jde-li skutečně o nějakou (snad smysl dávající) větu, pak tato věta je tady jako

hotová, jako danost. Jak je možné, že lze takové předmětně např. graficky dané větě (jakožto sérii skupin písmen napsaných nebo vytištěných) rozumět různě? A přitom to různě nemusí nutně znamenat dobře či špatně. To si uvědomuje i Wittgenstein, když o několik řádek dále přechází k ‚mínění‘ (takové věty) a krom základního tvrzení, že ono mínění musí vyplývat z promluvy („Die Meinung fällt aus der Sprache heraus.“ a dokonce „Die Sprache muß für sich selbst sprechen.“ – tamtéž), si uvědomuje, že se lze tázat po tom, co věta mínila (přesněji: co větou bylo míněno) také další otázkou, např. ‚myslel jsi to vážně nebo v žertu?‘. Máme tu tedy kromě věty v předmětné podobě (vyslovené nebo napsané či vytištěné) ještě její význam či smysl (tedy to, co věta mínila či spíše co větou bylo míněno). Protože naším cílem není předmětná stránka věty (ale to vůbec neznamena, že této předmětné stránce nemusí věnovat velkou pozornost jako pevně dané skutečnosti), kterou máme prostě „před sebou“, musíme vzít na vědomí, že cílem našeho porozumění je něco, co není součástí ani složkou napsané nebo vytištěné věty, ale co je nějak „za“ ní či „nad“ ní, eventuelně také „před“ ní, máme-li na mysli její původ a vznik (neboť ta věta nevznikla shodou náhod, nýbrž měla zachytit a vyslovit, to, co bylo míněno ještě předtím, než byla formulována).

(Písek, 030302-1.)

<<<

>>>

030302-2

V návaznosti na Wittgensteinovu formulaci „Die Sprache muß für sich selbst sprechen.“ se musíme tázat, v jakém smyslu se tu chápe slovo „Sprache“. Ostatně i Heidegger říká významně „Die Sprache Spricht.“ Běžně víme, že mluva je jakýmsi prostředkem, nástrojem našich promluv, našeho ‚říkání‘. Ale jak může nástroj sám dělat (provádět) to, co obvykle děláme (provádíme), když ho používáme jako nástroje? Pokud nějaký nástroj je schopen dělat sám to, co jinak – ať už obtížně, ale myslitelně bez jeho pomoci nebo výhodněji a účinněji s jeho pomocí – provádíme my sami, jde buď o velmi sofistikovaný nástroj, který se podařilo sestrojít po mnoha obtížných pokusech a zkouškách, anebo jde o něco, co buď nástrojem není a nikdy nebylo, anebo co se vymklo z naší péče a našeho dozoru a dělá si teď samo, co chce.

(Písek, 030302-2.)

<<<

>>>

030302-3

Pokrok ve filosofii (a vůbec v myšlení) může být výsledkem nové myšlenky (která vše dosavadní nebo aspoň něco z toho postaví do nového světla, protože to uvede do nových kontextů, které tu dříve nebyly resp. nikdo si je neuvědomoval – obojí je možné), ale může být také výsledkem precizní reflexe toho, co tu už nějak bylo, s čím jsme ve skutečnosti nevědomky nebo nedost vědomě počítali a dokonce pracovali, ale co bylo zakryto a překryto tím, co jsme si uvědomovali a co jsme předpokládali jako samozřejmé.

V prvním případě je problém v tom, že to nutně bude trvat dlouhou dobu, někdy dokonce celou generaci nebo i víc, než noví myslitelé přijdou na to, co se in potentia stalo a co oni musí vzít na vědomí, ať chtějí či nechtějí. A nejen to: čím

hlubší, ano propastnější je nová myšlenka, tím větší vyvolá odpor, a dokonce i u největších filosofů, kteří mají smysl pro myšlenkové experimentování, vyvolají nanejvýš jen pochybnosti (srv. Kantovo slovo o novém významu starého termínu „subjekt“, bez něhož se ovšem sám Kant už nemůže právě v onom problematičtém novém významu obejít – KRV.) Na druhé straně tam, kde je možno poukázat na to, s čím už nějak obeznamenáni jsme a s čím nějak počítáme, i když to nebereme s potřebnou vážností, dojde někdy opravdu k jakémusi „zemětřesení“, k jakémusi přestrukturování našeho vlastního myšlení, a to dokonce proti naší vůli a proti našim záměrům (jen pokud se necháme myšlenkou vést a nebudeme ji chtít cpát do Prokrustova lože svých dosavadních přesvědčení a návyků). Takovou novou myšlenkou, kterou se daří vydolovat něco podstatného z toho, co je nám už známé a o čem do jisté míry máme ponětí, i když jsme nezpracovali do svých velkých rozvrhů, je právě myšlenka „nepředmětnosti“ (která jen čeká na svého bytostného myslitele, zatímco těch pouze tušících už má poměrně dost).

(Písek, 030302-3.)

<<<

>>>

030303-1

Vlastní, skutečná filosofie se „děje“, „odehrává“ jako cesta konkrétních myslitelů; a tato cesta zdaleka není „na dlani“ ani jako houska „na krámě“, ale je zapotřebí se k ní nějak dostat. Sám ten, kdo tou cestou jde, nemusí vždy přesně vědět, co ta cesta znamená a kam vlastně míří; ovšemže to nějak musí „vědět“ či spíše „tušit“, ale to, co si on sám při své chůzi po té cestě myslí, není vposledu rozhodující (i když to jeho cestování nepochybně spolukonstituuje). V tom smyslu platí, že ti, kdo o té jeho cestě přemýšlejí a kdo ji chtějí nějak „mapovat“, musí na jedné straně pochopit, co studovaný a zkoumaný myslitel chtěl a co si sám o své chůzi po té cestě myslil, ale nesmějí nikdy zanedbat usilovné pokusy rozumět mu lépe, než on rozuměl sám sobě. Jinými slovy: je možno dobře rozumět mysliteli, a přesto nejít jeho cestou, a je možno na něho hluboce navázat, a přece odbočit někam, kam on sám nešel (ale, když dobře pochopíme jeho cestu, kam vidíme, že měl jít).

(Písek, 030303-1.)

<<<

>>>

030303-2

Přirovnání pohybu filosofa (jakožto filosofa) k „cestě“ je ovšem jen zčásti vystihující metafora. Filosof nesmí chodit stále jen po cestě nebo cestách, které tu už jsou vyšlapány nebo dokonce vydlážděny; jeho cesta musí ústít vždy znovu v bezcestí, tj. na místa, kde ještě nikdo nebyl (nebo alespoň kde je jen tu a tam nějaká šlápota, neboť dostat se na skutečné bezcestí se podaří jen mimořádně a jen těm nejlepším).

(Písek, 030303-2.)

<<<

>>>

030303-3

Patočkova myšlenka tzv. negativního platonismu je dokladem dvojí složky jeho vztahu k Platónovi a k jeho pojetí „idejí“: na jedné straně je to jisté navázání na Platóna, zatímco na druhé straně je to kritická distance od něho, tedy přinejmenším od jeho chápání idejí jako pozitivních jsoucen (dokonce jediných pravých pozitivních jsoucen, jako pravé skutečnosti). Bez ohledu na to, zda jde skutečně o pojetí Platónovo nebo spíše o Platónovu interpretaci pozdního pythagoreismu, jde nám o postižení toho podstatného, co mohlo Patočku na jistou dobu vést k tomuto rozhodnutí a myšlenkovému pokusu (kterého ostatně po několika letech zanechal a který dokonce výslovně zavrhl – např. v jednom dopise prof. Richterovi). Když si vypůjčíme slovník Kantův, mohli bych říci, že Platónovy „ideje“ mají apriorní charakter; nejstarší filosofové pro to měli mnohovýznamný termín ARCHÉ. V jistém smyslu opravdu můžeme v pojetí idejí, jak je najdeme v dialogu Timaios, vidět poukaz k ‚archaické‘ povaze idejí . Ovšem ve vztahu k starším filosofům jsou tu významné rozdíly. Především je tu pozoruhodná mnohost: samy ideje jsou mnohé, a dokonce některé jsou vzájemně inkompatibilní, ale vedle světa idejí, který by bylo možno chápat jen jako ARCHÉ nejen vnitřně mnohou, ale dokonce nesjednocenou, jsou tu další dvě ARCHAI, totiž jednak demiurgos, jednak nikdy nepočínající ani nekončící beztvarý tok. Zvláštní je, že dva zdroje pohybu jsou přiřčeny demiurgovi a onomu beztvarému toku, zatímco ideám je jakýkoli vlastní pohyb odepřen. Zatímco je tím ideám nutně odepřena i oživenost (na rozdíl od ARCHAI prvních filosofů, kterým to vytýká Aristotelés, nazývá je – neprávem – „hylozoisty“), představuje beztvarý tok pohyb rovněž zbavený oživenosti, takže zdrojem života se může stát leda demiurgos..

(Písek, 030303-3.)

<<<

>>>

030303-4

Některé otázky jsou postaveny tak, že na ně nenajdeme rozumnou odpověď, dokud je nepřestavíme, někdy dokonce dokud je neobrátime v jakýsi jejich opak. Tak např. proč se člověk nemůže vzdát úsilí, vztáhnout svou činnost a své veškeré aktivity i život k něčemu dalšímu, takže se o to vždy znovu nějak pokouší anebo to se vši energií od sebe odpuzuje a vše, co jednotlivý život přesahuje, vehementně popírá? Řešení, že je tak založen, že to náleží k jeho povaze, případně „zatížení“, uspokojivý smysl nedává, neboť okamžitě se otvírá otázka, jaký smysl má toto jeho zatížení a kde se vůbec vzalo? Zkrátka: každý pokus o odvysvětlení něčeho, co nás zaráží a udivuje, je (a musí být) považován za podezřelý. Proto také každý pokus o „odvysvětlení“ toho, proč v „pozdní době“, charakterizované „odhodnocením všech hodnot“, se objevuje myšlenka nedotknutelných a nepopíratelných lidských práv, musí být podezírán ne-li z nechuti k tomuto konkrétnímu problému, tedy přinejmenším z myšlenkové lenosti.

(Písek, 030303-4.)

<<<

>>>

030303-5

Bude třeba napsat nějaké nové „meditace o první filosofii“. Můžeme přijmout za platné, že první filosofie je ta, která se myšlenkově zabývá tím, co je první. Tak to vyslovil už Aristotelés, ale dopustil se té chyby, že „to první“ chápal jako „první příčinu“. Uvědomoval si ovšem (na rozdíl od mnoha jiných myslitelů, dřívějších i pozdějších), že toto pojetí je neúplné a tím ne zcela uspokojivé, a vymyslel to, čemu se později říkalo *causa finalis*. Ale to nebyl ani půlkrok, snad ani čtvrtkrok. Při vší jeho genialitě nemůžeme nevidět, že nevezal dost vážné čas, i když se jím zabýval víc než jiní. Pouze jediné ze tří teoretických filosofických věd, které pro něho představovaly „první filosofii“, přisoudil zájem o pohyb a proměnu. Byla to „fysika“, která se v jeho pojetí zabývala tím, co je mnohé a co se mění. Bylo proto absurdní, když byla později jakoby v navázání na něho „metafyzika“ (jejíž původně nefilosofický název pro celý konvolut Aristotelových textů, soustředěných spíše - i když nikoli výlučně - na „první filosofii“) chápána redukováně jako disciplína, zabývající se tím, co se nemění, přičemž ovšem Aristotelova „matematika“ z toho byla vyloučena - takže zbyla pouhá theologie jako ta teoretická filosofická disciplína, která se zabývá tím, co se nemění a co je „jedno“, tedy „bohem“

(Písek, 030303-5.)

<<<

>>>

030304-1

Reflexe (někdy se mluví o sebereflexi) pro nás není pouhým obrácením myslícího vědomí k subjektu tohoto vědomí, ale je to struktura mnohem komplikovanější, zejména pak na pokročilé lidské úrovni, jakou umožnil vynález pojmů a pojmovosti ve starém Řecku. Proto nelze přijmout pojetí, jaké zastává Ladislav Tondl (např. 7206, s. 11 - *Věda, technika a společnost*), které je vlastně jakýmsi understatementem, ovšem značně účelovým. Podle Tondla je „sebereflexí jakékoliv uvažování, kdy subjekt této reflexe uvažuje o sobě samém, kdy zejména hodnotí sebe sama, svoji aktivitu, její výsledky a dopady, kdy uvažuje o vlastních krocích, rozhodnutích, o důsledcích těchto kroků“. Problém je ovšem v tom slově „*jakékoliv (uvažování)*“, neboť v takovém případě by onou ‚sebereflexí‘ bylo každé povědomí o sobě, tj. každý obraz, jaký si nějaký subjekt dělá sám o sobě. A druhý největší problém je ve slově „*subjekt*“, neboť jeho význam zůstává neanalyzován, zvláště pak pokud jde o samu povahu toho, co nazýváme „subjektem“. Lidé si o sobě něco mysleli vždy, a to od pradávna; abychom mohli legitimně mluvit o reflexi, musíme předpokládat jistý *odstup od sebe*, bez kterého není ten typ přístupu, jakým je reflexe, možný. A právě tento druh odstupů od sebe je velkým problémem, který je třeba především vidět, náležitě rozpoznat a popsat, a posléze řádně analyzovat.

(Písek, 030304-1.)

<<<

>>>

Rizika - vzít na sebe

Archaičtí lidé byli přesvědčeni, že svět, v kterém žijí, jsou nad jejich chápání, a proto se většinou spokojovali s tím, co se dozvěděli od jiných, hlavně starších lidí.

Zvídavost se nevyplácela – když se třeba už jenom dítě ze zvědavosti chtělo pustit do něčeho neznámého, bylo varováno, a pokud neposlechlo, obvykle špatně dopadlo. Děti ostatně už od malička žily v ovzduší obav a strachu z neznámého. Archetypy musely být co nejpřesněji napodobovány, odchylky skrývaly velká nebezpečí. Relikty těchto obav ožívají dodnes vždycky při nápadných neúspěších s nešťastnými následky, ale je charakteristické, že většina lidí, kteří se děsili a děsí třeba geneticky modifikovaných potravin nebo jaderných pokusů apod., nevědí nic přesného, oč vlastně jde, jen si dělají jakési obrazy budoucích katastrof. Vlastní problém není v tom, že tušená a někdy barvitě líčená nebezpečí a očekávané budoucí katastrofy by nemusely vůbec hrozit, ale že lidem chybí ta nezbytná rozvaha, která na věcných podkladech odhaduje rizika, aniž by je šmahem odmítala, tedy rozvaha, která nevychází z bezhlavého strachu ani ze stejně bezhlavé naděje.

(Písek, 030308-1.)

<<<

>>>

Rizika a života

Život nemůže být založen na bezrizikovitosti, protože sám život je vlastně absolutním rizikem, tj. rizikem se stoprocentní zárukou „špatného konce“.

(Písek, 030308-2.)

<<<

>>>

Pravda a její poznávání

Věda si klade za svůj cíl poznání pravdy o skutečnosti, přesněji řečeno: chce dosáhnout pravdivých poznatků, které potom uvádí do vzájemných komplikovaných vztahů, jež musí jednak respektovat logiku systematického skloubení jednotlivých poznatků do celkové jednotné teorie, jednak samu poznávanou „skutečnost“. Když je něco z toho, co jsme uvedli, nějak opomenuto nebo docela chybí, je vědeckost vědy (vymezené zmíněným způsobem) považována za ohroženou – anebo je třeba uvažovat o možnostech jiného vymezení vědy. Matematika je ode dávna považována za vědu, ačkoli se nemůže vykázat žádnou „skutečností“ (ve smyslu ‚objektivní reality‘), kterou by pravdivě poznávala – leda že 1) bychom připustili, že je možná i taková věda, která nepoznává žádnou ‚danou skutečnost‘ ani o ní přímo nevypovídá, anebo 2) že bychom rozšířili rozsah pojmu ‚skutečnost‘, takže by zahrnoval také čísla a jejich vztahy, geometrické útvary a jejich vztahy, ale také univerzálie (ve smyslu středověkého ‚realismu‘), apod. Nicméně to stále ještě zůstáváme ve sféře ‚věcí‘, ‚objektů‘ (ať už reálných nebo jen intencionálních). Věda si právě v důsledku své ‚vědeckosti‘ ukládá nejen poznávat věci, předměty, ale poznávat pravdu (už Aristotelés, které filosofii chápal jako vědu vůbec, ji definoval jako vědění pravdy (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS). Ale jak poznává věda pravdu? Jak se vůbec vztahuje k pravdě? Jak je schopna ji tematizovat a najít pojmové, myšlenkové prostředky, jak k ní přistoupit a něco pravdivého o pravdě samé vypovídat?

(Písek, 030309-1.)

<<<

>>>

Poznávání pravdy x věci

Jaký je vlastně smysl toho již dávného zvyku, nemluvit jen o poznávání věcí, ale zdůrazňovat, že jde o poznávání pravdivé? Pragmatismus se snažil vyhnout tomuto problému tím, že „pravdivost“ interpretoval jako účinnost a užitečnost. V takovém případě ovšem jde o rezignaci na pravdivost v onom původním smyslu, neboť to, co je užitečné pro mne, nemusí být stejně užitečné pro někoho druhého. Nejde vlastně v pravém slova smyslu o jinou interpretaci „pravdy“, nýbrž pouze o jinou interpretaci slova „pravda“. To co se kdysi slovem „pravda“ mínilo, bylo prostě odsunuto a zasunuto a překryto něčím jiným, čemu se teď začalo říkat také „pravda“, ale co se od staršího chápání závažně odlišuje. Poznání může být správné i nesprávné, užitečné i neužitečné atd., ale při tom při všem je hledisko „pravdivosti“ nad správností i nesprávností, a nad užitečností i neužitečností. O jakémkoli výměru „pravdy“ lze ne-li pochybovat, tedy alespoň kriticky uvažovat, zda ten výměr je tím pravým, pravdivým výměrem, zda to je „pravda“. Všechno naše poznávání věcí, předmětů i událostí, se děje v „prostoru“, v němž platí Pravda, tj. v němž se všechno ukazuje jako pravdivé nebo nepravdivé, a kde všechno pravdivé má také své vady a nedostatky, a kde všechno nepravdivé (ať už mylné nebo lživé) žije vždycky také z úlomků a zbytků či odrazů Pravdy.

(Písek, 030309-2.)

<<<

>>>

Poznávání pravdy x věci

V čem spočívá rozdíl mezi poznáním nějaké skutečnosti a mezi poznáním pravdy o té skutečnosti? Pro staré řecké myslitele by tu žádný rozdíl nebyl, pokud místo poznání budeme mluvit o věděni: věděni je eo ipso pravé věděni (EPISTÉMÉ), nikoli pouhé domněni (DOXA). V důsledku toho věděni (o) nějaké skutečnosti je zároveň věděni pravdy o té skutečnosti. Pravda je totiž neskrytostí oné skutečnosti; a poznání je cestou k vidění této neskrytosti. Skrytost nebo neskrytost je však záležitostí našeho přístupu, není ve věcech samých. Aristotelés výslovně poznamenává, že příčina nesnadnosti zkoumání pravdy není ve věcech, nýbrž v nás (0176, Met. s. 66, 993b); pravda sama pak je pravdou věcí, tedy jsouceni: „všechno jest také k pravdě v takovém poměru, v jakém jest ke jsoucnosti“ (dtto, s. 67. 993b). Poznat pravdu o skutečnosti znamená poznat skutečnost samu, ovšem nikoli v její nahodilosti a proměnlivosti, nýbrž v její stálosti a pevnosti. Neboť „pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné“ (ddto). (Tak to ovšem překládá Kříž, a na toho není spolehnutí.) Ale právě zde je skrytá chyba, která ovšem souvisí s řeckým podceňováním času a proměnlivosti (i když právě Aristotelés se problému pohybu věnoval daleko, ano nesrovnatelně více než který jiný filosof před ním). Otázka totiž musí být postavena takto: před poznáním resp. poznání (ve smyslu EPISTÉMÉ) tu poznávané už jest, zatímco (jeho) pravda, tj. pravdivé poznání tu ještě není. Proto musí být nějaký rozdíl mezi skutečností a její pravdou (natož mezi ní a pravdou o ní). Co se to vlastně děje, když jsoucí, které pouze jest, je pravdivě poznáváno, tedy když je poznávána pravda o něm?

(Písek, 030309-3.)

<<<

>>>

FYSIS

Máme-li vzít vážně to, co určitě ještě předfilosoficky (přinejmenším u Sofokla) a pak nepochybně u prvních filosofů znamenalo slovo FYSIS, musíme připustit, že „od přírody“ nejsou pouhé hromady, agregáty, nýbrž integrované, sjednocené útvary, „bytostí“, které mají povahu celků. Vystihl to ještě po staletích velmi dobře např. Seneca, když ve svých „Přirozených otázkách“ (II. 3.2 – záměrně překládám takto provokativně, věcně by se hodilo spíše v „Přírodoznaleckých otázkách“, ale v originále zní název „Naturales questiones“) píše: „Nihil enim nascitur sine unitate.“ Jednota, jedinost (stojící proti mnohosti, contra multitudinem), tedy unitas, je vedle vzniku zrodem, růstu a zániku smrtí charakteristickým znakem přírodních, přirozených, tedy živoucích bytostí. Etymologické kořeny, spjaté se základními konotacemi odvozených slov tak, že jim určité významy vsutku udělují, tu ještě platí: FYSIS je spojeno s FYEIN a FYESTHAI, natura je spojena s nasci, příroda a přirozenost jsou spjaty s rozením. Není důležité, když někdo dokládá užití zmíněných slov s tím, co pro nás jsou pouhé „předměty“, mrtvé „věci“, a to nikoli proto, že bychom to chtěli vyložit jako metaforu. Tak tomu ovšem rozumíme dnes, když řekneme, že narostla nezaměstnanost nebo že narostl velký krystal, že vedle našeho domu vyrostl obchodní dům nebo že ze zrodilo a vyrostlo nové průmyslové odvětví. Ale tehdy měli třeba Řekové opravdu za to, že řeky a potoky, horstva a skály vznikly zrodem, že vyrostly jako něco živého. Nejde o to, rozeznávat živé od neživého lépe či hůře, ale zachovat si povědomí oné sjednocenosti a celkovosti.

(Písek, 030313-2.)

<<<

>>>

030315-1

Jestliže zásadně rozlišíme Pravdu od jednotlivých pravdivých skutečností (např. soudů, výroků, teorií, koncepcí, ale také činů atd.), pak je zřejmé, že omyl je opakem pravdy pouze v případě druhém (tj. pravdy s malým „p“). Pravda je to, co hledáme, a když se nám podaří ji najít, jsme toho schopni většinou jen zčásti a jen v nějakém směru, tj. právě jako pravdu o něčem nebo pravdu něčeho; skutečným opakem Pravdy je jen ne-Pravda, tedy absence Pravdy, její nepřítomnost, tj. nepřítomnost jejího světla, to, že nepřichází a nezjevuje se. I

(Písek, 030315-1.)

<<<

>>>

030316-1

Slovo není „pravá událost“, protože není vnitřně integrováno. To ovšem vůbec neznamená, že mu chybí vnitřní stránka, vnitřní aspekt. Jde pouze o to, že vnitřní stránka slova nesouvisí s jeho vnější stránkou přímo, nýbrž pouze prostřednictvím nějakého subjektu (přesně: nikoli jednoho, nýbrž mnoha subjektů, a to subjektů schopných promlouvat a promlouvám jiných naslouchat a rozumět). To zároveň

znamená, že slovo není (pravým) celkem, nýbrž po vnější stránce zůstává mnohostí (zvuků, písmen atd.), a ta nemůže být sjednocena jinak než LOGEM, přesně porozuměním nějakého subjektu (tedy pravého celku).

(Písek, 030316-1.)

<<<

>>>

030316-2

Co vlastně náleží k vnější, „předmětné“ stránce slova a vůbec promluvy (je lépe vše zkoumat na větších, širších souvislostech a kontextech a nevytrhovat jednotlivost z těchto souvislostí)? Jde-li o slova psaná nebo tištěná, zdá se být možnost, jak ohraničit jejich předmětnou stránku, poměrně otevřená a jednoduchá: jde o poměrně stabilní sestavu značek (písmen), která je třeba pouze přečíst. V jistém smyslu ovšem i ono „přečtení“ náleží stále ještě k předmětné stránce textu (totiž oněch slov, o která nám jde); náleží k ní i eventuelní přečtení nahlas, které se neliší od hlasité promluvy či výpovědi..

(Písek, 030316-2.)

<<<

>>>

030317-1

Cílem našich úvah, tj. vlastním cílem, je „Pravda“; způsob, jak k tomuto cíli směřujeme, je pochopení a formulace problému Pravdy. Toto pochopení nám není dáno předem, a nemůžeme je odvodit z dosavadních myslitelských výkonů ani těch největších filosofů. Ti nám nepochybně mohou velice pomáhat, a dokonce to nikdy nemůžeme být je v relativní náležitosti provést sami, bez jejich pomoci (to je nejvlastnější důvod toho, proč musíme znát myšlení svých předchůdců, aspoň těch největších resp. pro daný problém nejdůležitějších. Ale abychom věděli, kde a u koho nezbytnou pomoc hledat, musíme vědět, co vlastně hledáme. Toto „co“, k němuž míříme ve svých úvahách, a víc, ve svých pokusech, se nám (osobně nám) muselo někdy nějak vyjevit, a musí se nám „to“ vyjevovat čas od času vždy znovu. Vyjevování, jevení není vznikem, nýbrž je vyjevováním něčeho, co tu „jest“; chceme-li pochopit problém pravdy, musíme s ním mít osobní zkušenost. Ale tu nejde o osobní zkušenost s tím, jak onen problém uchopili jiní (vždyť jak bychom jinak mohli setrvat u ‚svého‘ problému a nenechat se odvést někam jinam, k jiným problémům jiných myslitelů?), takže bychom se teprve od nich naučili ten problém zahlédnout, spatřit a vidět. Jde nám tedy na samém počátku o to, jak se ten problém vyjevil a vyjevuje nám. Jeviti, vyjevovati se v řečtině řeklo FAINESTHAI; proto nemůžeme vycházet od nějakého pojetí, ať už svého nebo cizího, i kdyby se nám sebelépe hodilo a zalíbilo. Ale v takovém případě je zapotřebí počítat s tím, že budeme muset provádět četné korektury (a právě v těch nám mohou jiní myslitelé někdy významně pomoci, ale ani tady není žádná jistota: vždyť také oni se mohli mýlit – a my nechceme studovat jejich omyly, nýbrž chceme prozkoumat mj. také to, jak se vůbec omyl může vyjevit jako omyl? jaké jsou předpoklady toho, aby se vyjevil v pravdě, ve světle pravdy, jako omyl?).

(Písek, 030317-1.)

<<<

>>>

030317-2

Z toho, co bylo řečeno, jasně vyplývá, že musíme pečlivě rozlišovat „vyjevování pravdy“ a „vyjevování problému pravdy“. V čem spočívá onen rozdíl? Pravda se vyjevuje vždy za konkrétních okolností, v konkrétní situaci a konkrétnímu člověku. Ty okolnosti a ta situace i ten člověk mohou vyjevování pravdy prostředkovat, mohou mu napomáhat, ale také je ztěžovat a dokonce znemožňovat. Nikdy ovšem nemohou vyjevování pravdy zcela znemožnit, právě tak jako je nikdy nemohou prostředkovat bez chyb a omylů. To ostatně věděl už Aristotelés, když prohlásil, že „vzkoumati pravdu jest jednak nesnadné, jednak snadné“, protože „nikdo jí nemůže úplně dosíci, ani se jí zcela chybiti“ (Met. α 993b). To však znamená, že pravda se vyjevuje, i když ten, komu se vyjevuje, o ní samé nic neví, tedy když si vůbec problému pravdy není vědom, a zejména když si ten problém před sebe záměrně nestaví. Problém totiž není nic daného, co bychom si měli jen uvědomit (nebo neuvědomit); problém musíme ustavit, tj. někdo jej musí ustavit, dát mu tvar, vyslovit jej, vyložit, v čem spočívá – a ti druzí pak jsou schopni mu porozumět. Ale porozumět takovému problému, který někdo jiný ustavil a vyslovil, vyložil, je nutno tak, že se sami staneme jakoby svědky toho problému. Nejde o to, abychom svědčili o to, co kdo jiný o tom problému řekl nebo jak mu někdo jiný rozuměl, ale musíme mu především nějak porozumět sami. I když někdo jiný nám může ukázat, jak lépe tomu problému porozumět, jak lépe jej nechat vyvstat a vyjevit se v pravější podobě, jsme to v první řadě vždycky my, kdo něco chápe nebo nechápe, kdo něčemu porozumí nebo neporozumí, a toto naše pochopení a naše porozumění pak můžeme upravovat a opravovat, prohlubovat a systematicky domýšlet za pomoci jiných myslitelů, ale nemáme-li se nechat jen „přemluvit“ a jejich výroky nakonec jen recitovat, tj. jen zopakovat, musíme se sami stát svědky toho svého pochopení a porozumění, kteří se už nemusí na žádnou autoritu odvolávat (leđa se přiznat k nějaké zvláště zdařilé formulaci a citovat potom i jejího autora). Důležité jest, že v žádném případě neexistuje žádný způsob, jak zkontrolovat, zda jsme myšlenku někoho druhého správně porozuměli, kromě toho, že tu myšlenku vyslovíme, řekneme „po svém“, tedy jinak. Kdybychom ji vyslovil stejně, nikdo by nemohl zkontrolovat, zda jsme tomu, co říkáme, opravdu porozuměli.

(Písek, 030317-2.)

<<<

>>>

Celek a hromada

Aristotelés (Met Γ 1003b – Kř. 98) praví, že „jedno a jsoucno jsou totožné a jednoho rázu“ a že „jedno neznámá nic jiného než jsoucno“. S tím jsou ovšem značné problémy: děti si hrají s kuličkami, v důlku jsou dvě kuličky, ale hned vedle důlku jsou další tři, a je zcela jednoduché je do důlku dopravit, zatímco ostatní jsou velmi daleko a byla by to náhoda a štěstí, kdyby se podařilo některé z nich do důlku dostat. Je dvojice kuliček, které jsou v důlku, nebo pětice těch, které jsou buď v důlku nebo v nejbližším okolí, „jsoucno“. Je to nepochybně skutečnost, ale vnitřně nesjednocená a tedy mnohá. Jsme to teprve my, kteří posuzujeme, které kuličky k sobě mají blízko (a tak k sobě náležejí), to znamená jsme to teprve my, kdo je – zvenčí! – sdružujeme dohromady, což se rovná „na hromadu“. Hromada není právě jsoucno. Ale nejsou všechno jen hromady (jak

měli třeba atomisté Leukippos a Démokritos za to); to, co se „ukazuje“, musí být ještě také vnímáno, percipováno – a je vždy záležitostí vnímajícího subjektu, jak si onen „chaos informací“, který dostává prostřednictvím smyslových orgánů, „přečte“, jak si jej vykrojí (jak říkal Rádl), jak jej dešifruje a nejde nějak jeho „smysl“.

(Písek, 030317-3.)

<<<

>>>

System a systematickosti ve filosofii / Filosofie a system (systematickosti)

System není a nemuže byt posledním a nejvyšším cílem filosofie, protože to je (a muže byt) vždycy jen člověkem vybudovaný system – a ten je vždycy je relativně platný a nosný, tj. jen do té doby, než se ukáží jeho nedostatky a nepevnosti. Naproti tomu však není filosofie možná bez systematické práce, a ta vždycy zahrnuje také vytváření systému a sledování systematických souvislostí za inspirace a vedení takového systému. Filosof musí byt vždycy připraven dosavadní svůj system opustit a pustit se do budování systému nového. To obvykle nejde dělat tak, že se nahradí jedna část dosavadního systému a vše ostatní se nechá platit po staru. System není hromada (i když není pravým celkem), ale i když je projektován a organizován myslícím subjektem, totiž filosofem, musí se k celku vždycy vztahovat, a to znamená, musí sledovat, jak myšlenky, které nás v myšlení vedou a někam směřují, zvolený (a ovšem stále budovaný a dobudovávaný) system posilují a upevňují, anebo zda se s ním ocitají v napětí a rozporech. V takovém případě jsou ovšem možné dvě eventuality: buď je chyba v systému, anebo je chyba v myšlence. Ne každá myšlenka je totiž pravá, správná, pravdivá – ale ukázat se to muže pouze tehdy, když pečlivě sledujeme systematické souvislosti s jinými myšlenkami. A to je ta nesnáž, že stále musíme mít ohled na obě strany a nesmíme se nechat zlákat ani pro jednoznačnou dominanci systému, ani pro sledování nějaké myšlenky bez ohledu na její dalekosáhlejší důsledky, které se ovšem mohou ukázat zase jen v poli platnosti nějakého systému.

(Praha, 030319-1.)

<<<

>>>

Filosofie - její možnost

Před 220 lety se Immanuel Kant ptal, je-li metafyzika vůbec možná a jaké jsou toho předpoklady. Od té doby převážilo mínění, že metafyzika jako věda možná není resp. že metafyziku nepotřebujeme, protože chceme vědění a vědu. Ovšem vznikla jiná otázka: je-li nadále možná filosofie. A řada autorů se přiklání k názoru, že filosofie náleží minulosti, že měla svůj vznik, dlouhá staletí se vyvíjela a posléze v našich dnech nebo v nejbližší budoucnosti končí. – Ale obraťme tu otázku trochu jinak: jak je zapotřebí nově pochopit filosofii, aby byla i nadále možná? Co je bezpodmínečně nutné k tomu, aby filosofie existovala jako filosofie? Tu pochopitelně nejde o přesné pojmové vymezení slova „filosofie“ a „filosofovati“, které je právě tak málo možné jako vymezení toho, co to je „život“. Jakási pomocná vymezení jsou ovšem nezbytná a mohou byt v různých ohledech užitečná. Budeme-li např. trvat na tom, že filosofie je možná jen tam, kde myšlení

je strukturováno pojmově, budeme mít k dispozici kritérium, zda ten či onen „mudrc“ či myslitel, jak takové známe třeba z dávných dob perské, indické, čínské nebo jiné kulturní tradice, může být považován za filosofa či nikoli. Takový užitečný, ale zdaleka nepostačující výměr nám jen může pomoci něco, co bylo nebo dokonce ještě je považováno za filosofii, prostě vyloučit; ne proto, že si toho nehodláme „vážit“, nýbrž proto, že chceme začít rozlišovat mezi filosofií a nefilosofií. Tak dosáhneme jistého pokroku, ale v žádném případě se nesmíme domnívat, že jsme dosáhli něčeho významnějšího než jakéhosi zachycení filosofie a filosofičnosti do sítě, kam se nám ovšem mohlo dostat ještě leccos, co s filosofií nemá nebo nemusí mít nic podstatnějšího co dělat.

(Písek, 030319-2.)

<<<

>>>

Sebereflexe / Reflexe a „sebereflexe“ / Tondl o sebereflexi vědy

Ladislav Tondl ve své knížce *Věda, technika a společnost* (7206, 1994) nadepsal celou její první část (z celkem pěti) „Kritická sebereflexe vědy a techniky na konci dvacátého století“ (str. 11–37 bez liter.). Bohužel si vůbec nepostavil otázku, co to vlastně je reflexe a čím je umožněna, především však jaké jsou její prostředky. Poněkud se schovává za tím, že považuje uvedený název za pouhou analogii k reflexi jednotlivého člověka, ale tou se pak vůbec nezabývá, a mezi jednotlivými „tématickými okruhy“ takové ‚sebereflexe‘ uvádí převážně vědecké obory, které se z nějakého hlediska zabývají vědou jako komplexním fenoménem, kam patří vše, co s vědou a vědeckostí má něco společného. Ale mezi těmito ‚tématickými okruhy‘ bez dalšího rozlišení uvádí také filosofii vědy (a filosofii techniky, a jako zvláštní sub-obor ještě analytickou filosofii vědy, 12). O ‚sebereflexi‘ samé říká, že to je „jakékoliv uvažování, kdy subjekt této reflexe uvažuje o sobě samém, kdy zejména hodnotí sebe sama“ etc. (11) S kritickými poznámkami můžeme začít hned tady: ani věda, natož technika nejsou přece schopny ani sebereflexe, ani reflexe, prostě proto, že to nejsou subjekty (Tondl se vůbec nepokusil vyložit, co to je subjekt a zda on sám může či nemůže např. vědu považovat za subjekt, eventuelně za analogii subjektu. My tedy trváme na tom, že věda nemůže uvažovat, že uvažovat může jen jednotlivý vědec, resp. jednotlivý člověk. Protože Tondl potřebuje k vymezení sebereflexe uvést, že „subjekt této reflexe uvažuje o sobě samém“, a slovo reflexe zřetelně uvádí jako totožné s „jakýmkoliv uvažováním“, je patrné, že pro něho významový posun, k němuž došlo především zásluhou tzv. idealistické německé filosofie, není platný a závazný, a že nadále toto slovo chápe ve smyslu francouzského ‚réfléchir‘ a ‚reflexion‘. V onom pozdějším, německém smyslu je naprosto zbytečné mluvit o ‚sebereflexi‘, protože každá reflexe je zároveň (zčásti) autoreflexí. Mnohem významnější však je jiná okolnost, totiž že teprve změna ve významech slova ‚reflexe‘ umožňuje se tázat po povaze tak principiálně odlišného zaměření pozornosti onoho uvažování a vůbec běžného vědomí na sám subjekt tohoto uvažování a tohoto vědomí. A teprve tam se před námi otvírají takové otázky, jako např. jaký to je (či spíše může být) zvláštní ‚objekt‘ uvažování, je-li to ‚subjekt‘ a tedy ‚non-objekt‘? A jak vůbec může subjekt uvažovat o ‚objektech‘, kdyby sám byl jedním z nich? Atd. A to nemluvíme o problému prostředků, jichž je k reflexi (sebereflexi) zapotřebí – vždyť to nejde jinak než za pomoci filosofie – a to zároveň klade zase na filosofii vysoké nároky, aby si toho byla vědoma: filosofie sama se musí proměnit, aby byla schopna se stát reflexí vědy nebo techniky apod.).

(Písek, 030320-1.)

<<<

>>>

030321-1

„Lidská práva“ je pojmenování o dvou slovech. Je to pojmenování nepřesné, protože např. připouští, že jsou ještě také práva ne-lidská (event. „nelidská“ – ale bylo by vůbec možno mluvit o nějakých „právech“, kdyby byla nelidská?). „Lidskost“ není míněna jako kvalita příslušných práv, nýbrž míněno jest, že tato práva se týkají lidí, případně že jsou vyhražena lidem. Když bychom chtěli dále postupovat naznačeným způsobem, stane se nezbytností pojmově vymezit jak ona „práva“, tak to, že se vztahují k lidem, a ovšem také: jakým způsobem se vztahují lidem. Takže kromě dvou slov, které se k něčemu vztahují a něco označují, případně to vypovídají, tu máme ještě pojem „lidských práv“.

Předpokládáme, že slova „lidská práva“ v běžném jazyce míří (nebo mají mířit) stejným směrem jako pojem „lidských práv“, který jen upřesňuje a blíže vymezuje to, co v běžném jazyce už bylo nějak míněno (byť nepřesně, možná nedomyšleně a také třeba ještě s nějakými vnitřními nevyjasněnostmi a rozpornostmi). Zároveň ovšem ono pojmové upřesnění představuje počátek myšlenkové práce na širším, ale systematicky stavěném pojetí, v němž pojem „lidských práv“ má určité své místo a které zase naopak jistým způsobem nejen upřesňuje na vyšší úrovni, ale také třeba domýšlí způsobem, který se jinak sám nijak samozřejmě nepodává a neukazuje. A nyní: jak původní dvouslovný poukaz, tak pojmové upřesnění toho, co už nějak předběžně mínil, míří k něčemu, co nelze ztotožnit ani se slovy a jejich významy, ani s pojmy a jejich logickými vazbami s jinými pojmy v nějaké větší koncepci atd., nýbrž co má jakousi svébytnost a co může být nějak charakterizováno, popisováno, interpretováno atd., aniž by se to však stalo nějakou složkou či součástí takové charakterizace, takového popisování nebo takového interpretování jakožto naší aktivity, našeho výkonu vědomí či myšlení.

(Písek, 030321-1.)

<<<

>>>

030321-2

Patočka ve svém narychlo a za mimořádných okolností psaném textu „Čím je a čím není Charta 77“ napsal větu, která sice dávala tehdy a dává i dnes poměrně jasně najevo, oč jde, ale když ji podrobněji prozkoumáme, uvidíme, jak potřebuje v nejednom ohledu opravit a upravit. Ta jedna věta zní: „Pojem *lidských práv* není nic jiného než přesvědčení, že státy i celá společnost uznávají něco nepodmíněného nad sebou, co je i pro ně závazně posvátné (nedotknutelné), a že svými silami, jimiž tvoří a zajišťují *právní* normy, míní přispět k tomuto cíli.“ (Dále to pokračuje: „Totéž přesvědčení žije i v jednotlivcích a je základem pro plnění jejich povinností v životě soukromém, pracovním i veřejném. ...“ – Právě zde lze nahlédnout, že nešlo o pouhou metaforu, když v první větě byla řeč o tom, co „státy i celá společnost“ uznávají a pod co se staví. Ale to nyní nechme stranou.) Ale vysloveně iritující jsou slova, že „pojem ... není nic jiného než přesvědčení ...“. Pojem je nepochybně něco jiného než přesvědčení; souvislost mezi „pojmem“ lidských práva a mezi „přesvědčením“, že lidé, společnost i státy uznávají (resp. mají, musí uznávat) něco „nepodmíněného“ nad sebou, musí být teprve prokazována a zejména osvětlena. Ale aby tato souvislost mohla být s

náležitou přesností vyjasňována, je nejprve nutno pojmově vymezit, co to lidská práva jsou, tedy onen „pojem“ ustavit, konstituovat. Naproti tomu „přesvědčení“ je subjektivní záležitost, která se vztahuje k něčemu dalšímu, co už součástí subjektivity není. Tímto „něčím dalším“ mohou být např. lidská práva. Ale pak je nutno dále upřesnit, v jakém smyslu tu jsou ona „lidská práva“ míněna. Může jít o ideu či myšlenku lidských práv, jakou má prehistorii a jak byla postupně formulována a postupně se rozšiřovala atd., ale může jít nejen o „myšlenku myslící“, ale také o „myšlenku myšlenou“ (cogitatio cogitans x cogitatio cogitatum). A tím „myšleným“ (cogitatum) nemusí být myšlenka lidských práv, může tu jít tak o lidská práva sama. A co to jsou ta lidská práva sama? Je to nějaký objekt myšlení? A je to objekt reálný nebo intencionální? Mohou být lidská práva myšlenkově pojata jako intencionální objekt? Nejsou daleko spíše intencionálním non-objektem?

(Písek, 030321-2.)

<<<

>>>

„a priori“ a čas (budoucnost)

Kant se nechal ve svém myšlení o „a priori“ ovlivnit starým řeckým předsudkem, že pokud vůbec připustíme nějaký jeho časový význam (a tomu se ovšem Kant pokusil vyhnout tím, že čas – podobně jako prostor – považuje za apriorní nazírací formu našich smyslů), je to význam ukazující k nadčasovým a mimočasovým antecedencím, tedy k tomu, co bylo časově dříve, nejen původně, protože „věčně“ a tedy „od počátku“ (a bez konce). Kant obětoval v legitimním zájmu o obranný štít proti relativismu a subjektivismu bohužel příliš mnoho. Nejde jen o škrtnutí času z oboru skutečností, ale o něco mnohem závažnějšího, co i jemu působilo starosti: jestliže nám zkušenost ukazuje jen proměnlivost věcí a dějů, stává se nejasným, jakou platnost může mít nadčasové a mimočasové a-priori pro sféru zkušenosti, pro sféru našeho každodenního života. Souvislost mezi a-priori na jedné straně a každodenním životem na straně druhé zůstává naprosto nevyjasněna a je neprůhledná. Jestliže však budeme a-priori důsledně chápat také a dokonce zejména časově, pak čas opravdu přestává být pouhou násilně smyslům vnucenou fikcí, fiktivním či spíše fikci vyvolávajícím prismaticem a stává se opravdovou, „pravou“ skutečností. To, to předchází čemukoli reálně se dějícímu, je prius nikoli ve směru k minulosti (takže by bylo „dříve“ než aktuální přítomnost, protože to už přešlo do minulosti), nýbrž ve směru do budoucnosti (takže „dříve“ tu znamená prius ve smyslu toho, co ještě nenastalo, ale hotoví se nastat, má nastat, má se odehrát). „Prius“ tedy může znamenat nejen to, co tu ještě před chvílí bylo, ale už není, nýbrž může znamenat v opačné perspektivě to, co tu ještě není, ale co tu (možná, snad) co nevidět bude. Takovéto „prius“ není vytrženo ani ze skutečného světa, ani z proudu reálného dění, ba dokonce ani z proudu našeho vědomí a myšlení. Jde totiž o to, že ani „soudnost vybroušená zkušeností“ není a nemůže být posledním kritériem našeho rozlišení, v kterých případech (a situacích) nadčasové a mimočasové „čisté složce“ „zajistit vstup do lidské vůle“ (už to samo o sobě volá po kritice a revizi), nýbrž – a to je to rozhodující v našem pojetí – ona „čistá složka“ není tak docela čistá, neboť přichází, aby vstoupila do konkrétních situací a do lidských myšlenek (včetně volných rozhodování). Také budoucnost je oblastí, kde se něco děje, i když to nemůže být předmětně postiženo; zákon „ty máš“, jak o něm psal Emanuel Rádl, je dějící se zákon, i když jeho „dění“ není „z“ tohoto světa, nýbrž „do“ tohoto světa.

(Písek, 030328-1.)

<<<

>>>

Pravda - slovo

Slova, označující resp. znamenající to, čemu říkáme „pravda“, jsou starší než filosofie, starší než vynález pojmů a pojmovosti. Není proto divu, že významy příslušných slov v různých jazycích a různých kulturních tradicích se od sebe značně liší. Aby byly možné překlady z jednoho jazyka nebo jedné tradice do jiného jazyka a do odlišné tradice, muselo se předpokládat, že i v jiných jazycích bylo lze najít něco blízkého nebo podobného. Ta blízkost nebo podobnost (analogičnost) nemusela spočívat v etymologii, ale přesto je třeba na etymologické kořeny brát stále zřetel, zejména u tzv. původních jazyků (což je třeba brát ve velmi relativním smyslu, tj. tak, že některé jazyky jsou jakoby původnější než jiné, které se mohou jevit jako později kultivované nebo vůbec od nějakého staršího jazyka odvozené. Tak např. v našem případě etymologické konotace řeckého slova ALÉTHEIA ukazují na význam „neskrytost“. Už při překladu do latiny, která sice není od řečtiny odvozena, ale v mnohém ohledu se napodobováním řečtiny obohacovala a dotvářela, právě jakákoli analogie k oněm řeckým konotacím chybí; přesto doložitelné literární příklady svědčí o dalekosáhlém přizpůsobení kontextuálním významům řeckým. Když později došlo k dalším překladům do evropských jazyků, řecký vliv se šířil zejména prostřednictvím latiny (řada evropských jazyků se dokonce přímo odvozuje od latiny – tzv. románské jazyky). A protože středověká latina byla ve významech mnoha slov ovlivněna řečtinou Septuaginty a křesťany užívanou a upravovanou KOINÉ (lidovou řečtinou rozšířenou po celém Středomoří), tlak původních řeckých etymologických kořenů na evropské vědomí byl časem oslabován a tyto kořeny musely být teprve relativně pozdě znovu objevovány (což vůbec neznamenalo, že tyto kořeny významově nepůsobily – jen se po nich nepátralo a nebyly rozpoznávány jako původně řecké). Výsledek bylo možno očekávat: evropské myšlenkové tradice byly hluboce ovlivněny nejen řeckým myšlením, ale v případě slova „pravda“ (veritas atd.) zejména řeckou etymologií, tedy cestami myšlenkově nejen neraženými, ale dokonce ani náležitě nekontrolovanými. Tomu zajisté napomáhal řecký myšlenkový odkaz, který našel rozhodující výraz v tzv. adekvačním pojetí a adekvační teorii pravdy jako shody myšlenky a věci.

(Praha, 030402-1.)

<<<

>>>

Pravda a smysl

Otázka, jaký je „smysl pravdy“, se vlastně vzpírá „smyslu“, protože kde není pravdy (jakožto kritéria pravosti smyslu), není ani smyslu, přinejmenším pravého smyslu. Smysl může být jen zdánlivý, jen mylně předpokládaný, ba zvrhlý a nebezpečný. Opakem smyslu není jen nepřítomnost smyslu, nýbrž pravým opakem (pravého) smyslu je falešný smysl. Také opakem pravdy není nepravda, ba ani omyl, nýbrž lež. Má-li lež být lží, skutečnou a nebezpečnou, musí dávat jakoby „dobrý smysl“, musí jakoby „přesvědčit“ anebo aspoň svést. Právě proto je lež závislá na pravdě, protože ji napodobuje; a čím lépe ji napodobuje, tím je účinnější a nebezpečnější. A podobně tomu je i se smyslem: prostý nesmysl

nemůže nikoho přesvědčit, někdy snad může rozesmát svou pitoreskností, ale skutečně nebezpečný je nesmysl, který se (pravému) smyslu velmi podobá. To však znamená, že smysl pravý je nutno bedlivě rozeznávat od pa-smyslu, falešného smyslu, pseudo-smyslu. Tedy je nutno se dotazovat po kritériu pravosti resp. „pravdivosti“ toho kterého smyslu (k nějakému „celkovému“ smyslu, tj. smyslu všeho „nemá smysl“ rekurovat, neboť ten by buď znamenal rezignaci na rozlišování dobrého a špatného smyslu (když vše by mělo mít smysl), anebo bychom museli vymýšlet jakýsi smysl, který by ukazoval i nesmysl jako cosi smysl dávajícího. To však je nepochybným právem pravdy, neboť jen ve světle pravdy se dobrý smysl ukazuje jak jako smysl, tak jako dobrý smysl, ale rovněž falešný smysl se v jejím světle ukazuje jako nesmysl resp. falešný smysl. Potud se zdá, že smysl je vždy konečný, omezený – a také vnitrosvětý -, kdežto Pravda je poslední normou, posledním kritériem každé pravosti i nepravosti a garantem toho, že pravost je pravá a nepravost nepravá.

(Písek, 030402-1.)

<<<

>>>

„Pravditi“ - praviti

Slovem *verare* pak mohlo být do latiny přeloženo řecké ALÉTHEYEIN, a později to ve staré češtině našlo paralelu v dnes už neživém slově pravditi; kdysi upravené praviti znamenalo slavnostně něco prohlásit (např. praviti právo nebo praviti pravdu apod.)

veridicus – ten který říká (praví) pravdu, pradomluvný; to odpovídá běžným konotacím i v starých jazycích, ještě pojmově nestrukturovaných ani neovlivněných

verum dicere (x veritatem dicere – ?)

(Praha, 030402-2.)

<<<

>>>

Humanismus a „to pravé“ / „to pravé“ a „životní obrat“

Je dvojí možné chápání „humanity“ a „humanismu“. To pokleslejší chce všechno měřit člověkem, jak je, tedy dělá míru z člověka samého. Ale člověk ve skutečnosti nikdy není jen to, co je, ale je vždycky také tím, kdo někam směřuje, kdo sám sebe překonává, kdo se sám jakoby dotváří, proměňuje v lepšího člověka. Prostě a dobře: člověk není danost, již by se mělo všechno nějak podvolovat a přizpůsobovat, ale je to danost, která nikdy není cele a definitivně „dána“, ale míří kupředu a výš, před sebe a nad sebe, tj. k tomu, co teprve z člověka dělá člověka. – Tento sebe-přesah má ovšem ještě další nepopíratelnou stránku, totiž sebe-popírání, sebe-zavržení, neboť tím, jak se člověk stává něčím jiným, naprosto stejnou mírou opouští sebe původního. To může mít ovšem řadu podob; totéž v zárodečné podobě přece znamená každý „růst“ (v původním, širokém smyslu, ne jako pouhé nabývání na kvantitě). Osobní růst, tj. růst osobnosti, není takto pozvolný a takřka kontinuální, ale má či může mít také své větší nebo menší dramatické zvraty. Právě proto, že není jen záležitostí FYSIS (FYESTHAI znamená přece také „rostu“), může někdy znamenat dokonce zvrát

celoživotní, tzv. METANOIA, jak o ní začali mluvit křesťané. K takovému životnímu obratu vyzýval zřejmě už sám Ježíš.

(Písek, 030409-1.)

<<<

>>>

Srozumitelnost a pravda

Požadavek srozumitelnosti je jenom jedním a zdaleka ne tím nejdůležitějším, jde-li o pravdivost myšlenky a jejího vyjádření. Především je třeba si naprosto jasně uvědomit, že tento požadavek nemůže a nesmí být kladen na Pravdu samu; je-li totiž Pravda něčeho či o něčem srozumitelná, nezáleží na nás a naší schopnosti porozumět, nýbrž především na povaze „věci samé“, tj. toho, co se do světla Pravdy má dostat a co se ve světle Pravdy má vyjevit. Jinak a snad lépe řečeno: požadavek srozumitelnosti nemůže (a nesmí) být kladen na Pravdu, nýbrž na naše pokusy o vyslovení pravdivé myšlenky. My se nepochybně musíme snažit být ve svých výrociích co nejsrozumitelnější. Ale mezi naší srozumitelností je pravdivost, a to jak naše osobní pravdivost, tak pravdivost našich myšlenek, našich tezí a koncepcí. Srozumitelnost je ostatně záležitostí naší připravenosti porozumět: Pravda k nám přichází tak, že s sebou přináší světlo, v němž je možno věci vidět (a chápat) „vpravdě“; jsme-li nepřipraveni se jí nechat osvítit, jeví se nám jako nesrozumitelná. Když tomu tak je (a je tomu tak velmi často), nesmíme předčasně usoudit, že to není Pravda, která k nám přišla a která nám vyjevuje „věci“ tak, že tomu nerozumíme, ale musíme mít stále na paměti, že nedostatek našeho porozumění může být prostě důsledkem naší nepřipravenosti. Především se nesmíme od Pravdy odvrátit jenom proto, že jí nerozumíme; navzdory tomu, že nám jako Pravda nepřipadá, musíme se pokoušet a větší srozumění z naší strany. Většího srozumění a v důsledku toho i větší srozumitelnosti pak nedosáhneme zjednodušováním, nýbrž hledáním jiných, nových přístupů a zkušebními užíváním nových, odlišných myšlenkových prostředků. Přicházející Pravdy totiž vždycky více nebo méně tlačí na to, abychom změnili své mínění, abych se podívali odjinud a jinak, abychom zkoušeli několik alternativních postupů, pokud jen nám napadnou.

(Písek, 030415-1.)

<<<

>>>

Pravda a nepravděpodobnost / Lidská práva - nepřírozenost a nepravděpodobnost / „to pravé“ jako „nepřírozené“ / Pravda a člověk / Lidská práva a člověk

O „lidských právech“ můžeme mluvit jako o „lidských“ jen v tom smyslu, že to jsou práva pro lidi, pro člověka, nikoli že si je člověk sám vytváří nebo že si je s sebou nese jako nějakou svou výbavu. Věc se nám hned vyjasní, když si řádně promyslíme, co to vlastně jsou „práva“, co to je „právo“ – a proč je alespoň v češtině slovo „právo“ etymologicky spjato se slovem „pravda“ a vůbec s tím, co je „tím pravým“. Proto se můžeme odvolat na Patočku, který ve studii „Kolem Masarykovy filosofie náboženství“ položil otázku: „Lze vůbec říci, že Pravda je v člověku, že je lidská?“ (Tři studie o Masarykovi, Pha 1991, str. 77.) Pravda je vskutku „lidská“ jen tehdy a jen v tom, že se obrací k člověku a k lidem, a jen když se k nim obrací: „lidskost“ Pravdy je založena nikoli kroky lidskými, tj.

lidským přístupem a postupem, ale přístupem Pravdy k člověku, případně – resp. právě tím – k lidem vůbec (neboť Pravda se k lidem vůbec obrací vždy přes jednotlivého člověka). Podobně to platí i o „lidskosti“ tzv. „lidských práv“: ta práva nejsou „lidská“ ani proto, že si je vymyslel člověk, ani proto, že se jich člověk zmocnil, že si je přisvojil, že je strhl do svého vlastnictví nějakým svým činem nebo kvalitou, nýbrž proto, že jsou mu bez jakéhokoli možného nároku z jeho strany „přisouzena“, „udělena“, ale nikoli druhým člověkem, ani sebespravedlivějším vládcem, a už vůbec ne společností (ta je přece jen abstraktem, to nemůže nic „učinit“, „podniknout“ ani „rozhodnout“); jsou mu „udělena tak, že se mu sama „udělují“, že se sama k němu přiznávají, přihlašují – a že mu udělují onu svobodu, o kterou ho nikdo nemůže připravit jinak než protiprávně, nespravedlivě, nepravě. V tom smyslu ani Pravda, ani „práva“, ani „spravedlnost“ nejsou a nemohou být chápána jako něco „přirozeného“, a to ani v nějakém původním smyslu (jako něco „daného“ přírodou nebo přirozeností, ani ve smyslu přeneseném resp. významově posunutém jako něco samodaného a samozřejmého, nýbrž jsou čímsi veskrze nesamozřejmým a dokonce velmi zvláštním, mimořádným (tj. jakoby „mimo řád“, rozumí se ovšem „řád“ určitého druhu, o jakém jsme se naučili uvažovat pod vlivem věd, zejména pak přírodních). Paradoxně lze pak říci, že Pravda – a tím spíše naše lidské „pravdy“ – jsou něčím vysoce nepravděpodobným, a podobně nepravděpodobná je i spravedlnost a právo, zejména pak jejich respekt a dodržování mezi lidmi.

(Písek, 030420-1.)

<<<

>>>

030420-2

Lze přiznat, že v jistém smyslu (ovšem od původního odlišném) měl Hume pravdu, když odobjektivoval tzv. kauzalitu a prohlásil, že to je jen zvyk, navyklost na opakující se sledy jevů. Chyba byla v tom, že se ve svém pojetí omezil na lidský subjekt a jeho navyklost. Ve skutečnosti jde o navyklost nižších a nejnižších rovin „událostí“, které na sebe navzájem reagují tak, jak jsou „navyklé“, tedy „obvykle“, to znamená převážně určitým způsobem. Ta „navyklost“ je právě na nejnižších úrovních tak veliká, že navenek dělá dojem naprosté stereotypnosti (tedy tzv. zákonitosti). Důležité však je naše pojetí, protože připouští odchylky, zatímco kauzalita je nepřipouští, a pokud ano, jsou pro ni naprosto neprůhledné. Jestliže jsou odchylky v průběhu reakcí na nejnižších úrovních krajně nepravděpodobné, spolu se zvyšováním úrovně a složitosti dějů (a reakcí) pravděpodobnost neobvyklého stoupá. A protože kvantové děje se pronikavě liší od nejnižších úrovní mechanických změn, zdá se být dost pravděpodobnou ta teorie, která předpokládá, že organické tělo je m.j. pozoruhodným zesilovačem kvantových dějů (i jejich uvolněnosti od přísné kauzality).

(Písek, 030420-2.)

<<<

>>>

030421-1

Akce je změna; proto nemůžeme porozumět akci jen z jejího výsledku, nýbrž musíme pochopit její průběh. To platí zejména v případě takové akce, která má co dělat s „Pravdou“ (jako „tím pravým“). Chyba myšlenky, že místem pravdy je

soud (výrok, věta atp.), spočívá m.j. v tom, že se redukcionisticky omezuje na výsledek, zatímco otázka pravdy (pravdivosti) výroku musí být položena již tam, kde se výrok rodí, vlastně ještě dříve před tento zrod. (Hegel platně poukazuje na to, že pravda není až na konci cesty poznání, ale že je musí doprovázet již od samého počátku této cesty – najít citát.) Jakožto změna začíná akce v momentě, kdy dochází k přechodu od situace, kdy akce ještě není, ještě se nekoná, k situaci, když už akce začíná a začala. Akce tedy je tím děním, které nejprve ještě není, a pak nastává; směr jejího dění je tedy z budoucnosti do minulosti. Zároveň však jest tím děním, které může vnější pozorovatel popisovat jako sled proměn, které začínají tím, co bude nejstarší, nejminulejší, a postupně přecházejí v novější, až nastane ta poslední, nejnovější, čímž dění (událost) akce končí. Zvnějšku pozorováno se proto zdá, že akce začíná v minulosti, ale končí v budoucnosti, přesněji svou nejnovější, byť „poslední“ fází, takže se děje z minulosti do budoucnosti, zatímco ve skutečnosti resp. z hlediska akce samé je tomu právě naopak (akce se děje z budoucnosti do minulosti, takže to, co se odehraje jako první, se stává nejstarší minulostí). Když se tedy díváme na průběh akce jako vnější pozorovatelé, musí nám zůstat utajeno, jak se vnějšek akce může vůbec setkat nejen s tím, co jako vnější náleží do jejího nejbližšího okolí, ale zejména s tím, co vůbec není vnější, čemu prostě chybí vnějšek a co je ve svém zvnějšňování (uskutečňování) odkázáno na přicházející a tedy dějící se akci. Pravda (resp. „to pravé“) je jakousi nepředmětnou (vnějšek postrádající) výzvou, která se musí setkat s akcí (resp. aktivním subjektem), který onu výzvu zaslechne, uposlechne jí a udělá něco, co nevyplývá ani ze situace, ani z předpokladů a vlastností subjektu samého.

(Písek, 030421-1.)

<<<

>>>

Vnitřní a vnější

Hegel je přesvědčen, že platí zákon, že vnější je výraz vnitřního (např. Ph.des Geistes, 2239, S. 199: „...das Gesetz, daß das Äußere der Ausdruck des Innern ist“.) Leč věci jsou složitější, když se pokusíme blíže pochopit vlastní povahu „vnitřního“ a odlišit je od subjektivního, které zdaleka není ryze vnitřní. Přítomnost, aktualita, je momentem či „místem“ setkání vnitřního a vnějšího, přičemž obojí vlastně jde proti sobě, i když v jiném smyslu k sobě. Vnitřní přichází z budoucnosti a v tomto smyslu není vnitřním onoho vnějšího, k němuž přichází a které zase přichází k němu, k vnitřnímu. Ovšem ono k vnitřnímu přicházející vnější je samo akcí, která je zvěšňením jiného vnitřního. Naproti tomu ono vnitřní, které přichází z budoucnosti a jde vstříc oné vnější akci (jež má také svou vnitřní stránku), tedy které se oné akci otvírá, původně žádnou vnější stránku nemá. Toto „jiné“ vnitřní, totiž v silném smyslu budoucí a z budoucnosti přicházející, se domáhá svého uplatnění navenek. Nemůže se však samo zvněšnit, nýbrž může být zvněšněno jen prostřednictvím aktivity, jež se vůči jeho otevřenosti také do jisté míry otvírá a dává se do jeho služeb, tj. do služeb jejího aktuálního zvněšnění. Je tedy zřejmé, že tam, kde jde o „vnitřní“ v ryzím smyslu, tedy o budoucí, ještě s žádnou aktualitou nespjaté, nebude nikdy jeho „zvněšnění“, tj. uskutečnění, k němuž dochází díky aktuálnímu zprostředkování realizující akcí, naveskrz plnohodnotným „výrazem“ toho, co bylo původně ryze vnitřní. Může však být výrazem pozoruhodně věrným, v tom také zajímavým a dokonce strhujícím, takže je možno porozumivě rozlišovat mezi „výrazem“ věrnějším a méně věrným. Rozhodující otázkou však zůstává, jak vůbec může

dojít k nějakému setkání, vůbec k nějaké vstřícnosti mezi ryzí niterností (ryze vnitřním) a na druhé straně mezi aktem, akcí toho, co přichází, aby zároveň realizovalo sebe, a zároveň ono přicházející ryze vnitřní. Aby tato stránka mohla být vyjasněna, musíme podrobit zkoumání onen z „minulosti“ (totiž již z něčeho uskutečněného, realizovaného) vstříc ryzímu vnitřnímu přicházející akt, onu akci, jež se pak bude muset nechat měřit tím, co pomáhala uskutečnit, ačkoli to nebylo z jejího vlastního vnitřního, a co mohla uskutečnit vždy jen v rámci svých možností.

(Písek, 030421-2.)

<<<

>>>

Možnost(i) a čas

Význam slova „možnost“ či „možnosti“ je značně neprůhledný, i když s ním všichni stále pracujeme. Nebývá zvykem si klást otázku, odkud se vlastně „možnosti“ berou, přesněji, odkud přicházejí. Mluvit o možnostech znamená de facto (i když zřídka s plným vědomím) opouštět pankauzalistické chápání světa, tj. představu, že všechno má svou konkrétní a zjistitelnou příčinu (a také svůj konkrétní a předvídatelný následek). Připustit, že nějaká možnost je „zapříčiněna“, tj. způsobena (vyvolána) nějakou konkrétní příčinou, znamená dostat se do aporií. Buď totiž pojmem možnost jako jistého druhu skutečnost, a pak taková „reálná“ možnost prostě musí nastat, takže jde jen o označení něčeho, co v každém případě nastane, ale ještě nenastalo; a o něčem takovém je možno mluvit jen v rámci subjektivního odhadu – možnost nelze konstatovat, nýbrž jen odhadovat. Anebo připustíme, že platí ona zásadně významná konotace slova „možnost“, totiž že nastat může, ale nemusí – jinak přece o „možnosti“ nemá vůbec smysl mluvit! V tomto druhém případě to však je vždycky (a nutně) „možnost“ *pro* někoho, *pro* nějaký aktivní subjekt, který zasáhne do jinak zcela objektivního kauzálního sledu jako cosi nového, co změní konstelaci a stane se jakousi „ničím nezapříčiněnou příčinou“. A pak je toto pojetí neodlučitelně spjato s chápáním „subjektu“ jako něčeho jen částečně zapojeného do kauzálního nexu, ale schopného jinak samovolnému kauzálnímu pohybu v něčem zabránit nebo jej v něčem ovlivnit a změnit. Pokud je takovéto chápání „subjektu“ do důsledků domyšleno, vede buď k jakémusi vynětí lidského subjektu z plně kauzálního přírodního kontextu, anebo k rozšíření chápání „subjektu“ na roviny nižší, než je lidská (eventuelně i na roviny nejnižší – tím se pak fakticky toto pojetí přibližuje koncepci kvantového dění, i když to tak většinou nebývá interpretováno). V tomto asi věcně nejperspektivnějším pohledu se kauzální nexus, někdy v minulosti chápáný jako pevně propojené kauzální univerzum, jaksi drobí na jednotlivé kauzální řetězce, které lze odhalovat jen tak, že je co nejdokonaleji oddělíme a izolujeme od intervencí, pronikajících do kauzálně uzavřeného procesu jako nové příčiny, jež z dosavadního kauzálního průběhu nevyplývají a mají alespoň zčásti indeterminovaný původ.

(Praha, 030422-1.)

<<<

>>>

Možnost - „DYNAMIS“

Proti aristotelskému chápání možností (DYNAMIS) musíme zdůraznit jejich vazbu na subjekt resp. subjekty (ale ve významu širším než jen subjekty lidské). Ta vazba ovšem není jednoduchá, zejména nikoli jednosměrná. Subjekt ve své aktivitě otvírá (lépe : může otvírat) nové možnosti, kterých by to nebylo, kdyby nebylo onoho možnosti otvírajícího subjektu. Na druhé straně ovšem je toto otvírání ze strany subjektu dvojnásobně podmíněno : na jedné straně „danými“ skutečnostmi a okolnostmi, které aktivní subjekt musí vždy respektovat, musí s nimi počítat a někdy jich musí využívat, nemaje k dispozici jiných. Ale „je“ tu ještě druhé, odlišná podmíněnost, a ta je „ne-daná“, „nepředmětná“, tedy nikoli „objektivní“ - což ovšem vůbec neznamena „subjektivní“: subjekt sám sobě je vždy také předpokladem a podmínkou, tj. je sám sobě omezením. To souvisí s tím, že subjekt vždy spojuje, integruje v sobě (ve svém průběhu a svým průběhem) svou minulost (bylost) a svou budoucnost (budost) : subjekt je komplikovaným přechodem mezi svou ‚vlastní‘ niterností a svým zvnějšněním resp. zvnějšňováním. Tím, že subjekt svým činem, svým aktem otvírá „novou možnost“, které by bez něho nebylo, mění nikoli pouze okolnosti, nýbrž také sám sebe. To je možno náležitě pochopit jen za předpokladu, že tu je ještě ‚něco‘, co nelze převést ani na okolnosti a vůbec okolní danosti, ale ani na onu omezenou ‚danost‘ subjektu samého, který je do velké míry, ale nikoli veskrze a naprosto svým vlastním ‚dílem‘, svým výtvořem, produktem (a je tedy do jisté míry a v jistém rozsahu ‚dán‘ i sám sobě). Nemůžeme se proto vyhnout závěru, že tam, kde odhalujeme nečekanou možnost, o níž nelze být na pochybách, že by tu nebyla bez určitého subjektu a jeho aktů (aktivit), jimiž se mu zdařilo jinak uzavřenou situaci otevřít, jsme postaveni před nutnost uznat ještě jinou „podmíněnost“ tohoto inovačního kroku, než jaká je ‚dána‘ situací a okolnostmi, ale i než jaká je ‚dána‘ povahou resp. daností (event. sebedaností) subjektu samého. Vedle otevřenosti, která je výsledkem aktivit subjektu, tu musíme předpokládat ještě otevřenost subjektu vůči nepředmětné, ještě neuchopené a neuskutečňované „možnosti“, která se musí směrem k subjektu a adresně vůči němu ‚otvírat‘. Subjekt, který je schopen otevřít situaci, uzavřenou ve své (její) danosti, se nejprve musí otevřít vůči ‚nepředmětné‘ „výzvě“, aby situací byla otvírána až i nějak (ovšem na základě kompromisu s daností této situace) otevřena. Takže vlastní „počátek“ otevření situace zásahem subjektu je otevřenost přicházející ‚možnosti‘ jakožto nepředmětné výzvy, kterou subjektu může ‚zaregistrovat‘, na kterou může, ale nemusí zareagovat, a na kterou může také zareagovat nejen ‚správně‘ (tj. „v duchu“ oné nepředmětné výzvy) anebo ‚nesprávně‘ (většinou lépe či hůře, vždy v jistém kompromisu s tím, co tu už je „dáno“ z minulosti a co musí nějak být respektováno a teprve druhotně zapojeno do nových souvislostí, otevřených otvírajícím aktem subjektu).

(Praha, 030422-2.)

<<<

>>>

Možnost jako „pohyb“

Jestliže rozlišíme možnost, chápanou z hlediska již čehosi nastalého, od možnosti, která je nepředmětným předpokladem onoho nastalého jakožto něčeho nového, jež nevyplývá z dané situace jakožto dané, pak je zřejmé, že jakákoli objektivace „možnosti“ nejen zamlčuje, ale přímo vylučuje „možnost“ chápanou v onom druhém významu. Ale pokud přijmeme myšlenku, že „možnosti“ přicházejí z budoucnosti jako sice otevřené, ale ještě žádným způsobem nerealizované,

dokud se jich nějaký subjekt nechopí a nedá se jim k dipozici a do služby, pak je zřejmé, že se nemůžeme vyhnout jiné myšlence, totiž že tyto přicházející nepředmětné „možnosti“ nejsou a nemohou být bez pohybu, ale že jsou ve ‚skutečném‘ pohybu, neboť přicházejí (nebo nepřicházejí), že přicházejí k někomu a naopak k jinému že nepřicházejí (že tedy jejich příchod resp. přicházení je adresné, nasměrované), že jich v některé době přichází mnoho, zatímco jindy, v jiné době nepřicházejí takměř žádné, že se jakoby „odmlčují“, atd. atp. A pokud myšlenka „možnosti“ či „možností“ má svůj původ v Aristotelovi a v jeho termínech DYNAMIS a DYNAMIS, budeme muset – s ohledem na další významové posuny příslušných termínů nejen v řečtině, ale pak i v latině a ostatních eropských jazycích – rozlišovat také dvojí DYNAMIS (dva druhy) a pak také dvojí pohyb a s pohybem spjatou dynamiku, totiž tu původní, nepředmětnou, a pak i tu odvozenou, předmětnou, které se zejména novodobé a moderní myšlení přednostně, ne-li výlučně věnovalo. Tak se dostáváme k nutnosti promyslet a myšlenkově uchopit pohyb, který nejen že nemůže a nesmí být redukován na pohyb místní, ale který nemůže být náležitě popsán jen zvněšku, tedy jako předmětný (i když nepochybně předmětnou stránku může mít a má), nýbrž specificky jako pohyb, který předmětnou stránku vůbec nemá, a přece je pohybem, totiž pohybem „přicházení“, pohybem adventivním resp. advenientním. (Máme možnost i terminologického odlišení od adventivního růstu, jaký znají např. botanici u tzv. adventivních pupenů, apod.)

(Praha, 030422-3.)

<<<

>>>

Možnost jako „adventus“

Budeme-li nepředmětnou adventivní DYNAMIS chápat jako „možnost přicházející“, pak směr tohoto „přicházení“, tj. pohybu, může být poměrně snadno a jednoznačně rozpoznán jako „ze vzdálenější budoucnosti“ do „budoucnosti bližší“ – přičemž vztažným bodem tu je „přítomnost“ (aktualita). Při zkušenostním pozorování však zjišťujeme, že „růst“ či dospívání člověka má směr opačný, totiž od nejminulejšího k nedávno minulému – až téměř k „přítomnému“. V tomto druhém smyslu je tím nejmladším prvkem k lidskému životě stáří, neboť to je čímsi novým a tedy pozdějším, zatímco mládí je prvkem nejstarším, protože již dávno uplynulo. Je ovšem zřejmé, že tento paradox je důsledkem objektivujícího přístupu zvenčí, tedy přístupu z hlediska pozorovatele, který jednotlivá stadia zakresluje na linku „běžícího“ (?) času; ale jak je tomu z hlediska člověka, který žije svůj život a tedy žil své mládí a nyní žije svou dospělost a bude žít své stáří? Také on sice vzpomíná v dospělosti a ještě víc ve stáří na dobu své mladosti, ale sám nespojuje tuto svou odplynulou mladost s něčím prastarým, nýbrž podržuje si i ve vzpomínce na dávné časy mládí zážitek mladosti jako stále ještě živý (i když už zdaleka ne tak barevný, jak vypadal původně). – Naproti tomu možnost uchopená má jinou povahu: jde v ní o přijetí, osvojení a uchopení otevřenosti adventivní k tomu výsledku, že je započato uskutečňování možnosti adventivní, tj. že na nepředmětnou výzvu, která přichází, člověk (lidé) odpovídá svou aktivitou. V každém případě hybnost a dynamika tu jednou směřuje z minulosti do budoucnosti a po druhé z budoucnosti do minulosti, a proto je třeba rozeznávat dvojí směr pohybu a dvojí „dynamiku“.

(Praha, 030422-4.)

<<<

>>>

Reflexe - ek-statická fáze

Možnosti, které vskutku „přicházejí“, nemohou přicházet předmětně jako jsoucna, aby se tak staly jakýmsi polopříčinami svého uskutečňování a využití, tedy nemohou přicházet z minulosti jako antecedentia. Jedinou alternativou jsou tudíž ne-joucna, která se skutečnými jsoucnými teprve mohou resp. mají stávat, a to prostřednictvím aktivních subjektů, „vnímavých“ vůči nim ještě dříve, než nabývají, než mohou nabývat předmětné, zpředmětněné podoby (stránky). Máme tedy před sebou několik problémů, do nichž se musíme pustit. Je tu především problém jakési zvláštní „sensitivity“, vnímavosti vůči nepředmětným, ne-joucím výzvám, které „chtějí“ být ‚vyslechnuty‘ resp. registrovány a ‚poslechnuty‘, tedy uskutečněny, realizovány tím, že je určitý subjekt propouští do světa aktuálního reálného dění. Což je vysloveno asi poněkud přehnaně: vlastním problémem není ani ona vnímavost, nýbrž vůbec možnost setkání subjektu s něčím tak podivným, jako je nepředmětnost, nejsoucnost, nepředmětná adventivnost. To zůstává ještě nadlouho tématem resp. úkolem do velké šíře rozlehlého zkoumání; poněkud relativně perspektivnějším projektem je vykazání nejen možnosti, ale přímo nutnosti takového specifického druhu setkání na fenoménu ‚reflexe‘. Teprve dalším krokem může být rozpoznání analogických fenoménů na nižších úrovních, která – z pochopitelných důvodů – zatím unikají naší pozornosti, prostě proto, že tím směrem vůbec nejsme nastraženi. V reflexi pak můžeme snad přesvědčivě rozpoznávat moment jakéhosi odstupu subjektu od sebe, jakéhosi nechávání sebe za sebou, které ovšem nemá a nemůže mít dlouhého trvání, ale končí novým přístupem, návratem k sobě. Pro naši tematiku se však ukazuje jako nejdůležitější ona prostřední fáze reflexe, následující po odstupu od sebe, ale přecházející návrat k sobě. V této fázi je subjekt jakoby mimo sebe, přesně venku ze sebe; asi nejvhodnější pojmenování této fáze je ek-statická, neboť v této fázi subjekt „stojí ven ze sebe“ (naproti tomu je velkým nepochopením, mluví-li se o tom, že subjekt překračuje, přesahuje, transcenduje sám sebe, neboť pak by šlo o aktivitu subjektu, kdežto zde jde právě o jeho nastraženo na přijetí, tedy o jakousi otevřenost vůči tomu, co přichází a je samo otevřeno vůči němu, dokončve co mu je nakloněno, co si právě tento subjekt vyhlídlo a vybralo, zvolilo k tomu, aby je vyzvalo k přijetí služby a k věrnosti v této službě.

(Praha, 030422-5.)

<<<

>>>

Událost a její subjekt

Subjekt není nic bodového, nýbrž je to událost v čase: každá událost je vnitřně integrovaná, ale když ta integrita se prohloubí, když upevní svou sjednocující schopnost a navíc se od ‚pouhého‘ průběhu události jakoby emancipuje, takže se stává subjektem té události (na rozdíl od dosavadní situace, kdy subjekt byl událostí samou, kdy událost byla celá subjektem), dochází k pozoruhodným, dlouho však přehlíženým vztahům mezi obojím (tj. mezi subjektem události a mezi událostí subjektu), kterým musíme věnovat náležitou pozornost.

Nejpozoruhodnější problematika se však otvírá ve chvíli, kdy začneme uvažovat o časové povaze těchto vztahů. Už problém integrity tzv. pravé události (tj. pravého, leč dějícího se celku) nás k této problematice vede, neboť dosavadní způsob, jak jsme se dívali na událost, spočíval v jejím rozparcelování na

jednotlivé momenty, jakési kratičké fáze (lišící se ovšem od bezčasového bodu), které se řadily v přesném pořadí do série (tento způsob není neefektivní, dokonce dovoluje po mnoha stránkách dosahovat mimořádné přesnosti v popisu, a dosud se toho využívá např. ve vypočítávání drah meziplanetárních raket), přičemž se zcela pomíjelo, že událost sama se děje jinak, tj. nikoli po jednotlivých fázích, nýbrž celá najednou. Znamená to, že v každé fázi proměny, jíž událost právě prochází, je nějak přítomna každá jiná fáze ze všech ostatních, které mohou být sledovány a popisovány. Konkrétně to znamená, že třeba konec události nastává zčásti už při jejím začátku, a naopak i ke konci událost stále ještě zčásti začíná. Přitom je jistě zřejmé, že pro toho, kdo uvažuje jen předmětnou stránku proměňující se události, jsou tyto výroky nejen neprůhledné, ale přímo nesmyslné. Integrovaná funkce subjektu je neodlučně spjata s touto povahou událostního dění, takže právě tím se objasňuje, jak subjekt může být jaksi „přítom-en“ celé své události, jejímž je subjektem, i když jak sama událost, tak i její subjekt jsou rozpjaty v čase.

(Praha, 030423-1.)

<<<

>>>

030423-2

Čtu: „Poznání budoucnosti není možné.“ Zajisté, ale platí to jen v tom smyslu, který právě uniká pozornosti toho, kdo to s vnitřním přesvědčením říká. To totiž, čemu jsme si navykli říkat „poznání“ (kdysi eventuelně také „vědění“, dnes „věda“ atd.), se prostě vyvinulo dějinně tak, že se k přiblížení tomu, co „přichází“, nijak nehodí. Měli bychom tedy uvedený výrok změnit, takřka obrátit: to, čemu říkáme poznání, se ukazuje spíše jako překážka skutečného „rozpoznávání“ toho, co přichází, než pomoc nebo dokonce jediný prostředek. Nejde o to, že by se budoucnost jakkoli vymykala možnostem našeho „rozpoznávání“, nýbrž že to, co jsme si navykli chápat jako „poznávání“ je jenom jedním způsobem, jednou odrůdou „rozpoznávání“, a ta se v tomto případě ukazuje jako nevhodná a nedostatečná.

(Praha, 030423-2.)

<<<

>>>

Filosofie jako cesta

Filosofie je jako cesta, ale nikoli jakožto cesta vyšlapaná, eventuelně vydlážděná, která vede tam i zpátky, tedy cesta, *po* které jdeme a po které chodí, jdou nebo mohou jít také jiní, nýbrž naše, moje cesta, naše, moje cestování, které nikde *není*, ale pro které musíme něco *udělat*, podniknout. A není to žádné těkání, poletování motýlka od květinke ke květince, nýbrž každý krok musí navazovat na krok předešlý a zároveň připravovat start kroku příštímu. Není to také cesta, jejíž cíl už předem známe, ale není to ani bezcílné putování, které nás přivede jen od jednoho místa k nějakému jinému. Cíl ovšem můžeme někdy tušit, ale to nás neosvobozuje od namáhavého postupu, bez něhož onoho cíle nelze dosáhnout. Někdy nás ta cesta, to cestování může zavést jinam, než jsme chtěli, a také jinam, než jsme tušili; někdy se musíme vrátit, když máme dojem, že jsme se dostali na scestí; ale když se dostaneme někam, kde to vypadá jako bezcestí, vracet se předčasně nesmíme, ale musíme prošlapávat jako první jakousi

stezičku, po které – možná – budou pak chodit i další, ale nikoli bez navázání na naše kroky.

(Písek, 030428-1.)

<<<

>>>

030428-2

Nietzsche není nihilista a nemůže tak být interpretován; on vlastně obviňuje moderního (evropského) člověka z nihilismu. Sám však je přesvědčen, že znehodnocení starých (protože falešných) hodnot musí být překonáno ustavením hodnot nových („Princip einer neuen Werthsetzung“ – 4582, Bd. 12, S. 318).

(Písek, 030428-2.)

<<<

>>>

030502-1

Pro dobré porozumění povaze reflexe je důležité si uvědomit, že má mimo jiné tu zvláštní analytickou funkci, že z „metariálu“, který má k dispozici, vyděluje jakési „složky“ na dvě „hromádky“ resp. na dvě strany: na stranu „subjektu“ a na stranu „objektu“. Takto to zní poněkud simplifikovaně a navíc málo průhledně, a proto je dobré zvolit nějaký příklad, zpočátku nejlépe technický. Uprostřed práce se v místnosti setmí a vy se jdete k vypínači u dveří, ale po zapnutí se nic nerozsvítí, jen uslyšíte jakýsi šramot z vypínače. Vezmete si baterku a šroubovák a zkoušíte se podívat, co se ve vypínači stalo. Malé zajiskření a nový šramot, a už volá někdo z rodiny z vedlejší místnosti, co to děláte, že jim zhaslo světlo. V horším případě se začnete dopouštět dalších nepředložeností a můžete vyhodit pojistky v celém domě. Malér je v tom, že jste strčili šroubovák, kam jste neměli. Dobré je v takovém případě, když přesně víte, co jste udělali. Vzpomenout si na to co nejpřesněji a podrobit to (jen v myslí) přezkoumání – to právě můžeme označit jako „reflexi“. Něco jste udělali, a tuto konkrétní aktivitu dodatečně podrobíte reflexi. A teď to nejdůležitější: rozmyšlením o tom, co jste udělali, tedy rozborem, analýzou svého zásahu do věcí zjišťujete, co jste skutečně udělali vy – a co naproti tomu je třeba připsat věcem samým. Pokud si dostatečně přesně pamatujete, co jste udělali, můžete přijít na to, co jste udělali chybně (a co by tedy nebylo dobré udělat znovu), ale také na to, že je chyba někde ve vypínači, a jaká to je chyba, je-li opravitelná, anebo je-li nutno vyměnit celý vypínač. Pokud se podaří to správně rozpoznat, máte šnaci na to, dát věci do pořádku. Správně to rozpoznat a odlišit od sebe to, co jste udělali vy, a to, co se stalo bez vašeho zásahu resp. bez vašeho zavinění, představuje základ vztahu subjektu, tj. vás, k sobě: uvědomujete asi, že opravdu můžete něco udělat, co by se bez vás, tedy bez vašeho zásahu, bez vaší aktivity, nestalo. obou případech to rozlišování má experimentální charakter, tj.: děje se jakoby zkouškou a omylem. Sebeuvědomění je předpokladem pochopení, že tu jsou ještě jiné subjekty, které jsou také schopny něco udělat, co by se jinak nestalo, a také si to uvědomovat a uvědomovat si sebe.

(Písek, 030502-1.)

<<<

>>>

Problém

Když se nám naskytne při plnění nějakého úkolu nenadálá nesnáz, říkáme často: „Máme problém.“ Takový výraz považujeme za zcela srozumitelný, ale věnujeme-li mu větší pozornost, dostáváme se do jistých potíží – tedy „máme problém“. Jak můžeme mít problém s problémem? Začneme prvním krokem: vyskytla se nesnáz, takže „máme problém“. To znamená, že nejde jen o to, že se vyskytla nesnáz (i to však musíme podrobit bližšímu zkoumání, co to vlastně znamená, že se „vyskytla nesnáz“), ale my jsme si toho všimli, uvědomili jsme si to, takže problém, který teď „máme“, je také něco, co jsme si uvědomili. Uvědomit si problém (ostatně již onu nesnáz) ovšem předpokládá, že tu problém „jest“, ještě než jsme si ho stačili uvědomit. Je třeba si tedy položit otázku, co si vlastně uvědomujeme, když si uvědomujeme problém? Naše „vědomí problému“ se musí vztahovat k něčemu, co není součástí tohoto našeho vědomí, a to je ten problém. Tak se zdá, jako by „problém“ měl jakousi „objektivitu“. Tato objektivita má nicméně velmi zvláštní charakter, že totiž není na nás zcela nezávislá. A to platí již o svrchu zmíněné „nesnází“: taková nesnáz je nepochybně skutečná, ale je to naše nesnáz, tj. bez nás a bez naší snahy splnit nějaký úkol nemá žádnou samostatnou ‚existenci‘, není to taková danost jako třeba kámen nebo skála před námi, které sice teď jsou před námi, ale byly by tam, i kdybychom byli někde jinde, anebo kdybychom si jich vůbec nevšimli. Nesnáz resp. problém však tu žádný není, když tu nejsme my nebo když tu není nikdo, pro koho by to právě nesnází bylo nebo pro koho by to byl problém. Nu, a takové skutečnosti, které mají svou jakousi „objektivitu“, ale kterých by nebylo bez nás (resp. bez nějakého subjektu), známe obvykle jako své výkony, činy, akce či aktivity. V akci, v činu je vždycky něco, co je spjato s věcmi na nás nezávislými, ale vždy je tam také něco, co by nebylo bez nás, na čem jsme se naopak museli aktivně podílet.

(Písek, 030504-1.)

<<<

>>>

Problém

Chceme-li podrobněji rozumět povaze „problému“ jako takového, musíme se mimo jiné tázat, jak vůbec můžeme nějaký konkrétní problém zaregistrovat, uvědomit si ho, poznat ho právě jako problém. Jestliže žádný „problém“ neleží před námi jako kámen, ale je vždy spjat s námi jakožto se subjekty (přesně: se mnou jako subjektem), znamená to, že takový problém můžeme rozpoznat pouze tehdy, když už jsme se na jeho vzniku nějak začali podílet, ať už vědomě či nevědomky. Proto musíme blíže zkoumat, jak taková aktivita, jíž se subjekt podílí na vzniku „problému“, vlastně vypadá, co k ní nezbytně náleží a jaká je vůbec struktura situace, v níž k vzniku a pak i rozpoznání problému jakožto konkrétního problému dochází. Jistou pomocí se nám může stát i srovnání „problému“ s nějakým jiným lidským dílem, např. uměleckým, nejlépe výtvarným. Kamenná nebo bronzová socha nutně potřebuje kámen nebo bronz, a ten není výtvořem sochařovým, ale výsledkem sochařovy práce je nepochybně socha. V jisté analogii tomu je nahlédnutý problém výsledkem nahlížení, tedy výtvořem nahlížejíciho a rozumějíciho, ale to, co je nahlíženo a jakožto „problém“ vytvořeno, není jeho výtvořem, nýbrž pouze tím nahlíženým a chápaným. Že tím nahlíženým nebo chápaným není nic materiálního, poukazuje na rozdíl mezi

výtvarným dílem a problémem, ale tento rozdíl není ani podstatný, ani principiální. Také samo dílo není totožné s opracovaným kamenem nebo odlitým bronzem, nýbrž otvírá se přístupu druhého člověka (jako diváka) teprve tehdy, když se vnějškem pouhého artefaktu propracuje za onen vnějšek, když pronikne k vlastnímu dílu jako k tomu, co v něm je jakoby „niterného“. A tak jako je třeba se k nitru uměleckého díla dostávat novými a novými pokusy, ale jenom přes jeho vnějšek, tak se k problému můžeme dostávat jen přes to, co je v něm „objektivního či spíše objektivovatelného. V tom smyslu mladý Patočka ve své *Odpovědi Filosofické revui* (ČM 30, 1936, s. 62) doporučuje thomistům, aby „myslili více v problémech než v textech“. Dodává sice hned, že nechce texty podceňovat, neboť „jejich znalost je předpoklad práce; ale jejich smysl se otvírá jedině tomu, kdo má odvalu k otázkám“ (tamtéž). V analogii k tomu platí, že tam, kde jde o problém, nelze zůstat jen u textů, tj. u formulací problému, nýbrž že je třeba pronikat (hermeneuticky) k jejich „nitru“, totiž k jejich smyslu, který se otvírá až za samým textem. Ale nikoli pouze za textem, v němž najdeme problém vyjádřen, vysloven. Ona „objektivita“ problému je ještě v něčem jiném, dalším, méně nápadným.

(Písek, 030504-2.)

<<<

>>>

Problém

Pochopený (nahlédnutý) problém je jako štít, kterým se ve své mysli bráníme neprůhlednosti a chaosu, který nás ničí, protože ničemu nerozumíme. Pochopení, v čem je problém, nám dovoluje z chaosu jakoby vykrojit nejen to, čemu už rozumíme (protože jsme tomu porozuměli již předtím), ale také to, co nadále zůstává neprůhledné, ale nejeví se nám už jen jako něco iritujícího a omračujícího, ale jako něco už částečně uchopeného, možná dokonce spoutaného. Pochopení problému je něco jako položení otázky: musíme něco vědět, protože kdybychom nevěděli nic, nemůžeme ani položit otázku, ani pochopit a formulovat problém. Ale kdybychom věděli vše, pak bychom neměli, nač se tázat tak to viděl už Sókratés). Ovšem důležité je vědět, že ono částečné vědění, které nám dovoluje se tázat (a které nám dovoluje pochopit problém), má ještě další významnou funkci vedle toho, že nám dovoluje se tázat: dovoluje nám se alespoň částečně ubránit onomu ničivému, rozkladnému dojmu (zážitku) neprůhlednosti a chaotičnosti, jenž na nás doléhá. Otázka není jen prvním krokem k poznání, ale ještě dříve je usebráním odvahy a hned potom dalším odvážným krokem vstříc chaosu, z něhož si chceme vystříhat a vykrajovat kontury, jimiž chaos a jeho bezbřehost, „okolovitost“ začínáme zvládat (ve smyslu: zbavovat jej oné drtivé a ničivé neprůhlednosti).

(Písek, 030504-3.)

<<<

>>>

Problém a problematika

Ve skutečnosti nikdy nemáme před sebou jednotlivý problém, ale vždycky jde jen o jedno z ohnisek mnohem širší problematiky. O tom, co se stává v rámci nějaké problematiky jejím ohniskem či jedním z jejích ohnisek, nerozhoduje jen záměr a perspektiva toho, kdo k problematice přistupuje, ale také a dokonce především

něco jako „duch doby“ nebo prostě doba sama. Pro každou dobu lze třeba ve filosofii považovat za ústřední jen některé problémy (některá témata). Nejde o to, že ostatní problémy nebo témata jsou upozaděny nebo odsunuty stranou; právě naopak, většina skutečných problémů a skutečných témat zůstává problémy a tématy ve všech dobách (jsou ovšem výjimky, ale to teď nebudeme probírat). Jde spíše o to, že struktura celkové problematiky se proměňuje, některé problémy (obvykle ty, kterých si nikdo nevšimne, nebo spíše ty, pro něž chybí účinný přístup a už vůbec nějaké řešení) se stávají hlavními a jiné se od nich odvozují, a tento vztah se může s příchodem nových otázek a nových problémů změnit. A ty nové problémy vlastně nejsou nikdy tak docela nové, nýbrž nové je na nich především to, že se teď začínají jevit jako hlavní a rozhodující. A jednotlivý problém může vystávat jako hlavní a ústřední vždycky jen na pozadí širší problematiky, tedy vlastně jakýmsi přesunem těžiště a „váhy“.

(Písek, 030504-4.)

<<<

>>>

Pravda - významy

„Pravda“ nepochybně oslovovala lidi již v dobách hlubokého a ještě nenahlodaného a nerozpadajícího se mýtu; ostatně slovo „pravda“ je doložitelně starší než vynález pojmů a pojmovost a než vznik filosofického myšlení. Proto se musíme na takové zpředměťující výměry pravdy, jako je třeba adekvátní pojetí, dívat stejně jako na filosofické definice „boha“, jak je najdeme třeba u Aristotela (bůh je „to, co je jedno a co se nemění“; nebo „nehybný hybatel“; nebo „první příčina“, apod.). Ovšem nejde jen o slova, která jsou nepochybně dávného, předfilosofického původu; jde o to, co jimi resp. jejich smyslem, významem, ‚obsahem‘ bylo „míněno“, zda totéž nebo něco jiného, než co bylo míněno pozdějšími, už pojmovými výměry. Ať je tomu ovšem jakkoli, jde o lidské pochopení, jednou ještě v rámci mytického myšlení, podruhé již v rámci myšlení ‚post-mytického‘, již více či méně pojmově přestrukturovaného. A toto pochopení je vždy pochopením něčeho, co není ani součástí, ani výtvorem tohoto pochopení. A v tomto smyslu se může stát přinejmenším záměrem a cílem našeho zkoumání, zda překlad slova, jehož významem bylo míněno něco jako „pravda“, do jiného jazyka a tedy jiným slovem, kterým by mělo být míněno „totéž“, je přípustný a správný, anebo zda v sobě obsahuje cosi mylného a dále pak už jen matoucího. A proto také má svůj smysl a svou závažnost otázka, zda tam, kde se – třeba už v LXX – objevuje v překladu původně hebrejských termínů, etymologicky spjatých společným, význam nesoucím kořenem „‘-m-n“, jako ALÉTHEIA, tedy pro nás „pravda“ (a pro tuto chvíli necháme stranou, že stejným problémem je zajisté také překlad řeckého ALÉTHEIA do latina jako ‚veritas‘ a do němčiny jako ‚Wahrheit‘ a do češtiny jako ‚pravda‘ – k poslednímu se ještě vrátíme podrobněji). Již helenisticky vzdělaným židovským překladatelům se to vždycky nezdálo, takže někdy zvolili jiné řecké slovo, které se jim v daném kontextu jevilo jako výstižnější, totiž PISTIS (latinsky potom ‚fides‘, česky ‚víra‘). Podobné případy známe jistě i z novodobého a dokonce dnešního překládání textů, ale nám teď půjde o ospravedlnění překladu jednoho slova dvěma nebo několika slovy druhého jazyka. K tomu je pak zapotřebí přesnější analýzou zjistit, zda původní slovo vskutku nemělo více významů, nebo zda jeho záběr byl (navzdory významové jednotě) tak široký, že obdobné slovo v druhém jazyce prostě nenajdeme. Takové zjištění je nepochybně dost nesnadné, protože není v moci jazyka, který ještě není strukturován pojmově, garantovat jednotu významu

jinak, než aplikací (použitím) tohoto slova v různých souvislostech. – Všechny tyto nesnáze je třeba vzít v úvahu, ale zároveň vědět, že smysl užití každého slova, jakožto i smysl pokusu přeložit toto slovo do jiného jazyka za použití slova s jinými kořeny a vazbami na jiná slova, lze zjistit jen za předpokladu, že je cosi mimo sama slova a za nimi, co jimi má být označováno a vyslovováno, nikoli však přímo kladeno. A stejná je situace i tam, kde už nejde o slova, ale o myšlenky.

(Písek, 030505-1.)

<<<

>>>

Jednotlivina u Aristotela

Aristotelés má prý za to, že „počátkem jednotliviny jest jednotlivina“ (Met. 1071a – Kříž 306). „To jednotlivé“ by se tedy – snad! – řecky řeklo „TO KATHOLON“, ale není to ve slovníku Benselerově ani Baillyho; tam je pouze „TO KATHOLOU = im allgemeinen, überhaupt“; „KATHOLIKOS = das Ganze betreffend; allgemein gültig, allgemein; adverb. KATHOLIKÓS = ganz allgemein, überhaupt“. Bailly dokonce klade do protikladu KATHOLOU TAS PRAXEIS GRAFEIN (Pol. 3,32,8), což znamená psátí obecné dějiny, obecnou historii, a p. opp. k tomu TO KATA MEROS = jednotlivé, partikulární. Nicméně i Tredennickův překlad (Loeb, p. 187) má „individual“ event. „particular“, a to v opozici proti „universal“. To stojí za důkladnou úvahu. Pro mne žádná „jednotlivina“ (vnitřně sjednocená, tedy celek) není jen trváním nebo opakováním nějaké jiné, nýbrž je vždy také něčím novým, co tu dosud nebylo. Naproti tomu žádná jednotlivina není naprosto nová ve všech svých částech resp. po všech stránkách. Proto také nelze pro žádnou jednotlivinu (pro žádné pravé jsoucní) uvést je jednu jedinou „příčinu“, jeden jediný „počátek“, ale těch „počátků“ má každá jednotlivina několik nebo vůbec více. Jakožto jednotlivina se však může začít dít (odehrávat) jen tak, že těchto více „počátků“ (event. „příčin“) v sobě sjednotí v jeden následek, totiž v sebe jako celek. Sama tato konkrétní celkovost určité jednotliviny však není následkem ničeho jsoucího, tj. žádné „příčiny“, žádného „jsoucní“, žádné jiné „jednotliviny“, zkrátka ničeho „daného“, ničeho „předmětného“, zvláště pak „minulého“. Proto musíme na rozdíl od Aristotela a proti Aristotelovi trvat na tom, že v jistém smyslu je nejvladnějším počátkem jednotliviny něco, co nemůžeme chápat jako (jinou) jednotlivinu. Všechno, co se začíná dít (odehrávat) jako pravé jsoucní, má jednu – a to tu nejdůležitější – „příčinu“ nikoli v minulosti, nýbrž v budoucnosti. Ale „příčina“, která přichází z budoucnosti, nemůže být ztotožněna s tím, čemu Aristotelés říkal TÉLOS, tj. cíl čili konec. „Příčina, která přichází z budoucnosti, je spíše cosi jako výzva, apel, nepředmětný plán či projekt, který nějak atrahuje řadu jiných „příčin“, které už jsou dány a jsou nějak k dispozici (časově, prostorově, okolnostmi atd.), aby se účastnily začínajícího událostního dění, a to tím, že se v nějaké podobě nechají integrovat do zrodivšího se a rostoucího pravého jsoucní. Tak i my budeme muset rozlišovat „první počátky“ od jiných, řekněme tedy od „druhých počátků“, jen budeme muset na rozdíl od objektivujícího Aristotela tyto „první počátky“ myslet jako nepředmětné a nejsoucí, tedy jako MÉONTA.

(Písek, 030508-1.)

<<<

>>>

DYNAMIS a ENERGEIA

Aristotelés se mýlil, když měl za to, že „to, co jest první, jest ve skutečnosti“ (Met. 306, 1071a). Právě naopak platí, že to, co jest vskutku první, co je „dříve“ než vše další, přichází z budoucnosti – a tedy není „ve skutečnosti“, ale – jak by Aristotelés řekl – „v možnosti“, přesněji: DYNAMIS. Prostě a dobře: Aristotelovu DYNAMIS musíme reinterpretovat jako to, co přichází z budoucnosti, ale co se může stávat skutečností jen tak, že k jeho uskutečnění je použito materiálu z minulosti – a tam tedy patří také všechny „druhotné příčiny“. Aby k něčemu takovému došlo, je však zapotřebí něčeho dalšího, co není ani v budoucnosti, ani v minulosti, nýbrž co je schopno účinnosti hic et nunc, tedy v aktuální chvíli. A tady je místo pro zkoumání povahy tohoto činitele, aktéra, prostě „subjektu“ v novém významu, jaký tomuto slovu dala zejména německá filosofie tzv. romantická (ovšem připraveno to bylo už v předcházejících generacích, u Leibnize, u Kanta atd.). DYNAMIS sama není „dynamická“, ale potřebuje „ENERGEIA“ odjinud. Přejde-li ENERGEIA bez schopnosti integrovat (nebo integruje-li jen zdánlivě, jen fenomenálně, ale nikoli vpravdě, doopravdy), máme před sebou to, čemu se říká „kauzalita“ (tam převažuje setrvačnost, ale neděje se nic vpravdě nového, jen se opakují schemata). Jen ENERGEIA integrovaná „subjektem“ je schopna uskutečňovat nové. (Rozlišení mezi nahodilostí a integrující novostí je velmi nesnadné, přinejmenším v těch počátcích, o které nám šlo.)

(Písek, 030508-2.)

<<<

>>>

Dějiny jako „dění“

Nietzsche má v pozůstalostních zlomcích dvě věty, které stojí za promýšlení. „Die posthumen Menschen werden schlechter verstanden, aber besser gehört als die zeitgemäßen. Oder, strenger“ sie werden nie verstanden – und eben daher ihre Autorität!“ (Bd.13, 479). Především nejde o průměrné, banální, triviální činy a myšlenky starých, nýbrž o ty, které už ve své době narážely svou nezvyklostí, provokovaly svou nečekaností a iritovaly svou novotou. Proč jsou takové činy a myšlenky přijímány lépe po smrti svých autorů? Asi proto, že se nová generace naučila, jak je asimilovat, tedy přežvýkat a rozmělnit, a pak použít na něco aktuální generaci přiměřenějšího, snesitelnějšího, únosnějšího. Jde prostě o to, že je vždycky zapotřebí nějakého delšího nebo kratšího času, aby se některé myšlenky, které dráždily nebo odpuzovaly, ale byly v nějakém hlubším smyslu „pravdivé“, transponovaly do podoby méně dráždivé, snad dokonce přitažlivé – ovšem za tu cenu, že jsou ve svém původním smyslu sobě odcizeny, že jsou deformovány, zbavena toho asi nejcennějšího, a že jsou trivializovány a banalizovány. Teprve na základě této trivializace a banalizace se jim konečně dostává autoritativního postavení a všeobecného souhlasu. Není to však souhlas s původní myšlenkou, nýbrž jen s její zpotvořeninou, v níž se nová doba, nová generace vykladačů a naslouchajících sama nachází zobrazena. Směr zmíněné banalizace a trivializace je předem dán: je jím uspokojení těch, kteří myslitele nahradí symbolem, totiž jménem, aniž by se namáhali jeho texty pozorně číst.

(Písek, 030508-3.)

<<<

>>>

Dějiny - a smysl

Směřování všech lidských aktivit k pravzorům jako k tomu, co tu už bylo a tedy nadále jest, bylo motivováno obavou z neprůhledné, ba nebezpečné budoucnosti. Ze stejných motivů vychází také (substanční) metafyzika, zahájená elejskou školou. Průlomem byla orientace „víry“ jako starožidovského objevu: neprůhlednost budoucnosti je třeba považovat za slibnou, naději vzbuzující, tedy nemít z ní děs, nýbrž skládat v ni všechno doufání. Pouze tento nový vztah k budoucnosti, který od ní očekává dobré věci (a když se zklame, vidí v tom především vlastní vinu), mohl mocně přispět k zrodu dějin v jejich dějinnosti (na rozdíl od pouhých dějů, které byly už známy dlouho předtím). Proto je problém dějin ve skutečnosti problémem nadějného a z víry povstávajícího pozitivního očekávání příchodu „toho dobrého“, „toho pravého“, toho, co zachraňuje před nesmyslností a nicotou, právě z budoucnosti. Příchod nihilismu v podobě modernity, jak svou současnost diagnostikoval Nietzsche, je proto nejen ztrátou tradičních, i nejvyšších hodnot, ale zatěžuje i do příštích dnů a let každý pokus o nalezení (nebo ustavení) hodnot nových (Nietzsche s touto eventualitou zřetelně počítá, ale neuvědomuje si, že tyto nové hodnoty nemohou povstat z ničeho, tedy z podkladu nihilismu). Následky jsou však dobře patrné a děsivé: člověk se stává člověkem dějinně, a to právě proto, že je úzce spjat svou existencí se smyslem dějin. Dějiny, kterým smysl chybí, už nejsou dějinami (viz Loewith se svou interpretací Heilsgeschichte). Mají-li dějiny být opravdovými dějinami, musí v nich o něco jít, musí na nich v nějakém smyslu a v nějakém směru záležet. To nemusí nutně znamenat, že předpokladem vzniku a trvání, dění dějin je nějaký pevně stanovený cíl; dokonce by takový cíl byl vlastně překážkou skutečných dějin, které by se jen dopracovávaly k něčemu, co je předem dáno, předem stanoveno. Ke smyslu skutečných dějin patří, že směřují kupředu a výš, že se nemají opakovat, vracet k něčemu, co tu už bylo, ale že ve všem jejich dění se vždy znovu odehrává něco nového, a k tomuto novému je nutno se upínat, připravovat se na jeho přijetí a osvojení, na jeho spoluvytváření a na pomoc v jeho prosazení.

(Písek 030509-1.)

<<<

>>>

Pojem

Každý pojem je pojmem něčeho, k čemu se vztahuje (odnáší), nebo také: čeho je pojmem, ale co není jeho součástí. Odtud plyne, že má intencionální charakter, tj. je intencionálně zaměřen na něco, čím sám není a co má (a zachovává si) vůči němu jistou samostatnost a svébytnost. V dosavadní pojmové tradici se o tomto „něčem“, k čemu se pojem vztahuje, mluví jako o jeho „předmětu“. Otázkou, kterou je třeba se zabývat, je povaha oné intencionality (intencionálního vztahu) pojmu k něčemu, co už není pojem, ale co je pojmem pojato. Jde o to, je-li ona intencionalita vlastností pojmu samého, anebo zda jde u pojmu pouze o plnění jisté úlohy v rámci intencionálního vztahu, který sám není vlastností pojmu. Abychom mohli tuto otázku řešit, musíme upřesnit, jaká je vlastně povaha pojmu a jaké je jeho místo a funkce v myšlení. To úzce souvisí s tím, zda pojem může být pojímán (chápán) samostatně, bez nutného vztahu k něčemu z toho, čeho je pojmem. To, že „předmět“, k němuž se pojem vztahuje (tj. čeho je pojmem), má jistou samostatnost a svébytnost, ještě nijak nepředznamenává, že podobnou

samostatnost a svébytnost má také pojem, a to právě ve vztahu k svému „předmětu“. Pojem ovšem nemá žádnou svébytnost a nezávislost ve vztahu k myšlení (konkrétní pojem ke konkrétní myšlence, ale možná nejenom vůči ní). Pojem může nejen plnit svou úlohu a funkci pouze v rámci myšlení, ale nemůže mimo myšlení vůbec existovat.

(Písek, 030520-3.)

<<<

>>>

Otázka

Podle Aristotela je místem pravdy soud (event. výrok). To nemůžeme uznat už z toho důvodu, že každý výrok (resp. soud) má jen reliktní smysl (význam), je-li izolován ze širšího kontextu. Pokud nám je tento širší kontext nějak znám resp. jsme v něm orientováni, nemusí se o něm mluvit, ale rozhodně se podílí na významu jednotlivého výroku. Naproti tomu v případě, kdy dostatečně orientováni nejsme a výrok nám dostatečný smysl nedává, přistupujeme k tázání, tj. vyslovujeme svou otázku. Významnou, ne-li nejvýznamnější složkou tázání (otázky kladené) je hledání příslušného kontextu, který by nám dovolil pronesenému výroku porozumět. Z toho lze ozavřít, že rozhodující a možná vysloveně bytostnou funkcí tázání je hledání širšího kontextu, který je nám zatím neznám, ale o kterém jsme předem přesvědčeni, že nám je dostupný a že jej poznat můžeme. Jde tedy o jakési nadějně očekávání „odpovědi“, tedy o orientaci na něco, co tu (pro nás) ještě není, ale o jehož možném „příchodu“ nepochybujeme. (Pochopitelně mohou existovat otázky, jimiž dáváme najevo, že odpověď vůbec neočekáváme, a to buď proto, že se podává sama a je takříkajíc samozřejmá, anebo proto, že žádnou naději na její možné zodpovězení prostě nemáme. Takové „otázky“ mají pak jen formu, která se otázce podobá, ale ve skutečnosti žádnou otázkou nejsou.

(Písek, 030527-1.)

<<<

>>>

Pravdivost

Pravdivost je třeba chápat v souvislosti s pochopením Pravdy a její povahy. Pravdivost totiž nespočívá v tom, že máme pravdu, nýbrž že se vědomě Pravdě vystavujeme, že se podrobujeme její vládě, její autoritě. V tom smyslu je docela vhodný výraz, který (asi po vzoru Solženicynově) hojně užíval pozdní Patočka, totiž „život v Pravdě“. Pravdivost tedy není kvalitou našeho života, ale je vědomým souhlasem s tím, že před Pravdou nechceme utíkat, dokonce nemůžeme utíkat, ale že se se vším, co děláme i co myslíme, odevzdáváme této Pravdě, která – řečeno s Hérakleitem, ovšem s úpravou – nás obklopuje, objímá, nese, ale také soudí a „váží“. Pravda je něco jako orientovaný prostor, v němž se svým životem pohybujeme, něco jako nepředmětně-mocné pole, v němž každý náš pohyb vyvolává vedle toho, k čemu směřuje, také onen „soud“, ono „zhodnocení“, které sice nemá bezprostřední „mocenské“ důsledky, ale perspektivně nám (a o všem nejen nám osobně) cestu buď otvírá nebo naopak uzavírá. Pravdivost se tak nutně jeví jako odevzdanost pravdě, nikoli jako vlastní kvalita. V tom smyslu lze velmi opodstatněně navázat na nejstarší tradici sebepochopení filosofie jakožto touhy po moudrosti, když na místo moudrosti

dáme „Pravdu“. Pravdivost je upřímná, opravdová touha po pravdě, založená na spoléhání na Pravdu samu a na to, že se k nám (k našemu životu, k našemu jednání i myšlení) přizná nebo přinejmenším že nám dá lépe rozpoznat, v čem jsme pochybili a s Pravdou se minuli.

(Písek, 030531-1.)

<<<

>>>

Vývoj - „tvořivost“

Bergson právem ukázal na fenomén ustavičného vznikání „nového“, které není pouze odlišnou konfigurací resp. výsledkem nahodilých pohybů a změn vnitřně neangažovaných nižších jsoucen, ale které znamená nejen udržování již jednou vzniklých „sestav“, nýbrž jejich vylepšování a pozvedání na vyšší úroveň. Nedostatečnost Bergsonova výkladu ovšem spočívala v nepřesvědčivě doložené, zcela hypotetické „působící síle“, které říkal *élan vital*. Vlastně tím jen opakoval starší myšlenku, která se prosadila zejména v romantismu, že totiž existuje jakási niterná bohatost, kterou lze za příznivých okolností a splněných podmínek jaksi „vynášet“ na povrch a prosazovat ve světě „vnějšího“, tedy v realitě. Tady se ukazuje dost zřetelně, jak tu stále ještě působí předsudek eficientní kauzality: všechno (zvnějšněně, realizovaně) nové je následkem působení téhož ještě nerealizovaného. Bergson ovšem udělal významný krok k vylepšení staršího modelu tím, že přesunul váhu z hypotetických „pravzorů“ na neméně hypotetickou obecnou „sílu“. Tím se přiblížil evolucionistickému způsobu myšlení, a pokusil se ho pouze obohatit jakousi „tendencí“, jež tam zřetelně chyběla. Dopustil se však dvojího omylu, jednak že váhu přesunul na obecnou „sílu“ (a přestal vážně uvažovat o nezbytnosti „aktivních jader“ či „center“, totiž subjektů v širokém smyslu), jednak že nadále budoucnost (sféru budoucnosti) považoval za prázdnou. V prvním bodě to znamenalo jaksi pozapomenout na Leibnizovy „monády“, a v druhém případě umístění oné obecné „síly“ do minulosti. Proto také mohl mluvit o evolučním „tlaku“, a představoval si přitom nepochybně „tlak“ a tergo, ze zadu, tj. z minulosti. Problém, který tak byl položen, může však být řešen pouze tak, že onen „tvořivý tlak“ budeme chápat jako odpověď (reakci) na sám zdroj tvořivosti, totiž na přicházející nepředmětné „atraktivitu“ (přesně: výzvy, apely, ‚volající příležitosti‘) budoucnosti. Atraktivita a apelativnost přicházejících výzev není tedy sama o sobě formativní (ani formující), ale její „moc“ umožňující takové nové ‚formace‘ je nepředmětná, tj. ve skutečnosti jakoby „bezmocná“, a to tím bezmocnější, čím „výše“ ukazuje a zve. Oč vyšší je úroveň subjektů, které mají na ony výzvy reagovat, tím vydanější jsou ony výzvy do „moci“ jedinců, individuálních subjektů. (Na nižších úrovních je sice reaktivita nižší, ale dohání se to množstvím reagujících subjektů.)

(Písek, 030531-2.)

<<<

>>>

Pravda a skutečnost

Zdá se, že v počátcích filosofie panovalo obecně mínění, že se pravda řídí (musí řídit) tím, jaká je skutečnost; pravda se musela shodovat se skutečností, musela se přimykát ke skutečnosti. Jediný, kdo si možná uvědomoval problematičnost tohoto nijak nezduvodňovaného předpokladu (který se asi teprve později zdál být

naprosto samozřejmý, ale nejspíš jen v důsledku zvyku), byl Hérakleitos, jak se zdá vyplývat ze zlomku B 108, v němž si Hérakleitos stěžuje, že „nikdo nedospívá k tomu, aby poznával, že moudrost je ode všeho oddělena“. On tu ovšem mluví o moudrosti, nikoli o pravdě, ale to nás nesmí mást. Řecké slovo „pravda“ znamenalo neskrytost, ALÉTHEIA, takže mířilo jinam, už jen proto, že neskrytost nemůže být „ode všeho oddělena“. Právě proto nemohla být filosofie v první sebereflexi pochopena jako touha po neskrytosti nebo láska k neskrytosti, nýbrž jako láska k moudrosti či touha po ní: toužíme po tom, co nemáme (jak známe ze Sókratova vyprávění o tom, co se dozvěděl od Diotimy), ba dokonce co mít nemůžeme, protože to je vyhrazeno bohům. Tato „oddělenost ode všeho“ by mohla být demytizovanou formou poukazu k tomu, co náleží jen bohům, ale co je lidem v plnosti nedostupné, co nemohou dostat do své moci, do svého majetnictví.

(Písek, 030531-3.)

<<<

>>>

Výzva (nepředmětná) k jednotě a) událostné

Jednota události (každé pravé události) je založena nepředmětně, tedy budoucnostně, a to nepředmětnou výzvou k jednotě. Na tuto výzvu začínající událost buď odpoví – a stane se pravou událostí – anebo neodpoví, v kterémžto případě buď skončí, nebo zůstane tím, čím dosud byla a je (tedy ne-událostí) a může být zahrnuta (shrnutá) do nějakého dalšího množství ne-událostí, tedy do nějaké „hromady“. Výzva k jednotě však má pravý smysl tam, kde původně je mnohost: proto lze mít za to, že tato výzva je buď víceadresná – anebo že jde zároveň o výzvu k počátku sjednocovacího procesu, adresovanou subjektu, který se vyslechnutím a poslechnutím této výzvy se vůči jiným subjektům, které má svou aktivitou sjednotit (-covat) stává pro ně super-subjektem. A protože každý subjekt je událostí, znamená to zároveň, že super-subjekt jakožto událost do sebe vintegruje řadu jiných subjektů jakožto své příslušné sub-události. To je ovšem možné jen za toho předpokladu, že dochází zároveň k sblížení až sjednocení budoustí těchto subudálostných subjektů s budoustí supersubjektu jakožto události.

(Písek, 030601-1.)

<<<

>>>

Výzvy (nepředmětné)

Na otázku „unde novum?“ nelze odpovědět poukazem na staré, tj. na to, co už bylo a jest; nezbyvá proto, než se pokusit myšlenkově zvládnout možnost, že nové přichází z budoucnosti. To ovšem přináší s sebou nutnost zamítnout takové chápání budoucnosti, které ji považuje za zcela prázdnou, něco jako ona pověstná nepopsaná tabule Lockova. Naopak je třeba budoucnost chápat jako „strukturovanou“, přičemž ovšem v tomto případě pod strukturou nesmíme myslet nic předmětného. Protože musíme nějak onu strukturovanost myslet, ale nemůžeme ji myslet předmětně, musíme sáhnout k něčemu, co má také předmětnou stránku, ale nevyčerpává se jí. A to by mohla být právě ona zmíněná „výzva“: její původ je nepředmětný, přichází totiž z budoucnosti, ale přichází jakoby adresně, k určitému subjektu, který jí tím, že na ni reaguje, propůjčuje první složky zpředmětnění.

(Písek, 030601-6.)

<<<

>>>

Nepředmětne významy v běžném jazyce

Heda přijela včera z Prahy, vyjela hned ráno autobusem, ale přišla de facto už pozdě, Když došla rychlým (relativně!) krokem k autobusu, v němž kromě řidiče byla je jediná paní, řidič jí řekl: Já tady už vlastně nejsem, už před minutou jsem odjel. A má žena na to: To jsem ráda! To bych zase musela několik týdnů slyšet, jak neumím přijít včas. A oba se dali do smíchu, a autobus se rozjel. Heda mi to vypravovala, abych měl další příklad, když ten s tím mužem odcházejícím do zaměstnání a tážícím se, kolik je venku stupňů, je už tak obehnaný. Jenže tento příklad, kdy dva lidé spolu mluví zdánlivě naprosto nesmyslně, snad ještě výrazněji ukazuje obrovskou důležitost spjatosti nepředmětne konotací s budoucností.

(Písek, 030602-1.)

<<<

>>>

Pravda a bozi (bohyně) u Parmenida

Parmenidés líčí na počátku své básně svou cestu filosofa za krásnou („okrouhlou“ – K.Svoboda) Pravdou: filosof má svá přání (své chuti – K.Sv.), má své koně (chytré, rozumné), má i vůz (který by sám bez koní neutáhl), ale není pro něho snadné najít tu pravou (velmi proslulou) cestu k cíli. Proto potřebuje pomoc, a s tou přicházejí dívky (bohyně, snad totožné s dále zmíněnými slunečními dívkami, jež opustily dům noci, ale jistě „nesmrtelné vozatajky“), aby ho přivedly k světlu. Musí však projít branou, již oběma směry procházejí stezky dne i noci a k níž má klíče Díké, bohyně práva a odplaty. Dívky ji vemlouvavými slovy přimějí, aby otevřela; a pak se hned ujímají řízení vozu i koní. Filosof je bohyní (snad totožnou s Díké?) vlídně přijat a přátelsky pozdraven, a hned vyslechne její soud o cestě, po které se – prý díky sudbě „nikoli zlé“ – vydal a která vede daleko od cest lidských. To proto, že to je cesta práva a spravedlnosti (K. Svoboda překládá „zákonu a práva“). Jen na této cestě je možné poznat vše, jak neotřesitelné srdce pěkně zaokrouhlené Pravdy, tak pošetilé představy smrtelníků, jimž se nedostává pravé přesvědčivosti. Avšak nejen to: nyní následuje snad to nejvýznamnější, neboť až dosud šlo jen o metafory z náboženského inventáře. Filosof musí poznat navzdory všemu tomu i to, jak po všestranném prozkoumání všeho je nutno prozkoumat také to, co se (lidem) zdá, že jest. Nestačí tedy jen poznat Pravdu, ale je třeba nahlédnout její pravost a přesvědčivost také tím, že filosof rozpozná, v čem spočívá mylnost navyklých přesvědčení, jimiž by mohl být i nepozorovaně tlačěn na cestu omylu tím, že by se příliš spolehl na svědectví sluchu, zraku a jazyka. O všem musí rozhodovat jen rozum; zde je zapotřebí mít dostatek odvahy k nastoupení jen jediné cesty (totiž té pravé).

(Výklad zlomku B 1, jen neúplně – bez konce – přeloženého Karlem Svobodou, na základě srovnání s překladem 6982, W.Capelle, Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968, S. 163-4.)

(Písek, 030605-1.)

<<<

>>>

Pojem a myšlenka

Slova mají význam; bez významu by totiž slovo přestalo být slovem (zůstalo by pouhým zvukem nebo skupinkou znaků). Najít pro určitou skutečnost a v určité situaci „to pravé“ slovo je nepochybně uměním, jež dovedeno do jisté dokonalosti se stává uměním rétora nebo dokonce básníka. Ale za určitých okolností nestačí najít „to pravé“ slovo, ale je zapotřebí jeho význam upřesnit, zejména chceme-li ho užít i v jiných souvislostech (to teď necháme stranou). Ortega y Gasset to jednou vyjádřil tak, že určité slovo označil jako „další nezbytný termín, který je třeba z pouhého mlhavého výrazu převést do přísného pojmu“ (7052, Evropa a idea Národa, 1993, s. 63). To souvisí s tím, že i tam, kde se nám zdá užítí nějakého slova nebo skupiny slov naprosto případné a vystihující, podílíme se na tomto trefném, přijímaném a třeba i obdivovaném jeho významu nejen svým porozuměním tomuto slovu, ale také a snad především svým porozuměním situaci. Něco takého je ovšem možné i tam, kde ani nejde o slovo vyslovené, ale třeba jen o mimické gesto – i tam je můžeme brát jako přiměřené a situaci vystihující. Jakmile však jde o náročnější myšlení v širších souvislostech, jakmile se pokusíme slovy vyjádřit co takové gesto (jímž může být ovšem i slovo) „znamená“ nebo „znamenalo“, ocitáme se v nevětších obtížích, protože se nám zdá, že to snad ani není možné. (To platí např. o mnoha situačních vtipech, které jsou ztraceny, jakmile je někdo začne vykládat). To je však dokladem toho, že jazyk, který původně měl (ostatně jako myšlení samo) jen průvodní funkci, se za jistých okolností může natolik osamostatnit, že si nezbytné věcné kontexty, bez nichž není původně žádné jazykové vyjádření možné, vytváří – ovšemže za pomoci naslouchajícího a rozumějícího – „sám“, tj. že internalizuje „okolnosti“, že to, co ve významu funguje jako vnější kontext, učiní něčím vnitřním; to je přece funkce krásné literatury a zejména většiny básní. Ortegovo slovo „z pouhého mlhavého výrazu převést do přísného pojmu“ je ovšem v něčem nepřípadné, protože mluví o „převedení“. Pojem ve skutečnosti reorganizuje konotace slova a činí tak se záměrem osvobodit slovo (resp. jeho významy) jeho (jejich) restrukturací od nahodilých souvislostí a nechat jeho významy vyvstat především na pozadí souvislostí „nutných“, rovněž od nahodilostí osvobozených (tradičně mluvíme o souvislostech logických, čímž ovšem není a nemá být řečeno, že jde o „logiku“ školskou, tradiční). To je však možné jen tak, že zpřesnění jakéhokoli významu jeho zpojmováním je možné jen v již založeném pletivu mnoha dalších pojmů a s někdy výraznými, jindy méně výraznými odkazy na ně.

(Písek, 030607-1.)

<<<

>>>

Relativismus a subjektivita

Všechno lidské poznání je „relativní“, pokud rozumíme správně slovu „relativní“, odkazujícímu na „relaci“ čili vztah“ všechno lidské poznání (a vůbec myšlení) je totiž nepochybně „vztažené“, protože se vztahuje k něčemu, co už součástí příslušného poznání (a myšlení) není. Ve filosofii se od dob Brentanových a zejména Husserlových mluví o intencionalitě myšlení, která spočívá prostě v tom, že každá naše myšlenka je zároveň něčím, co se aktivně vztahuje k něčemu, co se zaměřuje na něco, co míní něco dalšího (což je ta její „psychická“ stránka), a zároveň je nezbytně spjata s tímto „něčím“ míněným, zaměřeným, uvedeným do

vztahu. Jinak řečeno, každá myšlenka je jednak výkonem, aktem vědomí či myšlení, jednak intencionálním „předmětem“, „objektem“ (tak se to obvykle říká; my k tomu budeme mít jisté připomínky). Už Descartes rozlišoval mezi myšlenkou myslící a myšlenkou myšlenou (cogitatio cogitans, cogitatio cogitatum). Možná bude lépe užívat přinejmenším prozatím Descartova rozlišení, abychom se vyhnuli předčasnému rozboru toho, co vlastně znamená termín „objekt“ či „předmět“. Nám teď jde o to, že to „myšlené“ není subjektivní, nýbrž že se k němu můžeme vztahovat vždy znovu. To ovšem se příliš přesně nedařilo narativitě, i když i ta byla schopna se opětovně vztáhnout k „témuž“; narativní identifikace byla ovšem vždy jen přibližná a dlouhodobě nestabilní. Teprve pojmy a pojmovost dovolují identifikaci přesnější a přísnější, s níž se dá náročněji pracovat. Pojmovost tedy dovoluje myslit něco přesně a se stejnou přesností vždy znovu, ale nezabývá myšlení (aktivitu myšlení) její subjektivitou a tím relativností, tj. vztažeností. V myšlení nikdy nemáme a nemůžeme mít nic „skutečného“, „reálného“ zachyceno v jeho vlastní skutečnosti či „realitě“, ba dokonce ani v jeho „idealitě“: myšlení trojúhelníka není schopno se trojúhelníku ani podobat, ani se naň zavěsit či k němu „přilepit“, a už vůbec ne jej v sobě, tj. v rámci myšlenkového aktu, zachytit a podržet, nýbrž vždycky se k němu bude pouze vztahovat, a to lépe či hůře, přesněji nebo vágněji, a to v závislosti na své úrovni, tj. na úrovni své pojmové strukturovanosti.

(Písek, 030607-2.)

<<<

>>>

Porozumění mezi subjekty

Nejlépe celou věc objasní, vzpomeneme-li na Leibnizovy „monády“, a to i když jim nějaké ty otvůrky místo oken poskytneme (víc nelze, a už vůbec ne nějaké dveře). Nikdo totiž sám ze sebe nevyleze, může jen vykukovat (ovšem, a to je pravda, nikoli jen očima). Ale to jeho vidění je a zůstane *jeho* viděním. Jak se můžeme dozvědět, zda to nějak podobně jako my vidí nebo nevidí také někdo druhý? Vždyť my nikdy nemůžeme nahlédnout do jeho ‚monády‘ jinak, než jako my, tj. než že to jsme my, kteří do ní nahlížíjí, a nota bene nejen otvůrky v *jeho* monádě, ale nutně také svými vlastními otvůrky, tedy otvůrky v *naší* vlastní monádě. Jinak to nejde; nikdy nemůžeme nahlédnout do mysli toho druhého, můžeme jen dešifrovat signály, které projdou sítí naší reaktivity, a navíc musíme pečlivě odlišovat signály nahodilé nebo jiného původu a určení od signálů té určité bytosti, které se pokoušíme porozumět. Nicméně navzdory tomu je porozumění přece jen možné; celá zkušenost nejen naše vlastní, ale i všech lidí kolem nás a vůbec dosavadního lidstva o tom svědčí, i když nedorozumění jsou také velmi častá. Jak je vůbec možné, že k takovému porozumění někdy opravdu dojde? Je to jen zdání, domnění, namlouváme si to jen? Vždyť dokonce i ti, kteří se nás pokoušejí přesvědčit, že to je jen iluze, předpokládají, že jim porozumíme a že se jim zdaří nás přesvědčit! Tak se jako iluze zřejmě prokazuje právě ona skepse, která se žádným skutečným porozuměním nepočítá, ale považuje je za nemožné. Tuto absolutní skepsi můžeme definitivně považovat za hluboce mylnou, a dokonce v mnoha ohledech za překážku a hráz možného dorozumění. Ovšem porozumění nadále musíme považovat za žádoucí a optimální, ale v žádném případě za snadné nebo dokonce samozřejmé. Proto má takový význam, když si položíme otázku, jak je takové porozumění možné a o co se může opírat.

(Písek, 030607-3.)

<<<

>>>

Filosofie jako experiment

Filosofie je vlastně první experimentální disciplína, i když tak zajisté nebyla koncipována a také si tak ani na počátku, ani dlouho později nerozuměla. Její experimentální charakter byl (a nadále je) založen na vynálezu pojmů a pojmovosti (což ovšem nemůžeme chápat redukováně jako vynález technický, tj. týkající se pouze techniky myšlení). Podstatou experimentu je co nejpřesněji rozvrhnout (a nahlédnout) okolnosti, za kterých experiment podnikáme, a pak udělat něco nového, něco navíc, o čem nevíme, k čemu to v daných okolnostech povede. Experiment se provádí tedy zcela záměrně, s dobrou znalostí okolností, za nichž se provádí, ale již s jakousi preformovaností výsledku. Proto se také ve vědách často mluví o experimentu crucis nebo o kladení otázek přírodě. Příroda zajisté nemůže odpovídat verbálně, nýbrž jen ano – ne. Ona preformovanost spočívá v tom, že sice nevíme, zda ano či spíše ne, ale experiment nastavíme tak, že – pokud dohlédáme – jiné než tyto dvě možnosti nepřipadají v úvahu. Protože se však může stát, že odpověď nebude ani ano, ani ne, a nám se bude zprvu zdát, že je tudíž nesmyslná, což nás nutně kmusí přivést k závěru, že chyba je na naší straně (a ne na straně přírody), přijmeme verdikt, že naše otázka byla nesprávně položena, tj. že náš experiment byl nesprávně rozvržen. Ve filosofii je ovšem kontrola nesprávnosti otázek resp. pojmových, pojmově strukturovaných myšlenkových experimentů mnohem nesnadnější, protože i „odpověď“ ano či ne si nakonec musíme dát (zformulovat) sami (i když to nikterak neznamena, že to všechno záleží na nás a že to je eo ipso naprosto subjektivní, tj. libovolné resp. svévolné). Nicméně experimentálnost tím není redukována, nýbrž naopak dosahuje radikálnějších forem a pak i vyšších úrovní.

(Písek, 030610-1.)

<<<

>>>

Pravda (slovo)

Patočka má za to, že slovo „pravda“ je odvozeno ze slovesa „praviti“, a to pod vlivem vposledu Aristotelovým resp. jeho pojetí, že místo pravdy je ve výroku. V přednášce (dvoj přednášce) z roku 1973 (vyšla ve FČ 38, 1990, č. 1/2, str. 3-20) dokonce podtrhuje pomlčkou (a italikou) tento vztah, když říká: „v přítomnosti je to člověk, který se pevně instaluje do centra věcí, poněvadž jeho pohled z přítomnosti získává pevnou míru všeho, co říká a říkat může, *prav-dy* jako správnosti svých výroků odkrývajících (LOGOI APOFANTIKOI)“. V tom případě bychom však museli stejný vliv předpokládat u všech příbuzných českých slov, jako je „právo“, „spravedlnost“, „správnost“, „oprava“, dokonce „pravítko“ atd. (případně časově rozlišovat později tvořená slova, kdy už povědomí původního významu bylo oslabeno nebo se vůbec vytratilo). Zcela nevysvětleno by však muselo zůstat sloveso „praviti“ a jeho příbuznost s „pravou“ stranou. Všechno se tedy zdá podporovat předpoklad, že původní význam slova „pravý“ je spjat s tím, co je správné (a tedy to pravé), takže sama pravá strana byla tak pojmenována proto, že je tou správnou stranou. Odtud pak se vyvozovalo vše další „správné“ (tedy „to, co má být“), tj. právo, spravedlnost atd. A sloveso „praviti“ pak znamenalo už prohlásit něco správným způsobem, eventuelně slavnostním

způsobem (tak „praviti právo“ znamenalo správně a spravedlivě vynést resp. vynášet rozsudek; „praviti pravdu“ znamenalo říci to pravé apod.).

(Písek, 030611-1.)

<<<

>>>

Filosofie - její terminologie

Filosofie byla od svých prvních počátků vystavena obrovské přitažlivosti té pojmovosti, která naprosto dostačovala a dokonce byla jedinou myslitelnou podmínkou myšlení geometrického. To vedlo v některých případech k myšlenkovým důsledkům podivným a problematickým. Aniž by se to kdy stalo výslovným a náležitě promyšleným alternativním programem některého z filosofů, leckterým z nich to bylo zřetelně rozpoznáváno. Jedním z prvních, kdo si dovolil problém zřetelně pojmenovat, byl Blaise Pascal svým rozlišením myšlení „geometrického“ a myšlení „jemného“, ovšem měl přece jenom na mysli něco jiného, než oč jde nám. Filosof je nucen pojmově upřesňovat všechny centrální termíny, jichž používá; přitom „centrálnost“ ve filosofii je něco značně odlišného od toho, co znamená „centrálnost“ v geometrii (tam se ovšem o „centrálnosti“ vůbec nemluví a dokonce se to ani náležitě nemyslí, protože to zůstává někdy v pozadí či spíše ve spodních vrstvách a může to být pouze odkryváno, odhalováno (a zase spíše „konstruováno“ nebo „rekonstruováno“, protože to tam není jako fakticita, nýbrž jako nevyslovený a často i nemyšlený „předpoklad“). V geometrii jsou pojmy ustavovány a upevňovány ve vztahu k poměrně nevelkému počtu pojmů jiných; naproti tomu způsob, jakým jsou pojmově precizovány významy určitých důležitých filosofických termínů, se dost liší od filosofa k filosofovi. Právě proto je prakticky nemožné a v jistém smyslu nesmyslné sestavovat „filosofický slovník“ jako výkladový lexikon jednotlivých termínů. Je možné to podnikat buď „historicky“, tj. vyložit, jak se v průběhu staletí daný termín významově posunoval a měnil, a to je možné udělat jen hrubě selektivně, anebo je tu druhá možnost, totiž vypracovat pro každý termín příslušné konotace u jediného filosofa (tj. pořídít slovník Kantův, Hegelův apod.). Někdy je problematické i to, protože je třeba brát ohled na změny v myšlení jediného filosofa v průběhu různých fází jeho života (tak byl např. vytvořen filosofický slovník resp. soupis výskytů jednotlivých termínů v jediném díle významného autora, např. Heideggera). To však zase předpokládá vysokou úroveň myšlenkové integrity a výrazové akribie, takže to má smysl podnikat jen u těch opravdu největších filosofů.

(Praha, 030613-1.)

<<<

>>>

Čas - jeho skutečnost

Odvrat od minulosti, který byl důsledkem a vlastně součástí epochálního objevu budoucnosti a otevřenosti vůči ní i příklonu k ní, charakterizuje život orientovaný vírou. A právě jak pro život víry, tak pro myšlení víry (ovšem v tomto radikálně reinterpretovaném smyslu) je nemožné a nemyslitelné pochybovat o skutečnosti času. Ale minulost nemá samostatnou skutečnost, protože je zcela závislá na tom, co pominulo, ale dokud to bylo, bylo přítomné. Navíc platí, že to, co minulo, už není, a pokud nějak ano, je závislé na přítomnosti, která je dodatečně připomíná a eventuálně obnovuje nebo prodlužuje jeho trvání. Ovšem ani

přítomnost nevzniká a neroste sama ze sebe, ale nastává díky přicházející budoucnosti. Kdyby nepřicházel čas, který aktuálně ještě nenastal, nemohlo by nic nastat, nemohla by nastat ani přítomnost. Proto náleží k bytostné povaze víry mít čas za skutečný, věnovat času a časům nejvyšší pozornost a měřit všechno takzvaně „skutečné“ tím, co přichází, ale ještě není tu. Proto základní a primární skutečností času je budoucnost; bez budoucnosti není možné „přítomnění“ (užijeme-li slova, jímž Chvatík překládá Heideggerovo slovo ‚das Anwesen‘, ale v poněkud jiném významu), tj. stávání se přítomným, ‚aktuálním‘ (opět termín, který není vlastně zcela legitimní, neboť ‚aktuální‘ je odvozeno od ‚actus‘, tedy čin, ale „přítomnění“ není vykonáváno subjektem, nýbrž subjekt svou činností reaguje na to, co právě přichází, a teprve touto svou re-akcí to uvádí ve skutek a tedy ve skutečnost aktuální. Přítomnění je tedy spíše pohybem času resp. toho, co z času (z budoucnosti) právě nastává, aby umožnilo vždy něco, co z dosavadní „skutečnosti“ (minulosti včetně toho, co už bylo aktualizováno) ani nepřetrvává, ani nevyplývá. Máme-li tedy navykýlý dojem, že čas tzv. reálného dění má směr z minulosti do budoucnosti (např. žijeme ze včerejška dneškem do zítřka), pak přítomnění má směr opačný, tj. děje se (ovšemže jiným typem „dění“) z budoucnosti do přítomnosti, a pak už zčásti pomíjí a ‚není‘, zčásti přetrvává v některých následcích toho, jak subjekty reagují nejen na „danosti“, nýbrž také na „ne-danosti“, tj. na nepředmětné výzvy či apely, přicházející z budoucnosti. Přítomnění tedy není naším výkonem (a vůbec výkonem žádného subjektu), ale je podmínkou a nepředmětným předpokladem každého našeho výkonu (a každého výkonu kteréhokoli subjektu, včetně výkonu jeho vlastního bytí).

(Písek, 030615-1.)

<<<

>>>

Metafyzika (a filosofie)

Heidegger začíná první oddílek svého textu „Konec filosofie a úkol myšlení“ větou takřka holou: „Filosofie je metafyzika.“ To však znamená jednak, že jde o konec metafyziky, jednak, že filosofie, která by se osvobodila od metafyziky resp. která by metafyziku překonala, by už nemohla být považována za filosofii. Zdá se tedy, jako by bylo možno pokračovat v myšlení také za těch zvláštních okolností, kdy končí metafyzika, a je-li filosofie totéž co metafyzika, tudíž kdy končí filosofie. Heidegger tedy soustřeďuje svou pozornost na úkol myšlení v situaci, kdy končí jak metafyzika, tak filosofie. Tu se však musíme tázat, jak je možno myslit poté, co je konec nejen s metafyzikou, ale také vůbec s filosofií, aniž bychom se vrátili do doby před vznikem (resp. vynálezem) filosofie. Je možno se vrátit k myšlení předpojmovému? Je možno se znovu učit myšlení nepojmovému (např. od umělců, kteří pracují a tedy myslí málo a jen okrajově „jazykově“) a potlačit pojmovost? Je možno odložit pojmovost jako takovou – anebo je zapotřebí pojmovost sice zachovat, ale pronikavě proměnit, aby nebyla tak těsně (eventuelně vůbec) spjata s metafyzikou? – Jak je vidět, nejde vůbec ani především o pouhou otázku terminologie, tj. co budeme označovat jako filosofii a co jako metafyziku, nýbrž jde o velice závažné otázky věcné.

(Písek, 030624-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Myšlenka lidských práv se sice zrodila v určité době a v rámci určitých kulturních tradic, ale nesmí být ztotožňována s tím, co je touto myšlenkou míněno, tedy s lidskými právy samými. Ta totiž nejsou podmíněna ani společenskou situací, ani vládnoucím režimem, nejsou nikomu nikým udělována, jsou nepodmíněná a nezadatelná, nerelativizovatelná a nepřenositelná. Myšlenka lidských práv sice byla formulována způsobem, zřetelně prozrazujícím dobu, v níž k tomu došlo, a v tom smyslu může a dokonce musí být chápána a interpretována dějinně. Ale zároveň nemůže být sporu o tom, že je – jako ostatně každá myšlenka – myšlenkou něčeho (resp. na něco) jiného, totiž „lidských práv“, která nejsou s myšlenkou lidských práv totožná ani z ní nevyplývají. A ta myšlenka je od samého počátku myšlena tak, že nikoli ona sama, nýbrž „lidská práva“ jsou nezávislá na jakýchkoli lidských podmínkách i okolnostech, tedy také na všech lidských kritériích, mírách i všech instancích. A to znamená, že historizující přístup, který se tak rozmohl, je tu neadekvátní, pokud se omezuje na lidskou myšlenku (a vůbec lidské myšlení) a nedbá toho, že se bytostně vztahuje k něčemu jinému, než čím je sama. A tím, k čemu se myšlenka lidských práv vztahuje, není ona sama a okolnosti či způsob, jak se zrodila, neboť tato myšlenka je od počátku neodlučně spjata s chápáním lidských práv jako zakotvených mimo všechny lidské instance. A tomuto pochopení se dostalo historicky podmíněné formy vyjádření, totiž že ona lidská práva, k nimž se myšlenka lidských práv vztahuje, jsou nezávislá nejen na historii (a všech historizacích, včetně historicistické interpretace myšlení), ale dokonce i na dějinách myšlení samých, protože jsou dána a určena pro každého jednotlivého člověka „od přírody“. To, že tato formulační (a dokonce i myšlenková) okolnost je filosoficky neudržitelná, ještě vůbec neznamená, že je neudržitelná myšlenka lidských práv sama. Naším úkolem je očistit tuto myšlenku od historických nahodilostí a pochopit sám problém v patřičné hloubce, neboť cílem filosofie není se problémů zbavovat, nýbrž objevovat je i tam, kde si jich většina lidí (dokonce i odborníků nejrůznějšího zaměření) vůbec není vědoma. Zároveň je ovšem nutno připojit varování, že není nutné považovat to, k čemu se tato (nebo i lečjaká jiná) myšlenka vztahuje, za nějaký neměnný intencionální „předmět“ (obdobný např. geometrickým útvarům v rovině nebo v prostoru), tj. že je tu nutno „platonizovat“. Můžeme si totiž vytknout cíl chápat tzv. předmět myšlenky jako časový (tedy „časující“ a tedy v jistém specifickém smyslu proměnlivý) anebo se pokusit jej reinterpretovat jako „nepředmět“.

(Písek, 030626-1.)

<<<

>>>

„Předmět“ a subjektivita

Husserl ve svém slavném pojednání „Filosofie jako přísná věda“ (LOGOS z r. 1910/11, str. 340) říká: „*Podnět k bádání musí vyjít ne od filosofie, ale od věcí a od problémů*“. Tato formulace je nanejvýš problematičtější, a to nejenom protože připouští celou řadu nepochopení, ale že v sebe zahrnuje i některé vyslovené chyby. Především je třeba říci, že podnět k bádání v zásadě může vyjít také od filosofie, stejně jako může vyjít od nějaké vědy, ale vždycky je to nějaká daná situace, daná okolnost, která je (nebo není) pochopena jako výzva, a která se právě proto stává oním „podnětem“. Každá věda si vypracovala a nadále vypracovává určité způsoby, jak (a v jakém rozsahu) reagovat na „věci“, a to podle své odbornosti. Už samo vnímání věci je vždy také výsledkem určitého zájmu na pozadí určitých zkušeností. Filosofie je proto schopna (přesněji: filosof je

schopen) reagovat na „věci“, kterých si odborník-vědec třeba nevšimne, a to prostě proto, že není vybaven zkušenostmi, jež jsou pro filosofa nezbytné; velmi často to jsou takové „věci“, které sice pozornosti vědců a vědy unikají, ale které jsou nějakým způsobem (třeba nikoli výslovně, dokonce třeba nikoli uvědoměle) předpokládány, ale které filosofický přístup dokáže odhalit. To ovšem v daleko větší míře platí pro tzv. problémy, které musíme od „věcí“ přísně odlišovat. Jako příklad můžeme uvést třeba prostor nebo čas. Fyzik se bez nějakého způsobu práce s obojím nikdy nemůže obejít, ale většinou se prostorem nebo časem jako „věcmi“ nezabývá, anebo jen po nějaké stránce a částečně (a navíc tím vždycky překračuje svou odbornost a vstupuje na pole filosofické). Má-li se však prostorem nebo časem zabývat sám filosof, musí se vždycky od samého počátku při každém svém kroku tázat po jeho oprávněnosti a po platnosti jeho předpokladů, z nichž některé ještě nemusí být ani filosofem odhaleny a dohlédnuty. A to znamená, že si musí nejprve formulovat svůj problém resp. své problémy, jimiž se chce zabývat a jež hodlá probádat. Problém však není ničím předem daným, nezávisle na přístupu a tzv. „objektivně“ před badatele postaveným, ale je to již vždycky také kus badatelova přístupu a tedy jeho aktivity. Je tedy velký rozdíl mezi prostorem a časem jakožto „věcmi“, které chceme zkoumat, a mezi problémem prostoru a problémem času, které už jsou vždy součástí přístupu k obojímu jakožto k „věcem“. A protože třeba problém prostoru nebo času před námi nemůže nikdy vyvstat jako problém právě filosofický, znamená to, že východiskem našeho bádání je vždy něco filosofického, eventuálně nějaká filosofie (pokud to nejsou jen namátkové pokusy jako *disiecta membra*, reliktů starších – a vadných – filosofii nebo pseudofilosofii).

(Písek, 030626-2.)

<<<

>>>

Transcendentálie

Přinejmenším od dob Kantových se prosadila myšlenka, že některá témata, přesněji některé tematizované „skutečnosti“ je třeba definitivně zařadit mezi tzv. transcendentálie. S největším omezením a zjednodušením tu můžeme poukázat na „čas“ nebo „prostor“, ale mohli bychom jmenovat další a další. Zůstaňme v této chvíli především u „času“, u kterého můžeme nejsnadněji poukázat na to, že ke každému našemu myšlenkovému (psychickému) výkonu, jímž myslíme „čas“, nezbytně potřebujeme alespoň tolik času, abychom na „čas“ vůbec mohli pomyslet. Nepochybně platí, že „čas“ není věc mezi věcmi, ale stejně tak platí, že čas můžeme pomyslet jen tak, že se k němu vztahujeme jako k něčemu, co je mimo rámec našeho vztahování k němu a co v žádném případě svým vztahem nekonstitujeme (dokonce ani tak, jako v geometrii „konstituujeme“ např. trojúhelník). Protože však při svém myšlení času (tj. při výkonu svého myšlení, jímž se vztahujeme k času) jsme na času, který nám přichází vstříc, abychom vůbec mohli něco podniknout, závislí tak, že bez něho by žádné naše myšlení nebylo možné, musíme tento „čas“, který potřebujeme, abychom mohli o čase přemýšlet a jeho povahu zkoumat, brát jako skutečnost velmi zvláštní, ale jako skutečnost nepochybnou. A jelikož tento čas, na kterém jsme takto závislé, přichází tak, že tu nejprve není, ale pak přijde a je tu, a nakonec odchází a je pryč, nejde a nemůže jít o „transcendentále“ (neboť to je nám – alespoň u Kanta – dáno a priori), nýbrž spíše o „descendentále“, tedy jako něco, co ve svém pohybu přichází k nám „shora dolů“ A tedy není „dáno“, není „daností“, nýbrž je nanejvýš „dáváno“). Pokud opustíme tento druh metafory, která pracuje s tím, co je

„nahore“ a co „dole“, můžeme prostě mluvit o adventivní povaze „času“, neboť ten vždy znovu přichází – a v tom spočívá jediná naše zkušenost s časem, kdežto vše ostatní už je naše interpretace, neřku-li konstrukce.

(Písek, 030626-3.)

<<<

>>>

Právo a jsoucnost

První formulace myšlenky všeobecných práv člověka (a občana) si vypomohly osvícenskou myšlenkou „přírody“ jako poslední normy: každý člověk má základní práva od narození a dokonce již tím, že se narodil. Lidská práva tedy nejsou chápána jako nějaká abstraktní normy, nýbrž masivně jako něco, čím je každý jednotlivec takřkajíc „vybaven“ od samého začátku své existence. (Jakmile ovšem začneme ‚existenci‘ chápat jako něco, oč člověk ve svém „Dasein“, „tu-bytí“ může jen usilovat a čím se může a má stát, ale čím se nerodí, musíme formulovat opatrněji: svými osobními právy je každý člověk vybaven již ve svém „tu-bytí“.) Když se však pokusíme tuto myšlenku základních práv, jimiž je každý jednotlivec (bez ohledu na společenskou a politickou situaci, na vládnoucí režim a vůbec na druhé lidi a nezávisle na nich) vybaven „od přírody“, nutně narážíme na značné nesrovnalosti, rozpory a vůbec myšlenkové nesnáze. Jednou z nich je např. závěr (vlastně nevyslovený předpoklad), že člověk je od přírody a přírodou ustaven a určen jako bytost ne pouze přírodní, ale přírodu bytostně přesahující. Pokud tento předpoklad nepřijmeme, musíme si připustit závažnou otázku, proč je základními právy vybaven právě jen každý člověk a proč jsou z toho vyňaty všechny ostatní živé bytosti. V poslední době jsme svědky toho, že mnoho lidí (z různých důvodů a motivů) chce člověka opět zařadit mezi ostatní živé bytosti jako jednu z nich, která nemá žádného většího ‚práva‘ se stavět nad ostatní. Odtud pak jsou formulovány – někdy se šíravou ironií – takové otázky, jako zda přiznáme základní lidská práva také primátům nebo dokonce dalším živočichům a snad i rostlinám. V pozadí zůstává stará (a jen některými sofisty naznačená, ale nikdy dost nepromyšlená představa, že právo je přítomno tam, kde něco (někdo) už „jest“, tj. že to, co „jest“, má už eo ipso také „právo být“. To však velmi dávno zpochybnil jeden z nejstarších filosofů, dokonce ten první, na jehož dochovaných formulacích můžeme sami rozpoznat, že šlo o velkého a hlubokého myslitele. Byl to právě Anaximandros, který proměnlivost věcí spojoval s tím, že „z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času“. Snad není bez důvodu z toho vyvodit, že podle něho už být znamená se provinít a pak za toto provinění zaplatit pokutu vlastním zánikem (který umožňuje vznik jiných věcí). Dalo by se také říci, že – to už překračuje rámeček citovaného výroku – vše, co vznikne, na sebe bere vinu ve vztahu k tomu, co ještě nevzniklo a zejména co snad nikdy nevznikne.

(Písek, 030627-1.)

<<<

>>>

„Danost“ a dávání (se)

O „skutečnostech“, event. o „realitách“ někdy říkáme, že nám jsou „dány“, že to jsou tedy „danosti“. Jen z neznalosti či nedovzdělanosti uijí někteří také termínu „fakta“, ale zřetelně neprávem, neboť factum je odvozeno od facere a je to proto

něco „udělaného“, tedy pravý opak toho, o čem mluvíme jako o „danosti“. Ale musíme se tázat, jakým způsobem jsou nám vlastně ony „skutečnosti“, jež považujeme za „dané“, opravdu „dány“. Pokud vezmeme sloveso „dávati“ vážně, tedy jde o něčí aktivitu, totiž aktivitu dávání. Musíme se proto tázat po subjektu tohoto „dávání“. Tím ovšem může být druhý člověk, v prvních letech zejména rodiče a sourozenci, pak učitelé, ale i spolužáci, a tak to jde dál. Všude tam, kde jde o převzetí nějakých poznatků, které se už staly součástí poznání „dané“ doby, jsme tím či oním způsobem vskutku odkázáni na druhé lidi. Ale už v případě zmíněné „doby“, do které jsme se narodili a v níž žijeme, nemůžeme její „danost“ chápat jako předpoklad jejího „převzetí“ z naší strany. Doba tu je a my jsme v ní, aniž bychom z ní mohli utéci; jsme „dětmi“ této doby, i když o tom nevíme. A i když nás o tom někdo znalejší a zkušenější (nebo naše vlastní zkušenosti) může (mohou) poučit, není nám tato doba „dána“ teprve tímto poučením, ať už ze strany někoho jiného, nebo na základě vlastních zkušeností. Je však „doba“ něco, co se nám samo může aktivně dávat? Husserl doporučuje ve své fenomenologii, abychom brali věci tak, jak se nám dávají. Ale mohou se nám věci dávat? A mohou se nám dávat všechny věci? Pak by to znamenalo, že jsou aktivní, že jsou schopny aktivního přístupu k nám, jímž se nám právě samy dávají. To však jistě nemůže platit o všech věcech, nýbrž jen o těch, které můžeme považovat za „subjekty“ onoho „dávání“ resp. „sebe-dávání“.

(Písek, 030628-1.)

<<<

>>>

Orientace v otázkách (a jejich případná řešení)

Tématem této knížky jsou tři „věci“, které vlastně žádnými „věcmi“ nejsou a které jsou dokonce hned v několikerém smyslu problematické, tj. nejisté, málo určité a snad (alespoň pro někoho) pochybné. Pravda zajisté není žádná „věc“, protože o ní nemůžeme nikdy definitivně rozhodnout, ale vždycky znovu se na ni musíme dotazovat. Lidská práva nejsou, podobně jako „pravda“, ustavena naší myšlenkou, i když se k nim (podobně jako k pravdě) nemůžeme dost dobře vztahovat jinak než svým myšlením. Už jen proto je možno vždycky tam, kde někdo třeba co nejpřesněji vymezení své pojetí pravdy nebo své pojetí lidských práv, položit otázku, zda onen výměr je správný a pravdivý. A docela zvláštním případem je filosofie, o které chceme také uvažovat, neboť vymezení, co to je filosofie, je nadobýčej obtížné pro základní nedostatek konsensu v té věci. Nejrozmanitější myslitelé hovoří o filosofii na základě svého chápání, co to je filosofie, takže se nám zdá, že otázka po tom, zda je ten či onen výměr filosofie správný a pravdivý, nemůže mít ani řádný smysl, pokud to nelze posoudit jinak než z hlediska jedné z filosofí. Už jen z uvedených důvodů nelze od této knížky očekávat, že čtenáře poučí o tom, „co“ to je pravda, co jsou to lidská práva a co to je filosofie. Jejím cílem může být maximálně navrhnout některé úvahy (někdy provedené, jindy jen naznačené), jejichž výsledkem by mohla být poněkud lepší orientovanost v těchto otázkách (a jak už tomu u filosofických úvahy už bývá, nejen v otázkách takto tematizovaných, ale také orientovanost širší, a zase nejen v souvislostech myšlenkových, nýbrž životních).

(Písek, 030628-2.)

<<<

>>>

Subjekt a svět

Subjekt v novodobém významu (dříve to slovo znamenalo „objekt“) je chápán jako stojící ven ze světa, mimo svět – svět mohl být pojat a nahlížen pouze ze stanoviska subjektu. V tomto bodě muselo ovšem dojít ke korekturám, ale ty bývaly většinou provedeny tak, že šlo de facto o návrat do minulosti, kde totiž subjekt (kterému se tak neříkalo) byl součástí světa. Problém první třídy pro filosofii nejbližší budoucnosti spočívá v tom, jak pojmout subjekt jako pobývající ve světě, ale na svět a na nic vnitrosvětného zcela neredukovatelný. To, co subjekt dělá, nelze kauzálně vyvodit z antecedencí ani z okolností (i když statisticky lze rozpoznávat jisté pravděpodobnosti v tom, jak se subjekt určitého typu zachová: aktivity subjektu vždycky nějak na předchůdnosti a okolnosti „reagují“, ale jejich akce nejsou jen reakce, nýbrž mají v sobě také něco svébytného, a to dvojího druhu svébytného. Jednak jsou reakce určitého typu subjektů pro ně specifické, a to znamená, že nejsou a nemohou být pouhým produktem antecedencí a okolností; vedle toho však existují také takové svébytné reakce individuální, jimiž se jednotlivé subjekty téhož druhu (typu) od sebe mohou lišit, ale také takové, které jsou čímsi „novým“ i ve srovnání s jinými akcemi téhož subjektu v jiných, ale analogických situacích. Vědci pak mluví – pokud to vůbec pokládají za hodné odborné pozornosti – o nahodilých momentech, ne-li přímo o abnormitách (čímž se je už zase snaží zahrnout pod nějaký „subtyp“). Někteří etologové (a také někteří jejich předchůdci, jako např. Jennigs při svém pozorování chování nižších organismů) předpokládají tzv. akce nazdařbůh (actions at random). To je pochopitelné, uvážíme-li, že i organismy poměrně nízké úrovně jsou schopny své akce resp. reakce modifikovat, tj. učit se buď z vlastní zkušenosti nebo od jiných.

(Písek, 030628-3.)

<<<

>>>

Orientace v otázkách (a jejich případná řešení)

Máme-li se filosoficky (a to znamená nejen analyticky, nýbrž především kriticky) zabývat tak „nejistými“ a přímo „problematickými“ „věcmi“ či snad spíše „skutečnostmi“, jako jsou pravda, lidská práva nebo filosofie, nemůžeme vycházet ani z předem zvoleného výměru (ten je naopak naším cílem, chceme poznat a vědět právě to, co zatím nevíme), ale ani z něčeho, co před sebou máme jako „danou skutečnost“, neboť nejisté a problematické jsou zmíněné „skutečnosti“ právě proto, že je před sebou jako „dané“ nemáme. To lze vyslovit také jinak: nemáme žádnou původní zkušenost s pravdou, lidskými právy nebo filosofií, ale musíme se k nim dostávat přes zkušenost s různým jejich chápáním, tj. přes zkušenost s různými koncepcemi pravdy, s různým chápáním a uplatňováním lidských práv a s různými, často málo kompatibilními nebo vysloveně nekompatibilními filosofiemi a s přesnými nebo méně přesnými způsoby jejich sebepochopení. Co to je filosofie, nemůže být nikdy definováno z pozice mimofilosofické a tedy prostředky mimofilosofickým. Kdo chce pochopit, co to je filosofie, musí ji začít provozovat, dělat, musí začít filosofovat. A to samozřejmě nemůže ani jen začít, pokud se nezačne setkávat s koncepcemi jiných, především těch ‚velkých‘ filosofů. Žádné vnější kritérium, žádné jednoduché měřítko nemáme k dispozici, máme-li hned na počátku vybírat skutečné (opravdové) filosofy a mezi nimi ty veliké (pochopitelně máme k dispozici rozmanité pomůcky v učebnicích, ve školských výkladech, a ovšem také v živých příkladech filosofů, s nimiž se stýkáme). Tak jako není žádných

objektivních kritérií, podle nichž by i člověk bez hudebního smyslu a snad dokonce hluchý mohl rozpoznat velké skladatele mezi prostředními nebo packaly, nemůže ani nedovzdělaný filosof či dokonce nefilosof rozpoznat kvalitu a hloubkou nějaké velké filosofické postavy, což znamená třeba i to, že jen velký filosof může uznat filosofa většího než sám.

(Písek, 030628-4.)

<<<

>>>

Filosofie - její „věc“

Každá (velká) filosofie má několik ji charakterizujících složek či aspektů. Především má jistou osobitost, pro kterou je nezaměnitelná s jinou a která je natolik úzce spjata s příslušným myslitelem, že se v ní s jejím „subjektem“ skutečně setkáváme. Za druhé ji charakterizuje způsob myšlení (což není jenom metoda), který si jiní myslitelé mohou ve větší nebo menší míře osvojovat a zapojovat do svého vlastního myšlení. Ze všeho nejdůležitější je však to, k čemu se ustavičně vztahuje a oč usiluje v tom smyslu, že to chce co nejpřesněji myslit (což zase neznámá to co nejpřesněji zpředmětňovat). To musí být zase správně pochopeno: myslit něco znamená to určitým způsobem chápat, pochopit, porozumět tomu a eventuálně to přijmout pro sebe jako vposledu závazné, event. být připraven to přijmout a čekat na jeho (nepředmětné) oslovení, odpovědět na jeho (nepředmětnou) výzvu atd. Ať se filosof (v danou chvíli a za daných okolností) zabývá čímkoli, opravdovým filosofem se stává a jím také zůstává pouze tehdy, když nepřestává být ustavičně vposledu orientován na toto pro sebe rozhodující, které ovšem ani touto soustředěností nedostává do svého držení, do své moci, nýbrž zcela naopak: touto rozhodující, „poslední“ orientací se vlastně vzdává sám sebe a stává se, chce se stát jen a jen služebníkem toho, čemu se takto vposledu oddal (resp. chce oddat a jakoby už předem se skutečně oddává). To, k čemu se tedy každá velká filosofie vposledu vztahuje a čemu se oddává, můžeme předběžně a málo případně pojmenovat její „věcí“, eventuálně její „záležitostí“, jejím nepředmětným a nezpředmětným posláním, úkolem. Ten úkol nejenom zůstává nedefinovaný (jeho nalezení a akceptace i přijetí za normu vlastní myšlenkové práce je už samo o sobě „úkolem“, takže prvním, předchůdným úkolem je najít či „zaslechnout“ onen závažnější úkol, porozumět mu a přijmout jej za vlastní), ale jakoukoli definicí by byl nutně zbaven své nejvlastnější povahy posledního kritéria, poslední normy. A právě v této své nedefinovanosti a nedefinovatelnosti je vždy týmž pro všechny velké filosofické myslitele; těm nelze rozumět bez porozumění tomu, jak se k tomuto „poslednímu“ kritériu, této své „poslední“ věci aktivně, totiž svým myšlením, vztahují.

(Písek, 030630-1.)

<<<

>>>

Celek jako „shromáždění“ nebo „sebrání“ (-nost)?

Samo slovo „shromáždění“ není nejlépe voleno, protože poukazuje na „hromadu“; od dob Hérakleita z Efezu je však celek postaven proti pouhé hromadě (náhodně rozházených věcí) právě díky – dnes bychom řekli – vnitřní sjednocenosti, vnitřní integritě. Co však znamená tato vnitřní sjednocenost či

integrita, které Heidegger říká „Versammlung“ a pro niž Chvatík překládá „shromáždění“? Heidegger tak interpretuje základní význam řeckého termínu LEGEIN a LOGOS. LEGEIN – podobně jako latinské „legere“ a německé „lesen“ znamená původně sbírat. To je nepochybně vhodnější slovo, i když příslušné substantivum je málo běžné, téměř nezvyklé: sebranost. Navíc běžný význam slovesa „sebrati“ poukazuje na to, že tu je něco, co leží a je k mání, a co tedy může být zvednuto čili sebráno. (Viz např. Rozina sebranec.) Vhodnost slovesa sebrati však spočívá v tom, že předpokladem sbírání je vybírání, selekce. Na hromadu se shrnuje, „hromadí“, pokud tu existuje nějaký výběr, tak byl proveden ještě předem; naproti tomu sbírat houby znamená je vybírat z lesa, z houštin, vyhledávat i tam, kde nejsou vůbec nebo jen málo vidět. V tom smyslu je každý, i ten nejmenší organismus takovou „sbírkou“, lépe „sebráním“, jehož původně selektivní mohutnost přesahuje naše představy a zejména znalosti. Jakým způsobem poslední kořínky nějaké rostliny vybírají z půdy třeba stopové prvky, je pro nás zatím neznámo a působí to spíše jako kouzelnictví nebo zázrak.

(Písek, 030630-2.)

<<<

>>>

Subjekt a svět

Chápeme-li svět jako celek jsoucího (a nemáme pro to původně žádné zdůvodnění kromě zcela subjektivního), pak nemůžeme subjekt (ani svůj, ani žádný jiný) z tohoto (předpokládaného) celku vydělovat. Subjekty jsou součástmi, složkami, základními (pravými) jsoucnými – a svět je jejich celkem (eventuelně úhrnem, pokud by se celkovost světa neprokázala resp. byla jen záležitostí subjektivní, tj. věcí prožívání a promýšlení). Dosavadní chápání subjektu jako čehosi ze světa vyděleného a ke světu nenáležícího se tak musí vyjevit ve vší své problematičnosti a de facto nedržitelnosti. Přesto je třeba věnovat jistou pozornost tomu, že v jisté době (či epoše) se tato myšlenka nejen objevila, ale dosti rozšířila a někdy (zejména u některých filosofů) i převládla. Mám za to, že pro objasnění této možnosti je zapotřebí vyjasnit především dvojí: a) jak chápeme subjekt, b) jak chápeme svět. V mém pojetí je subjekt (každý subjekt) jakousi průchozí branou (brankou), jíž přichází resp. vchází ‚budoucnost‘ do „přítomnosti“ (nebo také: jejímž prostřednictvím se nepředmětné ‚rozvrhy‘ uskutečňují, realizují díky aktivitě subjektu reagujícího na ně, tedy nejen reagujícího na vnější okolnosti a danosti). To však znamená hned dvojí: 1) subjekt je skutečností a tím také součástí skutečného světa (světa skutečností); 2) subjekt je schopen (na nízkých úrovních výjimečně, na vyšších úrovních stále častěji a efektivněji) provést, udělat, uskutečnit něco, nač sám nebyl (předmětně) „naprogramován“, ale co nevyplývá ani z okolností vnějších (jinak řečeno: každý subjekt je schopen „se dopouštět“ ve svých reakcích i něčeho „nového“, tedy uchýlit se od obvyklého). Pro zběžného (a povrchního) vnějšího pozorovatele se to může jevit jako nahodilá porucha, ale ve skutečnosti právě díky těmto „poruchám“ je možný vývoj od více pravděpodobného k méně pravděpodobnému). To však, domyšleno, nutně vede k takovému chápání subjektu, které subjekt neredukuje ani na součást vnějšího světa, ani na podivnou skutečnost, stojící mimo svět. Subjekt také nesmí být chápán jako nějaký úběžný bod introspekce, ale jako událost, která se po celou dobu trvání („existence“) subjektu děje zvnějšňováním vnitřního (a ovšem také zniternňováním vnějšího – obojí termíny zavedl již Hegel, i když jim dával jiný smysl – Entäußerung x Verinnerung). Tím však se otvírá zároveň problém „světa“, který rovněž nemůže být redukován na „pouhou hromadu náhodně rozházených

věcí“, ale musí mu být přiznána také nepředmětná stránka. Zda také v tomto případě „nepředmětnost“ znamená „nitzernost“, tj. zda svět jako celek (pokud je tedy skutečným celkem) je vnitřně sjednocen, integrován, nemůže být rozhodnuto ani předem, ani na základě nějakých poznatků, nýbrž může být jen předpokládáno jako pracovní hypotéza. S tou však je potom zapotřebí skutečně „pracovat“, aby se ukázala její nosnost nebo aby se rozpoznaly nedostatky a vady v jejím chápání.

(Písek, 030630-3.)

<<<

>>>

Cesta (významy)

Rozdíl mezi dvojím myšlenkovým přístupem ke skutečnosti můžeme demonstrovat na příkladu „cesty“. Cestu totiž můžeme chápat jako prošlapané, možná i upravené (a často upravované, protože udržované), do mapy zakreslitelné (a dokonce z letadla vyfotografovatelné) spojení mezi dvěma místy, třeba vesnicí A a městečkem B. To je zpředmětující myšlenkové uchopení něčeho, co má ve skutečnosti mnohem komplikovanější povahu; naše zpředmětující uchopení tedy redukuje skutečnost v její plnosti na něco jakoby pevného, trvalého. Že „cesta“ v tomto pojetí není trvalá ve smyslu neměnnosti, známe velmi dobře z běžné zkušenosti, neboť tu cestu je třeba udržovat; odtud povolání cestáře, který měl určitý počet cest na starosti a byl odpovědný za jejich udržování. Cesta musí ovšem být udržována i tehdy, kdy jde jen o vyšlapanou stezku: ta se udržuje tím, že se po ní chodí. Silnice, po které se nejen chodí, ale také jezdí, a dokonce po které jezdí i velké a těžké pvozy, se ovšem tímto provozem neudržuje, nýbrž naopak poškozují a ničí, takže musí být udržována za cenu nákladných oprav. Přesto ta zpředmětněná cesta, která od pozitivních i negativních proměn v důsledku provozu prostě odhlíží, má nepochybně smysl jen proto, že onen provoz je po ní možný a že je snadnější a jednodušší, než kdybychom museli jít nebo jet neupraveným a neprošlapaným terénem. Z toho je velmi dobře patrné, jak taková cesta, kterou můžeme zakreslit v mapě nebo vyfotografovat, má smysl jen proto, že se po ní chodí nebo jezdí. A to chození nebo jízda nemohou být ani zakresleny, ani vyfotografovány ve své plnosti, nýbrž vždy jen o něco, dokonce o to nejdůležitější ochuzeny (dnes bychom to cestování mohli např. nafilmovat, ale to je trik, počítající s tím, že nepostřehneme, že jde jen o jednotlivé nehybné záběry, ale velmi rychle za sebou). A tak se ukazuje, že tehdy, když se soustředíme nikoli na „cestu“ nějakým způsobem fixovanou a zbavenou dějovosti, necháme stranou to nejdůležitější, totiž ten děj našeho cestování, naší pouti po těch objektivovaných cestách. V běžném jazyce však tomuto pohybu po pevných cestách říkáme také „cesta“, ale míníme při tom naopak ten děj a to, co se při něm stalo, odehrávalo – a pomáháme si narativitou. Prostě vypravujeme, co se nám cestou z jednoho místa do jiného místa všechno přihodilo. A teď ovšem stojíme před úkolem, zachytit tuto dějovost, tento sled příhod a událostí také pojmově. Po dlouhá staletí si ani velcí myslitelé takřka nikdy plně neuvědomovali, že k tomu cíli potřebujeme prostě jiné pojmy, jiný typ pojmů, totiž takové pojmy, které nejsou spjaty s tzv. intencionálními předměty (chápanými jako cosi pevného), nýbrž které by byly stejně pevně a stejně určité spjaty s příslušnými intencionálními ne-předměty. Obojí myšlenkovou zaměřenost v běžném životě a v běžném myšlení i hovorů docela dobře rozeznáváme, ale jakmile to chceme pojmově zpracovat a uchopit, stále upadáme do starých, v

průběhu dlouhých staletí do hloubky vyježděných kolejí, jimiž jsme vždy znovu strhováni někam stranou.

(Písek, 030701-1.)

<<<

>>>

Filosofie v životě a v myšlenkové laboratoři

Rádl kdysi vyslovil přesvědčení, že filosofie bude jednou lidová, a měl zřejmě za to, že to bude právě její budoucnost. Zlidovění filosofie ovšem není ničím novým, charakteristickým teprve pro poslední dobu. Filosofie vlastně plně přežije pouze tím, že některými svými momenty pronikne do obecného myšlení a smýšlení. Většinou se tím dosáhne nejen její popularizace, ale zároveň také vulgarizace. Nemůže být ovšem pochyb o tom, že filosofie dosahuje nových myšlenek, nových objevů nejčastěji polemikou s takovými popularizacemi a vulgarizacemi, a tím tedy vlastně v závislosti na nich. To souvisí také s tím, že filosofie, pravá, opravdová filosofie nespočívá v žádných „názorech“, ba ani v jednotlivých „myšlenkách“ a v orientaci na to, co je jimi myšleno, nýbrž především v jakési zvláštní kritičnosti, která jí dovoluje nezbytnou distanci od zmíněných forem popularizování a vulgarizování, nýbrž i od vlastních předběžných východisek a přístupů. Zejména v této nezbytné kritičnosti vůči vlastním myslitelským podnikům se ovšem každý opravdový filosof dostává do rovin a oblastí myšlení, kde jej už naprostá většina filosofů více nebo méně oslovených a ovlivněných lidí už nedokáže sledovat. Filosof se tak dostává do jakési své soukromé laboratoře, v níž se může a dokonce musí odvažovat riskantních pokusů, z nichž se mnohé, někdy dokonce většina ukáží být málo perspektivními nebo vůbec neperspektivními. S tím vším ovšem nemá smysl se obracet na širokou veřejnost, někdy ani na veřejnost zainteresovanou a dokonce odbornou. Proto po celou dobu vždy existoval velký rozdíl a dokonce nepjatý vztah mezi filosofií hlásanou, zveřejňovanou, vyučovanou – a filosofií esoterickou, určenou jen pro nejužší kruh rozumějících, a někdy dokonce ani pro ten (pak jde o nezveřejněnou, nepsanou, ba někdy ani nevyřčenou ‚doktrínu‘, kterou je však přece jen možno tušit a nějak odhadovat a domýšlet se jí na základě toho, co řečeno, napsáno, zveřejněno bylo – to ovšem za předpokladu, že jde o opravdového filosofa, který dbá o integritu svého myšlení).

(Písek, 030701-2.)

<<<

>>>

Filosofie jako reflexe (a meze reflexe)

Filosofie nepochybně žije z reflexe a bez reflexe by nebylo vůbec možná. Problém však spočívá v tom, že reflexe sama „nemá dna“ resp. nemá schopnost se zastavit (leč v důsledku únavy, což nepočítám). Filosofie tedy musí být schopna nejen dát reflexi (a zejména kritické reflexi) volný průchod, ale musí být také schopna ji vposledu nějak ovládnout. To vypadá jako rozpor, ale je to pouze zdání, že to je rozpor. Reflexe se může zaměřit na cokoli – ale filosofie ji potřebuje pro určité cíle, chce a musí jí dávat úkoly – a v tomto smyslu ji musí řídit. Na jedné straně je reflexe filosofii nejen nezbytná, ale je jí také užitečná, protože jí dovoluje nepodléhat tomu, co prostě jest, nepodléhat danosti a danostem. Reflexí se filosofie osvobozuje od tlaku a vleku „daností“, tzv. fakticity

nebo reality, reálného stavu věcí. Ale reflexe je prostředek, nástroj – a nástroj sám nemůže sám pracovat rozumně, s rozvahou a zaměřen k určitému cíli. Proto filosofie musí vždy být víc než reflexí – jen nesmí být nikdy v ničem a ničím méně než reflexe. Že to není rozpor, je zřetelně vidět, když uvážíme začneme zkoumat podrobněji, co vlastně filosofie (přesněji: filosof) může udělat, aby reflexi a reflektování usměrnil. Může ve svém postupu směřovat k určitým cílům a soustřeďovat reflexe stejným směrem. Ovšem samo toto soustřeďování je určitou aktivitou, která může být znovu podrobena reflexi. Filosofie nesmí tedy reflexi omezovat či dokonce zastavovat, a to v žádném případě, ale může reflexi soustřeďovat v tom směru, v kterém sama vidí svou úlohu a svůj cíl. Filosofie tedy nemá a nemůže reflexi omezovat, ale může a musí ji být schopna přitáhnout k tomu cíli, k němuž sama směřuje. Zkrátka a dobře, filosofie musí být neustále v něčem napřed, aby reflexi zlákala k tomu, aby se pouštěla do reflektování její vlastní, tj. filosofické a filosoficky zacílené aktivity. Tam, kde filosofie sama náležitě zacílení není, stává se reflexe čímsi neřízeným, neovládaným: reflexe se dostává do spárů hybris.

(Písek, 030702-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědeckost

Filosofie umožnila zrod věd, ba víc, dala jim základ a hybnost, uvedla je v život. Ale mezi filosofií a vědami je od té doby nutně jistá distance a také jisté napětí. Všechny vědy se původně vydělovaly z filosofie tak, že se soustředily na určitou složku světa, a že v důsledku toho vlastně ztratily svou kompetenci zabývat se světem jako celkem. Pozitivním výsledkem této ztráty skutečnosti vcelku je získání daleko pevnějšího a jistějšího poznání vymezené části skutečnosti. Vědy si postupně rozdělily sféry své odborné kompetence, ale nikdy se nepřestaly v některých momentech opírat o nějaké filosofické základy. Protože však samy nebyly a nemohly být odborně kompetentní, pokud jde o tyto filosofické základy, dávají přednost starším, prověřeným přístupům a pozicím (samozřejmě pokud nejsou nuceny k nějakým radikálním změnám přímo v rámci svého oboru – tak tomu v posledních desetiletích, vlastně téměř v posledním staletí, je např. v teoretické fyzice). Obrovský vzrůst autority, provázející zejména přírodní vědy od počátku nové doby, způsobil něco, co vlastně vědě a vědeckosti odporuje, totiž vznik, rozšíření a zakořenění čehosi jako „víry ve vědu“. To vedlo řadu myslitelů, orientovaných převážně filosoficky, ale majících obrovský respekt k vědám, k vytyčení programů jakéhosi „zvědečtění“ filosofie. Jen na ukázkou či připomínku můžeme uvést třeba Hegela, který v předmluvě k Fenomenologii ducha vyhlašuje program „pozvednutí filosofie na vědu“ (die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft), protože pravou tvářnost nalézá pravda pouze ve vědecké soustavě, vědeckém systému. Později chce Husserl z filosofie udělat „přísnou vědu“ (Philosophie als strenge Wissenschaft). Těmto snahám je možno rozumět, ale nelze s nimi souhlasit. Nepochybně si musí filosofie počínat velmi obezřetně, musí pracovat přesně a přísně atd., ale u toho nesmí zůstat. Masaryk říkal kdysi, že ve vědách je metoda všechno. Možná ani ve vědách to zcela neplatí, ale rozhodně to neplatí a nesmí platit ve filosofii. Filosofie musí být pánem (paní) nade všemi svými metodami, tak také nad kritickými reflexemi a také nade všemi svými východisky. Filosofii jde vposledu o pravdu; pokud to je nezbytné a v zájmu Pravdy, musí být opravdová filosofie ochotna se vzdát i svých

nejoblíbenějších metod – anebo je aspoň revidovat. A to je něco, co si jen velmi těžko může dovolit nějaká věda.

(Písek, 030702-2.)

<<<

>>>

Hermeneutika (v širokém pojetí)

Je-li hermeneutika chápána jako filosofická disciplína, je to poměrně úzké (zúžené) pojetí. Ani když chápeme celou filosofii jako hermeneutiku, nebudeme hermeneutice stále ještě dost právi. Hermeneutické postupy či ‚procesy‘ totiž můžeme odhalovat dokonce i tam, kde vůbec nejde o člověka a jeho vědomí, tedy u zvířat a v jistém smyslu dokonce u rostlin. Nejlépe a nejpřesvědčivěji to snad lze předvést na našem vnímání, které se zcela zřetelně vyznačuje svou ‚hermeneutičností‘. Náš sluch může vlastně zaznamenávat jen záchvěvy vzduchu (jako nositele zvukových vln), ale my ‚slyšíme‘ třeba hudbu. Podobně náš zrak má k dispozici jen množství fotonů, které dopadají na oční pozadí (na sítnici), ale my ‚vidíme‘ třeba známého člověka. To, že jsou slyšet nebo vidět schopna také zvířata, svědčí o tom, že k základním hermeneutickým funkcím není zapotřebí lidských schopností (ovšem jsou tu některé rozdíly – pes např. není schopen ‚dešifrovat‘ barevný ani černobílý obraz malířův, ba ani sebe věrnější fotografii). Avšak ani tím to nekončí, můžeme jít ještě dál resp. níže: kořeny rostlin jsou schopny rozpoznávat jednoduché sloučeniny v půdě, vybírat příslušné molekuly (pomíjet většinu ostatních) a stavět z takto získaného materiálu své tělo. A řada jednobuněčných organismů je fototropních, tj. rozpoznávají i relativně malá množství světelných kvant (fotonů) a aktivně na ně reagují (jsou-li např. schopna pohybu, soustřeďují se na poněkud osvětlenějších místech). Tradiční kauzální vysvětlení se tu stává zcela nedostatečným, ba absurdním. Hermeneutické ‚procesy‘ jsou zkrátka charakteristické pro životní ‚procesy‘ obecně. (Možná, že sahají ještě do větších hloubek a nižších rovin, ale o tom zatím nevíme téměř nic.) Vše se zdá naznačovat, že cosi ‚hermeneutického‘ se odehrává všude tam, kde jde o reaktivitu, tj. o reakce vnitřně sjednocených jsoucn, kterým říkáme – v nejširším smyslu – subjekty.

(Písek, 030704-1.)

<<<

>>>

Údiv nebo zájem?

Aristotelés měl za to, že údiv je počátkem filosofie. Divíme se věcem nezvyklým (těm se ostatně diví i chytřejší zvíře), ale podiv sám k filosofii nevede. K filosofii vede zájem: nikoli co nás udivuje, ale co vzbudí náš zájem a přitáhne si naši pozornost, může nastartovat to, čemu říkáme ‚filosofie‘. Údiv sám může být vyhodnocen jako periferní, bezvýznamná odchylka od toho, čemu jsme uvykli. Na jedné straně je ovšem zajímavé, že malé dítě se ničemu nediví, dokud si na něco nezvykne – a pak ovšem vyžaduje, aby se to prostě opakovalo. Teprve starší děti začnou toužit po nových věcech (byť jen nových pro ně – to není zatím důležité). Nemají-li je, začnou se ‚nudit‘. Údiv sám však nedokáže zlomit nudu, jen ji trochu zmírní. Nudící se lidé si rádi nechávají přerušit svou nudu někým, kdo je dokáže udivit, jako jsou např. kašpaři, šaškové, kouzelníci, cirkusoví akrobati. Ale když se divíme kouskům akrobatů, nijak nás to netáhne, abychom se pokusili je

napodobit. Naproti tomu filosofie vyrůstá z fascinace problémem či záhadou, nutící nás vždy znovu se k nim vracet. Právě proto mluví Platónův Sókratés o filosofickém erotu (ERÓS FILOSOFIKOS). Můžeme-li nějak zařadit do filosofických předpokladů (spíše než počátků) údiv, pak snad jen proto, že filosof baží po tom, aby se něčemu mohl podívat. Filosof se problémům pouze nediví, on je vyhledává, on po nich prahne. A protože si je nemůže jen tak svévolně vymýšlet, prahne po tom, aby se mu pocítům). To znamená, že naše pozornost je velmi dlouho plně soustředěna na „to myšlené“, tj. na to, co je jakýmsi cílem naší myšlenky, našeho myšlenkového výkonu. To souvisí s tím, čemu říkáme intence a intencionalita. Myšlenka, myšlenkový akt není totiž nikdy jen tím, čím je, a také platí, že to nejdůležitější na něm není to, čím je, ale to, k čemu míří, na co je zaměřeno, k čemu je zacíleno. Proto také je poněkud směšné, když někdo říká, že myslí, a neřekne, co myslí nebo na co myslí. Proto na samo myšlení, na ten výkon, bez něhož by žádné takové zaměření na něco (jiného) nebylo možné, obvykle zapomínáme, nebo lépe: lidé na to zapomínají. Jen v evropské tradici se pevně a soustavně udržuje jeden zvláštní zvyk, totiž že se myšlení někdy, dokonce velmi často, zaměřuje ne na věci myšlené, ale na myšlení samo jako myšlenkovou aktivitu. Trochu to proniká i do obecného povědomí, ale opravdu na úrovni se to pěstovalo a pěstuje – a hlavně by se to mělo pěstovat – zejména na univerzitách. Od dob starých řeckých myslitelů víme – a každý Evropan by si to měl uvědomovat – že v myšlení je velmi snadno možné se dopouštět chyb a omylů, takže každý jen trochu o sebe dbalý Evropan by měl co možná nejlépe vědět, co to vlastně dělá, když myslí ukázaly, aby byl konfrontován s novými, vyzývavými, ale zároveň vzdálená budoucí řešení slibujícími problémy, aby jimi byl nejen udiven, ale přímo ohromen a poznal něco, co asi nelze nazvat jinak než posedlostí nevyřešeným (hlubokým) problémem. A pak ovšem je tu ještě jedna nezanebatelná věc: zvědavost a zvědavost. Má-li se už člověk něčemu podívat, je především zapotřebí, aby si toho udivujícího vůbec všiml. A všimnout si nikoli jen věcí známých, nýbrž právě těch neznámých, neočekávaných, k tomu je zapotřebí je aktivně vyhledávat, a protože ty nejdůležitější nejsou „jsoucí“, „dané“, ale skryté, nýbrž jsou „nejsoucí“, ale směřující k tomu, aby se staly, je zapotřebí je očekávat jiným způsobem, totiž přípravou na to, co není, ale co – snad – přichází. A snad dokonce chce přijít! A dokonce třeba právě skrze nás, skrze mne!

(Písek, 030704-2.)

<<<

>>>

Růst

Pokud nemáme na mysli „růst“ ve smyslu pouze kvantitativního přibývání (např. hromady cihel přidáváním dalších), kde ovšem ono skutečné přibývání je závislé na našem pohledu (a vnímavosti atd.), pak předpokladem skutečného růstu je schopnost srůstání nejen různých prvků či složek v jednotu, nýbrž také „srůstání“ předchozích fází s těmi následnými, neboť každé skutečné jsoucno „jest“ rozprostřeno (rozepnuto, roztaženo) v čase, tj. nikdy není omezeno na momentální „nyní“. A také se ze žádných momentálních „nyní“ „neskládá“, ani není jejich pouhou sérií. Musíme si zvyknout na to, že v každém okamžiku svého bytí se děje jsoucno celé (tedy událost celá). Růst tedy původně a hlavně znamená tuto srostitost všech „jsoucností“, které se vždycky nějak (a vždycky trochu jinak) dějí v každém okamžiku kterékoli z nich, která je právě aktuální. To znamená, jinak řečeno, že všechny „jsoucnosti“ jsou v každém okamžiku nějak „při tom“, tedy „přítomny“, i když jejich přítomnost není „aktuální“ ve dvojím

smyslu: nemohou být v té chvíli ani zdrojem, ani cílem žádného činu, žádného aktu. To je výsadou každé jsoucnosti pouze v tom okamžiku, kdy je sama aktuální. Pouze tehdy na sebe bere předmětnou podobu (předmětnou stránku, vnějšek). Růst se však netýká jen vnějšku; vnějšek je pouze jednou, a to méně základní stránkou.

(Písek, 030704-3.)

<<<

>>>

Problém

Většinou je už poměrně snadné najít odpověď, když otázce (problému) doopravdy rozumíme, tj. rozumíme tak, že víme, že jsme přesvědčeni, že odpověď je možná, že nějaká odpověď musí existovat. Toto spolehnutí na to, že otázka je zodpověditelná, že problém je řešitelný, je vždycky nějak přítomno (a nutně přítomno), když jsou otázka nebo problém správně postaveny (položeny). To pochopitelně neznamená, že takové spolehnutí na řešitelnost problému je zárukou, že problém byl správně pochopen a formulován. Jde však o to, že bez opravdového (subjektivního) spolehnutí na to, že správně formulován je a že je proto řešitelný, nemůže být nikdy správně ani formulován, ani řešen.

Pseudoprobém je proto vždycky tam, kde je něco formulováno jako problém, ale kdy už od samého počátku jsme přesvědčeni anebo alespoň se tajně obáváme, že řešitelný není (vlastně už tehdy, když problém formulujeme jen formálně, jen pro zajímavost, jako nápad apod. a nemyslíme jej eo ipso vážně). Naproti tomu platí, že když na nějakou otázku není odpověď možná, je buď nesprávně položena sama otázka, anebo je falešně rozvržen celý kontext, v jehož rámci či na jeho pozadí byla otázka položena (a to samozřejmě volá po revizi.

(Písek, 030704-4.)

<<<

>>>

Problém

Běžně říkáme, že před námi „vystal problém“; je to zvyk a ten obvykle nebývá založen na přesné úvaze. Problém sám totiž nemůže vyvstat, dokud se nepodílíme na jeho „vzniku“. Nejde zajisté o to, že bychom si všechny problémy jen sami (a navíc libovolně či svévolně) vymýšleli. Ale bez našeho vymýšlení, tj. bez naší aktivní spoluúčasti nemůže před námi žádný problém „vystat“, a ovšem nemůže ani vyrůst, zformovat se, ustavit se atd. Tady je skryt vysoce závažný „problém“ (který se ovšem stává problémem teprve tehdy, když si jej začínáme uvědomovat, tj. když se na něm svým vědomím a myšlením začínáme aktivně účastnit): na čem je – vedle našeho přispění – konstituce problému vlastně závislá? Čím se můžeme (a dokonce máme, musíme, chceme-li se vydat správným směrem) řídit, když máme problém správně vidět a tedy konstituovat (nebo konstituovat a tedy vidět)? Když se totiž pokusíme takový problém vyslovit, proslovit, formulovat, vždycky budeme (a musíme) mluvit především o předmětných skutečnostech – a přitom budeme apelovat na toho, komu to říkáme, aby pochopil, že nepopisujeme jen to, co tu je, ale že směřujeme především k něčemu, co tu (ještě) není, tj. nejen k problému (ten tu ovšem pro našeho naslouchajícího spolubesedníka skutečně není, dokud jej sám aktivně nepochopí), nýbrž navíc k tomu, co tu není a nebude, i když ten problém s

největší přesností a s pochopením formulujeme a interpretujeme. Pochopení mezi dvěma lidmi je možná také tam, kde jde o takový „problém“, nejen když jde o něco makatelného a na co lze ukázat. Co máme vlastně na mysli, když si ve dvou či ve třech porozumíme, o jaký to problém vlastně jde? Nejde přece o pochopení, o čem že to předmětně mluvíme, nýbrž jde o pochopení toho, co předmětně ani vyslovit ani popsat nemůžeme, co totiž předmětně vůbec „není“, ale oč nám přece jenom všem jde. Míjíme něco „určitého“, ale nejsme to my, kteří by to mohli svým míněním „určit“. Jak vůbec můžeme se zřetelnou intencionální určitostí mínit něco, co má teprve určeno být? Jak se vůbec můžeme na něco tázat, kdybychom to „něco“ nemohli nějak upřesnit? Jak se vůbec různé otázky mohou vztahovat k různým věcem, aniž by už předem byly známy odpovědi? Je to stará sókratovská myšlenka, že se na něco můžeme tázat jen tehdy, když o tom něco víme, a zejména když víme, že o tom spoustu věcí nevíme.

(Písek, 030704-5.)

<<<

>>>

Výzvy a vnímavost k nim

Nepředmětné výzvy nemohou být předmětně uchopeny – a to z podstaty věci. Jediný způsob, jakým je možno se s nimi dostat do kontraktu, je vnímavost vůči nim, která je podmínkou reakce na ně. Kdo není vůči takovým výzvám vnímavý, je prostě odkázán (v nejlepší případě, pokud si tuto svou ‚nedostatečnost‘ vůbec uvědomí) na vnímavost těch druhých. Ovšem vedle základní, primitivní, primordiální vnímavosti je zvláště zapotřebí schopnosti nepředmětné výzvě co možno náležitě porozumět. To už je ovšem lidský výkon, to není pouhé přijetí a převzetí ‚čehosi‘, protože nic takového „tu“ není. Zpředmětněná výzva už není výzvou originární, nýbrž je už vždycky někým vnímána a chápána, tj. je registrována a interpretována. Všeobecná platnost je založena teprve tímto vnímáním a chápáním; originární (nepředmětná) výzva je vždy jedinečně adresná, tj. přichází z budoucnosti, ale skrze budoust určitého subjektu. Vnímavost vůči nepředmětným výzvám je zvláštní dar: je to schopnost se odevzdat něčemu, co ‚není‘, jako něčemu určitému (byť nejsoucím) a dát se do jeho služeb tak, že ona výzva se jakoby stane „skutečnou“ (přesně: předmětnou, zpředmětněnou) právě tou reakcí jí oddaného subjektu. Ostatní lidé si ovšem mohou vytvořit jakási pravidla, podle nichž se budou rozhodovat takovou zpředmětněnou, tj. vyslovenou výzvu uznat nebo neuznat. Ale všechna taková pravidla mají pouze pomocný charakter a nepředstavují žádným způsobem návod na vnímání takové výzvy. Jako nástroj mají tedy především negativní úlohu, totiž jak se vyvarovat uznání pseudo-výzev jako pravých. Ale každá výzva je jedinečná, a jenom ten, koho oslovila, je povolán, aby ji zaslechl. V zásadě je možné, že určitá výzva přijde jen k jednomu člověku a jen jednou; nelze však vyloučit, že k jednomu i víckrát, a možná dokonce přijde a osloví různé lidi (a tudíž v různých jejich situacích). Ale jedinou kontrolou zůstává výsledek zaslechnutí a porozumění výzvě ze strany nikoli už jen jednoho subjektu, ale i více subjektů, neboť i když je každá výzva jedinečná a přichází (obvykle) jen k jednomu (nebo snad dvěma, třem), může se velmi závažným způsobem týkat i více, ba mnoha lidí, celých společností a celých kultur nebo civilizací. Teprve v čase, v průběhu dění, v dějích a dějinách se prokáže (může prokázat), že šlo o správné zaslechnutí a porozumění výzvě, ba že šlo vskutku o „pravou“ výzvu. Může se dokonce stát, že v určité situaci se nenajde nikdo, kdo výzvu zaregistruje a kdo na ni zareaguje; a může se stát, že mnohem později někdo, kdo se důkladně s onou situací

obeznámí, může uspět a pochopit, o jakou výzvu tehdy šlo a že (nebo i proč) byla oslyšena nebo špatně pochopena.

(Písek, 030704-6.)

<<<

>>>

FYSIS

Aristotelés poukazuje na rozdíl mezi „věcmi“ (TA ^HENA), které vznikly resp. zrodily se a rostou (TÓN FYOMENÓN GENESIS), a věcmi které (jsou pouhými hromadami – to dodávám jen já), a vidí jej v tom, že ty poslední „rostou“ jen přidáváním a dotykem, zatímco ty první rostou srůstáním (SYMFYSIS). Pokusme se navázat na tuto myšlenku, která ostatní je starší; najdeme ji už u Hérakleita, který má za to, že (bez LOGU, to zase vkládám já, ale jen cituji z jiného zlomku) ani „nejkrásnější krásný svět“ (KALISTOS KOSMOS) by nebyl leč hromadou náhodně rozházených věcí. Podle Hérakleita je to LOGOS, který má rozhodující úlohu v procesu, jímž se něco, co by bylo pouhou hromadou, stává skutečným „světem“ (tedy celkem veškeré skutečnosti). Tak bychom mohli říci, že pro Hérakleita je zárukou zrodu a růstu (tedy toho, čemu Řekové říkali FYESTHAL) je LOGOS. Vzniká otázka, zda Aristotelés užívá na tomto zmíněném místě slova FYSIS ve stejném významu, v jakém Hérakleitos v citovaném zlomku užíval slova LOGOS, anebo – jde-li o významy rozdílné, byť nějak spolu souvisící – v jakém vlastně vztahu tyto dva významy jsou. Opustíme-li však tento v podstatě historický zájem a začneme-li uvažovat, jakým způsobem bychom mohli uvedených dvou termínů užívat pro svou aktuální myšlenkovou, filosofickou potřebu, je zřejmé, že musíme přestat s dosavadní (ale velmi dlouhou) praxí, která překládá slovo FYSIS do latiny (a po malých úpravách do mnoha dalších evropských jazyků) jako natura (fr. nature, ang. nature, něm. Natur etc.) a v našich podmínkách do češtiny jako ‚příroda‘, přičemž přírodu, přírodnost a přirozenost chápeme jako protivu k umělosti, kterou ovšem odvozujeme výhradně od člověka. Tak dochází totiž k tomu, že člověka myslíme jako vyděleného ze vší ostatní skutečnosti, zatímco popravdě je člověk jen některými znaky vydělen ze světa živých bytostí, ale základní cézura probíhá mezi neživými skutečnostmi a živými bytostmi. Je ovšem pravdou, že tato cézura není absolutním předělem (proto Teilhard mluví o „předživém“, pré vivant), ale to nám nesmí zakrývat ten původní význam slova FYSIS (a dokonce i původní, protože etymologický význam latinského termínu natura, odvozeného od slovesa nasci, a rovněž etymologickou vazbu českého slova ‚příroda‘ na sloveso roditi se resp. při-roditi se). Obrovský rozdíl mezi sférou živého a sférou neživého je dnešním užíváním slova ‚příroda‘ setřen natolik, že dokonce mluvíme o „přírodě neživé“ a „přírodě živé“. To není jen záležitost terminologická, nýbrž jde o určitou myšlenkovou a dokonce celoživotní orientaci.

(Písek, 030706-1.)

<<<

>>>

Pravda a neměnnost

Vycházíme z předpokladu, že ve světě, v němž žijeme, není nic naprosto neměnného, jsou jen změny velmi pomalé, ale jen v důsledku složitých opatření, jímž sice většinou nerozumíme, ale která musí speciálním způsobem pracovat se základními změnami, které jsou velmi rychlé. Nejen v matematice, ale také ve

fyzice pracují však teoretičtí odborníci s tzv. konstantami. Vzniká proto otázka, v jakém vztahu jsou takové konstanty k reálnému světu, plnému proměn. Jedním z největších tlaků na první filosofy a jejich chápání skutečnosti, vykonávala právě matematika (včetně geometrie): naprosto neproměnná povaha trojúhelníka nebo prvních prvočísel apod. vedla většinu filosofů k tomu, že neměnnost považovali za nutnou vlastnost dokonalosti. Dnes jsme se dostali do situace, kdy nevíme, zda oněm konstantám něco faktického vůbec odpovídá. Pokud tomu tak je, musíme si položit otázku, jak to je v takovém případě s pravdou, chápanou jako shoda myšlenky s „věcí“: co je tu vlastně onou „věcí“ v případě zmíněných „konstant“? Je taková konstanta něčím víc než naší konstrukcí (neboť myšlenka konstanty se přece musí k něčemu vztahovat, totiž ke konstantě; ale je konstanta něčím odlišným třeba od kružnice nebo jehlanu (eventuelně už trojúhelníku, i tam už jde o jisté „konstanty“, např. součet vnitřních úhlů apod.). V případě geometrických konstant je tu ovšem ještě otázka, nakolik je právě eukleidovské geometrie možno používat ve světě extrémních velikostí a vzdáleností, kde tedy jakési srovnání teoretického řešení s vesmírnou, mezihvězdnou atd. „realitou“ je možné. (V tomto případě se ukázalo, že pravidla a výsledky eukleidovské geometrie se s „realitou“ rozcházejí.) Je však něco podobného možné i jinde, eventuelně všude, kde jde o „konstanty“? – Mám dojem, že také v tomto bodě se ukazuje, jako předpoklad něčeho pevného a neměnného je vždycky v důsledcích zatížen chybami, a že je jen potřebou našich teoretických konstrukcí. Někde jsou odchylky tak malé, že na ně prakticky nemusíme brát zřetel; a kde se stávají závažnými, musíme provádět korektury jiného druhu, než konstruováním jiných konstrukcí.

(Písek, 030706-2.)

<<<

>>>

Paměť (ontologicky)

Jestliže událost (již je každé pravé jsoucno) chceme chápat důsledně jako celek, nemůžeme si ji rozložit na jednotlivé fáze (a už vůbec ne okamžiky), ale musíme vzít na vědomí (a snažit se to skutečně pochopit), že v každém okamžiku (kterému říkáme jsoucno resp. momentální jsoucno) se událost děje celá. To pak konkrétně znamená, že navzdory tomu, že v každém okamžiku je ta která jsoucno jsoucna jakožto události sice trochu odlišná od jiných (např. v tom, že událost může být registrována, spatřena, uchopena, posunuta atd. pouze v okamžiku své aktuální jsoucnosti a nikdy jako událost celá), vždycky jsou všechny ostatní jsoucno této události nějak „při tom“. Na počátku se děje už celá událost a tudíž také její konec, na konci události se stále ještě děje celá událost, takže teprve teď končí také její začátek. To předpokládá ovšem jistý charakter, vlastní všem událostem (pravým jsoucňům), totiž jednak jakousi zvláštní předvídatost, anticipaci ještě nenastalých, ale k nastávání se přibližujících jsoucností, jednak jakousi „paměť“ ve smyslu schopnosti podržet něco z těch jsoucností, které už nastaly a staly se tak ‚bylostí‘ (vlastní minulostí události). Tento charakter musíme přiznat i nejnižším úrovním událostního dění, a „paměť“ proto nemůžeme považovat za téma výhradně psychologické.

(Písek, 030706-3.)

<<<

>>>

Filosofie a její „lidovost“

Filosofie kdysi ve starém Řecku vznikla jako hnutí zvláštní, takřka disidentské, a byla jako vzpoura proti bohům a tradici také chápána. Filozofové byli zesměšňováni, odsuzováni na soudech a někdy i bez soudů, když tzv. lid vzal „spravedlnost“ do svých rukou (např. při pogromu proti pythagorejcům). První kroky k jakémusi „zlidovění“ učinili sofisté; zkušenosti s nimi byli potom vždycky jakýmsi výstražným znamením pro filosofy; ve filosofii dlouho přetrvávalo přesvědčení, že každé zlidovění filosofie znamená její úpadek a zejména provinění proti jejímu poslání. Ale úpadek filosofie se dostavoval i jinak, a rozhodně nelze vše vysvětlovat činností sofistů, ale ani jen pokusy o zlidovění filosofie. To se ukázalo, když se filosofie a jejích osudů chopili křesťané. To především filosofie zachránili před opětovným upadnutím do nových mýtů (původem orientálních, ale už v leccčem poučených a přizpůsobivších se oné již upadají (hellenistické) filosofii a také se pokoušejících ji napodobit. V křesťanství byla vynalezena zvláštní symbióza mezi filosofií resp. theologií pro lid (v podobě kázání) a filosofií či theologií pěstovanou vzdělanci a učenici na mnohem vyšší úrovni, a ta se studovala na univerzitách. B uduocnost filosofie je podle Rádla spjata s úkolem zlidovění filosofie. Tady je zapotřebí ovšem co nejpřesněji odlišit zlidovění od vulgarizace na jedné straně a od ideologizace na straně druhé. Obě tato nebezpečí chodívají ruku v ruce; např. moderní nacionalismy mají charakter ideologie, ale zároveň se šíří ve velmi vulgarizovaných formách. Proto také „zlidovění“ filosofie není bez problémů.

(Písek, 030709-1.)

<<<

>>>

Poznání a „obeznámenost“

Hegel napsal (4603, Ph.d.G., S. 35): „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.“ Každý mýtus se brání proti racionálnímu přístupu tím, že sám racionální přístup je na překážku, abychom se v mýtu zabydlili, abychom v něm byli doma. Ale to je právě to podstatné, že být někde „doma“ znamená jen být na určité prostředí uvyklý. Být na něco zvyklý sice znamená vždy jistou obeznámenost s „poměry“, ale je to jen přizpůsobení okolnostem, nic víc. Rozpoznat pravou povahu oněch okolností, najít způsob, jak je vskutku poznávat, předpokládá nutně nezbytný odstup od nich a srovnání s jinými. A protože nemůžeme být dost dobře „doma“ v různých okolnostech, musíme si osvojit onen odstup, kterým je charakterizováno naše poznávání jiných, cizích okolností, také při kritickém pohledu na okolnosti vlastní, na ty, na které jsme si už zvykli. Onen odstup nespočívá primárně v odstupu od oněch poměrů, nýbrž od toho, jak jsme si na ně zvykli a jak jsme se jim až dosud přizpůsobovali. Skutečné poznání spočívá tedy především na kritické kontrole myšlenkových prostředků, jichž užíváme, a teprve druhotně na přezkoumávání toho, co je poznáváno.

(Písek, 030711-2.)

<<<

>>>

Pravda a „věc“

To, co pro Sókrata platilo u problému jednoty toho, co je spravedlivé, můžeme aplikovat na jiný problém, totiž problém pravdy. Nejde přece opět primárně o to, co je například pravdivé (třeba ten či onen výrok, to či ono pojetí atp.), nýbrž co je pravdivé. To však nemůžeme simplifikovaně chápat jako dotazování po tom, co je všem pravdivým výrokům, pojetím atd. společné, tj. nejde nám o obecnou charakteristiku celé jejich množiny ani o nadřazený rod, protože pak bychom předpokládali, že každý pravdivý výrok nebo každé pravdivé pojetí v sobě obsahuje něco z pravdy, tedy že ten kousek pravdy „má“ jako svou část, svou složku. O „shodě“ celého výroku s „věcí“, jak to nabízí nejrozšířenější výměr pravdy, nemůže pochopitelně být ani řeči, protože výrok jakožto výrok se tomu, o čem vypovídá, nijak nepodobá. To, jak se každý pravdivý výrok vztahuje k nějaké „věci“, tj. ke svému „předmětu“, je právě pro něj specifické a tím se odlišuje od jiných pravdivých výroků. A protože nemůžeme onu „věc“, k níž se vztahuje a o níž vypovídá, považovat za měřítko či míru pravdivosti (neboť pak by pravda byla závislá na tom, co jest, a každá „věc“ by měla svou pravdivost založenou v sobě – takže třeba každá „lež“ nebo každý „omyl“ by měly také svou vlastní „pravdivost“ založenou a danou tím, že se staly skutečnou lží a skutečným omylem), musíme předpokládat, že vedle zmíněného vztahu každého pravdivého výroku k nějaké „věci“, o které vypovídá, se každý pravdivý výrok nutně vztahuje ještě k něčemu jinému, totiž právě k „pravdě“. Pravda pak je normou a kritériem jak oné pravdivosti pravdivého výroku, tak kritériem toho, k čemu se tento výrok vztahuje a o čem vypovídá, tj. věci samé.

Že nemůže žádná „věc“ být jediným a tím méně posledním kritériem pravdivosti výroků, které o ní vypovídají, a že nemůže být zejména kritériem nějaké své vlastní „pravdy“ či „pravdivosti“, vyplývá už z toho, že takovou „věcí“ může být také myšlenka, poznatek, výrok nebo tvrzení, pojetí či teorie, neboť pak by se takové pojetí „pravdy“ buď samo potvrdovalo nebo samo popíralo. Zdá se proto jako zcela nezbytné oddělení věcí (samozřejmě všeho druhu, tedy také myšlenek, výroků, teorií atd.) na jedné straně od „pravdy“ na straně druhé. Je to vlastně něco podobného, jako když všechny myšlenky oddělíme od „LOGU“, v němž jedině se myslící a jeho myšlení může pohybovat, když vskutku myslí. Pohybovat se myšlenkově ve světě LOGU! Je to vlastně do jisté míry analogie toho, že k tomu, abychom se mohli pohybovat fyzicky, musíme mít k dispozici příslušný prostor. Tak jako si prostor (nebo čas) kolem sebe nevytváříme tím, že se pohybujeme, ale naopak ten prostor (a čas) potřebujeme, abychom se vůbec pohybovat mohli, tak je tomu s LOGEM (smyslem), a také s Pravdou. Abychom mohli vyslovit pravdivý výrok o něčem, pak to „něco“ musí nějak „být“, ale kromě toho potřebujeme k samému výroku resp. k jeho myšlení a vyslovení LOGOS (mysl, tj. svět LOGU, svět smyslu), a aby ten výrok mohl být pravdivý, potřebujeme k tomu nějaké prostředí, v němž to je možné – a to prostředí umožňuje a zakládá Pravda. (Podobně je tomu např. s časem: aby se něco mohlo pohybovat resp. měnit, potřebuje k tomu mít dostatek „času“ – a to znamená, že ten čas musí odněkud přicházet, nemůžeme si tedy čas myslit jako „něco“ daného, předmětného. S prostorem to je poněkud komplikovanější, protože jsme si navykli – zejména po Newtonovi – myslet prostor jako o sobě nehybný, jen pohyb umožňující. Tento předpoklad ovšem musíme opustit a nadále myslet prostor dynamicky, jako něco, co se před námi otvírá, abychom v něm mohli postoupit dál. Rozhodně však nelze myslit prostor jako něco, co si sami otvíráme svých pohybem.)

(Písek, 030712-2.)

<<<

>>>

Slova

Slovo vyslovené (vyřčené) je jakousi posloupnou skupinou zvuků; slovo napsané nebo vytištěné je skupinou značek (tzv. písmen). Ovšem ne každá skupina zvuků a ne každá skupina značek už je slovem. Co (nebo kdo) vlastně dělá ze skupiny písmen slovo? Je to ten, kdo mu jako slovu rozumí. (Podobně jako stopař rozumí ze stop, které zvíře tudy běželo, případně i před jakou dobou.) Nicméně rozhodující tu není, jak si čtoucí (nebo stopař) dovede vymýšlet, ale zda slovu (nebo stopám) opravdu rozumí, tedy zda si „vymýšlí“ správně. U stopaře můžeme někdy ověřit, že si podle stop „vymyslí“ zvíře, které tudy šlo asi před půl hodinou, nikoli libovolně, třeba tím, že nás dovede k jeho doupěti. Jak si ověříme, zda čteme skupinu písmen, kterou máme před sebou, opravdu správně? Jednak se v takovém případě opíráme o to, jak jsme se naučili číst (a ovšem, jak jsme pronikli do rodného jazyka ještě předtím); opíráme se tedy o jisté zvyklosti. To může vést k nedorozumění, jde-li o slovo jiného jazyka. Samy zvyklosti nám tedy ještě nejsou dostatečnou pomocí, musíme ještě být orientováni v prostředí, kde žijeme a ono slovo čteme, a případně také o prostředí, v němž to slovo bylo napsáno. Proto samo slovo jakožto sbírka několika písmen není prostě dáno, není faktem v tom smyslu, jak tohoto pojmenování (mylně) užíváme, nýbrž zůstává samo o sobě pouhou skupinou znamének, zatímco skutečným slovem (tedy něčím, co má smysl, význam, co něco znamená), dokud z něho to opravdové slovo neuděláme tím, že je správně přečteme a pochopíme. Z toho je zřejmé, že pro správné přečtení nějakého slova musíme splňovat celou řadu předpokladů, z nichž jsme poukázali jen k některým. Pokud přihlídneme k původním konotacím etymologickým příbuznostem latinského slova „factum“, pak platí, že teprve pochopené slovo je skutečným slovem, a teprve pak se stává „faktem“, tedy něčím udělaným (facere znamená dělati, factum znamená to, co bylo uděláno). Je však hodno zvláštního pozoru, že ony okolnosti a širší kontexty, které jsou pro přesné porozumění nějakému slovu tak důležité, se stále mění a dost často mají jedinečný charakter, takže se nepodobají nebo jen málo podobají okolnostem a kontextům jiným (v jiných případech, kdy je toho slova užito). To však velmi znesnadňuje užívání jazyka a jazykových útvarů, které se tak stávají jen jakýmsi pomocným (a nikoli tedy hlavním) prostředkem porozumění. Znamenalo by to, že jazyková komunikace je vhodná jen tam, kde jde o situace či kontexty typické, opakující se a proto známé, zatímco musí naprosto selhávat tam, kde jde o něco nového. A přece víme, že právě jazykem – např. básníkovým – lze vyslovit neuvěřitelné nuance a říci dokonce poprvé něco tak trefného, že to vypadá, jako by se podařilo správným slovy skutečnost přímo vytvořit. Čím to je umožněno? Na čem to je založeno?

(Písek, 030714-1.)

<<<

>>>

Krize filosofie

Abychom mluvili věcně o krizi filosofie, musíme nejprve říci, co rozumíme filosofii. To např. Heidegger ve svých úvahách o „konci filosofie“ udělal, ale udělal to tak nenápadně, že to předem nepoučený čtenář většinou přehlédne. Heidegger totiž ztotožnil filosofii s metafyzikou; pak ovšem stačí, když prokážeme, že s metafyzikou je konec. Zbývá jen říci, co rozumíme metafyzikou. Ale filosofie vznikla dříve než metafyzika; metafyzické údobí filosofie začíná až Parmenidem a

elejskou školou. Předtím se metafyzika snad připravovala k svému vzniku, ale ještě se neustavila. Jméno však dostala mnohem později a mělo jen knihovnickou funkci. Ponětí o tom, co to je metafyzika, se tedy ustavilo ještě mnohem později, ale všeobecně se přijímá jako platné tvrzení, že metafyzika jako určitý způsob filosofického myšlení tu byla mnohem dříve nejen než toto pojmenování, ale zejména dříve než se začalo formovat pojetí toho, co to metafyzika vlastně jest. Mluvíme-li o krizi nikoli pouze ve filosofii, ale o krizi filosofie samé, musíme nějak postihnout rozdíl mezi filosofií a metafyzikou, abychom krizi metafyziky omylem neprohlásili za krizi filosofie. A pak teprve můžeme platně začít prokazovat, že v krizi je skutečně sama filosofie a proč i v čem konkrétně. V souvislosti s metafyzikou pak to znamená odpovědět na otázku, zda ono zmetafyzičtění filosofie, která původně ještě metafyzická nebyla, bylo nezbytností a tedy od počátku jejím vnitřním neduhem, který se dříve nebo později musel projevit a posléze ke krizi vést, anebo zda jde o jakési obrovské, dějinně rozsáhlé pochybení, o scestí, kterému bylo možno se vyhnout. Abychom tuto na otázku mohli odpovědět a uvést náležité důvody, musíme se pokusit nejprve nějak upřesnit, jak budeme chápat, co to je filosofie, a také, v čem spočívá její zmetafyzičtění a co to je metafyzika. Jak je vidět, celé naše dokazování bude závislé na těchto (a jistě i dalších) předpokladech. To bude pochopitelně vítaná příležitost pro všechny relativisty, aby celý pokus začali zpochybňovat jako závislá na zcela subjektivních okolnostech i kritériích. A právě proto, že toto zpochybňování je založeno na stejně subjektivním a navíc pochybném popírání, že by bylo v takových případech možno se dobrat něčeho pozitivního a alespoň v lidských možnostech pevného, zdá se nám jako velmi případné vyjít z nejstaršího sebezpočopení filosofie, jak je připisováno Pythagorovi ze Sámu.

(Písek, 030716-1.)

<<<

>>>

Myšlení

Když myslíme, je to naše činnost, naše aktivita. Abychom mohli myslet, musíme toho být schopni. Ta schopnost není součástí ani složkou našeho výkonu myšlení, ale jen jeho předpokladem. Není to naše schopnost, kdo myslí, ale jsme to my, kdo myslíme. O tomto předpokladu či podmínce samo myšlení neví, přesněji, když začínáme myslet, nevíme nic o předpokladech ani podmínkách myšlení. K těm předpokladům a podmínkám můžeme dospět, teprve když se ve svém myšlení vydáme určitými cestami (kdežto půjdeme-li po jiných cestách, může se stát, že k nim nedospějeme nikdy). Jinak řečeno, když myslíme, nevíme vlastně vůbec, jak to děláme (ostatně stejné to je s mnoha jinými aktivitami, někdy také proto, že už jsme dávno zapomněli, jak jsme se to naučili); dalo by se říci, že na počátku spíš nemyslíme, ale že „nám to myslí“, nějak se nám vyjevují nějaké myšlenkové obsahy, představy, pocity, dojmy, vzpomínky atd., přicházejí a uplývají nějak bez našeho úsilí i přispění. Myšlení však není jen automatická činnost, jako třeba trávení nebo srdeční rytmus, ale záleží v něm hodně na cviku a učení. Takové učení zprvu zase probíhá, aniž bychom si to dost uvědomovali – prostě jen posloucháme, co lidé říkají, naučíme se tomu postupně rozumět a pak je někdy zčásti napodobujeme, ale ke skutečnému kontaktu s druhým člověkem dochází teprve tehdy, když po něm jen neopakujeme to, co on říká, ale když na to odpovídáme. A po celou tu dobu myslíme vždycky na něco a mluvíme o něčem (pokud jen nedáváme průchod svýmpocitům). To znamená, že naše pozornost je velmi dlouho plně soustředěna na „to myšlené“, tj. na to, co je jakýmsi cílem naší

myšlenky, našeho myšlenkového výkonu. To souvisí s tím, čemu říkáme intence a intencionalita. Myšlenka, myšlenkový akt není totiž nikdy jen tím, čím je, a také platí, že to nejdůležitější na něm není to, čím je, ale to, k čemu míří, na co je zaměřeno, k čemu je zacíleno. Proto také je poněkud směšné, když někdo říká, že myslí, a neřekne, co myslí nebo na co myslí. Proto na samo myšlení, na ten výkon, bez něhož by žádné takové zaměření na něco (jiného) nebylo možné, obvykle zapomínáme, nebo lépe: lidé na to zapomínají. Jen v evropské tradici se pevně a soustavně udržuje jeden zvláštní zvyk, totiž že se myšlení někdy, dokonce velmi často, zaměřuje ne na věci myšlené, ale na myšlení samo jako myšlenkovou aktivitu. Trochu to proniká i do obecného povědomí, ale opravdu na úrovni se to pěstovalo a pěstuje – a hlavně by se to mělo pěstovat – zejména na univerzitách. Od dob starých řeckých myslitelů víme – a každý Evropan by si to měl uvědomovat – že v myšlení je velmi snadno možné se dopouštět chyb a omylů, takže každý jen trochu o sebe dbalý Evropan by měl co možná nejlépe vědět, co to vlastně dělá, když myslí.

(Písek, 030718-1.)

<<<

>>>

Intencionalita

Intencionalita, která je charakteristickým znakem myšlení (vůbec vědomí) jako aktu, je něčím jiným než šifrou, kterou je možno a nutno dešifrovat. Tou je třeba písmo, tedy napsaný nebo vytištěný text. Ale ten je pouze stopou myšlení; tak jako myslivec (nebo stopař) rozpoznají ze stop, kdo tudy šel (nebo co tudy šlo) a před jakou asi dobou, je možno z nějakého starého pergamenu nejen rozluštit, o čem se tam píše, ale z jaké doby asi pochází (např. při ověřování, zda je ta památka pravá nebo zda to je padělek). Ale pokud pochopíme, co bylo jako myšlené (zamýšlené) v textu zapsáno (a tedy zašifrováno), není resp. nemusí být naším jediným cílem sám „obsah“ textu (ten termín ovšem není dobrý, protože smysl či význam není v textu „obsažen“, nýbrž text zůstává jen návodem k tomu, jak znovu vymyslet to, co při psaní textu bylo myšleno), ale ono myšlení, které do textu jako jakási „stopa“ sice proniklo, ale spíše nevědomky, okrajově a nezáměrně. V tom případě, že nám jde právě o to, „jak“ autor textu myslel (na rozdíl od toho, na „co“ myslel resp. „co“ mínil), je naším hlavním cílem pochopení autora. (Z toho je zřejmé, že jako každá činnost, také myšlení po sobě nechává i stopy nezáměrné.)

To, že stopa k něčemu dalšímu poukazuje, však není ještě příklad intencionality, neboť stopa v sobě nechová žádnou „intenci“; to, že o něčem dalším vypovídá, není jejím záměrem, nýbrž „vypovídá“ o něčem nezáměrně, mimoděky, bez specifického zaměření. Pokud je ve stopě nějaké takové zaměření možno rozpoznat a odkrýt, pak nejde o záměr stopy samé, ale toho, kdo tam tu stopu záměrně zanechal nebo uložil, případně naopak „stopu zametl“, skryl. V onom záměru je ovšem vždy něco z myšlení, ovšem jen pokud je zúženě nepřisuzujeme pouze člověku. Pro nás je však nejdůležitější právě lidské myšlení, a zejména takové lidské myšlení, které si od prvních momentů po narození postupně osvojuje tzv. reflexi, tj. schopnost obrátit pozornost k sobě samému a ke svému průběhu. Možná to vypadá dost nepřesvědčivě, ale nemůže být sporu o tom, že právě v reflexi a reflexí se myšlení osvobozuje od svých fyziologických vazeb a uvolňuje se k výkonům, jichž by bez reflexe nikdy nemohlo dosahovat. A reflexe sama je možná jen díky tomu, že myšlení je vybaveno intencionalitou, kterou může stále lépe ovládat a nakonec ji tak zaměřit na myšlení samo.

(Písek, 030718-2.)

<<<

>>>

Pravda

Pod mocným vlivem Parmenidovým prohlašuje Aristotelés: „Omylem jest, jestliže řekneme, že jsoucí není anebo že nejsoucí jest; pravdou jest, řekneme-li, že jsoucí jest a nejsoucí není.“ (Met. IV.7, 1011b – Kříž 1946, str. 120.) Problém ovšem spočívá v tom, co považujeme za jsoucí resp. za jsoucno. Byl to totiž právě Parmenidés, který byl přesvědčen, že mezi jsoucím a nejsoucím není žádného smíru, že buď je něco jsoucí, a pak to nikdy nebylo a nikdy nebude, ale vždycky tj., anebo je to nejsoucí, a pak není o čem vypovídat. Chyba (resp. nedůslednost a kompromis) je ovšem už v tom, že Parmenidés připouští omyl. Může být vůbec nějaký omyl jsoucí? Pokud ano, jak vůbec k němu může dojít, jestliže jsoucí je „jedno a veškero“? Je omyl součástí veškera? My ovšem dnes víme a také ochotně připouštíme, kolika omylů se lidé – i nejvýznačnější myslitelé a vědci nejen v minulosti, ale i dnes dopouštěli a dopouštějí. Otázkou však je, jak je možný omyl? Omyl je přece nejen v nesouladu, ale přímo v rozporu s „jedním a veškerm“, neboť jakmile se vyskytne omyl, „jedno“ už není „jedním“, ale stává se dvojm a pak – po dalších omylech – mnohým. To tedy za prvé. Ale jde ještě o něco jiného, závažnějšího.

Vezměme tedy jako příklad něčeho „jsoucío“ nějakého živočicha, např. psa. Řekněme, že mu právě bylo 5 let. Můžeme o psu, kterého máme před sebou a který se před námi projevuje jako živý, říci že jest nebo že není? Uvážíme-li, že pes se může dožít 15 let, je jeho prvním 5 let „nejsoucích“ v tom smyslu, že už uplynuly a pominuly. Chová se však také sám pes tak, jako by těch pěti let vůbec nebylo? Nikoli; těch jeho prvních pět let života jsou v nějakém smyslu stále přítomny i v tomto okamžiku, kdy mu je 5 let: pamatuje si, co zažil a co se naučil, k čemu byl vycvičen a – zčásti i – čím se provinil (a byl za to potrestán). To vše neupadlo do nicoty, nestalo se to šmahem „nejsoucím“ tak, jako jsou skutečnosti, k nimž nikdy nedošlo (a nikdy nedojde). Kromě toho „jsoucí“ je přece nejen ten okamžitý pes hic et nunc, ale pes, který zatím pět let žil a nějaký ten rok ještě žít bude, pokud nezemře nebo se mu nestane něco jiného.

Je-li však konkrétní pes jsoucnem (my dokonce budeme říkat: pravým jsoucnem), znamená to, že můžeme ono „jest“ tohoto jsoucna vztáhnout na jsoucno celé, tedy na celého psa, i když třetinu života má (v našem případě) už za sebou a i když další dvě třetiny má ještě před sebou (nenastane-li něco neodvratného). O tomto jsoucnu (totiž konkrétním psovi) můžeme tedy říci, že něco z něho právě, aktuálně jest, zatímco převážný díl jeho života už buď uplynul a už není, nebo ještě nenastal a tedy ještě není. A protože něco takovém nutně platí o všech pravých jsoucnech, lze pravdivě vypovídat i o tom, co už není, a stejně i o tom, co ještě není, a to nikoliv jako o „naprosto nejsoucím“, nýbrž jako o tom, co sice není právě aktuálně jsoucí, ale k příslušnému pravému jsoucnu nutně náleží.

(Písek, 030718-3.)

<<<

>>>

Myšlení („evropské“)

Když budeme v tomto textu používat slovo „myšlení“, nebudeme je chápat v tak širokém smyslu, aby zahrnovalo všechny případy, kdy lidé myslili a dosud myslí (tedy včetně myšlení archaických lidí, žijících a myslících ve světě mýtů, a včetně myšlení přírodních lidí, eventuelně i myšlení zvířat atd.), ale budeme mít na mysli ten způsob myšlení, který navazuje na velké myslitele starého Řecka, tzv. filosofy, a který se pak rozšířil po celém Středomoří, později po celé Evropě i mimo Evropu a který, jak se zdá, postupně převládne v celém ostatním světě (ovšem v poněkud jednostranně vyhraněné, ba v jistých ohledech poškozené, redukované, techno-vědecké podobě). Když budeme chtít mluvit o nějakém jiném myšlení nebo o myšlení v širším smyslu, vždycky to poznamenejme nebo to bude zřejmé z kontextu. Charakteristickým znakem tohoto myšlení je jeho složitá, několikavrstevná struktura úrovní reflexe, což můžeme pojmenovat jako hlubokou proreflektovanost. Pro tu (a jen pro tu) je charakteristické, že vždycky nějak ví, že ví, ví, že myslí, myslí, že myslí a co myslí atd. Právě proto je samo toto myšlení o sobě jakoby mnohem víc chaotické ve srovnání s jinými druhy myšlení; velmi snadno upadá do vnitřních rozporů a má také tendenci ztrácet svou vnitřní koherenci a sjednocenost. To je však ve skutečnosti jeho přednost, protože to do té míry zaručuje vnitřní uvolněnost, že na jedné straně přímo vyžaduje ustavení nějakého řádu, který nevyplývá z myšlení samého, nýbrž který na sebe myšlení bere jako jakousi řeholi, které se musí držet a kterou musí dodržovat. Na druhé straně si tím uvolňuje možnost kritiky a kritičnosti, která může odhalovat i nedostatky a vady onoho řádu, který dodržuje a jímž se spravuje. Taková kritičnost je myslitelná jen v tradici zmíněného myšlení v užším smyslu, tedy tzv. evropského myšlení; nepochybně jí může být i zneužito (ostatně jako všeho, všech nových i starých vynálezů). Proti zneužití kritičnosti platí zásada, že přestat dodržovat dosavadní řád sice je zásadně možné, ale jen ve jménu nějakého řádu lepšího, v jehož světle a jehož prostředky je možno kritičnost a zejména také kritiku starého, kritizovaného a nyní opouštěného řádu ještě lépe (a věcněji) odůvodnit.

(Písek, 030718-4.)

<<<

>>>

Intencionalita

Rozdíl mezi případem, kdy nás nějaká skutečnost jakoby ‚upozorňuje‘ na jinou, další skutečnost (protože tam je nějaká „objektivní“ souvislost), a případem intencionality myšlení (a obecně vědomí), které nás vždy odkazuje k něčemu dalšímu, spočívá v tom, že v tomto druhém případě na nějaké „objektivní“ souvislosti, pokud se vůbec nějaká taková najde, prostě nezáleží. Myslí-li na něco blízkého, není tomu tak proto, že to je blízké; stejně tak mohu myslet na něco velmi, velmi vzdáleného. Když myslím na trojúhelník nebo na elipsu, nemá to souvislost s ničím „objektivním“, co by mé myšlení mohlo vyvolat. A pokud je možno někdy přece jenom poukázat na něco „objektivního“, oč se naše myšlení může opřít, je to akt naší volby, naše svobodné rozhodnutí a náš výběr právě té určité skutečnosti a ponechání naopak stranou četných skutečností jiných, třeba nápadnějších a víc se naší pozornosti vnučujících. (Tak např. když se astrofyzik zabývá vlastnostmi vzdáleného, hvězdu jen připomínajícího vesmírné objektu, tzv. kvazaru.) Myšlenková intencionalita není prostě založena na žádných zaběhaných reflexech (ani nepodmíněných, ani podmíněných), nýbrž je vlastností našeho konkrétního vědomého aktu, aktu našeho myšlení, které si cíl své intence samo volí (a nenechá si jej vnučovat – pokud je cíl této intence nějak tlačěn do

popředí, např. druhým člověkem, záleží na mém rozhodnutí, zda tuto výzvu přijmou nebo nikoli. Intence nespočívá tedy primárně v tom, že se prosadí nějaká objektivní souvislost do našeho vědomí, do naší mysli (takových zdrojů může být ovšem více; nebývá jeden jediný), nýbrž že svým vědomím, svým myšlením ustavíme jednu souvislost navíc, která z ničeho nevyplývá a nemusela by se objevit, kdybychom ji aktivně nevolili a neustanovili. – A to se ještě vůbec nedotýkáme té nejdůležitější charakteristiky myšlenkové intencionality, totiž jejího těsného, úzkého a vždy specifického a jedinečného vztahu k tzv. intencionálnímu objektu či předmětu.

(Písek, 030718-5.)

<<<

>>>

Pojmovost a pojmy

Nějak jsme se všichni naučili rozmlouvat a myslet, ale ani dost dobře nevíme, jak jsme se to naučili, ani jak to vlastně děláme – ono se zdá, že to funguje jakoby samo. Ale jednu věc víme, totiž že to můžeme ovlivňovat svými rozhodnutími, ale také svou kontrolní aktivitou (ovšemže rovněž myšlenkovou). Když se rozhodneme hrát třeba se soupeřem šachy, do značné míry jsme schopni odfiltrvat různé rušivé momenty, přicházející z okolí (pokud nejsou příliš mocné); podobně když hledáme na louce určitou rostlinu, nebereme v úvahu mnohé věci kolem a soustředíme se právě na tu rostlinu, kterou hledáme. To jsou ovšem jen příklady; mnohdy je naše myšlenkové sebe-ovládání mnohem složitější. A v těch nejdůležitějších případech, o které nám jde, už nic nejde „jakoby samo“, ale všechno se musíme učit a leccos musíme sami vymýšlet. Takže v onom sebe-ovládání v myšlenkových aktivitách jsou možné, ale také nutné vynálezy. Jedním z takových světodějných vynálezů byly ve starém Řecku pojmy a pojmovost. Ten vynález spočívá v tom, že si v myšlení navykneme vsouvat (vkládat) mezi svou „myšlenku myslící“, tj. svůj myšlenkový výkon, a mezi to, co je tím „myšleným“, k němuž se naše myšlenkový akt vztahuje a odnáší, ještě určitou novinku, která má jakýsi zprostředkující charakter, ale která je sama poněkud hybná, proměnlivá, nikoli nehybná a neměnná, protože jejím úkolem je funkčně naše myšlenkové akty vylepšit (a to ovšem musí v každém jednotlivém případě dělat s ohledem na to, co je myšleno). To, co teď bylo řečeno, je ovšem jen první přiblížení, a to je jistě zjednodušující. Pojmy jsou v jistém smyslu „prostředky“, „instrumenty“, ale zároveň jsou naprosto neoddělitelné od jistého „prostředí“. Toto prostředí k nim nutně patří, a starým Řekům připadalo jako důležitější mluvit o něm a ne o nějakých „prostředcích“. Tím „prostředím“ byla celá oblast či rovina myšlení pojmově restrukturovaného, a Řekové o něm mluvili jako o LOGU. Jiného slova neměli, ale toto slovo mělo velmi mnoho významů, takže v různých souvislostech je pro nás nutné je překládat různými slovy jiného jazyka. Potíže s tím spojené, zhoršené tím, že jsme si stále více zvykali na technomorfní myšlení (které proniklo nejen do věd, ale i do obecného povědomí či způsobu uvažování), představují značnou překážku pro správné rozpoznání, oč vlastně v pojmovosti a v užívání pojmů jde.

(Písek, 030719-1.)

<<<

>>>

Celek přirozený u Aristotela

Naše rozlišování mezi pravými a nepravými událostmi se může odvolat již na Aristotela, který také rozlišuje mezi celky pravými a nepravými, ovšem místo o „pravosti“ mluví o „přirozenosti“. Přirozený celek, ὁλον φύσει, se vyznačuje tím, že jeho části jsou uvedeny a drženy v jistém, sjednocení, jednotě tím, že celek je obklopuje a objímá (PERIECHEI; Met. V, 26, 1024b; Kříž 159)). Tím navazuje Aristotelés už na starého Hérakleita, který uvažuje o světě jako celku a který vidí základ světové jednoty v LOGU. A tento LOGOS jako buď s rozumem totožný nebo jako základ rozumu vstupuje do lidských myslí (duší) tak, že se ho „nadechujeme“. Je to tedy myšlenka stará; když Pierre Teilhard de Chardin mluví o „přirozených jednotkách“ (unités naturelles), navazuje přímo na tuto starou tradici. A právě v tomto smyslu chceme nadále uvažovat o subjektu, a tím jej zase usazujeme doprostřed skutečného světa, zatímco po objevu subjektu v novém smyslu byl vždy stavěn jakoby mimo svět (subjekt stále proti světu, nebyl ve světě resp. přesněji „na světě“, pokud jde o subjekt lidský). Tak jako Leibniz objevil niternost v novém smyslu, a tak jako Hegel Leibnizovým monádám prorazil nejen okna, ale i dveře, aby tak umožnil zvnějšňování vnitřního i zvnitřňování vnějšího (tedy přechody sem i tam), ale subjekt resp. ducha (absolutního) nejen postavil proti světu, ale dokonce jej tak i „objektivoval“ a učinil na světě jen druhotně závislým, a to je v té míře, pokud si sám ten svět (přírodu a dějiny) před sebe nepostavil jako svou protivu a tedy překážku, kterou mohl a musel překonat, aby „přišel k sobě“, tak je nutno nyní znovu postavit subjekt doprostřed světa, aniž bychom ho zbavili toho, že je víc než jeho součástí, že není vpsledu v plnosti jeho součástí, ani jeho produktem, nýbrž že svět – i svět jakožto „celek“ (což filosofie musí předpokládat, ale bez jistoty, že svět celkem opravdu a „už“ jest) – je na subjektech založen, že bez subjektů by světa nebylo. Což ovšem neznamená, že svět redukuje na obrovskou množinu subjektů (jak tomu je u Leibnize, kde je navíc zcela zrušena či spíše anulována Descartova „res extensa“) nebo že jej budeme chápat jako jakousi kolektivní „představu“ (vlastně iluzi) všech subjektů. Svět je velmi složitým a skutečným předivem vztahů mezi subjekty, ale – jak máme stále ještě za to – sám subjektem není.

(Písek, 030720-1.)

<<<

>>>

Přirozený celek (= pravý celek)

Přirozený resp. pravý celek je integrován zevnitř, a v tom smyslu je subjektem své vlastní integrity čili celkovosti. Naproti tomu nepravý celek musí být integrován zvenčí, sice také nějakým subjektem, ale takovým, který stojí buď vně toho, co aktivně integruje v celek, anebo je do toho sice pasivně nebo aktivně zapojen, ale jen nebo zcela převážně prostřednictvím svého vědomí (eventuelně na nižších úrovních prostřednictvím toho, co vědomí nahraňuje, předchází anebo alespoň významným a dominantním způsobem vede a orientuje). Tak např. obec v řeckém smyslu (POLIS) je ustavena občany, tedy pravými celky (subjekty), ale sama pravým celkem (subjektem) není; vůbec žádný kolektiv není subjektem. Události, jak je popisuje kronikář, jsou evidentně vykrojeny z mnohem komplikovanější změti všeho možného navzájem se doprovázejícího, vzájemně propleteného a prostřednictvím vědomí a mimo ně se ovlivňujícího dění, které na člověka neorientovaného a situaci ne dost chápajícího musí nutně působit jako naprosto chaotické (ačkoli je chaotické vždy jen zčásti). V tom smyslu pak

nepravý celek (integrovaný zvenčí) nemá své vlastní nitro. – Ovšem problém je v tom, že přechod od pravých celků k celků, nepravý není ostrý, mezi obojím není ostrá demarkační čára. V jistém smyslu každý vícebuněčný organismus je „kolektivem“ nižších organických složek, vposledu buněk, a každá buňka je vlastně kolektivem makromolekul, které jsou určitým způsobem sehrané, atd. Proto také mnoho spisovatelů i myslitelů nadhodnocovalo význam nejrůznějších kolektivů (ať už založených na rase, národnosti, třídním postavení, ale také na obci POLIS a dnes státu, konfesi apod.) a sugerovalo, že existuje organický řád i tam, kde existovaly jen kolektivy organizované pouze lidmi (a ovšem prožívané leckdy jako něco takřka posvátného). Ostře od sebe je nutno to oddělovat spíše až na lidské úrovni, a spíše z důvodů společenských a politických než z potřeb teoretických. Pro teorii není rozhodující, že neexistuje přísný a jednoznačný přechod, nýbrž jestliže existuje poměrně široký hraniční pruh, prostě se to vezme na vědomí a nijak to nezpochybňuje závažný rozdíl dvou fenoménů. Ve společnosti, v politice atp. naopak je třeba ten přechod co možná zúžovat a vyostřovat.

(Písek, 030720-2.)

<<<

>>>

Lidská práva

Myšlenka všeobecných a nezadatelných lidských práv byla a je dějinným, ano světodějným činem. Jako každý čin míří k něčemu, čeho plně dosáhnout mu není dáno, protože jednak dosahuje méně, jednak více, než byl jeho záměr, tak také každou myšlenku – a tedy rovněž myšlenku lidských práv – musíme posuzovat nejen jako to, čím ve své době (a závisle na své době a jejích možnostech) byla, nýbrž především podle toho, k čemu mířila a čeho – na rozdíl od záměru – vskutku dosahovala a dosahuje. Protože však myšlenka dosahuje svého cíle v několika směrech, musíme všechny tyto směry od sebe odlišit a posoudit každý zvlášť, neboť podle cíle takového posuzování se každý z nich jeví jako různě významný. Především je tu dvojitý historický typ posouzení, z nichž jeden zařazuje myšlenku do souvislostí společensko dějinných, zatímco druhý do souvislosti myšlenkově dějinných. Pro první je nejdůležitější její spjatost s revolučním děním v Americe, ve Francii a vůbec v Evropě konce 18. století a ve dvou následujících staletích, pro druhý typ posouzení je nejdůležitější zasadit tuto myšlenku do kontextu antropologie a vůbec filosofie doby předchozí i doby následující a posoudit její poplatnost tomuto kontextu. V obou případech však váže tento přístup myšlenku lidských práv na to, co z toho, co se stalo předtím, bylo pro její zrod rozhodující, a co z toho, co se stalo potom, lze vyložit jako vliv této myšlenky a její dopad nejen na evropské (a americké) myšlení, nýbrž na společenskou a politickou situaci v celém světě. Obojí přístup je nepochybně oprávněn a jeho metody musí být respektovány. Problém je v tom, že se tak myšlenka lidských práv neposuzuje celkově, nýbrž jen potud, pokud se zpředměťovala resp. fakticky zpředměťovala, a to jednak ve formulacích, jednak v podobě historického ovlivnění společenské a politické situace. Co však zůstává při těchto způsobech přístupu zcela stranou, je to, k čemu ony doložitelné formulace a konstatovatelné vlivy vlastně odkazují, k čemu myšlenkově míří jako ke svému „myšlenému“, a to nejen, pokud si to lidé uvědomovali, ale také a zejména za hranicemi toho, co většině anebo dokonce lepším myslitelům na mysli tanulo. A právě toto rozpoznat a věnovat se alespoň v několika krocích právě tomu, co každou významnou myšlenku dělá právě skutečnou „myšlenkou“ (totiž její myšlené a nikoli podoba

toho, jak to bylo a je myšleno), má být ústředním cílem a úkolem našich několika zamýšlení.

(Písek, 030722-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a její „myšlené“

Na myšlenku lze vskutku „navázat“ jen tak, že vezmeme vážně víc než jenom ji, totiž že vezmeme vážně to její „myšlené“, a že se k tomu sami vztáhneme svou myšlenkou, svým myšlením. Díky tomu lze rozpoznat něco, nač můžeme navázat, i u spisovatele, který nám jinak příliš nekonvenuje a jehož způsob myšlení i filosofování nám je cizí, eventuelně takřka mimoběžný. Jen díky tomu lze vůbec hovořit o dějinách myšlení. Tomu se věnuje dost málo pozornosti, protože vlivem řecké zpředměťující pojmovosti jsme jednostranně zaměřeni na formulace, termíny, a ovšem také na intencionální předměty. Ty však tvoří jen část „myšleného“, nikoli však veškeré „myšlené“. Tak např. v geometrii považujeme (přínejmenším od jisté doby a jen ti poučenější) každé psychologizování a sociologizování za okrajovou a z větší části zavádějící (resp. od toho nejdůležitějších odvádějící) formu přístupu. Náleží k nemnoha obecně přijatým a uznávaným předpokladům, že v geometrii jsou tím nejdůležitějším právě geometrické „předměty“, „objekty“, tj. především rovinné a prostorové útvary. A přece se poměrně snadno dá ukázat, jak jednostranný tento *tacitus consensus* je a k jakým jednostrannostem i mimo rámec geometrie a dokonce daleko za její hranice vede. Jde totiž o to, že k myšlené myšlení (tedy k jejímu „myšlenému“) náleží nejen předměty (objekty), k nimž míří a k nimž se vztahuje, ale také jakési „nepředměty“, od kterých obvykle zcela odhlížíme a na které zapomínáme, ale které jsou pro myšlení celých epoch mimořádně významné. Geometrie, která vzniká vlastně současně s filosofií a podobně jako filosofie není možná ani myslitelná bez pojmů a pojmovosti, nese s sebou mnohem víc než nějaké znalosti o trojúhelnících, kružnicích, hranolech, jehlanech atd.: ona s sebou nese určitá pravidla, jejichž důsažnost daleko překračuje geometrii samu. Systematičnost by se ve filosofii nikdy neprosadila tak mohutným způsobem (a filosofie by se eo ipso nikdy nestala opravdovou filosofií, protože by nepřekročila meze moudrých postřehů a jednotlivých mravních naučení), kdyby jí nebyla atraktivním vzorem právě geometrie. Ale to není vše: celá moderní technika by bez geometrie (tj. matematiky v dnešním smyslu) zůstala onou starou TECHNÉ, tj. souborem dovedností. A tak by nemohlo dojít k tomu, o čem se teď už nějaký čas píše pojednání a celé knihy, totiž že do života moderního (a postmoderního) člověka proniká stále víc nejen technických výrobků a výtvorů, ale především jakási technizovanost, která mu na jedné straně životní provoz usnadňuje, ale na druhé straně ho také ochuzuje a zplošťuje (navzdory tomu, že mu také některé jen tušené anebo dokonce vůbec netušené možnosti – ovšem určitého omezeného typu – otvírá. Tato spjatost zejména novodobého myšlení s geometrií, vůbec matematikou a technikou, tedy tato technomorfní tendence má jeden dost neblahý důsledek, totiž že omezeností svého zájmu i přístupu vlastně otvírá dveře pseudovědě a šarlatánství všude tam, kde možnosti jejích aplikací a vůbec jejího použití jsou minimální nebo dokonce nulové.

(Písek, 030722-2.)

<<<

>>>

Otázka ve filosofii

Sám fenomén tázavosti a tázání si zaslouží naší velké pozornosti, ale význam tázání a otázek ve filosofii nad ani nemůže být přeceněn. Filosofie je z velké části uměním kladení otázek. Zároveň však je třeba říci hned na začátku, že otázka nemůže být plně zhodnocena, je-li redukována na to, že a jak je pochopena a uchopena tím, kdo se táže. Tázání je způsobem myšlení resp. způsobem rozvíjení myšlenek. Nejlépe je to snad možno vidět na tom, jak se táží malé děti. Pro ně to je cosi jako moc, když mohou třeba rodičům stále opakovat slovo „a proč?“. Někdy se dokonce zdá, že tím jen chtějí dospělého donutit, aby mluvil dál, ale jako by ho ani neposlouchaly. Psychologové nám říkají, že opravdu mluvit dál máme, i když to vypadá, že dítě neposlouchá nebo nedává dostatečný pozor. Prý to je jen dokladem toho, jak si chce dítě rozvíjet fantazii. Slušelo by se ovšem dodat, že vlastně nejde o rozvíjení fantazie, nýbrž o rozvíjení myšlení v nejširším významu. – Ve filosofii má otázka zvláštní důležitost, protože dokazuje přímo v praxi, že myšlení nutně předchází vnímavost, má-li ji pozvednout na vyšší úroveň. Z hlediska geneze ovšem je zapotřebí nejprve něco vnímat, abychom si o tom mohli něco myslet. Ale tak by to platilo jen někde na nejnižších úrovních vnímání. Ve skutečnosti pro nás platí pravý opak: abychom něco mohli náležitě vnímat, musíme si o tom něco myslet, musít o tom už předem něco vědět. Na louce můžeme spatřit světlík luční jen tehdy, když o něm předem víme a trochu víme, jak asi vypadá; jinak nám zaniká mezi ostatními lučními rostlinami a zejména travinami. Naproti tomu když předem náležitě poučení ten světlík vysloveně hledáme, klademe vlastně té louce (resp. situaci, kdy jsme na louce) otázku, zda nenechá dojít k tomu, aby se nám světlík luční ukázala, aby se vyjevil, předvedl. Daleko závažnější je ovšem, nejde-li o rostlinku (nebo nějakou jinou přírodní skutečnost), nýbrž o myšlenku anebo souvislost mezi myšlenkami. Už je uchopení a pochopení nějaké myšlenky je pokus, experiment – a jako experiment je tedy především tázáním, na které hledáme správnou odpověď. Filosofie je takové ustavičné experimentování, které nemůže nikdy definitivně skončit, protože po každé odpovědi následuje ne jedna, ale hned několik otázek, po každém řešení problému se otvírají problémy další, nové. Tázání je základem filosofování; doby, kdy se za úkol filosofii kladlo odpovídání na otázky (eventuelně na „věčné“ otázky), byla v jistém smyslu vždy úpadková.

(Písek, 030722-3.)

<<<

>>>

Filosofie v krizi

Krize filosofie ještě nemusí znamenat její konec, tak jako v těžké nemoci krize nemusí vést nutně k smrti, může být také překonána. Jsou ovšem nemoci, které i v případě uzdravení mají vážně následky, kdy snižují některé schopnosti nebo omezují možnosti i uzdraveného pacienta. Na druhé straně však nejsou vzácné případy, kdy nějaké onemocnění právě naopak zvyšuje pacientovu odolnost buď proti opakování téhož (infekčního) onemocnění, anebo dokonce i širší a obecnější odolnost. Proto je tolik zapotřebí, aby současná krize filosofie byla správně diagnostikována, tj. aby se třeba v přechodu od jednoho typu filosofického myšlení k jinému (jaký se odehrál již mnohokrát), který má charakter prosté vývojové změny, např. adaptace na novou problematiku, nespárovaly známky zániku filosofie samé. Heidegger vynaložil mnoho usilovné práce, aby prokázal,

že rozhodujícím zatížením téměř celé dosavadní filosofie bylo základně chybné pochopení bytí jako nejvyššího jsoucna. Ne vždy je tento Heideggerův interpretační pokus správně pochopen a plně recipován, dokonce ani ze strany myslitelů, kteří se jinak Heideggerem dost důkladně zabývají a leccos si z něho odnesli. Krizi filosofie by tedy bylo možno vidět v tom, že filosof sám nahlédne, že celá dosavadní filosofická tradice se dopouštěla jakéhosi těžkého omylu, který vůbec nemá charakter nějakého okrajového nedopatření, nýbrž čehosi pro filosofii základního a hluboce závažného. Ten omyl by spočíval v tom, že skutečnost (tj. všechny skutečnosti) jsou nahlíženy a chápány jako jsoucna (TA ONTA), zatímco vedle jsoucna tu jsou mnohem významnější skutečnosti, které žádnými jsoucnými nejsou, ale nejsou také žádnými subjektivními nebo „spekulativními“ výmysly ani konstrukcemi. Rozdíl mezi „jsoucnem“ a „bytím“ můžeme ovšem shledat o četných autorů také v minulosti, pokud je čteme pozorně a zejména poučeně. Už u Aristotela najdeme rozlišení mezi „TO ON“ a mezi substantivním významem slovesa „EINAI“; a u největšího středověkého aristotelika, Tomáše Akvinského, najdeme analogické rozlišení mezi „ens“ a „esse“ (rovněž v substantivním významu). Němčina rozeznává mezi „Seiendes“ a „Sein“ (s velkým písmenem a členem, tedy „das Sein“); čeština rozlišuje dokonce už tvarem, přesněji čárkou na tom kterém písmenu: býti – bytí. A tady nezbývá než se tázat: v jakém smyslu je bytí čímsi skutečným, aniž by je bylo možno a dovoleno chápat jako jsoucno? Je to právě tato otázka, která se zdá vyjadřovat tu nejzákladnější krizi v současné filosofii; ovšem platí jen za předpokladu, že tuto otázku náležitě pochopíme (a to je možno jen v náležitém kontextu).

(Písek, 030722-4.)

<<<

>>>

Theologie a filosofie

Theologie, jak jí dnes rozumíme, by bývala nikdy nevznikla, kdyby nedošlo k setkání obou pro Evropu rozhodujících kulturních a myšlenkových tradic, totiž židovské a řecké (přesně: židovské tradice s poklasickou tradicí řeckou). Dokladem je ostatně samo pojmenování „theologie“. Původně totiž šlo o termín předkřesťanský a výslovně filosofický; pro Aristotela byla theologie první a nejvyšší teoretickou filosofickou disciplínou (vedle matematiky a fyziky); theologie byla tedy částí filosofie. To se v křesťanské tradici, zejména středověké, změnilo v poměr obrácený: filosofie se stala jakýmsi podbudováním theologie, která se svou povahou s filosofií nekryla, ale mocně ji přesahovala. Po celou tuto dobu, tedy v období ještě předkřesťanském a potom i křesťanském byla theologie, jak je z názvu patrné, považována za vědu, jejím předmětem je „Bůh“, tedy vědu o Bohu. Toto pojetí už dnes pro mnoho theologů neplatí, a to nikoli proto, že by byli „ateističtí“, nýbrž protože už rozpoznávají problematičnost a někteří dokonce hlubokou mylnost chápání Boha jakožto jsoucna, což bylo označeno jako „onto-theologie“. Ani mezi theology, ani mezi filosofie v tomto bodě nenajdeme jednoznačný konsenzus (tak např. ještě Paul Tillich má za to, že se theologie neobejde nejen bez filosofie, ale ani bez ontologie, a že mezi ‚biblickým náboženstvím‘ a ‚ontologií‘ je navzdory napětí „nejzazší jednota a hluboká vzájemná závislost“). V tomto ohledu má významnou úlohu pokus o zásadní rozlišení mezi tím, co jest, a tím, co přichází (Rádl ještě rozlišuje mezi tím, co jest a co „má být“). A je zároveň s výhodou alespoň dočasně ve filosofie přestat mluvit o Bohu a zvolit jiné pojmenování, ovšem umožňující náležitou restrukturuaci příslušných konotací. Zejména v českém myšlení má už pevné místo termín

„Pravda“, pochopitelně v jiném smyslu, než jak jej chápe adekvační teorie (a řada dalších teorií či pojetí pravdy). Také o Pravdě platí, že vlastně „není“, tj. že není jsouncem; jsouncem může být jen způsob, jak je pojata a chápána. Skutečně, „pravá Pravda“ není žádnou daností (a tím méně faktem, tedy něčím učiněným), nýbrž „je“ vždycky tím, na co s důvěrou čekáme, čemu jsme ochotni sloužit a napomáhat, aby se „to“ prosadilo právě jako „to pravé“, „to správné“, oprávněné, spravedlivé atd., ale co nemůže prosadit sami, protože rozhodující je, aby Pravda sama skutečně přicházela. – A pak tu je ještě jeden aspekt, který se teprve budeme muset naučit brát vážně: Pravda nezávisí primárně na tom, co jest, nýbrž právě napak to, co jest, se ve světle a ve světě (v ‚mocenské‘ sféře) Pravdy nejen ukazuje, jaké jest a čím jest, nýbrž ono se právě takto ve vztahu k Pravdě ustavuje a stává tím, čím jest. (Pochopitelně se tím stává buď tak, že Pravdu respektuje, anebo že se jí protiví.)

(Písek, 030722-5.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové / Fenomény a konstrukce (pojmové)

Fenomenologie je cenná právě důrazem na fenomény, ale filosofii nelze redukovat na fenomenologii; tu je třeba spíše chápat jako jednu z nejvýznamnějších metod filosofických, ovšem vedle metody pojmových konstrukcí. Bylo by stejnou chybou nedbat fenoménů jako odmítat pojmové konstrukce. Skutečná fenomenologie se ostatně bez konstrukcí stejně neobejde; samotné fenomény je možno a někdy nutno ustavit za pomoci pojmových konstruktů. Čili jinak řečeno, někdy je třeba pracovat s konstruovanými fenomény. K tomu nás vlastně vede kritika řeckého typu pojmovosti, která se omezuje na konstrukce tzv. intencionálních předmětů (objektů) po vzoru geometrickém. Takové konstrukce jsou ovšem většinou inkompatibilní s jakýmkoli fenomenologickým přístupem (právě jen většinou, protože někdy se – zejména matematické – konstrukce vnutí i do fenoménů samých; např. vskutku „vidíme“ na kostce 5 teček, aniž bychom je museli počítat, ale jenom proto, že se nám počítání – což je záležitost konstrukcí – promítlo přímo až do vnímání). To však zdaleka neznamená, že zmíněný řecký typ pojmovosti, který na tolik staletí ovlivnil evropské myšlení a zejména přírodovědu, je typem jediným a že k němu není žádná alternativa. Skutečné, živé myšlení pracuje zřejmě vedle předmětných konotací také s konotacemi nepředmětnými. To však už samo o sobě naznačuje, že v řadě případů jsme si navykli pracovat také s intencionálními ne-předměty, resp. že sice neuvědoměně, ale asi velmi často pracujeme s pojmovostí dost odlišnou od té staré, řeckého původu. Problémem tedy není umělé vytvoření alternativní pojmovosti, nýbrž nalezení toho, co v našem myšlení už je, ale neuspořádaně, protože nedostatečně reflektovaně. Systematická výstavba ve smyslu (a duchu) nové pojmovosti se však nevytvoří sama, ale bude potřebovat nemenších geniů, než jakých bylo zapotřebí pro výstavbu pojmových systémů starších.

(Písek, 030725-1.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové a „změna“

Zenonovy argumenty můžeme chápat také jako výsledek (i motiv) nahlédnutí, že změna resp. pohyb nemůže být v myšlence rekonstruován jako série jednotlivých okamžitých „jsoucností“, protože pak nás to nutně vede k logickým rozporům. A protože změna je nerozlučně spjata s časovostí, ke stejným rozporům se dostaneme, když trvání rekonstruujeme jako sérii bodových (časově nerozměrných resp. nulově rozměrných) okamžiků. Lze proto říci, že si Eleaté zřejmě něco podstatného uvědomovali (v tom je jejich velikost), ale že jejich interpretace byla příliš zatížena fascinací „identitou“, která pro ně vylučovala jak změnu, tak mnohost. Odtud platí v geometrii ještě dodnes chápání křivky (např. kružnice nebo elipsy apod.) jako nekonečné množiny bodů – obvykle se mluví o „geometrickém místě bodů“, pro něž platí nějaké pravidlo (např. g.m.b. stejně vzdálených od jednoho bodu, nebo jejichž součet vzdáleností od dvou bodů je stálý, apod.). Tím je však zřejmě zatíženo pouze to konkrétní pojmové myšlení, které je charakteristické pro řecké myslitele; z toho vůbec nevplývá, že by tak muselo být zatíženo každé pojmové myšlení vůbec, tj. každá pojmovost (i do budoucna). Problém není již v pojmovosti samé, nýbrž v tom, že jsme si dlouholetým (staletí trvajícím) cvikem navykli každý pojem spojovat s příslušným intencionálním předmětem, který byl vždycky konstruován jako neměnný (po vzoru rovinných obrazců). A chyba zase není ve spojení pojmu s konstrukcí intencionálního modelu, nýbrž v tom, že tento model byl konstruován jako identický ve smyslu neměnnosti. Toho sice ani v minulosti nebylo dosaženo snadno, jak svědčí vysoké hodnocení geometrie jako vstupné resp. přípravné disciplíny pro studia filosofická (viz Platónovu Akademii), ale po dlouhé době se to vžilo takřka jako podmíněný reflex. Bude proto zajisté trvat i nyní nějaký čas, než se aspoň filosofická elita naučí pracovat s myšlenkovými modely, vybavenými časovostí i proměnlivostí. Jde jen o to, aby nebylo nutno překonávat umělé bariéry (většinou psychologické povahy) tím, že se každý pokus tímto směrem předem prohlásí za nesmyslný.

(Písek, 030725-2.)

<<<

>>>

Atomismus v širokém smyslu

Pohlédneme-li na tzv. atomismus jako na metodu, přesněji jednu z metod, nemůžeme mu upřít řadu úspěchů, a to nejen co do rozšíření a jakési přesvědčivosti, nýbrž zejména pokud jde o pracovní výsledky. Nemíním tím tedy žádné učení o nějakých atomech, ale jakousi pracovní hypotézu, že se o čemkoli dozvíme víc, když to „atomizujeme“. Klasičtí řečtí atomisté šli dokonce tak daleko, že „atomizovali“ i bohy, a vykládali, že jsou z jemnějších atomů. Známe ovšem atomismus i v logice (i tento název byl zaveden). Charakteristickým znakem tohoto „atomismu“ v širokém smyslu je přesvědčení jej doprovázející, že vyšší úroveň jakékoli organizace lze vyložit z úrovně nižších (obvykle jde jen o výklad z rovin nejbližší nižších, nikoli rovnou z nejnižších; ostatně zatím nevíme, která rovina je tou „nejnižší“). Jak řečeno, jako jedna z metod může být atomismus považován za zcela legitimní, pokud nepřechází ve jakýsi podivný, pověrečný fundamentalismus (považující tuto metodu za jedinou oprávněnou). Důležité je ovšem vždycky si uvědomovat, že jde o jednu z metod a že jsou i metody obrácené (opačné), které mohou být v příslušných souvislostech neméně legitimní. Tak jako zkoumání, jak je něco „složeno“ resp. z čeho se „skládá“, může přinést platné poznatky, tak může jiné poznatky právě tímto přístupem znesnadnit nebo vůbec ztratit z pozornosti. Výklad vyššího z nižšího má jisté

relativní oprávnění, ale neméně oprávněné je hledání toho, co umožňuje a zakládá to, o čem se ustavičně přesvědčujeme, totiž že organický celek je víc než pouhé nahromadění nižších složek. Nikoli proti atomismu, nýbrž vedle atomismu a spolu s atomismem je nutno pěstovat „holismus“ – ostatně už proto, že „atomy“ samy jsou značně komplikovanou, bohatou strukturou, který vykazuje charakter „celku“, tj. integrity, integrovanosti, sjednocenosti. Ani u fotbalu není rozhodující počet a jména hráčů, a ani pro šachovou partii není rozhodující počet a kvalita figur ve hře.

(Písek, 030725-3.)

<<<

>>>

Pravda - „boží“?

Husitský diplomat Petr Payne, původem z Anglie (proto „Engliš“) vyslovil ve své slavné řeči ke králi Zikmundovi pozoruhodnou, překvapující a možná iritující myšlenku: v Jákobovi (tj. v jeho zápase s andělem) zvítězila Pravda nad Bohem. Je to vlastně odpověď na otázku, zda o tom, co je Pravda, rozhoduje Bůh, anebo spíše o tom, co je skutečný „bůh“ (či kdo je pravý „Bůh“), rozhoduje Pravda. Payne se vlastně držel formulace, kterou znal z 3. Ezdráše (z něhož také mnohokrát citoval), totiž když Zorobábel přede vším lidem zvolal: „Požehnanýť jest Bůh Pravdy“. 3.Ezdr 4,40). To vše nám připomíná Platónův dialog Euthyfron, kde Sókratés klade Euthyfronovi následující otázku: „Zdali pak je zbožné proto milováno od bohů, že je zbožné, či proto je zbožné, že je milováno?“ (Novotného překlad – ještě s Obranou a Kritónem –, Praha 1942, str. 23.) Analogicky bychom tedy mohli otázku po „zbožném“ přeformulovat na otázku po „pravém“ či „pravdivém“, eventuelně po „Pravdě“. Jaký je potom rezultat? Protože na jedné straně musíme rozhodně odmítnout jakýsi pseudotheologický a z hlediska theologa sebepokořující božský voluntarismus, který věc „pravdy“ resp. „Pravdy“ činí záležitostí volného, svobodného rozhodnutí božího (jednota Pravdy by pak musela být zaručena personální integritou ‚osoby boží‘), ale na druhé straně je nemyslitelné (přínejmenším pro ty, kteří nějak navazují na dlouhou křesťanskou a ještě starší židovskou tradici) akceptovat boží podřízenost Pravdě (anebo – jak to pojal Petr Payne – jako možné soupeření a dokonce zápas mezi Bohem a Pravdou), zbývá jediné řešení. Tím je ztotožnění Boha s Pravdou a Pravdy s Bohem: bohů je mnoho, ale Pravda rozhodne, který je ten pravý. A ten jediný a pravý Bůh je Bůh Pravdy. (Mimočodem: ve Vilímových Národních písničkách z roku 19225 na str. 148-9 je srbská hymna, která začíná: „Bože pravdy, ty jsi chránil od záhuby dosud nás, slyš i nyní naše hlasy, buď nám štítem spásy zas!“ – v překladu Jana Nováka.)

(Písek, 030725-4.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové: nezbytnost

Pojmy jsou vždy velmi úzce spjaty s příslušnými intencionálními modely. Tyto modely musí být vždy konstruovány, tj. jsou to naše, námi vytvořené konstrukce. Kritika konstrukcí je oprávněná, pokud míří na vadnost způsobu, jak ony myšlenkové modely konstruujeme, ale je chybná, jakmile míří na všechny konstrukce vůbec. Tak, jako už nemůžeme opustit pojmové myšlení, nechceme-li

znovu propadnout přibližnostem a vágnostem, tak nemůžeme opustit ani myšlenkové modely. Jde jen o to, rozpoznat, že až dosud jsme ony modely zbavovali jakéhokoli vztahu k dění a k časovosti. Problémem příštích myšlenkových epoch bude konstruování takových modelů, které budou reprezentovat dění, událostné dění a tím časovost. První kroky byly učiněny už v samé geometrii, když některé křivky byly konstruovány pomocí bodu, umístěného třeba na kružnici, valící se po přímce nebo po jiné kružnici, a to buď zevnitř nebo zvenčí, apod. To však vlastně nebyl skutečný pohyb, nýbrž pohyb rozložený na okamžité (bodové) momenty. Jinak to až dosud nebylo možné ani „myslet“. Jakási „pseudoudálost“, která neměla ani počátku ani konce, byla konstruována ze série nehybných okamžiků – přesně tak, jak to kdysi ve svých paradoxech dělal Zenón. Dnes ovšem nejde jen o ůpohyb místní, což je nižší, degradovaná forma pohybu, ale o pohyb vskutku „událostný“, o událostné dění, a to ovšem rozložit na okamžiky ani nelze, a zejména jej nelze „složit“ z jednotlivých okamžiků (nota bene: jen hypostazovaných jako bodové). Jinak než zlepšenou formou konstrukcí se k něčemu trakovému nikdy nedostaneme. Proto nem á v nejmenším smysl konstrukce šmahem odmítat a odvracet se od nich, nýbrž je třeba vidět chyby na způsobech myšlenkového konstruování modelů, jak je zná dosavadní tradice, a proti nim se pokusit o způsoby nové, lepší, promyšlenější. A právě k tomu cíli je třeba vyjít od nějakého jednoduchého schematu, schematického modelu, v období k tomu, jak kdysi myslitelé vycházeli od modelů geometrických. Tedy od jednoduchého modelu „události“, od události jakožto intencionálního ne-předmětu.

(Písek, 030725-5.)

<<<

>>>

Otázka - její skladba

Když se na něco dotazujeme (ptáme), naše otázka míří jednak k tomu, co už nějak víme (jinak bychom nemohli svou otázku dost formulovat, tj. zaměřit), ale zároveň míří – a to především – k tomu, co nevíme a co bychom se chtěli dozvědět. Kromě toho ovšem může jít o otázku, kterou adresujeme někomu (to je dotazovaný, der Befragte), anebo ji chápeme jako otázku vlastně pro každého, ale nás právě zajímající (tedy jako výzkumnou otázku, Forschungsfrage; to, co se chceme dozvědět, je ‚předmět‘ dotazování či zkoumání, das Erfragte). Svrchu uvedený rozdíl se tedy týká především té zkoumací či výzkumné otázky: okruh problematiky je dán tím, co víme, a to, co nevíme a co hledáme, očekáváme jako upřesnění a rozhojnění našich znalostí uvnitř onoho okruhu. Rombachovo rozdělení (6457, S. 13) zná tři mody tázání („drei verschiedene Fragemodi“): 1. die Anfrage im Miteinandersein (tedy adresnou otázku ve společné rozmluvě); 2. die Forschungsfrage an das Seiende selbst (mířící na samo jsoucno); die Entscheidungsfrage über das Ganze des Daseins (tady mi není jasno, jak to přeložit; Rombach o tomto druhu resp. modu otázky říká, že „vytrhuje člověka z jistoty a známosti toho, co mu je obvyklé, a staví ho před něho samého“, a pak ‚upřesňuje‘, že jde o otázku po celku pobytu, ‚des Daseins‘). Pozoruhodné přitom je, že Rombach zdůrazňuje, že vztah otázky k (jejímu) předmětu není rozhodující pro to, co to otázka je („was eine Frage ist“), a dodává: „Zdaleka ne každé ‚co‘ příslušné otázky má povahu objektu („Nicht jedes Was der Frage hat die Seinsart des Objektes.“ – S. 12). A speciálně v modu „Entscheidungsfrage“ vůbec nejde o nic předmětného („In Ihr ist von nichts Gegenständlichem die Rede.“ – S. 13.). – Uvážíme-li, že všechna pravá jsoucna mají vedle stránky

předmětné ještě i nepředmětnou, takže je nelze chápat jako pouhé „objekty“, „předměty“, nezbyvá než usoudit, že Rombachovo vymezení oné „Entscheidungsfrage“ je příliš omezené. Něco z oné „Entscheidungsfrage“ je vždycky přítomno u každé otázky, ať si to tazající uvědomuje nebo nikoli. Že u toho je vždy nutná aktivita tážícího se, a tudíž také volba směru jeho aktivity, a tedy nějaké rozhodování (Entscheidung), je přece zřejmé. Otázka je, jak (a jakými prostředky) se onen „údiv“, zmiňovaný Aristotelem, a navíc interes, který je zdrojem tazání, dokáže zaměřit na něco určitého, když tazání ze své podstaty míří vždycky dál a do větší šířky.

(Písek, 030726-1.)

<<<

>>>

Otázka - její struktura

Chceme-li blíže zkoumat povahu a vnitřní organizovanost otázky (a vůbec tazání), musíme se především vystříhat toho, že ze zkoumané „otázky“ uděláme pouze něco jako „věc“, jako izolovaný „předmět“. Právě naopak je třeba vždy vycházet z dynamiky situace tazání, tedy se zaměřením na tazání jako děj, jako výkon, akt, událost, která má svůj subjekt a svůj kontext. Otázka má tedy nutně svůj subjekt, tj. toho, kdo se táže, a ten je od ní neoddelitelný; otázka bez tážícího se subjektu je nemyslitelná. Pak tu je akt tazání jakožto myslivý, myšlenkový výkon; jakožto myšlená se však otázka k něčemu vztahuje, k něčemu míří, někam je zaměřena (intencionálně). Intencionálním předmětem však může být jen něco předmětně mínitelného; toto míněné je (může být) předpokladem tazání, ale rozhodně není ještě tazáním samým. To, nač se tážeme a co nevíme, nemůžeme předmětně mínit, protože pak by to už bylo míněno jako „něco“, byť třeba jen obrysově. Skutečné tazání však nemůže předem předpokládat ani obrysově ono otázkou míněné. (V takovém případě by šlo o otázku nepravou resp. nevlastní, jako např. tážeme-li se, zda předmět, který vidíme, je skutečně zlatý. V takovém případě víme, co to znamená zlatý, a víme také (dostatečně pro danou potřebu), co je onen předmět, neboť se netážeme, co to je, nýbrž jen je-li to ze zlata.) Jinak řečeno, to, nač se tážeme, musíme mínit jinak než předmětně, tedy nepředmětně. A to i tenkrát, když se nakonec ukáže, že výsledek, tj. zodpovězení otázky, může být míněno v rámci skutečností předmětných, tedy předmětně. Nejčastější chybou je předčasné usouzení, že tomu právě tak bude, tj. že i odpověď na otázku zůstane platná právě předmětně. Tak to předpokládají zejména otázky kladené vědami, hlavně přírodními vědami; ale právě v tom spočívá omezenost (přírodo)vědeckého tazání.

(Písek, 030726-2.)

<<<

>>>

Událost jako obraz univerza

Pro naše nové pojetí ‚události‘ je několik věcí zásadně důležitých. Především je třeba událost chápat jako celek nejen momentální, ale v čase (tedy „časující“). Za druhé je třeba pamatovat, že se událost neděje postupně (v sérii okamžitých ‚soucností‘), nýbrž v každém okamžiku celá (tj. počátek, konec a kterýkoli okamžik mezi počátkem a koncem události se dějí po celou dobu integrovaného událostního dění). Za třetí je nutno stále pamatovat na to, že

událost se sice sama vymezuje proti ostatku skutečností, ale že je zároveň součástí a složkou univerza, tj. že se neděje bez souvislosti s celým univerzem. A za čtvrté je dobré si vždy připomínat, že zjišťovaná jednoduchost nebo složitost události je záležitostí její vnější stránky, tj. její realizace (realizovanosti), zatímco událost v celku je obrazem univerza (jako se kdysi o člověku říkalo, že je mikrokosmem - to platí o každé pravé události, o každém pravém jsoucnu).

(Písek, 030729-1.)

<<<

>>>

Tolerance

Žijeme ve světě, kde nejsou tolerovány všechny formy života, nýbrž jen některé. To neznamená unifikaci, ale vnitřní orientaci světa živých bytostí. Každá forma života musí svým přežitím prokázat, že v tomto světě ob stojí. To však nedokáže žádnou svou agresivitou, a už vůbec ne nějakým trikem či podvodem. Nejprve se musí ve světě, v němž chce a bude žít, nějak orientovat a nějak se mu přizpůsobit. Toto přizpůsobení vůbec neznamená, že se tomu světu musí začít a začne podobat; daleko spíš jde o to, najít způsob, jak se proti němu jednak ubránit, jednak jak ho v něčem vhodně využít, dále jak se v něm usadit a zdomácnit (udělat si v něm své místo, vybudovat si doupě nebo hnízdo apod.), ale v každém případě jak nad ním zvítězit, jak na něj vyvrát a nakonec přece jen jít svou cestou a zůstat sebou. To všechno se nestihne okamžitě ani v nějaké krátké době, a protože individuální život je krátký, je tu nutná spolupráce generací (a ta se neobejde bez „zápisu“, a „tradice“ - byť zprvu nevědomé). To, o čem mluvíme jako o „toleranci“, je v tomto případě dost zřetelně vidět: vnější svět, okolí, prostředí je původně čímsi cizím, co je třeba si osvojit a přizpůsobit ke své potřebě, ale neobejde se to nikdy bez vlastního přizpůsobení právě tomu původně cizímu prostředí. A tak už to prostředí přestává být docela cizím. Čím víc a vhodněji živá bytost vyjde vstříc vnější nutnosti, tím větší jsou její možnosti, jak vyzkoušet různé cesty. Organismus tedy v žádném případě není produktem svého prostředí, ale právě proto se většina organismů snaží si v daném prostředí vytvořit jednak něco jako polštář, který by tlumil negativní vlivy okolní skutečnosti, ale také něco jako vlastní prostředí, byť v menším rozsahu. Naprostá většina vyšších organismů by nebyla schopna přežít, kdyby byla přímo vystavena neorganickému světu, a je v menším nebo větším rozsahu závislá na onom „umělém“ prostředí, které si organismy na této planetě vytvořily a které říkáme „biosféra“. A proto si prakticky všechny organismy musí nezbytně vytvořit nějak své vztahy především k jiným organismům a tedy k biosféře. To vše představuje jakési mantinely, jež jsou všem živým bytostem nekompromisně uloženy. A právě proto platí, že nejsou tolerovány všechny druhy a formy života a životních projevů, ale že jen některé mají do budoucnosti větší nebo menší šance, zatímco jiné nikoliv. Je to zkrátka je mnohem složitější, než jak se s tzv. „toleranci“ pracuje a počítá v technice.

(Písek, 030730-1.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové

Dnes se nám zdá samozřejmostí práce s pojmy, ale kdysi se to v Řecku museli lidé učit, a naučili se to jen někteří, a jen málo z nich pořádně. Z toho je zjevné, že pojmové myšlení není ničím „od přírody“, tak jako není „od přírody“ hra na klavír nebo na housle. Skutečným problémem tedy není, zda má jiný typ pojmovosti šanci se uplatnit proti dosavadnímu, nýbrž zda je takový nový typ vůbec možný, tj. typ. který nepracuje s konstruovanými nehybnými modely, nýbrž s modely pohyblivými, proměnnými. Bez konstrukcí, tj. bez konstruovaných myšlenkových modelů, není pojmovost možná, jak je ostatně také třeba opravdu nahlédnout. Není to totiž nic každému průhledného, dokud si nepřipustí, jak je vlastně strukturována pojmovost, která mu je (jak evropskému člověku) od prvního roku života předváděno k napodobení a brzo důvěrně „známá“ (což, jak upozorňuje Hegel, zdaleka neznamena, že je poznaná, tedy také rozpoznána). Máme-li soudit podle příkladů minulosti, neobejde se to asi bez prvního tréninku na co možná jednoduchých modelech, konstruovaných právě pro tento účel. Nezbyvá proto než se pokusit takový model (takové modely) zkusmo konstruovat. Vcelku to znamená, že nepůjde o to, abychom se od každého konstruování odvrátili, nýbrž abychom mu naopak věnovali zvýšenou pozornost a při samém konstruování co nejlépe věděli, co vlastně děláme a k čemu to má vést a povede. Právě proto je kritická analýza tradiční pojmovosti tak důležitá, a proti ani povaha oněch problematických modelových konstruktů původně geometrických nemůže být považována za něco okrajového či dokonce zbytečného, neboť jen na ní si můžeme nacvičovat kritické formy reflexe pokusů o nový typ pojmovosti.

(Písek, 030730-2.)

<<<

>>>

Zjevování (se) jsoucna / Ukazování (se) jsoucna

Jsoucna (pravá, tj. vnitřně integrovaná) mají svůj vlastní časový rozsah, a to znamená, že se v žádném okamžiku neukazují celá, jako celek, nýbrž jen ve své okamžité podobě. (Pro přesnost je třeba ještě dodat, že se sice ukazují ve své okamžité vnější podobě ze všech stran, ale nelze je ze všech stran vidět; vidění je ovšem na perspektivě založená aktivita subjektu, který k tomu, co se ukazuje, odněkud přistupuje, aby na to reagoval, kdežto to, že se nějaké jsoucno „ukazuje“, nevyžaduje žádnou asistenci jakéhokoli pozorujícího subjektu.) Vnitřní (tj. vlastní) integrita pravého jsoucna je garantem, že určitá série okamžitých „úkazů“ jsoucna „dává (nějaký) smysl“; pokud nejde o jsoucno vnitřně integrované, ale o hromadu, pak garantem setrvalosti vnějšího vzezření je setrvalost nahromaděných složek nepravého jsoucna, přičemž „logika“ případných změn spočívá jen v mnohem později odhalovaných „zákonitostech“, zatímco „mysl“ tu – i potom – chybí. Zároveň je třeba připomenout, že je přinejmenším problematické mluvit o tom, že se nějaká hromada „ukazuje“, neboť tu chybí garant jednoty příslušného „úказu“. Ze subjektivního hlediska (z hlediska subjektu) je nsnadno rozlišit, kdy jde o integrovaný „úказ“ a kdy jde o hromadu „úказů“, které pak vnímáme jakoby „celkově“, přičemž garantem oné „celkovosti“ vidění jsme my a ne úказы samy. Ovšem tam, kde už přistupuje k úkazům (celé sérii úказů atd.) subjekt, nejde už o pouhé sebeukazování jsoucna, nýbrž o aktivní pokusy o vnímání „něčeho“, přičemž to „něco“ je integrováno mj. na základě „zkušeností“ z dřívějších dob a z jiných situací. To znamená, že ani v případě, že pravé jsoucno se ukazuje jako celek alespoň ve své okamžité podobě, žádný subjekt nemůže tuto celkovost přímo vnímat, ale musí ji uhodnout, předpokládat a pak (někdy složitě) ověřovat. Tento konstruktivní přístup vede k

vyjevování jsoucná, přičemž v „jevu“ je vždycky daleko víc než v kterémukoli příslušném „úказu“. Cílem je ovšem především, aby to, co se ukazuje, se vyjevilo jako něco, co dává smysl, tj. aby jev (fenomén) mohl být legitimně a s náležitým odůvodňováním přiřazen k určité množině úkazů, jež mohou být právem chápány jako úkazy jednoho a téhož (pravého) jsoucná.

(Písek, 030731-1.)

<<<

>>>

Filosofie a popularizace

Filosofie se liší od věd mj. také svým vztahem k veřejnosti. Cílem vědecké popularizace není udělat z laiků odborníky (byť na nižší úrovni), tj. naučit laiky odborné práci, nýbrž předvést výsledky vědecké práce. Nejde jen o to, že sama vědecká práce je příliš náročná a že i uvedení do vědeckých metodik vyžaduje vynaložení velkého úsilí jak ze strany vysoce kvalifikovaných odborníků, tak ze strany jejich žáků; odborník si téměř zakládá na tom, že do jeho vlastní práce nemůže laik vidět a že do ní tedy ani nemá mluvit, nýbrž že má jen naslouchat. Má to v sobě něco za starých praktik „zasvěcení“, iniciace, když studenti skládají zkoušky a pak jsou veřejně uznáni za schopné vědecky pracovat. Ve filosofii se tomu má jinak, i když některým filosofům je ona zvláštní zasvěcenost do odbornosti tak imponuje, že se pokoušejí vědu napodobovat (a někteří dokonce měli za to, že filosofie se musí stát odbornou vědou a osvojit si vše, co k tomu náleží). Skutečnému („opravdovému“) filosofovi nestačí, aby oslovil a přesvědčil své kolegy, on chce oslovit a přesvědčit všechny. Ty případy, kdy se filosofové chovali jako mágové a vůbec vyšší nebo aspoň zvláštní a vybrané osoby a kdy mluvili jako věštcí, jsou v dosavadních dějinách vcelku výjimkou a vždycky představovali jakousi provokaci na nepravém místě. Rádl má asi pravdu, že v dějinách lze rozpoznat jakousi postupující tendenci filosofů a filosofie „zlidovět“, jak tomu říká, tj. vždy znovu se pokoušet oslovit „laiky“, lidi sice dosti chytré, ale „neučené“, a to proto, že ze zkušenosti se poznalo, že lidé myšlenkově už nějak preformovaní nejsou dost dobře přesvědčitelní. Změna ve způsobu myšlení a smýšlení v širší veřejnosti měla téměř vždy generační formu. To vedlo a vede filosofy k tomu, aby se především obraceli ne na své kolegy, nýbrž na mládež, na žáky, na studenty. Proto také vliv filosofů, pokud se vůbec dostaví v širším měřítku, roste až koncem jejich života, ale spíše až po jejich smrti. Někdy dokonce začíná sílit až několik desetiletí po jejich smrti. Tedy co z toho ve srovnání s vědami vyplývá? Vědec musí na prvním místě přesvědčit své kolegy, a proto pro něho popularizace zůstává až na druhém místě; filosof ví, že své kolegy může přesvědčit jen velmi těžko, přichází-li s novou myšlenkou, a to ze stejného důvodu, jako nemůže přesvědčit širší veřejnost, totiž pro převažující konzervativismus starších lidí. A proto se obrací k inteligentním a vnímavým mladým lidem, kterým tak ukazuje jiné perspektivy než akademická věda a akademická filosofie. Zájem mladých lidí o takové filosofy je pak zároveň znamením, že stoupá sterilita oficiální filosofie a oficiální vědy.

(Písek, 030801-1.)

<<<

>>>

Individuum a „osoba“

Již v nejstarších dobách v antickém Řecku vznikající a teprve se ustavující filosofie se stal jedním z velkých problémů „celek“ resp. to, co celek v jeho (vnitřní) jednotě a integritě umožňuje a zakládá. V jistém smyslu to je možno považovat za ústřední téma oněch takřka povinných spisů snad všech starých filosofů, jež prý nesly opakující se název PERI FYSEÓS. Když tento název dnes (ostatně nejen dnes, k posunům docházelo také již dávno) přeložíme jako „O přírodě“, zahradili jsme si tím vlastně přístup k náležitěmu porozumění toho, oč ve skutečnosti šlo. To se ovšem de facto stalo již některým presokratikům; ti také dost dobře neporozuměli, proč je celek a jeho jednota (sjednocenost) vážným problémem. Zvláště atomisté tento problém prostě obešli tím, že vnitřní sjednocenost zaměnili za nedělitelnost, přesněji „nerozseknutelnost“, a všude jinde než na tomto nejnižším stupni celek a celkovost prohlásili za pouhé zdání. Byla to ovšem jen krajnost; stejným směrem uvažovali i někteří jiní, dřívější presokratici. Hérakleitos naproti tomu uvažoval o celém světě jako o celku (to bylo mnohým z presokratiků ještě cizí nebo to nedomýšleli), a proto „nejkrásnější krásně uspořádaný svět“ (KALISTOS KOSMOS) postavil do protikladu k pouhé hromadě náhodně rozházených věcí (jiné čtení, na které upozorňuje K. Svoboda, by vlastně bylo svým způsobem ještě údernější, neboť celkovost je nejvíce patrna na organickém těle). Ovšem Hérakleitos nepodává žádné řešení, nýbrž skutečný problém, jehož si je opravdu vědom, jen pojmenovává. Odkazuje-li totiž na LOGOS (bez něhož by i nejkrásnější krásně uspořádaný svět byl je onou náhodnou hromadou), volí tento název spíše z důvodů etymologických než věcných: LEGEIN znamená původně „sbíratí“, LOGOS je tedy to, co onu eventuelní hromadu sbírá v jednotu. FYSIS je tedy ona sebranost a tedy sjednocenost, umožňovaná a zakládaná LOGEM. „Individuum“ v dnešním smyslu (tedy nikoli ve smyslu původním, který je zprostředkován pouze napodobujícím překladem řeckého ATOMOS) by tedy bylo charakterizováno jak svou FYSIS, tak svým LOGOS

(Písek, 030801-2.)

<<<

>>>

Krise ve filosofii

Krise může mít ve filosofii různé podoby, a ty je třeba dobře rozeznávat a co možná systematicky třídit. Především můžeme mít na mysli určitou filosofii (resp. filosofii určitého typu, nejlépe pak u jednoho autora), a pak je možné určitou krizi (typ krize) diagnostikovat jako vnitřní problém této filosofie. Něco podobného můžeme najít také u řady filosofů téže doby, a pak je to problém určitého způsobu myšlení, který jim je společný. Krize se pak skutečně může ukázat jako vnitřní záležitost celé skupiny filosofických autorů a jako poplatnost určité chybě, předsudku apod., které jim jsou společné. Ale na druhé straně může jít o krizi, která předznamenává konec celé jedné éry či epochy filosofického myšlení, na ta může být odhalena ve svých kořenech nejspíš jen v kritickém filosofickém přístupu zvenčí, z odstupu, který je pak dokladem, že první emancipační krok byl již vykonán a že byla alespoň v náznaku a prvním rozvrhu nalezena alternativa. S něčím takovým se setkáváme dokonce hned v několika podobách v posledních více než dvou stoletích; zůstává pak vždy na dalších kritických přístupech, aby zhodnotily, zda šlo jen o jakási tušení, přičemž příslušný filosof ještě nadále zůstával v zajetí filosofické epochy staré, anebo šlo-li sice o skutečně nové kroky a nové přístupy, ale přece jen v distanci vůči staré epoše málo radikální. A ovšem je také možno uznale připustit, že některý filosof, který celkově náleží ještě době

staré, učinilo několik kroků, na které pak další generace navázaly způsobem, v jehož světle se teprve dodatečně závažnost oněch kroků vyjevila jako epochální nebo alespoň novou epochu zahajující.

(Písek, 030801-3.)

<<<

>>>

Lidská práva - problémy

Původní způsob, jak byla myšlenka „lidských práv“ pojata a vyslovena, se ukazuje při bližším ohledání jako neudržitelný a plný rozporů. Především tu je naprosto nejasné, odkud se každému člověku dostává jeho vlastních práv právě při narození; určení „od přírody“, řecky FYSEI a latinsky ‚natura‘, je hrubě nedostatečné. Ostatně pojetí „práva“ jako „přirozeného“, tedy také „od přírody“, vůbec neváže toto „přirozené právo“ na jednotlivého člověka (a už vůbec ne na moment jeho narození s kterým jsou dodnes zvláštní problémy), ale je považováno za platné vůbec, obecně. Zcela mimořádnou nejasností je přitom naše stále uvědomělejší vztah odpovědnosti vůči příštím generacím, jejichž „přirozená práva“ bychom svým nenáležitým a neodpovědným způsobem života mohli těžce ohrozit (a v něčem už skutečně ohrožujeme, jak víme). Právě tím se ukazuje, že základní lidská práva, ať už je chápeme jakkoli, především nejsou produktem našeho chápání ani žádným naším výmyslem, zejména však že se jich jednotlivým lidem nedostává teprve při narození, nýbrž že tomuto narození daleko předcházejí: lidská práva a tu jsou dříve než se lidé narodí, lidé se rodí do svých práv. Práva nejsou tedy výbavou člověka při narození (jako je barva očí dána genetickou výbavou), nýbrž jsou jakoby připravena a postavena před člověka, aby si je osvojil a přijal je za svá jako své poslání a úděl: člověk se nerodí svobodou, ale rodí se do svobody, do světa svobody a do prostředí svobody, v němž jedině se svobodným může stát. Druzí lidé toto poslání a tento úděl uznávají (mají, musí uznávat) a mají být každému narozenému člověku připraveni podle svých možností pomoci v tom, aby se stal také svobodným. Pro tato základní „práva“ platí ještě silněji to, co píše Rádl o vztahu mezi pravdou a člověkem: ne člověk má práva, ale ona základní práva mají člověka. Neboť jedině člověk a právě člověk je povolán, aby (lidská) základní práva a základní svobody atd. opravdu a vpravdě uskutečnil a udržoval v platnosti.

(Písek, 030801-4.)

<<<

>>>

Theologie a filosofie

Pro teologii je velmi důležitá tradice, a to nejen tradice theologického myšlení, ale především tradice zvěstování evangelia a pak tradice církevního společenství. Pro filosofii je však tradice neméně důležitá, i když filosofův vztah k ní je na první pohled volnější a zejména není tolik vázán na společenství filosofů (i když bez vazby nezůstává ani on). Součástí minulosti a pak tradice se ovšem někdy staly skutečnosti (události), které pozdější filosofové nebo theologové rozpoznali jako věci chybné, problematické nebo aspoň pouze okrajového a dočasného významu. Někdy vzniká problém, co vlastně do tradice náleží a co nikoli, způsobem dost překvapivým. Tak kupříkladu křesťanská theologie (tj. theologie v křesťanském smyslu) vznikla jako reakce na hellenistické myšlení prvního století (a navazovala

v tom na pozdně židovské myšlení o něco starší, které se s hellenismem už také vyrovnávalo; doklady o tom máme v nejmladších textech SZ a v textech apokryfických). A nyní je třeba rozsoudit otázku, zda je třeba dodržet tradici v tom, že dodnes – tedy po dvou tisíciletích – má theolog nadále reagovat na řecké myšlení pozdní antiky (a tak stále jen napodobovat nejstarší křesťanské myslitele jen v tomto ohledu), anebo má-li spíš navazovat na tuto starou tradici v tom, že bude reagovat na myšlení své vlastní doby, tj. na filosofii současnou, dnešní. Vzniká tady cosi jako analogie se staroizraelským vynálezem tzv. antiarchetypů: napodobovat Abrama nelze tak, že půjdeme do neznáma jeho tehdejší cestou, tj. že ho napodobíme a zopakujeme do všech detailů jeho tehdejší putování, nýbrž že se jím necháme inspirovat k tomu, abych šli svou vlastní cestou a do svého vlastního neznáma, a ovšem zároveň abychom opustili své vlastní jistoty, své vlastní domovy, bude-li to nezbytné resp. bude-li to nezbytnou součástí naší konkrétní poslušnosti. A tak můžeme uzavřít: jestliže ke křesťanské tradici náleží odvážit se na Areopág a zvěstovat to podstatné Řekům řecky, pak to pro nás dnes znamená závazek, abychom se odvážili touž zvěst, totéž evangelium myšlenkově zpracovat prostředky dnešními, které dnešního člověka oslovují právě proto, že mluví jeho jazykem a myslí v jeho kategoriích.

(Písek, 030801-5.)

<<<

>>>

Filosofie v krizi: „surfování“

Ve filosofii se silně rozšířil jistý zvyk, lépe pažvyk, že samo filosofování se provádí formou surfování na povrchu probírané tematiky, přičemž surfující se odráží od větších vln, vyvolaných většími mysliteli, využívá jejich ‚energie‘ a nechává se jimi chvíli nést, než se objeví jiná větší vlna, která zase surfujícího poponese dál. Přitom se hodnotí a posuzuje zejména obratnost surfujícího, místo aby se ohledávaly zdroje a základy jeho vlastní filosofie. Filosofická komunikace se tak dostává do situace pěny, jež je sice vždy v posledu nesena vodou, ale která vlastně vodu skrývá a nedovoluje pohled ani na samu hladinu, natož pod ni. Velikost vln není zkoumána, pozornost je v nejlepší případě věnována pění na vlnách (která se ovšem zvedá a zase klesá s vlnící se vodou), ale hlavně obratnosti surfařů. – Je ovšem pravdou, že nikdy nelze probírat vše do detailu a že čas od času jsou odkazy na již jednou (někým) probranou tematiku nezbytné. Ale nikdy nelze uznat text, který se omezuje na takové poukazy, staví jeden proti druhému a neukáže své vlastní řešení ani tam, kde je nebo by měla být jeho práce soustředěna. Taková praxe představuje vlastně opuštění filosofie a vskutku filosofického zkoumání a přechází do pouhé rétoriky. Přitom vyvolává jisté „dojmy“ nebo na ně dokonce jen rezonující navazuje, aby jim vyhověla. Práce pak nemá vlastního výsledku, nýbrž jen potvrzuje to, co už v jistém naladění panovalo předtím, anebo – což je jen jiná podoba servilní konformity – dehonestuje a jakoby vyvrací jiné pozice, které jsou ovšem také „přítomny“ v pouhém oparu negativní nálady ještě dříve, a tedy bez přispění nového autorova sdělení. Zkrácené poukazy na skutečné „vlny“, po nichž se surfuje, jsou pečlivě zašifrovány do jakéhosi „ptydepe“ některé ze skupin, tak aby co nejvíc znesnadnily kritickou analýzu a eventuální vyvracení.

(Písek, 030803-1.)

<<<

>>>

Modely myšlenkové (konstrukce)

Filosofovat nelze jen kritickými komentáři existujících systémů, ale ani postulováním strategických rozvrhů žádoucích; to je možný začátek filosofické práce, jeden z předpokladů, ale rozhodující je samo provedení. To nemusí nutně znamenat psaní rozsáhlých traktátů, protože právě tam se leccos ztratí, ať už v důsledku opomenutí, ať už záměrným odváděním pozornosti od některých nedomyšleností. Jestliže však právě takové „komentování“ v současné filosofii převládá, je to doklad krize ve filosofii. Tady nepostačí čekat na nějakého genia, který by přišel s novými myšlenkami; to je přílišně zjednodušené očekávání. Je naopak třeba najít nové prostředky, jak tušené a někdy i celkově rozvržené projekty začít vypracovávat a uskutečňovat. A po mém soudu je tu pouze jediná perspektiva: filosofové se musí naučit s myšlenkovými modely (intencionálními „předměty“, „objekty“) pracovat jinak, jiným způsobem. A ovšem, aby to vůbec bylo proveditelné, je třeba změnit, re-konstruovat ty předměty (objekty) samy. To znamená, že je naprosto nezbytná věcná a co nejpřesnější kritická analýza tzv. předmětného myšlení, které bylo velmi úspěšně odstartováno ve starém Řecku a které se obrovskou silou prosadilo zejména v novověké přírodovědě (což mělo významný dopad na veškeré evropské myšlení, ale že tato kritiky nesmí být orientována na odmítání a zavrhování veškerých myšlenkově konstruovaných modelů, čímž by se pohříchu otevřely brány jakési podivné renesanci ne sice „mýtu“, ale jeho nápodoby, jakéhosi pseudo-mýtu (či jakýchsi nových „mytologismů“, jak toho termínu užíval Landsberg). Bez myšlenkových konstrukcí nelze novým způsobem filosoficky pracovat, protože základní provedení systematického postupu na logické rovině se bez nich nikdy nemůže obejít. Ovšem právě tak, jako se kdysi dávno první řečtí filosofové inspirovali na intencionálních „objektech“ geometrických (a vůbec matematických), tak je třeba také dnes najít nějaký odlišný typ intencionálních „předmětů“, které by nebyly redukovány na bezčasové a jen pseudo-prostorové „objekty“, jako je trojúhelník nebo kružnice apod. Kritických pohledů na dosavadní epochu myšlenkovou, která se ocitá v hluboké krizi, už máme možná nadpočet. Čeho je zapotřebí, to je konečně pozitivní pokus začít přísně a přesně postupovat při rozvrhu a výstavbě nových postupů. Tady nelze očekávat nejen pomoc od současných věd, ale ani dostatek porozumění. Jistou nadějí je možno vkládat do špičkových teoretických biologů, kteří nahlédnout, že stále ještě velmi produktivní redukcionismus zavrhuje některé ústřední perspektivy, bez nichž „nová biologie“ zůstane jen snem.

(Písek, 030804-1.)

<<<

>>>

Fenomén dějinný

Způsob, jak se dějí dějiny, je zásadně odlišný od způsobu, jak se děje organické tělo resp. tělo živé bytosti. Aspoň se nám to tak jeví za dnešního stavu věd historický a věd biologických; nelze ovšem vyloučit, že se posléze ukáže, že odlišnost není tak propastná, jak se nám dnes zdá. Jestliže předpokladem dějin resp. jejich dějinnosti je mimořádně významná úloha nejen ústního, ale písemného předávání zpráv a informací (historikové považují právě vynález písma za přelom, jímž se prehistorie proměňuje v historii), pak se dnes stále víc ukazuje, jak něco podobného, byť na nižší resp. jiné úrovni, má obrovský význam

rovněž v předávání genetických informací z jedné generace na druhou. Ne nadarmo si osvojili genetici řadu termínů, které dosud měly své místo jen v kulturní tradici a sféře: schopnost genetickou informaci vyhledávat, najít, přepsat, přečíst, novou zaznamenat atp. Nakonec zbývá ten hlavní rozdíl: skutečné dějiny se nemohou dít, aniž by něco, co je pro ně základně důležité, přinejmenším procházelo vědomím, ale především víc než „procházelo“: aby se ve vědomí formovalo, ustavovalo, aby se třeba dočasně stanovilo a aby pak v témž vědomí bylo podrobena kritice a opravování – totiž smysl toho, co se děje. Na biologické úrovni se „smysl“ děje a prosazuje mimo vědomí (jak je známe z lidské zkušenosti; nejen v tomto, ale ani pro nižší úrovně smyslu panpsychismus asi není udržitelný). Důležitost vědomí (a myšlení atd.) pro dění dějin ovšem ještě zdaleka neznamena, že jde o vědomí správné, pravdivé, situaci odpovídající atd. V tomto smyslu rozhodně neplatí, že se v dějinách prosazuje pravda; ostatně pravda nemá smysl bez nepravdy, omylu a lži. Je-li dějinné dění místem, kde se ukazuje, vyjevuje a prosazuje pravda, tak jsou eo ipso nutně i místem, kde se projevují a prosazují také nesčetné omyly, lži a podvody. Je zvláštní, že genetici mluví také o omylech či chybách v přepisu DNA a RNA.

(Písek, 030805-1.)

<<<

>>>

Platonismus negativní

Patočka vymezuje negativní platonismus proti pozitivnímu, tj. Platónovu ‚platonismu‘, především v tom, že idea, která byla původně chápána jako předmět (eventuelně, jak se Patočkovi nyní jeví, jako ‚kvazipředmět‘ – Péče 1, 452), musí být své spojitosti s předmětností zbavena, a tedy pochopena jako nepředmět. A tak může konstatovat, že některé logické teorie pravdy se pohybují „s větší nebo menší důsledností směrem k restauraci ideové adekvace“ (dtto, s. 453), ale bez nezbytné korektury, pokud jde právě o onu „předmětnost“. Ale pozitivní platonismus je kromě toho velmi úzce spjat s předpokládaným „dvojsvětím“, a tady Patočka zůstává dlužen podat byť jen náznak řešení. Po mém soudu má šanci na úspěch, když nepředmětnost interpretujeme jako „niternost“ a když niternost (velmi ovšem odlišnou od ‚subjektivity‘) interpretujeme jako přicházející budoucnost (tj. vlastní budoucnost subjektu jakožto události). To však zase z důvodů systematických vyžaduje revizi chápání ‚subjektu‘ jako událostného dění, spočívajícího – tady si vypůjčuju hegelovské termíny – ve zvnějšňování vnitřního a také naopak ve zvnitřňování vnějšího.

(Písek, 030805-2.)

<<<

>>>

Absolutno a pravda

Mluvit o „absolutní pravdě“ v protívě k pravdám relativním je terminologicky poněkud problematické. Absolutus znamená původně oddělený, postrádající jakýkoli vztah k něčemu jinému. Proto by to znamenalo, že pravda je svým způsobem netečná vůči tomu, co se děje v e světě „relativních pravd“. Ale to by byl hrubý omyl. Každá relativní pravda je nejen vůbec možná díky Pravdě, nýbrž stává se (relativní) pravdou teprve ve světle (a ještě spíš: v prostoru, v mocném

poli) Pravdy. A to ne proto, že by každý pohyb relativní pravdy v tomto poli vyvolával automaticky jakési vyjevování mezi platnosti a neplatnosti oné relativní pravdy, nýbrž protože Pravda je vskutku jakoby „aktivní“, je v pohybu (byť v časově opačném směru, než jak známe o veškerých pohybech vnitrosvětých): Pravda vskutku přichází, má adventivní charakter, a veškeré naše tzv. relativní pravdy jsou jen odpovědi na výzvy Pravdy. A dále platí, že tyto výzvy (nepředmětné, ale přicházející) mají adresný charakter, tj. přicházejí ke konkrétním lidem, takže nemůžeme o vyjevování oněch mezi relativních pravd mluvit jako o období pohybu elektrického vodiče v magnetickém poli. – A to, co tu bylo pověděno, neplatí pouze o vždy znovu přicházející Pravdě, nýbrž také a především o čase: časová pravých jsoucnen není důsledkem jejich pohybu (proměn), nýbrž jejich pohyby (proměny) mají v přicházejícím čase budoucnosti) umožnění a základ svého pohybu, svých proměn.

(Písek, 030806-1.)

<<<

>>>

Adventivní skutečnosti

V první epoše filosofického myšlení se prosadilo a upevnilo rozlišování skutečností na dva druhy: pro „pravé skutečnosti“ bylo charakteristické, že byly bez počátku a bez konce (obvykle se mluvilo o „věčnosti“, ale v různých významech: jak etymologie příslušných výrazů v řečtině nebo v latině, a ovšem i v češtině, naznačuje, věčnost mohla znamenat věkovité trvání bez počátku a bez konce, ale mohla být také chápána jako nepodléhání času, vynětí z moci času, tedy jako mimočasovost a nadčasovost, v podstatě ne-časovost). V důsledku dvou a půl tisíc let trvajících vývoje evropského myšlení se obojí myšlenka „věčnosti“ ukázalo jako neudržitelná; v důsledku toho byla skutečnost redukována na tzv. jsoucna (dokonce bez rozlišení na pravá a nepravá), která se stále proměňují, někdy rychleji, někdy pomaleji. Toto redukující zjednodušení se však stále zřetelněji ukazuje jako hrubě nedostačující; platonizující koncepce, jak ukazuje Patočka, se vždy znovu pokoušejí o nápravu. Sám Patočka vidí v jednu (nepříliš dlouhou) dobu řešení v tzv. negativním platonismu. Ale po mém soudu je skutečné řešení podmíněno tím, že vezmeme vážně čas a především budoucnost. Navykli jsme si už vidět jako ne-prázdnou minulost: historikové všeho druhu (včetně paleohistoriků atd.) popisují, co se v minulosti odehrálo. Popisují to ovšem opět redukujícím způsobem, protože se vůbec nepokoušejí proniknout k tomu, co se opravdu dělo, a omezují se na to, co z toho vzešlo a nějak „zůstalo“. Naproti tomu jsme si obecně navykli vidět budoucnost jako prázdnou, a to proto, že z ní ještě – jak se domníváme – nic nevzešlo a tedy ani nic nezůstalo. To je ovšem velký omyl, protože např. naše přítomnost a my sami jsme do velké míry pozůstatkem včerejška, předvčerejška atd., prostě minulosti, pokud tehdy byla ještě přítomností. Ale jestliže už dnes ani sami sebe, ani celou svou přítomnost (a přítomnost všech těch, kdo jsou také „při tom“) nemůžeme a ani už nechceme redukovat na rezidua a produkty minulosti, nemůžeme nadále podobnou redukci připouštět ani do minulosti, ale zejména nikoli do budoucnosti. Teprve až se naučíme rozumět nepředmětným výzvám, přicházejícím z budoucnosti a volajícím po naší odpovědi, budeme umět lépe chápat i minulé doby, k nimž také přicházely a promlouvaly nepředmětné výzvy. A budeme chápat smysl toho dávného dění, když aktivitu těch dávných lidí pochopíme jako lepší nebo horší odpověď na jejich tehdejší nepředmětné výzvy.

(Písek, 030806-2.)

<<<

>>>

Pojem a ‚pojem pojmu‘

Pokud zůstáváme vězet v zajetí pojmovosti původně řeckého typu, tj. pokud je pro naši pojmovost charakteristické, že každý pojem je úzce spjat s příslušným intencionálním předmětem, pak ovšem pro celou řadu „věcí“ (skutečností atd.) potřebný pojem nejen nemáme, ale ani mít nemůžeme. Tak je tomu zejména tenkrát, když onou „věcí“, jejíž pojem chceme ustavit a vymezit, není nic tak neměnného jako právě intencionální předmět. A protože pojem je něco hybného (druh této hybnosti nám ovšem ještě zbývá upřesnit), není nám nijak možné ustavit a vymezit pojem pojmu. Jsme-li však pevně rozhodnutí takový pojem pojmu vskutku ustavit a co nejpřesněji vymezit, nezbývá nám než se s tradiční pojmovostí rozloučit (nebo se na ni aspoň neomezovat) a pokusit se aspoň v prvních krocích vybudovat něco jako novou pojmovost. Pro tu by pak mělo být charakteristické, že užití pojmu nového typu by počítalo s příslušným intencionálním „modelem“, odlišným od modelu „předmětného“ (jakým byl třeba trojúhelník rovnostranný). K tomu cíli by mělo stačit uvést takový divný „předmět“ do pohybu. Jestliže tedy bude pro nás termín „intencionální předmět“ znamenat, že jde o myšlenkový model strnule neměnný, mohli bychom alespoň předběžně začít užívat analogického termínu „intencionální nepředmět“, který by označoval myšlenkový model hybný, proměnný (ovšem s některými omezeními, zejména že by muselo jít o proměnlivost s počátkem, průběhem a koncem, která by však představovala jednotu, integritu, tedy stručně vyjádřeno o tzv. události). Teprve když budeme moci pojmově pracovat s intencionálními nepředměty, budeme schopni pojmově vymezit i „pojem pojmu“ (pochopitelně vedle mnoha dalších pojmů, postihujících či uchopujících skutečnosti v pohybu, tedy v čase).

(Písek, 030808-1.)

<<<

>>>

Pojem a jeho funkce

Vynález pojmů a pojmovosti byl (a z povahy věci musel být) zpočátku pokusem, při němž jeho vynálezci a první „uživatelé“ nevěděli přesně ani celkově, co vlastně podnikají. Proto také reflexe, které chtěly aspoň trochu v celé věci udělat jasno, měly spíš ideologický než „teoretický“ charakter. Slovo „LOGOS“ pokrývalo tolik významů, že jsou celkem pochopitelné nejasnosti, které ještě dlouho panovaly v souvislosti s pojmovostí myšlení, zejména protože hlavním tématem presokratiků byla FYSIS (překlad „příroda“ je ovšem bez podrobnějšího výkladu zcela zavádějící). Proto musíme bedlivě rozlišovat mezi tím, jak bylo pojmů užíváno, a tím, jak se postupně měnilo a vyvíjelo jejich pojetí a vůbec chápání, oč při pojmové restrukturační myšlení vlastně jde. Cesty zkoumání se tu nutně musí metodicky rozdělit: na jedné straně má značnou důležitost historický pohled na to, jak byly pojmy a jejich funkce chápány, ale na druhou stranu je snad ještě důležitější se o aktuální uchopení celé problematiky pokusit sice v navázání na dosavadní tradice, ale v leccm také proti nim. Je ostatně dost samozřejmé, že o historii něčeho lze smysluplně bádát a mluvit pouze za předpokladu, že si nejprve ujasníme, co je tou ústřední skutečností, jejíž historií se chceme zabývat. To ovšem má své svízele i ve vývojové (evoluční) biologii. Tam ovšem je situace odlišná v tom, že o nějakých ostře ohraničených, v relativně krátkých dobách se

uskutečňujících přeryvech nelze mluvit (s výjimkou katastrof), kdežto v dějinách dochází někdy ke změnám velmi rychle, a někdy mohou být úzce a bytostně spjaty s událostmi i docela krátkými. Proto je velmi důležité předem vyjasnit, o čem to vlastně budeme mluvit a co hodláme zkoumat, půjde-li o pojmy a pojmovost v myšlení. Někdy sice můžeme chápat, že pozornost je zjednodušujícím způsobem soustředěna jen na některou ze stránek tohoto fenoménu, ale můžeme to uznat jen jako metodický přístup, nikoli jako náhražku zkoumání celkového. Jeden z těch zjednodušujících pohledů se soustřeďuje na funkční stránku pojmů a pojmovosti, ale navzdory tomu, že to může přinést i smysluplné výsledky je třeba jasně prohlásit, že pojem nelze na jeho funkce zredukovat.

(Písek, 030808-2.)

<<<

>>>

Pravda a lidská práva

Povrchnímu pohledu se může jevit souvislost mezi „pravdou“ a „lidskými právy“ přinejmenším nejasná, ne-li problematická. Ale některé souvislosti nám vytanou dost brzo, jakmile začneme tím směrem trochu uvažovat. Tak např. může být položena otázka, je-li mezi lidskými právy také právo na pravdu (tedy nejen na informace), anebo jiná otázka, zda je vskutku pravda, že každá lidská bytost je držitelem základních a nezczizitelných (lidských) práv. Ale vztahy mezi obojím jdou mnohem dále a jsou mnohem hlubší. Záleží to ovšem na co nejpřesnějším myšlenkovém uchopení jak pravdy, tak oněch základních práv. Vždyť už jen ony dva zmíněné příklady ukazují některé nejasnosti, které oba termíny s sebou mohou přinášet, pokud nebudeme náležitě dbát přesných významů a jejich odlišností. Tak třeba „právo na pravdu“ může být míněno jen situačně, např. jako právo pacienta být seznámen s diagnózou a prognózou své choroby, nebo jako právo občanů znát obsah nějakého vládního ujednání s vládou jiné země. Tady jde složitou záležitost, kdy lékař musí odpovědně posoudit, nakolik je v konkrétním případě v zájmu pacienta se takovou „pravdu“ dozvědět, anebo o jinak dost častou záměnu základních lidských práv s určitým právem občana. Tradičně se mluvilo o tom, že „pravda je jenom jedna“, a pak ovšem bylo třeba rozlišovat mezi jednotlivými „pravdami“ (tj. pravdivými soudy, výroky atd.) a onou jedinou „pravdou“ (tu však mnozí popírají). Proč se však od počátku mluví o lidských právech v singuláru? Nemohlo by tomu být podobně jako v případě pravdy, že sice v jednotlivých situacích lze právem mluvit o tom či onom „právu“, ale že tím společným, co všechna konkrétní (konkretizovaná, tedy aplikovaná) „práva“ činí skutečnými právy, je něco jako univerzální lidské právo, eventuálně snad univerzální právo, jehož ingerence nekončí u lidského rodu? Jaký by potom byl vztah mezi onou jedinou „pravdou“, tedy Pravdou, a oním jediným „právem“, tedy Právem? Není nakonec možné – a dokonce smysluplné – hledat to, co spojuje Pravdu a Práva, totiž cosi, z čeho obojí vyrůstá, tedy něco jako „to pravé“? Anebo je tomu tak, že o tom, co je „tím pravým“ – a tedy také „Právem“ i „právem“, rozhoduje jako poslední arbiter právě Pravda?

(Písek, 030808-3.)

<<<

>>>

Aktivita myšlenková

Myšlení je činností, aktivitou, dokonce – je-li metodické – praxí. To konkrétně znamená, že je nepostihneme celé, když je chápeme jen jako subjektivitu. Myšlení jako aktivita tedy není jen subjektivní, a to ani v tom smyslu, že by samo pouhou subjektivitou bylo, ani v tom smyslu, že by nemělo co dělat s něčím, co „klade odpor“. A právě proto nemůže být redukováno na nějaký fyziologický substrát ani na fyziologické procesy.

(Písek, 030809-1.)

<<<

>>>

Pravdivost a příčinnost u Aristotela

Aristotelés (Met. II, 1, 993b – Kříž. s. 67) říká, že „pravdu však neznáme bez znalosti příčiny“; a dále argumentuje (necháme teď stranou povahu této argumentace) a dospívá k tomu, že „pravdivé v nejvyšším stupni jest to, co jest příčinou, že jest pravdivé všechno, co jest pozdější. Proto pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné“ (dtto). Z tohoto místa je zřejmé především to, že tady nelze slovo ALÉTHEIA vykládat jen etymologicky jako „neskrytost“, neboť pak nám zmíněné formulace nedávají dost dobrý smysl. (Už sám termín ALÉTHESTATOS, uplatňovaný na skutečnosti mimo rámec výpovědi, je toho dokladem.) Zejména však nejsou tyto formulace kompatibilní s jinou koncepcí Aristotelovou, totiž že místem pravdy je výrok (věta, také soud). Má-li totiž pravdivost co dělat s příčinností, jde o kvalifikaci ontickou, nikoli ontologickou. Příčina není příčinou jen ve výroku, ale především a nejprve ve skutečnosti, tedy mimo výrok. Ještě je třeba se podívat, jak to zní v originálu, neboť překlad, že „pravdu v nejvyšším stupni obsahují ...“ zní velice podezřele a problematičtě. Tedy: ‚pravdivé v nejvyšším stupni jsou‘ – je tam vskutku EINAI.

(Písek, 030810-1.)

<<<

>>>

Pravda a různá pojetí

Objasnit je zapotřebí podivnou záležitost: v dosavadních dějinách filosofie byla vypracována (lépe či hůře) různé pojetí „pravdy“; existují dokonce celé knihy, které se dějinami rozmanitých teorií „pravdy“ zabývají (např. Skirbekk, Wahrheitstheorien). V jakém smyslu mohou být rozdílné teorie „pravdy“ rozdílnými teoriemi (pojetími) téhož, tj. téže pravdy? Nebo je tolik pravd, kolik je teorií pravd? Jaké má kterýkoli filosof prostředky k tomu, aby posoudil a zhodnotil jednotlivé koncepce „pravdy“ a aby mezi nimi rozpoznal ty pravdivé (eventuelně tu jedinou pravdivou) od ostatních, které pravdivé nejsou? Co lze považovat za platné měřítko pro posuzování pravdivosti nějaké teorie pravdy, aby to bylo v souladu s touto teorií? Pokud bychom uznali adekvátní teorii za platnou a pravdivou, musili bychom předpokládat nějakou „pravdu“, které by se ona teorie „pravdy“ nějak mohla připodobnit, přistějnít. Protože však každá koncepce pravdy, každý pojem „pravdy“ jsou nutně spjaty s nějakým myšlenkovým modelem, tj. intencionálním předmětem, takže neplatí ona poměrně jednoduchá námitka, že mezi věcí a myšlenkou věci není žádná podoba (protože podoba sice není mezi věcí a myšlenkou věci, ale je mezi věcí a myšlenkovým modelem věci,

tj. příslušným intencionálním předmětem), musíme se tázat po myšlenkovém modelu „pravdy“, abychom mohli překontrolovat, nakolik se tento model (intencionální předmět) skutečné pravdě podobá. Ale to nemůže fungovat, protože pravda (skutečná pravda) není žádnou „věcí“, žádným „předmětem“, žádným „objektem“. Pokud tedy kterékoli pojetí pravdy (pojem, koncepce nebo teorie pravdy atd.) je vsutku spjat s nějakým (vždy příslušným) intencionálním objektem, je tím už rozhodnuto o tom, že takové pojetí (pojem, koncepce, teorie) se skutečné pravdě ani co do svého intencionálního modelu naprosto nepodobá a nemůže tedy být pravdivé. – Z těchto aporií nevede žádná cesta, pokud nepřijmeme předpoklad či spíše zásadu, že se myšlenkově nemůžeme náležitě vztáhnout k tzv. ryzím nepředmětnostem (mezi něž právě Pravda náleží), dokud nepodnikneme důkladnou restrukturuaci svého myšlenkového aparátu, tj. pojmovost a pojmů samých.

(Písek, 030810-3.)

<<<

>>>

Aktivita a orientace

Intelektualismus, který s takovým zaujetím demaskuje Rádl ve svých Dějinách filosofie, má svůj kořen v onom jakoby nezaujatém pozorovatelském THEÓRIA. Jakmile si uvědomíme, že není takového pevného, nehybného místa, na kterém bychom se mohli postavit (Archimédés se o ně dokonce chtěl opřít), ale že se musíme hýbat, že musíme vykročit, něco vykonat, někam zamířit – pak naším hlavním problémem je orientace v terénu, v prostoru, v němž se musíme pohnout. A tato orientace je od počátku tím nejdůležitějším, o čem jde, a proto je v jazyce spojena s důležitými slovy, označujícími směr: vpravo, vlevo, nahoru, dolů, kupředu, dozadu. Od počátku mají tato slova v sobě cosi magického a proto metaforického, hodnotícího: vpravo, nahoru a kupředu je „správně“, zatímco vlevo, dolů a dozadu je „nesprávně“, „špatně“. Nejde tedy ani pouze, ani prvotně o pouhou orientaci prostorovou, zcela neutrální k hodnotám (jak to chápeme dnes). Najdeme to už v ironizujícím výroku „temného“ Hérakleita, že „cesta nahoru a dolů jedna a táž“: nejde totiž jen o to, odkud kam se vine cesta, nýbrž odkud a kam jdeme (byť po té cestě) my sami.

(Písek, 030811-1.)

<<<

>>>

Problém - jeho „objektivita“ (lépe: skutečnost) / Intuice a „nepředmětné skutečnosti“

Problém nevzniká teprve jeho pochopením, ale „je“ tu už dříve, než byl někým pochopen čili než na něj někdo zareagoval. Problém zkrátka v určité situaci (také myšlenkové situaci) máme, ať chceme nebo nechceme, a ať o tom víme nebo nevíme. (Srovnání třeba se situací v šachové hře: hráč se může dostat do problémů, aniž si toho je vědom, a dokonce aniž si to hned uvědomí jeho soupeř. Naproti tomu přihlížející dobrý šachista ten problém může vidět mnohem dříve, než se objektivoval chybným tahem prvního hráče, takže už vidí správnou strategii, jak je oné chyby, vyvolavší problém, možno využít a partii třeba i vyhrát nebo přinejmenším získat rozhodující výhodu.) Vzniká tu vážná otázka, jakým vlastně způsobem je možno takový problém „vidět“, registrovat, rozpoznat.

Šachová hra je jen zjednodušující příměr, ale i tu je možné jít v analýze poměrně dost daleko. Proč vlastně onen přihlížející dobrý šachista může o problému vědět ještě dříve, než nastal v důsledku chybného tahu jednoho z hráčů? Může tomu tak být např. proto, že zná nějakou klasickou partii, sehranou velmistry, kde se podobná situace vyskytla (anebo nějaká analogie této možnosti). Ale to se skutečnému problému vyhneme: někdo musel ten problém registrovat jako první, ať už absolutně nebo jen relativně – např. onen přihlížející dobrý šachista nemusel žádnou analogickou situaci znát, ale má – řekněme – pro šachovou hru „cit“, umí myslet nejen na základě zkušenosti, která je ovšem vždy nezbytná, aby se takový „cit“ vypěstoval a natrénoval, ale také „intuitivně“. Co to vlastně v takém případě znamená? Co je to intuice? Je to jakási zvláštní vnímavost vůči skutečnostem, které (ještě) nejsou, ale mohly by být, mohlo by k nim dojít, aniž by k nim nutně muselo něco ukazovat. Slovo „intuice“ pokrývá tolik různých možných významů, že si z nich lidé vybírají vždy jen některé. Tak tomu je vlastně u většiny termínů, pokud jejich význam není upřesňován pojmově. A to je právě v případě „intuice“ nesnadné, neboť jde právě o jakýsi „krycí název“ a nikoli o téma, které má být precizováno a prozkoumáno. A to otvírá pro nás možnost poukázat na „intuici“ jako vnímavost pro nepředemětné skutečnosti. A právě proto je třeba jen s velkou opatrností mluvit o „objektivitě“ problému (a je lépe mluvit o jeho „skutečnosti“, přičemž skutečnost je to, co je buď výsledkem nějakého „skutku“, tedy aktu, anebo co k nějakému skutku, aktu, aktivitě vede).

(Písek, 030811-2.)

<<<

>>>

Intuice

Intuice je jakási tucha čehosi nepředemětného; proto je velmi nesnadné ji okamžitě rozpoznat a nezaměnit třeba s halucinací. Není dokonce vyloučeno, že každá halucinace je v zárodku intuicí, zatímco halucinace se z této intuice stává teprve jejím nesprávným pochopením resp. uvědoměním. Intuice je přítomna v základu každého nápadu; nápad je už určitým „přečtením“ intuitu. A jak je známo, napadají nás nejrůznější věci. Člověk, který není dostatečně připraven, nerozpozná vynikající a perspektivní nápad od nesmyslu; někdy si ani není schopen ten nápad uvědomit, jindy jej pomine nebo odvrhne, neboť „na nápady nedá“ (a ze zkušenosti ví, kolik nápadů nesnese kritické přezkoumání). Intuice „chytá“ jakoby na anténu všechny možné signály; teprve kritická reflexe je s to rozsoudit a rozhodnout, zda některý ze signálů by mohl něco smysluplného znamenat a zda by se s ním mohlo dál něco pořídit. i

(Písek, 030811-4.)

<<<

>>>

Intuice a „nápady“

Jonathan Swift prý kdysi řekl, že „vize je umění vidět neviditelné“. Takto vyjádřeno to je ovšem paradox (ba dokonce paralogismus); bylo by možno pokračovat analogicky: slyšet neslyšné, chutí rozpoznat to, co žádnou chuť nemá, ucítit něco, co nemá pach, atd. A přece se nám ten Swiftův paradox nejeví jako naprosto nesmyslný (ty analogie – snad kromě slyšení neznícího – už se nám jako nesmysly jeví daleko víc). Když však zavedeme do uvedeného (velmi abstraktního)

kontextu čas, dostává všechno najednou jakoby nový smysl, nový význam. Hudební skladatel zapisuje melodii, eventuelně celou skladbu, která ho náhle a „z ničeho nic“ jen tak „napadla“; ale jak vlastně může někoho napadnout melodie? Jak jinak, než že ji slyší, ač tu nic ke slyšení není, protože nic nezní!?! Ta melodie by mohla – beze znění – „odeznít“ a propadnout se opět do „nicoty“, odkud se „vynořila“. Ale to proto, že nebereme dost vážně čas: budoucnost není nicota, z budoucnosti k nám přicházejí všechny nové „nápady“, a na nás záleží, zda je „uvidíme“, „uslyšíme“, prostě budeme-li pro ně mít dost „smyslu“ čili vnímavosti. Tato zkušenost je všem známá, jen to vysvětlení, vyjádření, ta běžná interpretace jí nenechává vyvstat v jejím bytostném významu. Budoucnost není „nic“ a není ani „prázdná“, nýbrž je plná adventivních „skutečností“, které nejsou naším produktem (ani nevědomým či podvědomým, to je další jen „krycí“ název, za nímž se schová mnoho nesmyslů, ale také velmi významných „skutečností“), ale které na nás apelují, abychom jim pomohli „na svět“, do světa „skutků“, díky nimž pak vypadají jako náš produkt. Zajisté, musíme tu být „při díle“, ale vskutku nový, originální a významný nápad je – byť z naší strany neuvědoměně – založen na tom, co k nám přicházelo a co se na nás obracelo s žádostí o pozornost a pomoc.

(Písek, 030811-5.)

<<<

>>>

Genius a prostředí

Genius není produktem svého prostředí, a prostředí není produktem geniů (ani v delším časovém úseku). Ale genius může své prostředí velmi výrazně ovlivnit (většinou nejde jen o jednoho), ovšem za předpokladu, že mu to prostředí dovolilo v genia vyrůst. A prostředí může geniům nejen usnadnit, aby se stali genii, ale může tak vhodným způsobem docílit toho, že geniů bude více. Jde totiž o to, že lidí vysoce nadaných je velké procento, daleko větší, než může statistika zachytit, protože většina je jich jen latentních, tj. ve skutečné génie vlastně nikdy nevyrostou. A aby bylo jasno: izolovaný génius je prakticky ztracen, i když – za nějakých výjimečných okolností – ve skutečného génia vyrostou. Aby se génius skutečně uplatnil, aby měl vliv na své okolí, aby pro své prostředí mohl něco velkého dokázat, k tomu je zapotřebí určitých předpokladů na straně toho prostředí. Každý genius může vyrůst v génia jen v prostředí, kde se vytvořila skupina velmi schopných, s nimiž může komunikovat; a dále v prostředí, které má opravdový vztah k minulým schopným eventuelně k minulým geniům. Každý genius totiž vyrůstá také tak, že s staví „na ramena obrů“; což neznamená, že jen pokračuje v tom, co dělali on. Navazování na velikost dřívějších geniů (nebo velmi schopných) je možné jen za předpokladu vlastních pevných pozic – a tedy z distance. Geniové minulosti jsou spíše inspirací než vzorem. Takže ono „prostředí“ nesmíme redukovat na materiální podmínky. Mnohem důležitější než materiální podmínky (i když ty jsou předpokladem) je inspirující a soutěživé intelektuální prostředí. Takže vůbec nejde o nic tak jednoduchého, z čeho by bylo možno odvozovat to ostatní. Nicméně geniů je každé vyspělé společnosti nanejvýš zapotřebí, protože rozvoj věd a vůbec poznání, ale také technických prostředků, vědeckých společností, mezinárodní spolupráce atd. jde kupředu tak rychlým tempem, že na nějaké dlouho trvající pěstování vhodnějšího prostředí (všeho druhu) není mnoho času. Proto jde o dvě základní věci: společnost si vynikajících jedinců ve vědách, v umění atd. musí cenit natolik, aby jim jejich práci usnadňovala a zejména aby o jejich práci projevovala zájem, rozumí se veřejný

zájem; a za druhé musí mít smysl pro nové věci a pro změnu přístupu a stylu všude tam, kde se to ukazuje jako nezbytné (a dá pak těm vynikajícím – nikoli však geniům! – příležitost, aby na proměnách společnosti a tím i prostředí geniů organizačně schopně zapracovali.

(Písek, 030812-1.)

<<<

>>>

Filosofové jiní - vztah k nim dle Aristotela

Aristotelés vyjádřil trefně důvod, proč je třeba znát myšlení jiných filosofů, zejména také starších (on ovšem ještě neměl představu, co to znamená po dvou a půl tisících let): nejde podle něho jen o znalosti, ale „jest třeba uvažovat předně o tvrzení jiných filosofů, abychom nepodlehli týmž omylům, jsou-li nějak nesprávná“ (Met. XIII, 1, 1076a). Tedy je třeba je nejen znát, ale kriticky posuzovat, zda jsou správná či správná. Ale pokud v nich najdeme něco, co si myslíme i my, netřeba se tomu nějak vyhýbat („jestliže v našem a v jejich učení jest něco společného, abychom se nehoršili nad tím, že je nezastáváme sami“). Zvláštní je Aristotelův dodatek: „stačí, i když se podaří říci lépe jen něco, něco ne hůře“; Křížův překlad „říci něco“ věc zužuje – nejde o rétoriku, máme-li uvažovat o správnosti či nesprávnosti – platí to o způsobu, jak věc myslíme, ne pouze, jak to jazykově vyjádříme, vyslovíme. Máme se pokusit myslet alespoň něco lépe než ti druzí, zejména než ti starší; ale znalost jejich učení (tedy jak myšlení, tak jejich formulací) nám má sloužit k tomu, abychom nebyli horší než oni tam, kde naše myšlení je shodné s jejich anebo se mu hodně podobá.

(Písek, 030814-1.)

<<<

>>>

Tělesa smysly vnímatelná a nevnímatelná dle Aristotela

Když Aristotelés uvažuje (v knize M neboli XIII Metafyziky, str. 324n.) o tom, jsou-li matematické ‚předměty‘ obsaženy ve věcech vnímatelných, nebo jsou-li od nich odloučeny, rozlišuje tělesa smysly vnímatelná od těles smysly nevnímatelných. A ve svých úvahách se dostává kupodivu velmi daleko, když – nepochybně ve vzpomínce na Platónovy „ideje“ – zmiňuje, že „jestliže tělesa, jež nejsou smysly vnímatelná, jsou dřívější než tělesa smysly vnímatelná“, vede to k některým aporiím. Přitom jakoby na okraji řekne, že „věda se týká vždy dřívějšího“, str. 325. Aristotelés nerozlišuje dost mezi „předměty“ matematickým a astronomickými, a táže se pak: „jak je však možno, aby nebe a jeho části byly mimo vnímatelný svět, anebo vůbec něco, co má pohyb?“ Je odtud zcela zřejmé, že pro Aristotela je nemyslitelný pohyb, který by byl mimo smysly vnímatelný svět, řekněme např. – ve vzpomínce na Platóna, jehož žákem přece Aristotelés byl – idea pohybu, která by byla sama v pohybu, která by se pohybovala. Je-li však idea čímsi jako vzorem, praformou, která má ve smyslovém světě svůj otisk (své otisky), pak je přece dobře možné myslet ve smyslovém světě pohyby, které nejsou vysvětlitelné oním „tekoucím blátíčkem“, tedy „bezforemným token“, o němž Platón nechá (poněkud pythagorejsky) vyprávět Timaia. Aristotela vůbec nenapadá, že by mohl do Platónova světa idejí zavést pohyb a tím i čas, když kritizuje celou teorii idejí. Ale to dnes musíme udělat my; zajisté ovšem po velmi razantní reinterpetaci idejí. Ale to přece měl na mysli (sice jen po několik let)

Patočka, když uvažoval o negativním platonismu. Jenomže ani Patočka nemyslel v těchto souvislostech dost důsledně a dost radikálně na čas a časovost, i když se tolik napřemýšlel o tzv. životních pohybech.

(Písek, 030814-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako skutečnost

Nejstarší filosofové už věděli, co to je „subjektivita“, jen tomu říkali jinak. Bylo to třeba „mínění“, DOXA, eventuelně i pouhé „zdání“, také fikce apod. Neměli však potřebu vymezit něco, bez čeho bychom se dnes už neobešli, totiž „subjekt“. Slovo tu ovšem bylo (vzniklo jako napodobivý překlad řeckého HYPOKEIMENON), ale po celý středověk a také v novověku znamenalo tolik co „objekt“ (slovo obiectum začalo být frekventovanější až na sklonku středověku, kdy subiectum mělo vlastně charakter zvláštního druhu objektu). Teprve u Leibnize najdeme geniální myšlenku „niternosti“, která má být pro ‚subjekt‘ (Leibniz ovšem mluvil o ‚monádě‘) tím hlavním a rozhodujícím, čím se jeden subjekt (monáda) liší od jiných. Zvnějšku jsou si všechny subjekty (monády) k nerozeznání podobné. Mocný Leibnizův důraz na „nitro“ monády (a jeho ztotožnění onoho „nitra“ se subjektivitou, neboť tam jde o percepce a apercepce) jsou ovšem slabinou jeho pojetí „monády“. K překonání této slabiny přispěl zejména Hegel neméně geniální myšlenkou, že subjekt (monáda) má také svou vnější osobitost, kterou se liší od vnější stránky jiných subjektů (monád), a zejména že mezi vnitřní (niternou) a vnější stránkou subjektu (monády) je komunikace, že tam je možný přechod z jedné stránky do druhé, a to oběma směry. V tom smyslu mají svou důležitost termíny „zvnějšnění“ a „zvnitřnění“; otevřel se však hned nový problém, který už kdysi pootevřel Baruch Spinoza svou myšlenkou striktního paralelismu nekonečného počtu atributů jediné centrální substance. Proti stroze metafyzické hypostazi Spinozově zavedl Hegel do vztahu mezi „nitrem“ a „vnějškem“ dynamiku, tedy dění; a právě tomuto dění přisoudil dvou možný směr, jednu zvenčí dovnitř, jindy zevnitř navenek. Byl však opatrný a pro jistotu prohlásil (neméně hypostaticky), že to, co nebylo zvnějšněno, nebylo ani uvnitř. To se nelíbilo Kierkegaardovi a s velkým důrazem prohlásil, že žádný paralelismus tu neplatí, že nitro je vždy mnohem bohatější než to, co bylo zvnějšněno. Tím ovšem převzal Hegelův předpoklad, že nitro i vnějšek mají jeden společný čas, že tedy v tom smyslu jsou opravdu paralelní. Zdá se tedy, že jedním z nejvýznamnějších kroků kupředu

(Písek, 030815-1.)

<<<

>>>

Pojem a pravdivost podle Aristotela

Aristotelés mluví o pravdivosti nebo mylnosti pojmu, a to v tom smyslu, že „každý pojem jest mylný, který je utvořen o jiné věci než o té, vzhledem k níž jest pravdivý“, a jako příklad uvádí, že „nesprávný je pojem trojhranného kruhu“ (Met. V, 29, 1024b – Kříž str. 162). „Trojhranný kruh“ ovšem není žádný pojem, že to pa-pojem, pseudo-pojem, neboť trojhrannost a kruhovitost se už jako pojmy vylučují, jsou inkompatibilní. Chybnost tedy nespočívá v povaze pojmu, neboť tu žádný pojem ještě nebyl ustaven; jde jen o pokus o jeho ustavení, a ten pokus je

nesprávně rozvržen a proto je také neúspěšný. Je to pokus o ustavení pojmu, tj. o nasouzení pojmu (neboť pojmy jsou ustavovány nasouzením); je-li nasouzení pojmu soudem vadné, nedospěje k cíli a výsledkem není nepravdivý či mylný pojem, nýbrž pseudopojem (v našem smyslu, tedy nikoli v tom, co znamená řecké slovo PSEYDOS) či pa-pojem. Pravdivost a mylnost tu prostě není na místě, lze mluvit jen o pojmu platném nebo neplatném. Neplatný pojem je pa-pojem, tedy něco, co jen připomíná pojem, ale ve skutečnosti žádným pojmem není. Otázka, zda platně nasouzený pojem se nějak vztahuje ještě kn něčemu jinému než ke svému intencionálnímu předmětu, je pro posouzení platnosti pojmu irelevantní. Pa-pojem se vyznačuje tedy tím, že k němu chybí příslušný intencionální předmět. Pravdivost nemůže být proto posuzována jen na izolovaném pojmu, nýbrž nikoli dříve než na jeho uplatnění v soudech (tedy nikoli jen v jediném soudu). V podstatě jde o to, zda v užití v řadě soudů prokáže pojem svou nosnost ne pouze logickou, nýbrž nosnost pro pochopení něčeho, co už není jen intencionálním předmětem, nýbrž skutečností (v tradici to je obvykle skutečnost předmětná nebo zpředmětněná, ale perspektivně tu musí analogicky platit i pro intencionální nepředměty a jejich použití k myšlenkovém „uchopení“ nepředmětných skutečností).

Jen na okraji poznamenávám, že si toho Aristotelés byl v jiných souvislostech také vědom, když např. ve spise O duši (III, 8, 432a – Kříž s. 102) říká, že „pravda a omyl záleží ve vazbě myšlenek“.

(Písek, 030815-2.)

<<<

>>>

Odloučenost při zkoumání

Aristotelés se zdá dostávat do jistých vnitřních rozporů, když mluví o odloučenosti a neodloučenosti. Tak např. prohlašuje, že „pravdivá jest kladná výpověď o tom, co jest ve skutečnosti spojeno, a záporná výpověď o tom, co je ve skutečnosti rozloučeno; nepravdivé však znamená pravý opak toho rozlišení“ (Met. VI, 4, 1027b – Kříž str. 172.) Ale na jiném místě (Met. XIII, 3, 1078a – Kříž s. 329) praví, že „nejlépe se však pozoruje něco tak, že se neodloučené má za odloučené, jak to právě činí aritmetik a geometr“. I když bychom připustili, že jde právě jen o způsob pozorování a tedy o jakousi vhodnou metodu, vzniká problém, jak nás může mylný, nepravdivý předpoklad přivádět k pravdě (vždyť ta je přece cílem našeho pozorování). – Problém je dost závažný, neboť se týká různých témat a objevuje se v nejrůznějších souvislostech i později v dějinách evropského myšlení.

XORIZÓ = odděluji, odlučuji

XÓRIS = odděleně, odloučeně (adverb.)

XÓRISMOS = oddělení, odloučení

(Písek, 030815-3.)

<<<

>>>

Pravda a změna

Aristotelés byl přesvědčen, že „pravdu je třeba hleděti si získat z toho, co se chová stále stejně a co nepodléhá žádné změně“ (Met. XI, 6, 1063a – Kříž, s.

280). To je PROTON PSEUDOS každého přístupu jak ke skutečnostem, které mají předmětnou i nepředmětnou stránku, tak zejména k ryzím nepředmětnostem, jakou je právě Pravda. Chyba je zjevná už tam, kde Aristotelés jako příklad neměnnosti doporučuje „nebeská tělesa“, která jsou podle něho „stále tatáž a nemají nic společného se změnou“ (tamtéž). Když dále říká (Met. XI, 6, 1062b – Kříž s. 279), že „pravdu v nejvyšší stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné“, dopouští se dokonce kroku poněkud podivného, neboť je-li co věčné, je to bez počátku (i bez konce); ovšem tady bude chyba zase asi v překladu. V tom případě, že – jak jsme nahlédli po všech zkoumáních nejružnějších věd, zejména teoretické fyziky – věčné, tj. naprosto trvalé, není nic, že ve skutečnosti je vše v pohybu, jak kdysi pravil Hérakleitos, pak to má závažné důsledky i pro pojetí pravdy v onom odedávna tradovaném pojetí: spočívá-li pravda v adekvaci, tj. ve shodě myšlení se skutečností, pak se tato shoda musí týkat nejen také, ale dokonce hlavně a výhradně té proměnlivosti, která charakterizuje veškerou skutečnost. Pravda musí být tedy sama proměnlivá. Protože však adekvační teorie je pro vnitřní rozpornost neudržitelná, vzniká otázka, zda po jejím odmítnutí budeme přece jen nadále trvat na neměnnosti Pravdy samé (nejen tedy pravdivých výpovědí, které zřejmě spadají do oblasti skutečností proměnlivých). Metafyzická hypostaze neměnných entit však musí být zcela odložena a nesmí dostat žádné právo asyly ani v případě, když uznáme nepředmětnost vedle předmětnosti. Musíme tedy uvažovat o Pravdě jako ryzí nepředmětnosti, která je také v pohybu. Otázkou je nyní povaha tohoto pohybu. Navrhují tento pohyb principiálně odlišit od pohybů „vnitrosvětých“, tedy předmětných (tj. takových, které mají také předmětnou stránku), a to co do časového zaměření pohybu. Pravda (jako vůbec ryzí nepředmětnosti) se pohybují v čase tak, že k nám přicházejí, zatímco my se svým životním pohybem (včetně aktů myšlení, k nimž je třeba se ovšem vrátit, neboť zvláštním případem je reflexe) se pohybujeme těmito nepředmětným skutečnostem a jejím výzvám a apelům vstříc, tedy opouštějíc minulé a jdouce tváří obrácení do budoucnosti. (Písek, 030817-1.)

<<<

>>>

Pravda a změna

Podle dnešního pohledu na skutečnosti našeho světa (což nemusíme brát nekriticky, ale kritiku si necháme na jinou příležitost) je vše, co známe, podrobena změně; nic není zcela neměnné. Některé skutečnosti, řekněme „entity“, se sice chovají tak, že vypadají pod dlouhou dobu jako neproměnné; takovou nejtrvalejší skutečností je podle našich dnešních znalostí proton. U subatomárních částic mluvíme o tzv. poločasu rozpadu; poločas rozpadu protonu jako mnohokrát přesahuje odhadovanou délku trvání celého (našeho) Vesmíru (u kterého odhadujeme jeho dosavadní minulost přibližně na 15 miliard let, dokonce jsou nově i kratší odhady, a jeho budoucnost je odhadována minimálně ještě asi na 30-40 miliard let). Nicméně všechny protóny vznikly při vzniku Vesmíru a všechny zaniknout při jeho zániku (pokud ovšem zanikne velkým krachem, tj. pokud se zřítí opět do sebe, což není zdaleka jisté). Je-li tomu tak, pak „shoda se skutečností“ (jak je pravda definována) musí znamenat, že ani pravda není neměnná; kdyby byla neměnná, znamenalo by to, že nemůže být pravdou ve smyslu adekvace, a kdyby adekvace měla platit, nemůže být pravda neměnná. Z toho jednoznačně vyplývá, že pojetí pravdy jako adekvace a zároveň jako věčné a neměnné je vzájemně neslučitelné, inkompatibilní.

(Písek, 030817-2.)

<<<

>>>

Pravda a změna

Pravda je po našem soudu záležitostí celého života, nejen myšlení. Proto je třeba si také položit otázku, jak by neměnná pravda mohla mít nějaký význam a vliv na náš život. Neměnná pravda by mohla mít vztah leda k těm složkám našeho života, které jsou nejméně proměnlivé, tedy zejména k tomu, co se opakuje a vždy znovu vrací. „Život v pravdě“, život „veskrze pravdivý“ (Patočkovy výrazy z doslovu k Přirozenému světu po 33 letech) by pak byl životem, který se stahuje z proměnlivosti světa do neproměnnosti „toho pravého“. Tady je vidět, jak vzájemně nekompatibilní jsou tradiční způsoby chápání pravdy a jejího vztahu k životu. Ovšem můžeme onu „neproměnnost“ chápat také jinak, jako životní integritu. I když se životní situace stále mění a život s nimi, přece je tu jakýsi imperativ, že ten, kdo tu proměnlivost prožívá, má být stále týž ve smyslu osobní totožnosti, jednoty osobnosti. To by však znamenalo, že musíme provést náležité rozlišení tohoto typu jednoty a pouhé neměnnosti. Pravda by pak nebyla v žádném zvláštním vztahu k tomu, co se nemění, jak měl za to Aristotelés, nýbrž ve zvláštním vztahu k tomu, co proměnlivost drží pohromadě, ba víc než pohromadě, totiž v jednotě, ve sjednocenosti. Pravda by byla výzvou k životní jednotě a v jistém smyslu jakýmsi nepředmětným garantem této jednoty.

(Písek, 030817-3.)

<<<

>>>

DYNAMIS (u Aristotela)

Heidegger si dává (v roce 1931, GA Bd. 33, česky s. 49 nn., zejména 71-2) záležet na tom, aby DYNAMIS odlišil od AITION resp. aby DYNAMIS nevykládal ve smyslu kauzality. To v jistém smyslu odpovídá mému pokusu o reinterpretaci všech fenoménů, které se vykládaly kauzálně (při zachování těchto fenoménů, tedy nikoli na základě nějakého jejich popírání), ve smyslu reaktibility. Vztah mezi tzv. příčinou a tzv. následkem je tedy třeba vidět založen na schopnosti následku reagovat na příčinu; není tedy následek obsažen v příčině, ani není produktem příčiny (tam to je mnohem problematičtější, jak už kdysi ukázal dosud nevyvrácený Hume). Ale právě „schopnost“ zřejmě poukazuje tím směrem, kterým ukazuje Aristotelés (a to v Heideggerově výkladu): tato „schopnost reagovat“ způsobem, který nelze prostě převést na „předmět“, na který se reaguje (a který byl dosud považován za příčinu reagování), musí mít své východisko, svůj počátek jinde než v onom „předmětu“. Ale kde? Nemůžeme na to odpovědět prostým poukazem na reagující „subjekt“, protože otázka zní, odkud se bere právě schopnost subjektu reagovat. Heidegger poukazuje k tomu, že Aristotelés je velmi opatrný ve svém postupu a že se varuje předčasněho určení DYNAMIS jako příčiny, ale už nepoukazuje na to, že není dost opatrný, aby DYNAMIS vůbec nezpředmětňoval. Pokud pochopíme DYNAMIS jako zcela nepředmětnou (tedy jako ryzí „nepředmětnost“) v našem smyslu, znamená to, že ji musíme chápat jako „přicházející z budoucnosti“, tedy jako „adventivní“ skutečnost. Tím se vyhneme oné chybě, o které Heidegger ví, totiž že ji budeme interpretovat jako „sílu“, analogickou těm „silám“, s kterými má např. co dělat

fyzika. (Vyhne se tedy námitce, že jde o „hypostazi“). Promýšlet možnost interpretace toho, čemu Aristotelés říká „DYNAMIS“, jako síle či moci apelu, výzvy, která však sama zůstává bez „moci“, tj. sama se nestává jednou ze „sil“, jednou z „příčin“, nýbrž apeluje na subjekty, aby v jejím „smyslu“ poněkud upravily své reakce. mi připadá jako velmi perspektivní.

(Písek, 030819-1.)

<<<

>>>

Myšlenka - porozumění / Porozumění jako úkol

Porozumět filosofovi znamená nezůstat jen u jeho textů (i když ty zajisté nelze brát na lehkou váhu a tím méně je obcházet). Ale filosofovi porozumíme jen tehdy, když správně porozumíme nejen jeho textů, ale jeho myšlenkám. A jeho myšlenkám nemůže porozumět jinak, než že se sami o ně pokusíme. A jak? Každá myšlenka je vždy myšlenkou něčeho a na něco; myšlence porozumíme, když porozumíme tomu, čeho byla myšlenkou a na co se myslitel tou myšlenkou zaměřoval. To znamená, že – ať se komu líbí nebo nelíbí – musíme se pokusit mysliteli porozumět lépe, než on sám rozuměl sobě. A tedy pokusit se také jeho myšlenkám porozumět (alespoň v některém směru) lépe, než jim rozuměl on. A protože každá myšlenka se vztahuje ke svému „myšlenému“, musíme se pokusit také ještě lépe porozumět onomu myšlenému, k němuž se jeho myšlení vztahovalo, k němuž mířilo. Heidegger se (v souvislosti a Aristotelem!) vyjadřuje následovně: „Aristotelés, a tak i každá filosofie, nám zůstane uzavřen, jestliže jej nepřekonáme ve směru jeho vlastních východisek a otázek.“ Ale co je vlastně tím „směrem“ východisek a otázek nějakého filosofa? Jsou to skutečně vposledu jeho východiska a jeho otázky, které udávají „směr“ jeho myšlení? Je zřejmé, že filosofie nemůže vposledu spočívat v tom, že rozumíme jiným filosofům, nýbrž že platí naopak, že aspoň některým jiným filosofům musíme rozumět, abychom mohli smysluplně filosofovat sami. Filosofii (a tedy ani filosofům) nejde a nemůže vposledu jít o filosofii (tedy vlastně o sebe a o vlastní filosofování, ani o filosofování těch druhých), nýbrž to, co filosofii dělá filosofii, totiž že se pokouší vztáhnout k Pravdě. Ale to je až ten poslední cíl; na cestě k němu je nám uloženo ještě mnoho cílů předposledních. A druhému filosofovi můžeme opravdově porozumět jen tehdy, když porozumíme, ke kterým (i pro něho) předposledním cílům se usiloval svým myšlením dostat.

(Písek, 030819-2.)

<<<

>>>

Hybatel ‚první‘ a negentropie / Kauzalita - a negentropie / Negentropie - jako pohyb / Pohyb - jeho zdroje / Dynamis - jako „zdroj“

Kauzalita jako jev nemůže být filosoficky pouze konstatována, nýbrž musí být právě jako je objasněna. Problém viděl už Aristotelés, a pokusil se o objasnění; jeho objasnění není příliš přesvědčivé, i když křesťanští myslitelé udělali pro jeho rozšíření maximum. Aristotelés měl totiž za to, že série vztahů příčina-následek, sledovaná zpět do minulosti, není bez konce, nýbrž že existuje něco jako poslední (či lépe první) příčina, která už není ničím zapříčiněna; a tuto první příčinu považoval za první zdroj pohybu (příčinu prvního pohybu), a v důsledku toho samu za nehybnou („první hybatel, sám nehybný“). Toto řešení je vysoce

problematické již proto, že vůbec nevysvětluje, jak něco nehybného může být zdrojem pohybu (starý Thaletův příklad magnetovce, který se sám nepohybuje, ale přitahuje železné piliny, a tak je uvádí do pohybu, je matoucí a zavádějící, protože my dnes víme, že magnetovec (jako vůbec žádný kus hmoty) není bez pohybu, nýbrž že je jak navenek, tak uvnitř plný pohybů. Celý Vesmír, v kterém je naše galaxie a v ní sluneční soustava a v ní planeta Země jsou v ustavičném pohybu. Ale to není vše: tento pohyb není jen „věčný“, „věčně trvajícím“, nýbrž proměnlivý. Základní tendence rozmanitých pohybů jsou jednak sestupné (degradační, směřující k větší pravděpodobnosti, entropické), jednak vzestupné (směřující k vyšší složitosti a tím větší nepravděpodobnosti, negativně entropické či negentropické). Takže otázka nezní jen po původu pohybu vůbec, nýbrž hlavně po původu negentropického směřování pohybů. A ovšem to ukazuje také, jak se znovu musíme učit u Aristotela neredukovat chápání pohybu na místní (to už vůbec ne, to je ten nejjednodušší, nejprimitivnější druh pohybu), a dokonce ani na pohyb kinetický (ve smyslu Aristotelově, DYNAMIS KATA KINÉSIN). A tedy že se musíme znovu zabývat problémem, který sám Aristoteles spíše skryl než otevřel svým pojmenováním DYNAMIS, což jsme si v celé evropské tradici navykli nesprávně jmenovat a zejména chápat jako možnost (potentia).

(Písek, 030820-1.)

<<<

>>>

Pravda a Evropa

Jednota Evropy nikdy nespočívala ve strukturách organizačních (i když pokusy o sjednocení a „zmocnění“, „umocnění“ Evropy se již víckrát opakovaly); např. Řecko, bez něhož si Evropu a dosavadní evropské dějiny nedovedeme představit, se nikdy vlastními silami nesjednotilo, a to nejen politicky, ale ani dočasně vojensky. Ale je-li něco, co charakterizuje Evropu a evropské dějiny, je to určitý způsob myšlení, ovšem pokud se liší od způsobů myšlení, které známe odjinud. Evropa totiž není žádným „čistým“ provedením nějaké jednotné ideje Evropy, nýbrž je to aréna, kam zasahují nejrůznější neevropské a protievropské projekty, myšlenkové, technické, vojenské, politické atd. atd., ale kde se stále nějak udržuje něco, co odjinud neznáme. A toto „něco“ je třeba bedlivě střežit a také se pokusit to nějak myšlenkově uchopit. Jednou z těch ingrediencí, které nepřišly odjinud“, ale které si Evropané stále nějak připomínají (většinou ne programově, ale svým jazykem, svými zvyky a institucemi atd.), je myšlenka „práva“, „spravedlnosti“ a zejména „pravdy“. I to, jak často a jak zarputile byly tyto zvláštní „instance“ také zpochybňovány a kriticky rozebírány až popírány, je charakteristické právě pro Evropu. Když se budeme zabývat otázkou „práva“ (byť soustředěně na „lidská práva“) a otázkou „pravdy“, bude to evropské.

(Písek, 030821-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její „věc“

Aristotelés kdysi řekl (napsal), že počátkem filosofování je údiv. Heidegger však (např. v přednášce z r. 1931) řekl, že údiv je překonání samozřejmosti. Z toho by se dalo usoudit, že specifickým tématem je pro filosofii „nesamozřejmé“. Snad proto je ve filosofii tak důležité jít jevům „pod kůži“, což znamená: nezůstávat u

toho, jak se nám věci jeví. Fenomenologie má pravdu v tom, že nesmíme zůstat u svých předsudků, tedy také u svých myšlenkových schemat, konstrukcí atd. Ale fenomény samy jsou plné našich typizací a schematických zjednodušování. To, jak se nám věci samy dávají, je vždycky už nějak před-zpracováno tím, jak jsme ve světě zabydleni a zdomácněni. Husserlova myšlenka tzv. přirozeného světa na tohle nějak zapomínala a zapomíná na to i po opravě Naturwelt na Lebenswelt, tedy když Patočka nahradil termín „přirozený svět“ na „svět našeho života“. Filosofie nikdy nemůže zůstat u jevů, ale má právo při zkoumání jevů plně vyčerpát vše, co se z nich vyčerpát dá. V tom je fenomenologická metoda naprosto legitimní. Nikdy se však nemůže stát celou filosofií. Teprve jisté typy destrukce fenoménů nás mohou přivést k tomu, abychom se dostali k jiným fenoménům, na něž jsme nebyli dosavadní zkušeností připraveni a které se pro nás stanou nejen něčím novým, ale inspirací k novému zamyšlení, ba někdy k novým myslitelským projektům a rozjezdům, startům. A to všechno ne pouze proto, abychom si povšimli skutečností nenápadných (o to se snaží celá řada věd, dnes zejména např. fyzika částic a astrofyzika, ale také makromolekulární chemie a genetika, apod.), nýbrž zejména aby takové nové zpozorování nových skutečností uvolnilo naši spjatost se „samozřejmým“ a dobře známým, tak abychom se snáze dostávali za to, co je prostě jen dáno, k tomu, co tu je k pochopení (ne tedy jen k rozmnožení poznatků), tedy ke „smyslu“ toho, co jest.

(Písek, 030821-2.)

<<<

>>>

Filosofie a navazování

Navazovat na nějakého filosofa (resp. na jeho filosofování) lze různě. Tím nejsnadnějším způsobem je osvojit si jeho způsob vyjadřování, o něco složitější je osvojit si jeho způsob myšlení, ještě těžší je porozumět jeho posledním motivům a tím zdrojům způsobu jeho filosofování. Filosofie ústící do systému nebo aspoň do systematického zpracování určité širší tematiky může být správně pochopena jen tak, že najdeme její věcně, obsahově centrální témata. To nikdy nevyplyne z toho, jak frekventovaná jsou místa, která se těchto údajně centrálních míst týkají (nebo která kolem nich jakoby „krouží“), nýbrž záleží to právě na tom, zda jsme příslušnému mysliteli opravdu správně porozuměli. – Někdy však ani nejde především o to, porozumět nějakému mysliteli a proniknout k tématům, která pro něho jsou centrální. Někdy může jít o nějakou okrajovou poznámku, ukazující směrem, kterým se daný autor vůbec nevydal, ale schopnou nás inspirovat k vlastním úvahám. To může být důvodem pro to, abychom si tu a tam přečetli také nějakého méně významného filosofa. Abychom však rozpoznali ony inspirativní poznámky, musíme mít už sami vypěstovanou vnímavost pro to, co je pro (naš způsob) filosofování významné a co nikoli. Ve filosofii je to snad ještě významnější než v umění (např. v literatuře) rozpoznat „sujet“, který stojí za důkladné zpracování. Velký umělec není velký jen proto, že dokáže určitý motiv mistrovsky zpracovat, ale už v tom, že rozpozná kvalitu motivu. Může přitom jít o nový nápad (ten nepřichází tak často), ale také o nápad, který už někdo zpracoval. Shakespeare se tak nechal inspirovat ve většině svých her hrami svých předchůdců a současníků /tenkrát se to ještě nepovažovalo za literární krádež – dnes by to mělo za následek asi celou řadu soudních sporů). A tak jako v dramatu jde ne o jeden nápad, ale o dobrou souhru několika nebo celé řady nápadů, tak jde ve filosofii ne o jednu centrální myšlenku, ale o nápad, jak několik myšlenek

spojit nebo konfrontovat tak, že to je pak pro další postup vsutku konstruktivní a perspektivní. Takže navazování ve filosofii může být vsutku efektivní pouze tenkrát, když nezůstáváme jen u textů jiných autorů, ale když se přes rozmanité texty dostáváme stále dál a hlouběji k tomu, co bylo motivem a cíle filosofování těch druhých.

(Písek, 030821-3.)

<<<

>>>

Možnost a nutnost

Oba termíny, totiž možnost a nutnost, mají svůj smysl a svůj význam jen v rámci chybné koncepce kauzality. Kant jim přisoudil povahu kategorií, protože samu kauzalitu chápal jako apriorní výbavu rozumu. Doopravdy se však týkají skutečnosti, ale přisuzují přítom skutečnost charakter, který nemá. Pokud tedy čas a prostor nebudeme s Kantem chápat jako smyslové apriori a pokud nepřisoudíme ani možnosti a nutnosti povahu a funkci pouhého rozumového apriori, musíme jak v nutnosti, tak zejména v možnosti vidět problém především ontologický resp. - přesněji řečeno - méontologický. Možnost je to, co (ještě) není a co možná nebude. Chápat (,reálnou') možnost jako modus, který nutně přechází ve skutečnost, znamená místo pojmu ,možnosti' se uchýlit k pseudopojmu či pa-pojmu. Je třeba se v něčem vrátit k Aristotelovi a chápat DYNAMIS jako cosi hybného, ale hybnost DYNAMIS má obrácený směr proti tomu, jak chápe nutný proces kauzální teorie (která omezila Aristotelovy 4 „příčiny“ na pouze jedinou, totiž na *caus efficiens*): DYNAMIS totiž směřuje z budoucnosti do přítomnosti. A jakmile se jí chopí aktivita nějakého subjektu (Aristotelés ovšem mluvil o ENERGEIA), uskutečňuje se DYNAMIS směrem do budoucnosti, ale tak, že po sobě nechává stopy (a také produkty), které zčásti pomíjejí as přecházejí do minulosti, které se však zčásti zachytávají v podobě trvalejších reliků, takže jsou (po nějaký čas a v nějaké podobě) „při tom“, když z budoucnosti přichází určitá nová přítomnost, zatímco ta stará pomíjí a odchází do minulosti, v níž už nic není přítomné. ENERGEIA tedy můžeme překládat jako „skutečnost“, pokud si plně uvědomujeme její nerozlučnou spjatost s ,actus', tedy česky se ,skutkem', činem. Naproti tomu obecný zvyk mluvit o „možnostech“ v objektivizovaném smyslu a chápání nedovoluj tento termín prostě převzít, nýbrž je třeba najít jiný nebo aspoň vždy znovu připomínat, že možnost má charakter skutečnosti nepředmětné (což není modus předmětnosti).

(Písek, 030821-4.)

<<<

>>>

Paměť

Bergson má za to, že „vědomí znamená především paměť“ (7193, Duchovní energie, s. 11); zároveň „veškeré vědomí je však předjímáním budoucnosti“ (dtto, s. 12). A shrnuje: „Uchování toho, co již není, a předjímání toho, co ještě není, je tedy první funkcí vědomí.“ (dtto. s. 12). To ovšem není dobré vymezení toho, čím je vědomí, neboť uchovávání toho, co už bylo a nyní není (resp. by nebylo, kdyby něco z toho, co bylo, nebylo uchováno) je charakteristické pro veškerou skutečnost, tj. pro veškeré „reálné dění“; nezáleží na tom, že si to dost neuvědomujeme a že pro toto „uchovávání“ máme jiné pojmenování, totiž

„setrvačnost“. Setrvačnost je myšlenková konstrukce, která je založena na odhlížení od „subjektů“, takže výsledek jejich „práce“ na uchování něčeho, co tu už bylo (a co by tedy už mělo „nebýt“), je připisován jakési „povaze materiálu“. To je však jen zvyk, a zvyklosti tohoto druhu je třeba vřelými kriticky prověřovat, protože jsou spíše překážkou poznání než jeho oporou. Kdyby nebylo takových sil, jaké např. drží pohromadě každý proton, Vesmír by nemohl existovat buď vůbec nebo jen zlomkovitě (tedy ne jako vesmír, všehomír). A kdyby skutečnosti ve světě nebyly (navzdory tomu, že nejsou naprosto trvalé) nadány jistou (dočasnou) setrvalostí, nemělo by ani vědomí, k čemu se upínat jako k tomu, co už není nebo co ještě není.

(Písek, 030821-7.)

<<<

>>>

Myšlenka - složitost, roviny: 1. od textu k jeho významu

Běžný historický přístup k myšlenkám a myšlenkovým stavbám nepočítá se složitou strukturovaností každé myšlenky a každé myšlenkové stavby. Především tu je základní překážka, spočívající v tom, že k myšlence nějakého autora nemáme přímý přístup, ale že přímý přístup máme jen k nějakému textu. Takový text však onu myšlenku „neobsahuje“, nýbrž jen k ní určitým způsobem poukazuje. Způsob toho poukazování nám musí být předem nějak znám, jinak bychom text vůbec nemohli rozluštit, dešifrovat. Ale to znamená, že výsledek našeho přečtení a pochopení textu je velice závislý na našich znalostech, vědomostech a dovednostech. Ty však samy o sobě ještě nic nezaručují, zejména ne, že text pochopíme správně. Smysl určitého textu není bez souvislosti s jinými texty téhož autora (takže tentýž text může mít odlišný význam podle toho, kdo jej napsal). A v případě textu filosofického se důležitým kontextem stává nejen celý článek, celá kniha, ale celá filosofie autora, jehož text čteme a chceme pochopit. Máme-li volit radikální vyjádření, pak platí: vše, co pochopíme na základě nějakého textu, musíme sami znovu vymyslet; v žádném případě to nemůžeme někde „najít“ už vymyšlené.

(Písek, 030822-1.)

<<<

>>>

Myšlenka - složitost, roviny: 2. od myšlícího k myšlenému

Pochopit myšlenku nějakého autora však znamená pochopit to, k čemu se jeho myšlenka vztahovala. Proto naším cílem není a nemůže být nějaké empatické porozumění autorovi, nýbrž vybudování vlastního myšlenkového vztahu k tomu, co bylo pro onoho autora tím „myšleným“, tedy především k čemu se vztahovala jeho myšlenka. Abychom si byli sami jisti tím, že jsme ono „myšlené“ pochopili, musíme je myslet (a také formulačně vyjádřit) jinak, než to vyjádřil autor, kterého čteme a interpretujeme. To znamená, že musíme najít způsob odstupů od formy vyjadřování autora, neboť naším cílem je myslet to myšlené, které myslil také on. To je ovšem velmi obtížné tam, kde jde o autora buď tak starého, že se u něho ještě nemůžeme opřít o jeho pojmy (protože jich ještě neužíval – a my mu je nesmíme ‚vkládat‘ do jeho myšlenek), anebo o autora, jehož pojmovost je jen částečná a nedokonalá, zejména nepromyšlená a nedomyšlená atd. V takových případech většinou vůbec nejde o to, pochopit takového autora, ale v některých

výjimečných případech rozpoznat cenu jeho „nápadů“ a pokusit se je zpracovat po svém, tj. zapojit je do pojmovosti vlastního myšlení. Pak jde o to, co se s tím dá podnikat, nikoli o věrnost reprodukování autentické myšlenky onoho autora (o něhož pak nejde).

(Písek, 030822-2.)

<<<

>>>

Myšlenka - složitost, roviny: 3. od předmětu ‚reálného‘ k intencionálnímu

Když pronikneme dostatečně daleko do myšlení nějakého významného autora (nebo který za to z nějakých důvodů stojí), takže jsme schopni náležitě rozpoznat a identifikovat jeho pojmovou výbavu, musíme se pokusit metodicky rozlišovat pojmy od jejich (tj. jim příslušných) intencionálních objektů, předmětů. To je zase předpokladem dalšího odstupu, neboť intencionální předměty mají jakousi svou samostatnost, připouštějící možnost zaměřit se k nim také jinými myšlenkovými přístupy. To je ostatně vlastní smysl pojmové restrukturalizace myšlenek a myšlení vůbec, neboť bez pojmů je možné jen rezonování myšlenek a myšlení, ale nikdy zaměření odjinud na týž „objekt“. Za předpokladu, že jsme se už dostatečně obeznámili s pojmovou výbavou sledovaného autora, můžeme přistoupit k rozboru jeho intencionálních objektů, neboť se nyní můžeme odvážit vlastní myšlenkové práce nezávisle na myšlenkové práci sledovaného autora. V jistém smyslu jde tedy o jakési navazování na jeho myšlené, což nemusí znamenat nutně navazovat na jeho způsoby myšlení (natož je napodobovat). Pokud záměrem vytvoření takových intencionálních předmětů bylo vystižení (postižení) předmětů „reálných“, máme tak možnost posoudit legitimitu takového uplatnění myšlenkových modelů a schémat na „realitu“. Značně náročnou prací je pak odlišit „logiku“ věcí od „logiky“ myšlenkové práce jednak autorovy, jednak naší. Bohužel častým prohřeškem je vyjímání izolovaných „myšlenek“ (resp. spíše formulací) a jejich výklad ve vlastním duchu, avšak jako by šlo o výklad v duchu autorově.

(Písek, 030822-3.)

<<<

>>>

Myšlenka - složitost, roviny: 4. od předmětu k ne-předmětu

Nejen slova, ale i myšlenky mají své nepředmětné intence (konotace), a to bez ohledu na to, zda myslící o tom ví či neví. Fakticky všichni s nepředmětnými konotacemi jako v promlouvání a rozmluvě, tak ve vlastním myšlení pracujeme. To pak znamená, že náležitě porozumět nějaké filosofické myšlence předpokládá i pochopení oněch nepředmětných momentů této myšlenky. Heidegger (z docela odlišných předpokladů) mluví např. o tom, jak pro pochopení myslitele (konkrétně Aristotela) je zapotřebí ho „překonat, a to nikoli směrem kupředu, ve směru pokroku, nýbrž ve směru zpátky, ve směru původnějšího odhalení toho, co Aristotelés uchopil“ (7197, s. 69). A pokračuje: jde o „toto zpětné překonávání je v sobě zároveň úsilí, jímž se opět dostáváme ke skutečnosti, která v pojmech, pro tradici odumřelých, tajně vládne“ (tamtéž). Toto „tajně vládne“, tj. moc, která se neoprosazuje silou, ale apelem, je čímsi, co přichází také k nám, když pochopíme velkého autora. Napadá mi, že to je cosi podobného jako při

reprodukcí hudebního díla: rozhodující je to, co (jako hudební nápad nebo spíše skrze takový nápad) oslovilo skladatele, který reagoval tím, že napsal partituru. Každý, kdo umí hrát, ji může nějak „přehrát“ a „zahrát“, ale pouze ten, kdo pochopil, nač svým artefaktem (notovým zápisem) reagoval skladatel, je schopen se dát do služby nikoli autora, nýbrž díla samého a vposledu toho, co je v jeho „počátcích“, v tom, co není lidským dílem, nýbrž co takové dílo vyprovokovalo svým tichým, pro okolí skrytým, ale vlastně nesmírně mocným apelem, výzvou, kterou nebylo ve skladatelově moci odmítnout, nedbat jí nebo ji zapomenout.

(Písek, 030822-4.)

<<<

>>>

Subjekt a „odloučenost“

Některé teze je třeba vyslovit polemicky s tezemi staršími. Tak např. pro pojetí subjektu jakožto skutečnosti je věcí prvořadě důležitosti zdůraznit, že souvislost mezi dvěma jsoucnými z nich ještě nedělá jsoucno jedno, protože vedle toho, že obě jsoucna spolu souvisí, jsou od sebe rovněž oddělena, odloučena, takže to jsou subjekty dva. Ta odloučenost zajisté nemusí znamenat a neznamená, že je způsobena jakoby „sekyrou“ (viz Anaxagoras, „nejsou od sebe odloučeny věci v jednom světě ani uřaty sekerou, zl. B 8 ze Simplikia), ale rozhodně neplatí, že „jestliže jsoucí *jest*, musí být jedno“ (Melissos, zl. B 9 ze Simplikia), pakliže by tím byla popírána mnohost; naproti tomu ovšem musí být jedno, pokud to pro nás znamená, že je vnitřně sjednoceno, integrováno. Takže ke jsoucnosti patří, že to je něčí jsoucnost, tj. jsoucnost nějakého subjektu, ale subjekt sám je dějící se události, která je v sobě a pro sebe jedna, ale zároveň *jest* vedle jiných a proti nim sjednocena do sebe a v sobě. Dokonce musíme říci, že ke jsoucnosti subjektu náleží podstatně, že tu jsou ještě jiná jsoucna, jiné subjekty, schopné na onen první subjekt reagovat. A tak se otvírá otázka, jaké povahy je integrita subjektu, který je organickým sjednocením celé řady subjektů nižších, a jaké povahy je naproti tomu odloučenost jiných subjektů téže úrovně, jakož i odloučenost těch nižších subjektů, integrovaných v tyto jiné vyšší subjekty. Zde vskutku nejde o rozlišování myšlenkově, pojmově, nýbrž o organizující způsoby, jakými je jak sjednocenosti, tak odloučenosti dosahováno.

(Písek, 030822-5.)

<<<

>>>

Sjednocenost organická a subjekt

Melissos prý řekl (zl. B 9 ze Simplikia), že „jestliže tedy jsoucí *jest*, musí být jedno. A jsou jedno, nesmí mít tělo, neboť kdyby mělo tloušťku, mělo by části a nebylo by již jedním“. To je koncepce dnes nedržitelná, protože všichni před sebou máme příklad organického těla, které má sice orgány (dokonce celou řadu orgánů vnějších i vnitřních), ale jsou to orgány jediného, vnitřně sjednoceného těla, které fungují jinak v jeho rámci, a zcela jinak, když jsou odděleny. Klasický pokus Drieschův s vajíčkem mořské ježovky, jehož první čtyři buňky po dvojím rýhování od sebe byly mechanicky (třepáním ve zkumavce) odděleny, ukazuje ostatně dost přesvědčivě, že organické části neznamenaají, že celek přestává být jedním a tedy celkem, a to v některých případech dokonce navzdory více méně hrubému (mechanickému) rozdělení původní jednoty na několik dílů, pokud je každý díl

schopen se sjednotit, integrovat v nový celek. Pojem „jednoty“ je třeba pozorně analyzovat a rozlišit v něm vlastně několik různých pojmů a také pojetí.

(Písek, 030822-6.)

<<<

>>>

ARCHÉ - reinterpretovaná

Klasický, velmi starý výměr ARCHÉ najdeme již u Anaximandra: ARCHÉ je to, z čeho vše vychází a do čeho opět zaniká. Evidentně není tedy žádnou z „věcí“, neboť věci vznikají a zanikají, přičemž ARCHÉ je předpokladem možnosti vznikání i zanikání. Velmi podobný „výměr“ podává také Sofoklés, když nechá svého Aianta vyslovit se o tom, co „rodí“ (FYEI) vše skryté, nechá, aby se to vyjevilo, a pak to opět skrývá; Sofoklés však nemluví o ARCHÉ, nýbrž o „čase“ (nezměrném atd.) Anaximandros žil přibližně 611-546 př.Kr., Sofoklés 496-406 př.Kr. Jistě není pochyb o tom, že vznik a zánik se neobejde bez času: vznik i zánik jsou charakterizovány svou časovostí. Milétané chápali ARCHÉ jako oživenou (Aristotelés jim to vytýká a ironicky je nazývá „hylozoisty“, což je ovšem chyba – byli to „archozoisti“, o HYLÉ začal přemýšlet až Aristotelés). Měli zřejmě za to, že ARCHÉ musí být rovněž „počátkem“ a „zdrojem“ života, neboť také život vzniká z ARCHÉ a opět do ní zaniká. Myšlenka, že by život mohl vzniknout až druhotně z čehosi neživého, co samo vzniklo z ARCHÉ, jim byla zcela cizí, a nacházíme ji teprve u Aristotela. Ještě Platón nechá Timaiá vedle nehybného – a tedy i neživého! – světa věčných idejí a vedle ještě nezformovaného, ale rovněž věčného „toku“ zavést do výkladu (o trojím typu ARCHAI) živého prabožského řemeslníka, totiž demiurga, který rovněž nevznikl a nezanikne. Inspirací pro toto Aristotelovo kompromisní řešení, jímž je „život“ redukován na jednu z forem „pohybu“, jsou jistě Eleaté a pak autoři dalších kompromisů, zejména pak atomisté. Jde však o principiální rozhodnutí: je svět vcelku, tj. veškerenstvo, pro život domovem – anebo je to životu cizí, mrtvé „prostředí“, v němž za určitých příznivých okolností může život vzniknout? Pokud bychom chtěli držet tezi, že život je ve vesmíru doma, musíme se pokusit o reinterpretaci toho, čemu nejstarší filosofové říkali ARCHÉ. Toho ovšem nemůžeme principiálně, radikálně dosáhnout leč tím, že zásadně odlišíme „živoucnost“ ARCHÉ samy od života živých bytostí. Život veškerých živých bytostí je odpovědí na „živoucnost“ samotné ARCHÉ, která je nepředmětnou, ale mocnou výzvou pro všechny organismy (a možná i pro celou sféru „předživého“ – ba jistě také pro ni).

(Písek, 030823-1.)

<<<

>>>

Pravda u Parmenida

Božské dívky ukazovaly Parmenidovi cestu, bohyně ho vlídně přijala a pravila: Nebyla zlá to sudba, jež tebe přivedla touto cestou – je vzdálena od dráhy lidské –, avšak zákon a právo.“ [zl. B 1 ze Sexta a Simplikia; Wilhelm Capelle (6982, S. 164) překládá: „Recht und Gerechtigkeit“ – tedy „právo a spravedlnost“.] A bohyně pokračuje: „Máš proto zvědět všechno“ jednak statečné srdce ty poznáš okrouhlé Pravdy, jednak domněnky lidské, v nichž není jistoty pravé.“ [týž zl.; Capelle, tamtéž: „Darum sollst auch alles erfahren: der wohlgerudneten Wahrheit unerschütterliches Herz wie auch die Wahnvorstellungen der Sterblichen, denen

keine wahre Überzeugungskraft innewohnt.“] V jiném zlomku (B 2 a 3 z Prokla, Klementa aj.) čteme, že jde o cesty zkoumání – ovšem jenom jedna cesta je ta pravá (totiž „že jest a že vůbec nebytí není“), a o té se praví „dráha to přesvědčení, jež provází pravdu“ [Capelle: „Das ist der Pfad der Überzeugung; folgt er doch der Wahrheit.“] Zdá se proto, že tu ještě není ani náznak toho, že na pravdu se „zírá“, nýbrž počítá se právě s „cestou zkoumání“, která ovšem může být jak tou pravou (spějící k Pravdě), tak nepravou, mylnou, odklánějící se od Pravdy. Zároveň však je tu poukaz k tomu, že smrtelníci chodí nepravými cestami pouhých domněnek; nicméně zajímavé je, že Parmenidés připouští, jak se zdá, jakési vylepšování domněnek, tak aby se blížily Pravdě (zl. B1: „Přesto však poznáš i to, jak domnělé mělo by býti podobné pravdě, kdyby snad proniklo veskrze všechno.“); z textu však není zřejmé, zda nejde o ironickou kritiku, což je dost pravděpodobné.

(Písek, 030823-2.)

<<<

>>>

Pravda u Empedokla

Empedoklés (v překladu K. Svobody) říká: „Přátelé, dobře to vím, že pravda je v slovech těch skryta, která já vyřknu; velmi však obtížná stala se lidem pravda a působí strast to, když doráží na mysl důkaz.“ (Zl. B 114 z Klementa.) Bylo by asi absurdní chtít tu pracovat s etymologickým výkladem ALÉTHEIA jako „neskrytosti“. Wilhelm Capelle (6982, S. 248) překládá: „Ich weiß ja, daß Wahrheit den Worten innewohnt, die ich verkünde.“ Je zapotřebí to zkontrolovat v řečtině (originál mám na fakultě). Zajisté ovšem nemůže platit ani to, že pravda je „uvnitř slov“, zabydlena ve slovech; tam je opravdu „skryta“. Pokud je však v řečtině užito slovesa KRYPTĚIN, znamená to, že už Empedoklés si neuvědomoval etymologické konotace anebo jich prostě nedbal. Tím pravděpodobnější je ovšem, že těchto konotací nedbali tehdy lidé v běžném hovoru. (To je ostatně výsadou i povinností filosofů, aby filosofovali „z jazyka“.) – Na druhé straně podtržení skutečnosti, že pravda je (resp. stala se) lidem obtížná, může být založeno pouze na obecné zkušenosti, že pravda na nás doráží a útočí, že se domáhá toho, abychom ji uznali a respektovali, že přichází nevolána a nezvána, a že přichází, i když je nechtěná, nežádoucí a odmítaná. Pravda také leckdy „bolí“; a jestliže se v našem myšlení prosazuje, svědčí to o tom, že myšlení není jen projekcí našich přání a úmyslů.

(Písek, 030823-3.)

<<<

>>>

„Já“ jako subjekt, ne substance

Byl to Hegel, který střed proti sobě postavil substanci a subjekt. Najdeme to ve Fenomenologii ducha, kde Hegel říká dokonce o pravdě, že je třeba ji chápat jako subjekt, ne jako substanci. Později ho poslouchal Kierkegaard, když byl v Německu; snad něco podobného od něho také uslyšel. Ale neodvolává se na něho (pochoptelně), když kritizuje „naši víru na Já jako na substanci“ (SW Bd. 12, Nachgel. Fragmente, S. 318: „Muß nicht alle Philosophie endlich die Voraussetzungen, auf dene die Bewegung der Vernunft ruht, ans Licht bringen?

Unsere Glauben an das Ich, als an eine Substanz, als an die einzige Realität, nach welcher wir überhaupt den Dingen Realität zusprechen? ...“).

(Písek, 030823-4.)

<<<

>>>

Pravda a subjekt

Subjekt je něco jako aparatura na příjem rozhlasových vln různé délky, ovšem až na to, že ty vlny nelze změřit ani jinak popsat, protože nejsou předmětné (nemají předmětnou stránku). Navíc ta „aparatura“ někdy funguje lépe, jindy hůře a někdy vůbec ne, a to ne proto, že by byla nedokonalá (v jistém smyslu je ovšem vše v tomto světě nedokonalé), ale právě naopak, že je nesrovnatelně dokonalejší než jakákoli technická aparatura – může se sama velmi přesně na něco soustředit, ale také může být nesoustředěná na jednu věc, ale pozorná na to, kdyby se někde něco ozvalo. Je to tak podivná „aparatura“, která čeká, na co by se mohla zaměřit, co by z toho lehce chaotického šumu mohla jakoby vyjmout, vykrojit a plně se pak na to zaměřit. Nepředmětnost toho, nač se subjekt může takto zaměřit, spočívá v tom, že to (ještě) není, že se to (ještě) neuskutečnilo, nerealizovalo, a to nejen ve světě „realit“, nýbrž dokonce ani v myšlence, ve vědomí. Subjekt je „vybaven“ čímsi jako vnímavostí vůči tomu nepředmětnému, co (uprostřed chaotického šumu) přichází z budoucnosti a jakoby vyzývá, aby si toho nějaký subjekt všiml. Ale ještě víc: ono to nepřichází bez ohledu na určitý subjekt, jakoby pro všechny subjekty, nýbrž adresně, vždycky právě pro ten či onen subjekt. A to, co takto přichází, může zůstat nevyslyšeno, anebo může být „zaslechnuto“, ale bez porozumění, oč jde, a konečně třeba i s pochopením, ale v bezradnosti, co s tím. Takže čím nižší je určitý subjekt, tím menší a méně významnou úlohu v tom hraje kvalita vnímavosti vůči nepředmětným výzvám a tím většího počtu subjektů je zapotřebí, aby se mezi nimi našel nějaký „vhodný“, který výzvu nejen „zaslechne“, ale také na ni nějak a dokonce „správně“ zareaguje. Co je v dané (určité) situaci správné a co nesprávné, o tom rozhoduje jednak z budoucnosti přicházející výzva, jednak – ale v úplně jiném, tak říkajíc „pragmatickém“ smyslu – povaha okolností, které charakterizují onu situaci a které jsou ve vztahu k oslovenému a reagujícímu subjektu čímsi nahodilým. Nicméně už to, že nepředmětné výzvy přicházejí, činí z jakýchkoli okolností jakési orientované pole, v němž různé „směry“ nejsou rovnocenné a tím lhostejné. Některé jsou správnější, jiné méně správné, a tím rozhodujícím je „to pravé“, které se má stát, které má být uskutečněno. Chaosu z budoucnosti přicházejících nepředmětných výzev je totiž jen zdánlivý a subjekty nejvyšší úrovně se v něm mohou více méně orientovat a vyznat. Něco je totiž sjednocuje – a to je LOGOS. A skrze LOGOS vposledu promlouvá sama Pravda.

(Písek, 030826-1.)

<<<

>>>

Skutečnost a subjekt

Každý subjekt je událostným děním, což znamená, že není v žádném smyslu „substancí“, není tím, co „stojí“ pod měnícím se povrchem, nýbrž sám je změnou – ovšem změnou zcela specifickou, totiž která zakládá svou vlastní jednotu. Řekneme-li o subjektu, že „jest“, míníme tím právě ono událostné dění, vnitřně

aktivně integrované v jednotu subjektu. Schopnost integrovat se v jednotu není pro subjekt (snad s výjimkou těch nejjednodušších, nejnižších subjektů) žádnou samozřejmostí, ale je to něco, k čemu je zapotřebí mít nějaký návod, jakousi rukověť. V říši živých bytostí je jedním z takových návodů něco ze složitého souboru tzv. genetických informací (ty ovšem slouží ještě mnoha dalším účelům). Nenaucí-li se subjekt být jedním, tj. zakládat a udržovat svou jednotu, přestane být subjektem a rozpadne se (uhyne). (Zvláštním případem je ovšem cílené narušení jednoty, jehož smyslem je rozmnožování.) Jakožto dění, které má počátek, průběh a konec (tj. je „událostí“), „jest“ subjekt ve dvojitým smyslu: jednak to jeho „jest“ je tak dlouhé jako celé trvání, celý „život“ subjektu (a pak budeme mluvit o jeho „bytí“: bytí subjektu je časově koextenzivní s jeho celoživotním trváním), jednak se tím míní aktuální přítomnost subjektu v určité chvíli na určitém místě (a pak budeme mluvit o jsoucnosti resp. jednotlivých jsoucnostech subjektu). Tyto dva rozdílné významy výpovědi, že subjekt „jest“, vyvolaly v dějinách filosofie nejednu nesnáz a polemiku. U kořene těchto nesnází je metafyzická hypostaze neměnného jsoucná, jak ji formuloval jako první Parmenidés, když řekl, že skutečně jsoucí vždy jest, nikdy nebylo a nikdy nebude. Právě proti této jinak sugestivní myšlence je třeba postavit tezi, že všechno, co je skutečné, se „pohybuje“ v čase, přesněji: samo časuje a je proto časové. „Být“ znamená mít minulost a budoucnost. Pokud něco nemá svou vlastní minulost (přesně: bylost), tak to ještě nevzniklo; a pokud to nemá svou vlastní budoucnost (přesně: budost), už zaniklo. Jednou z velkých otázek je takový vznik subjektu jako něčeho, co tu ještě nebylo (a ovšem druhou velkou otázkou je i zánik něčeho, co tu nějaký čas po svém vzniku „bylo“). Subjekt, který tu nebyl a který tu nyní jest, nevznikl z něčeho jiného, např. z jiného subjektu (i když je běžné o tom takto hovořit); zrodí-li se feně několik štěňat, garantuje ona fena jen to, že to budou zase psi, ale každé ze štěňat je novým subjektem, který tu dříve nebyl a který nemůže být převeden na jiný ani odvozen z jiného subjektu. Každé z narozených štěňat má svou integritu, která musí být garantována jím samým a ničím a nikým jiným. Proto otázka subjektu tak úzce souvisí s otázkou skutečnosti, s otázkou dění a tím i otázkou vznikání a zanikání. Myšlenka, že vznikání a zanikání je pouhé zdání a že ve skutečnosti tu trvají nějaké neměnné entity (které jsou pravými skutečnostmi), je chybou a vykojením myšlení, jež poznamenalo Evropu na tisíciletí (ostatně v jiných formách nejen Evropu).

(Písek, 030826-2.)

<<<

>>>

DYNAMIS (u Aristotela - a dnes)

Svémi termíny DYNAMIS a ENERGEIA jako by byl Aristotelés na stopě něčemu, co se vymykalo jeho (teoretické) připravenosti. A proto také - pokud tomu tak bylo - tu stopu ztratil (aspoň jak se mi zdá). Aby důraz na to, co dělá (nějakou práci, nějaké dílo), v', tj. „uvnitř“ toho, co je děláno (a tedy nikoli zvenčí, jak svou práci „dělal“ Platónův božský řemeslník, přistupující jak k ideám, tak k beztvaremu toku zvenčí), nabyl pravého významu, bylo zapotřebí mnoha staletí, než se onomu „uvnitř“ dostalo pravého (nebo alespoň hlubšího) významu. Pokud bychom DYNAMIS měli chápat jako „sílu“, pak to musí být síla nikoli vnější, jako např. násilí, nýbrž síla nenásilná, apelující a přesvědčující, ale nezmocňující se toho, co pak má a bude „dělat uvnitř“ (a pak zvnějšňovat toto vzniklé vnitřní), neujařmující je a nevládnoucí mu tak, jako gravitace nebo magnetismus „vládnou“ hmotným tělesům nebo feromagnetickým kouskům hmoty. Proto se také může stát, že

DYNAMIS nedovede svou práci, své dílo ke konci (TÉLOS) a že ENERGEIA se nestane, nezmění v ENTELECHEIA. DYNAMIS by se pak netýkala tak širokého výseku toho, co se „může“ stát, tj. všech „možností“ v tom smyslu, jak tomu rozumíme dnes, nýbrž jen toho, co se nejenom „může“ stát, ale zejména co se stát „má“, a to jako přicházející výzva, kterou je třeba zaslechnout, vyslechnout, vyslyšet a najít správným způsob, jak na tuto výzvu činem, akcí, aktivitou odpovědět. Pokud by Aristotelův termín DYNAMIS měl být věcně, obsahově spojován s dynamikou pohybu uskutečňování, otvíraly by se tím nutně hned dva problémy: 1) odkud se bere ‚dynamika‘ oněch přicházejících (adventivních) výzev, neboť ty se nutně musí nějak k onomu příchodu připravovat, aniž by se tím již nějak předmětně formovaly, a 2) odkud se bere dynamika onoho „odpovídání“ na přicházející nepředmětné výzvy, odpovídání, které už musí na sebe jisté rysy předmětnosti brát a které dokonce musí vyústit v něco uskutečněného, provedeného, udělaného – a tedy také předmětně registrovatelného (což neznamená pochopitelně plně postižitelného).

(Písek, 030826-3.)

<<<

>>>

Křesťané a komunismus / Komunismus jako myšlenka a jako praxe

Myšlenka komunismu znamená původně rozšíření ideálních poměrů rodinných na celé společenství. Také v rodině je původně a normálně mnoho věcí i záležitostí společných, a jednotliví členové rodiny cítí radosti a strasti těch druhých jako svoje. To je také myšlenka bratrství, která se i v minulosti opětovně vracela jako „regulativní idea“ v mnoha křesťanských společenstvích: jeden je Bůh, a všichni lidé jsou si bratry a sestrami. V sekularizované podobě se tato myšlenka jako „bratrství“ objevuje ve francouzské revoluci vedle myšlenky svobody a rovnosti. Po porážce revoluce v ovzduší bezperspektivního pokusu o restauraci se připravovaly nové radikální myšlenky a nové revoluční pokusy. Jedním z nich byla také pařížská Komuna, která sice byla opět tvrdě zlikvidována, ale po které zůstaly nejen vzpomínky, ale zejména politické zkušenosti. Marxův a Engelsův program politického zápasu byl postaven na těchto zkušenostech. Ruský disident Uljanov se tohoto programu i zkušeností ze sociálních a politických zápasů socialistů zčásti přidržel a zčásti je opřel o některé skutečnosti a tradice ruského odporu proti carskému samoděržaví a proti pravoslaví. Každá revoluce (i kontrarevoluce) musí ideje, z nichž od počátku čerpala, upravovat a přizpůsobovat okolnostem. Někdy se ovšem stane, že okolnosti umožní vzestup a soustředění moci do rukou bezideových pragmatiků, a někdy dokonce do rukou zločinců a psychopatů. K tomu došlo po postřelení a pak smrti Leninově, když se vedoucího postavení zmocnil Džugašvili-Stalin. Fenomén komunismu je proto značně složitý, takže jej nelze odbýt několika slovy (a tím méně beze slov, což vlastně naznačují a k čemu vyzývají iniciátoři a signatáři výzvy „s komunisty nemluvit“). Komunismus má dlouhou historii, během které se vyskytoval v nejrůznějších podobách a přitom se měnil i bytostně. Ale po celou tu dobu si zachoval něco z atraktivit „bratrství“ mezi lidmi. Největším bytostným problémem ideje komunismu však byl přesun prvotního a převažujícího zájmu z člověka-spolubratra na jeho majetek. Komunismus totiž znamená od křesťanských počátků důraz na věci, které byly všem společné (communis = společný), přičemž člověk, lidé, lidskost a bratrství se dostaly až na druhé a později někdy až na poslední místo.

(Písek, 030827-1.)

<<<

>>>

Komunismus jako politický program a praxe

Komunismus jako politický program se začal formovat v porestaurační době v prostředí pařížské Komuny, ohrožené ze všech stran. Snad právě odtud pochází jeho zvláštní zarputilost a neochota ke kompromisům vlastním, stejně jako hluboké opovržení ke kompromisům sociálních demokratů. Avšak od počátku má v sobě jistou vadu, která časem nabyla na závažnosti: není rezistentní vůči zneužití k jiným než proklamovaným cílům. To sice je v praxi dost všeobecně obvyklé, že dochází k pokusům o zneužití, ale demokratické mantinely a demokratická pravidla umožňují korektury tam, kde zneužití se stává zřejmým a vchází ve všeobecnou známost. To je ovšem zaručeno jen tam, kde je garantována svoboda tisku a veřejné diskuse. A to je právě něco, co od samého počátku zůstalo do komunistických programů nezakódováno. Stačilo pak, aby se k moci dostal uzurpátor, zbavil se soků (včetně možných soků v uzurpátorství) a jeho samovláda je zajištěna do té chvíle, dokud neudělá nějakou závažnou taktickou chybu – nebo dokud nezemře. Problém nástupnictví se tak v politickém systému totalitních systémů stává jedním z nejvýznamnějších a nejméně vyřešených. Z tohoto dilematu se žádný diktátor a žádná diktatura nemůže vymanit jinak než opatrnou demokratizací, jejímž prvním krokem je možnost opustit funkci bez rizika zavraždění nebo těžkých obvinění a soudu.

(Písek, 030827-2.)

<<<

>>>

Komunismus jako dějinný fenomén

Neměli bychom ztrácet z očí historické dimenze, když uvažujeme o komunismu (a komunistech). V celém XX. století nevznikl ani jeden tak veliký a tolik desetiletí přetrvávající státní kolos, jakým bylo na základech rozpadlého carského Ruska ustavené a v duchu bolševismu přetvořené impérium, totiž SSSR. Jeho příkladu chtělo následovat ještě více společností, z nichž rozlohou druhým největším (ale nejlidnatějším) státem byla Čína, částečně zrevolucionizovaná už Čankajškem, ale na dráhu obdobnou sovětské přivedenou až Maem. V době, kdy upadala impéria a ztrácela své kolonie, vznikl nový typ imperialismu, který pracoval a zčásti dodnes pracuje s novými prostředky. Hlavní silou tu nebyla moc vojenská, i když se jí nové imperialismy nevyhýbaly (pokud šlo o nepřiliš rozsáhlé konflikty). Vítězství bolševiků v rozvráceném Rusku a jeho okrajových územích nebylo především výsledkem vojenské převahy; po prohrané válce a zahanbujícím uzavřením „míru“ s Němci byla doba, kdy bolševici měli v rukou až směšně malou část bývalého Ruska (ovšem Ruska stále ještě velmi zaostalého, s velkou většinou obyvatelstva nevzdělaného a málo gramotného). Vojenskou převahu měli „bílí“, a ti také dostávali pomoc ze Západu, když světová válka už skončila. Navzdory tomu bolševici vyhráli; a tehdy to nebylo v důsledku teroru – ten rozpoutal až psychopatický Stalin.

(Písek, 030827-3.)

<<<

>>>

Mystika jako cesta k nitru

O mystice se odedávna hovořilo jako o cestě k nitru; bylo by však chybou se domnívat, že není žádné jiné cesty k nitru, než právě jenom mystika. Ostatně velcí evropští (zejména křesťanští) mystikové nikdy onu „cestu k nitru“ nechápali jako odvrát od života a od světa, ale mnohem spíše jako nový přístup k životu a ke světu. Na tom je cosi hluboce pravdivého: dokud zůstáváme u každodenních starostí, bude nám chybět rozpoznání širších souvislostí, tj. bude nám chybět jak pohled k horizontům, tak pomyšlení, co je za nimi. V tom je cosi shodného v mystice i ve filosofii; jistým zvláštním způsobem je v mystice přítomná také reflexe, která nikdy nesmí chybět filosofii a filosofování. Plná reflexe však znamená mnohem víc, než se může (mohlo) uplatnit v mystice a jejích přístupech. Především co je shodného: v mystice i v reflexi má významnou úlohu odstup od sebe (a ovšem také ode všeho „svého“, „vlastního“). Mystika i reflexe si slibují od zmíněného odstupu od sebe nejen lepší vidění věcí a vůbec světa i sebe, ale jakousi metu, cíl, dokonce až spásu. A v čem je rozdíl: v mystice se dostává člověk do nebezpečí, že na sebe zapomene, že se prostě na dlouho nechává „za sebou“ a že se noří do „ne-já“, máme-li užít neutrálního (ale starého) termínu. V tomto nebezpečí viděla často přímo útěchu a někdy i způsob útěku mystika orientální. Dále: mystik má za to, že se v hloubi svého nitra setkává s Bohem (termín může být i jiný, např. s Pravdou, s Krásou samou atd.). Reflexe má naproti tomu prostředky, jak reflektovat samu sebe a tak se bránit proti nebezpečí, jak se do stále nových a hlubších reflexí propadnout jako do čehosi bezedného. A to zároveň musí nějak pro sebe vyjasnit: v reflexi se vlastně subjekt nedostává sám k sobě, a to ani aby se našel, ani aby našel Boha atd., nýbrž aby nahlédl, že krom vnějšího světa daností, věcí a předmětů je tu ještě svět toho, co (ještě) není, ale co přichází. Reflexe má tedy proti mystice náskok v tom, že cesta k nitru není jejím konečným cílem, nýbrž že to je právě jen cesta, jak se setkat (a setkávat) s tím, co se má stát, co by se mělo udělat, čemu by se mělo napomoci a na druhé straně čemu je třeba se všemi silami bránit. Cesta do nitra je tedy jen počátkem cesty vstříc přicházejícím (adventivním) výzvam a tedy počátkem naslouchání a poslouchání, vyslyšení a připravenosti k vlastní nápomoci tomu, co právě přichází. Tam, kde něčeho podobného je mystika schopna, může počítat s respektem ze strany filosofie.

(Písek, 030827-4.)

<<<

>>>

Budoucnost - vztahy k ní

Stačí se porozhlédnout po každodenních zkušenostech resp. po tom, jak se těchto zkušeností zmocňuje jazyk, a hned vidíme, v jakém rozporu s těmito zkušenostmi je náš ničím nedoložený předpoklad, že budoucnost je prázdná. K budoucnosti se vztahujeme:

- a) každou akcí, neboť každá akce je zaměřena do budoucnosti
- b) otázkou – neboť odpověď očekáváme v budoucnosti
- c) čekáním a očekáváním – neboť splnění očekávání se nadějeme v budoucnosti
- d) nadějí – neboť s nadějí očekáváme něco v budoucnosti event. budoucnost samu

- e) plánování - plán se přece týká toho, co teprve bude
- f) předpovědi - ta se také týká toho, co teprve přijde
- g) zvláštním případem akce je experiment: u pokusu se chceme dozvědět, jak to dopadne, tedy jak to bude (ale chybně to pak vykládáme v tom smyslu, že to tak je)
- h) spoléhání na budoucnost samu resp. na to, co s ní, v ní a z ní přichází, je „víra“, ovšem v původním hebrejském smyslu
- i) také negativní vztah k budoucnosti je tu významný, např. snaha něco odložit na později (čili budoucnost trochu pozastavit, pooddálit)
- j) zvláštním případem negativního vztahu k budoucnosti je snaha žít jen v přítomnosti
- k) někdy se dvojí odlišný vztah k budoucnosti dostává do napětí až konfliktu s jiným, např. když přehnaným aktivismem vytěsníme vědomí potřeby čekat (to právě znamená: nebrat budoucnost vážně v jejím přicházení)

(Písek, 030827-5.)

<<<

>>>

Zákony a právo

Na psané (tištěné) zákony je třeba hledět jako na bohatě instrumentovanou partituru, z níž je třeba „zahrát“ spravedlivé rozhodnutí. Soudci jsou ti, kteří je mají „zahrát“, a tedy velmi záleží na tom, jak dobří „hráči“ to jsou. Nakonec však všechno záleží na tom, aby se k slovu dostalo právo a spravedlnost, které se ovšem nebudou krýt (nebudou totožné) s žádným jednotlivým rozhodnutím, asi tak, jako se krásná hudba nekryje s žádnou jednotlivou skladbou ani s kterýmkoli jejím provedením. Některé zákony mohou velmi napomáhat, aby se prosadilo právo a spravedlnost, jiné mohou být v tomto ohledu velmi nedokonalé a některé dokonce mohou být právem označeny za protiprávné a dokonce zločinné. Žádný zákon však nemůže z nespravedlnosti udělat spravedlnost ani naopak, ani z bezpráví právo a z práva bezpráví.

(Písek, 030827-6.)

<<<

>>>

Komunismus a spravedlnost / Vlastnění a vlastnictví

V myšlence komunismu je cosi hluboce pravdivého (přičemž teď vůbec nemám na mysli pravdivost jako shodu myšlení se skutečností), co koresponduje s něčím hlubokým, co nějak všichni víme, pokud samy sebe neohlušujeme různými frázemi a výmluvami: každý člověk přichází na svět stejně „chudý“ jako každý jiný, bez oděvu, bez přístřeší, bez zásoby jídla a pití, bez prostředků, za něž by si mohl něco koupit. A pokud se v životě domůže nějakým způsobem toho, aby něco mohl považovat za své, nebude si to moci s sebou odnést, až bude umírat. Osobní i historická zkušenost, nezkorumpovaná falešnými ideologiemi, však svědčí o tom, že člověk má jen velmi omezené možnosti ve svém životě nějak nápadně zbohatnout, a že pokud se mu to opravdu podaří, bude velmi těžké obhájit legitimnost prostředků, kterých přitom použil. Ve vlastnictví a vlastnění je

vždy něco divného, podezřelého, nečistého; kdyby tomu tak nebylo, bylo by nepředstavitelné to, co čteme ve Skutcích apoštolských nebo v záznamech o různých sektách a náboženských hnutích (včetně husitského). Jen velmi primitivně (anebo nečistě) myslící člověk se může spokojit tím, že šlo o lidi svedené anebo posedlé absurdní myšlenkou. Vždycky, když společenské rozpory hrozily, že se společnost rozpadne a zhroutlí, bylo zapotřebí jistých státnických opatření, jimiž se obrovským nespravedlnostem a nejkrutějšímu bezpráví učinila přítrž a kterými se alespoň částečně napravil neudržitelný stav. Když se nic podobného nestalo a nebyla naděje, že by se společenský reformátor objevil, zbývalo jediné: utéci. Utíkali otroci – a byl chytáni; utíkali ti nejchudší, kteří otročit nechtěli – a většinou to nepřežili (o výjimkách se zachovala paměť, o těch zahynulých se moc nemluvilo ani nepsalo. „Otcové poutníci“ odešli přes moře, aby osídlili nový kontinent (spolu se ‚zločinci‘, kteří tam však byli vyvezeni proti své vůli) a připomněli tak exodus z Egypta pod Mojžíšovým vedením. Dnes nemají lidé v třetím světě žádnou svou perspektivu, jak se vystěhovat z této planety. Není to obrovská živná masa pro myšlenku, která ukazuje na neudržitelnost statu quo a zároveň slibuje řešení? A to v duchu spravedlnosti, o které každý člověk má nějakou představu, byť někdy vadnou?

(Písek, 030828-1.)

<<<

>>>

Pravda jako prostředí / Spravedlnost jako prostředí

Spravedlnost musíme pečlivě odlišovat od spravedlivosti; spravedlivost je rysem lidského souzení, rozhodování a jednání, kdežto spravedlnost je to, ve jménu čeho spravedlivý člověk rozhoduje tak a ne jinak. Spravedlivost může být (a byla) chápána jako ctnost (virtus, ARÉTÉ), a náleží k ctnostem, kterých nemůže být nikdy dost, takže pro ně neplatí ona aristotelská ‚střednost‘ (jako tomu je třeba se statečností, kdy příliš statečnosti se stává bláznovstvím, kdežto málo statečnosti zbabělostí). Podobně tomu je také s pravdivostí: nikdo nemůže být dost pravdivý. Ale abychom mohli být co nejspravedlivější a co nejpravdivější, a abychom mohli také posuzovat míru pravdivosti nebo míru spravedlivosti ať už svého nebo cizího rozhodování a jednání, musíme mít ponětí o tom, co je spravedlnost a co je pravda. Avšak tato formulace jako by sváděla k objektivaci, ke zpředmětnění spravedlnosti a pravdy. Proto je třeba si vypracovat jiný způsob chápání obojího, tedy nikoli jako „předmětu“, nýbrž jako toho, co nás „obklopuje, objímá a nese“, jak třeba Jaspers vykládá termín, vracející se už u některých presokratiků, totiž PERIECHEIN (např. u Hérakleita to platí o rozumu, který nás obklopuje a objímá a kterého se jakoby nadechujeme). Tedy něco jako ‚prostředí‘, a to orientované!

(Písek, 030904-1.)

<<<

>>>

Metafyzika x profyzika

Ačkoli slovo „metafyzika“ vzniklo jako knihovnické označení, bylo později filosoficky interpretováno, a to gramaticky chybně, jako „nad-fyzika“ resp. disciplína zabývající se „nad-přirozenem“ (supernaturale). Slovo samo se velice vžilo, a má svůj význam (ať už v pozitivním, nebo negativním smyslu) všude tam, kde kontrola smyslu není možná. Ten důraz na smyslové poznání znamená

zároveň omezení na to, co je (může být) právě teď na tomto místě (hic et nunc), čili omezení na okamžitou aktualitu. A podle mínění starých tato aktualita může být dvojitá: buď zase okamžitě pomíjí – pak to spadá do „fyziky“ -, nebo neproměnně trvá (aeternum nunc) – a pak to spadá do metafyziky. Protože však byly tyto přístupy a předpoklady již dávno opuštěny a protože jsme dnes toho přesvědčení, že nic v tomto světě netrvá v neproměnnosti, nýbrž že vše se buď pomalu nebo rychle proměňuje, metafyzika v onom zmíněném pojetí přestává být legitimní disciplínou; vše spadá do fyziky (s výjimkou čísel a geometrických útvarů). Tím je název „metafyzika“ vlastně uvolněn; a protože byl interpretován teprve dodatečně a dokonce vzhledem k etymologii chybně, můžeme jej interpretovat znovu a jinak. A protože vědy se zabývají výhradně tím, co „jest“ (eventuelně co „bylo“), přičemž přírodní vědy se omezují na to, co lze smysly zaznamenat, tedy co právě nyní zaznamenávám, nebo co jsme zaznamenali v minulosti, je z vědeckého zájmu naprosto vyloučeno to, co přichází, co teprve bude (a co není pouhým protažením toho, co už bylo, ani jeho pouhým napodobením). Ovšem nové vidění, nové rozpoznání nás přivádí k tomu, že smyslové poznatky samy nejsou schopny rozlišit, zda vnímané je celkem, částí nějakého celku anebo pouhou hromadou. Filosofie musí tedy zaměřit svou pozornost na tzv. přirozené celky („pravá jsoucna“, vnitřně sjednocená v celky) a na povahu celkovosti. K celkovosti však náleží časovost resp. časování. Pravá jsoucna jsou tedy událostmi, a to znamená, že k nim jako časovým celkům náleží nejen jejich okamžitá jsoucnost, nýbrž také jsoucnosti již uplynulé, jakož i jsoucnosti ještě nenastalé. O těch nelze říci, že prostě „nejsou“ resp. že jsou „ničím“. Proto je třeba pamatovat na filosofickou disciplínu, která se zabývá tím, co sice „ještě není“, ale co „přichází“, a tedy nejen změnit, ale zejména rozšířit chápání slova „skutečnost“ také na skutečnosti „adventivní“. Zde je potom zapotřebí se vyrovnat s Aristotelovým pojetím FYSIS a hlavně DYNAMIS.

(Písek, 030905-1.)

<<<

>>>

Metafyzika x profyzika

Slovo „metafyzika“ označovalo původně soubor Aristotelových textů (které byly různého původu a které takto sebrali až jeho žáci), takže to není nějaký z Aristotelových neologismů. META- znamená ovšem „za“ ve smyslu „vedle“; proto by býval dodatečný výklad byl přesnější, kdyby se překládalo třeba „iuxta“. Protože však dnes musíme přihlížet k časování každého pravého jsoucna (pravého událostního dění, které je integrováno zevnitř a nikoli až zvenčí, tedy přístupem nějakého subjektu), bylo by si přáti, aby se vžil název tomu přiměřený, totiž PRO-FYSIKA, nebo alespoň aby nadále používané slovo METAFYSIKA bylo chápáno v tomto smyslu, tedy jako PROFYSIKA. Pokud bychom chtěli vymezit obor zájmu takové „profyziky“, mohli bychom jej blíže určit ve sféře budoucnosti, ovšem kterou nebudeme chápat jako prázdnou. Má-li být nadále zachován smysl slova FYSIKA (a neupadnout do spjatosti s konotacemi dnešního chápání fyziky), bylo by třeba omezit rozsah zájmu „profyziky“ na „budosti“ pravých jsoucna (a také na to, co jim je společné a „co k nim náleží“, jak se vyjadřoval kdysi Aristotelés).

(Písek, 030905-2.)

<<<

>>>

Filosofie - jednota disciplín

Problematičnost ‚sókratovského‘ odvratu od ‚přírody‘ k záležitostem člověka a obce spočívá v tom, že na přírodu se buď zapomíná anebo je interpretována „k obrazu člověka“ (a pokud to nelze provést, je odsunuta stranou zájmu). Filosofie však se nemůže řádně vztahovat k „celku“, pokud sama nesjednotí své přístupy k tomuto celku. Tendence věd k odbornosti, k specializovanosti je tedy vždycky jakýmsi prohřeškem nejen proti filosofii (a jejím hlediskům), ale proti nárokům jednoty a sjednocenosti, jimž je vystaven jak každý člověk osobně, tak všechno lidské podnikání, myšlení nevyjímajíc. Filosofie proto nemůže připustit jakékoli osamocení, jakoukoli izolovanost svých disciplín. Proto je třeba respektovat jakési nutné zdvojení všech disciplín, jak se historicky ustavily a jak se ještě v budoucnosti asi budou ustavovat: na jedné straně tu budou disciplíny specializované a stále dál se specializující (s tendencí k pokračujícímu štěpení), a na druhé disciplíny filosofické, z nichž každá musí zůstat celou filosofii, i když se přednostně bude soustřeďovat na jeden výsek skutečnosti či spíše problematiky. To např. znamená, že vedle fyziky jako přírodovědecké disciplíny má svou plnou legitimitu fyzika filosofická, vedle odborných věd biologických také filosofická biologie (jako – až dosud – převážná součást a složka filosofické fyziky), vedle matematické (symbolické) logiky logika filosofická, vedle věd politických filosofická politika, vedle jazykověd filosofie jazyka (a řeči) atd. A dále to znamená, že ve filosofii nelze tyto filosofické obory nechávat jen v počátečních a zakrnělých formách, ale že je třeba je vskutku pěstovat a rozvíjet. Zejména v naší době je třeba napravovat některé asymetrie, k nimž došlo pod vlivem filosofii existence a různých existencialismů. Ukáže-li se v jedné filosofické disciplíně nějaký perspektivní způsob myšlenkových postupů, je třeba se vždy okamžitě tázat, jaké důsledky to má pro jiné filosofické disciplíny, a to právě v rámci jednotného filosofického záměru. Což znamená, že každý filosof, pokud se nepřipojí k nějaké škole nebo skupině, to musí alespoň v základních rysech myslet, tj. myšlenkově vypracovat sám.

(Písek, 030907-1.)

<<<

>>>

(to) Pravé a „to nepravé“

Stále se v dějinách vracejí kritiky a odmítání té dimenze světa, která spočívá v rozpětí mezi „pravým“ a „nepravým“, jako by to byla záležitost jen lidského přístupu. Ale už od nejdávnějších dob byly také prostorové a časové dimenze světa úzce spojovány s tím, co je tím „pravým“ (nebo „nepravým“). Odtud pocházejí třeba pozitivní hodnotové konotace toho, co je „nahore“ nebo „vysoko“, stejně jako negativní konotace toho, co je „dole“ nebo „nízko“. Podobně tomu je u rozlišení stran na „pravou“, tj. správnou, a „levou“, tj. nesprávnou, falešnou. Také směr může mít hodnotu pozitivní nebo negativní: správný směr je přímý a rovný, nesprávný je nepřímý a nerovný, křivý. I tvary jsou buď pravidelné nebo nepravidelné. Významné jsou také konotace dimenzí resp. směrů časových (a tohle úzce souvisí s orientací mytického člověka v jeho aktivitách a v tom, čeho je třeba se střežit a čemu je nutno se vyhýbat): spolehlivější je to, co už jsme udělali a co máme za sebou (protože jsme to přežili), kdežto to, co přichází, znamená hrozbu (protože nevíme, zda to přežijeme). Pokud jde o čas a hodnotové konotace

s časem spjaté, není dost možné se uchýlit do nějaké neutrality, ale touhu to učinit je zřejmě velmi stará, neboť s časem a s proměnlivostí a přechodností všeho se člověk vždycky jen velmi těžko smířoval a vždy se pokoušel najít nějaké východisko s cílem čas překonat nebo se mu vyhnout, být na času aspoň zčásti, ale nejlépe docela nezávislý. Právě tento „útěk“ před časem a ven z času měl asi hlavní vliv na potlačování hodnotových konotací také v případě dimenzí prostorových. Proto ten obrovský dopad vynálezu geometrie a tedy pojmů a pojmovosti, přesněji vyjádřeno: paradigmatický vynález intencionálních objektů, předmětů, jako jsou geometrické obrazce nebo čísla, chápaných jako „pravá skutečnost“. Je to zvláštní, že rozdíl mezi „pravým“ a „levým“ se měl hodnotově stát čímsi neutrálním, co do „správnosti“ a „nesprávnosti“ irelevantním. A přece platí, že když někam jdeme, má obrovský význam, zda se na určitém důležitém místě (rozcestí nebo křižovatce) dáme doprava nebo doleva, anebo zda půjdeme rovně (přímo) vpřed. A právě z těchto důvodů je zapotřebí se znovu naučit život chápat jako životní cestu (a nikoli jej redukovat na abstraktně chápané „životní projevy“). A ze stejných důvodů to platí i pro filosofii: filosofie nespočívá především ve svých pozicích a východiscích, nýbrž v myšlenkové (ovšem s celým životem úzce a neodlučně spjaté) cestě, ovšem cestě, která není redukována na sérii míst, kterým cestovatel prochází, nýbrž která míří odněkud někam, a to buď správně nebo nesprávně.

(Písek, 030907-2.)

<<<

>>>

Dobro a zlo / Cesta myšlenková (i životní)

Chápeme-li filosofii (i život) jako cestu, tj. cestu myšlenkovou, ale i celoživotní, musím si stále uvědomovat, že záleží na tom, kudy půjdeme, pokud ovšem víme, kam chceme dojít. Pokud jdeme a nevíme, kam, říká se tomu bloudění. Možností zabloudění je vždycky mnohem víc než správných směrování, správných „cest“ (které ovšem nesmíme zpředmětňovat a tím neutralizovat). Na to poukázal už starý presokratik (Hérakleitos, zl. B 60), když prý řekl, že „cesta nahoru a dolů je jedna a táž“. To vůbec neznamena, že je jedno jdeme-li nahoru nebo jdeme-li dolů; v tomto bodě myslit na relativnost a subjektivnost je zpozdilé, protože tu přece nejde o to, co chceme a kam chceme, nýbrž o to, zda to je „nahoru“ nebo „dolů“. Na nás záleží jen, kterým směrem se vydáme, ale rozhodující je, že nejsou všechny směry rovnocenné. Můžeme totiž chtít „nahoru“, ale ve skutečnosti jdeme „dolů“ – a jak to je skutečně, nezáleží na nás. Na nás záleží pouze to, jak to vidíme a hodnotíme. Ale také naše hodnocení může být správné nebo nesprávné, tj. v nějaké hodnotové stupnici směřovat „nahoru“ nebo „dolů“. Kritikové nebo ti, co hodnotové rozdíly striktně odmítají, se obvykle soustřeďují na pozitivní kritéria, jimiž vždy musíme nějak měřit, zda jdeme (nebo zda něco jde) nahoru nebo dolů. Ale základní zkušeností člověka je, že je něco takového jako „cesta dolů“, tj. cesta úpadku a zmaru, tedy něco jako „zlo“. Zlo nevzniká teprve tehdy, když začínáme hodnotit, nýbrž je tu daleko dřív, i když vůbec nehodnotíme a dokonce nechceme hodnotit. Je to především zkušenost „zla“, která před námi vyvolává otázku, jak se mu vyhnout. Teprve mnohem se později se otvírá otázka po tom, co je opakem zla, co je „dobrem“. To však zase vůbec neznamena, že zlo je dříve než dobro; právě filosofie ukazuje, jak zlo nemůže být nikdy počátkem, nemůže být ani koncem, nemůže být ničím absolutním, ale že je vždy jen odpadnutím od toho, co je „dobré“, i když to „dobré“ neznáme, ba i když je nikdo nezná. Jde totiž o to, že jen dobro „přichází“ z budoucnosti, ale nikdy není dáno, nikdy není v úplnosti

příšlé. Naproti tomu zlo je zatížením z minulosti – nikdy nemá vpravdě adventivní povahu, nikdy není „výzvou“ z budoucnosti.

(Písek, 030907-3.)

<<<

>>>

Hermeneutika

Sám pro sebe si hermeneutiku vykládám jako metodu přístupu k čemukoli „prostě danému“ tak, že se táži po tom, co to znamená, tj. v čem spočívá smysl onoho „daného“, který sám dán není. Tato metoda vznikla na základě do hloubky reflektovaných zkušeností s četbou textů, ale bylo by hrubou chybou ji omezovat na práci s texty. Anebo jinak řečeno: všechno, s čím se v životě a ve světě kolem sebe setkáváme, můžeme buď jen brát na vědomí (eventuelně dokonce – ovšem na základě nějakých zkušeností, nebudu-li počítat nějaké zděděné predispozice, které jsou zvláštním případem a musí o nich být také zvlášť pojednáno), anebo je (rovněž na základě zkušeností) vyřadit ze sféry svého zájmu – anebo můžeme chtít porozumět jejich smyslu. – Tuto formulaci, která byla jen předběžná, a vlastně celé pojetí, kterého se tím dostalo vyjádření, musíme ovšem v jednom bodě opravit: ony zkušenosti, o kterých jsme se zmínili, jsou ovšem možné jen na základě jakéhosi primordiálního pátrání po smyslu, neboť už v každém vjemu něčeho, např. určité rostlinky nebo zvířete apod. jsme uspěli v jakémsi utřídění a dešifrování chaotických zlomků informací, které nám poskytují smyslové orgány. A ještě víc: ty orgány nazýváme „smyslovými“, protože už nám onen chaos informací, doléhající na oční sítnici nebo ušní bubínek atd., jaksi „předtřídily“, tj. „přečetly“ ještě dříve, než jsme se o to sami aktivně a vědomě začali pokoušet. Kořeny hermeneutiky jdou tedy velmi hluboko, daleko před dobu vzniku prvních „textů“ a dokonce daleko před vznik lidí. Počátky hermeneutiky spadají (přínejmenším) do doby vzniku prvních živých bytostí, prvních organismů, schopných reagovat na podněty z okolí. Je to asi poněkud překvapivé a pro někoho možná i šokující, že jdeme tak daleko, a proto nebudu už dále pokračovat tímto směrem (kterým ovšem stejně bude nutno se dříve nebo později ubírat, ve smyslu myšlenky tzv. „přirozených jednot“ Pierra Teilharda de Chardin nebo tzv. „persón“ Williama Sterna apod.).

(Písek, 030908-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako skutečnost

Subjekt není prvotní, ale až druhotná událostná struktura; subjekt může být ustaven a také udržován jen jako subjekt určité (pravé) události, tedy jako výtvar jistých aktivit, jimiž si tato událost v sobě a pro sebe zřizuje své „centrum“, eventuelně (jinak řečeno) jimiž událost rekonstruuje samu sebe jakožto aktivní subjekt (tak, aby se to jevilo, jako že se sama stala subjektem nebo že si vytvořila svůj subjekt). Protože však subjekt nemůže být redukován na objekt, tudíž ani produkt nějakého procesu, ani na výtvar nějakého událostného dění (které ovšem i tak předpokládá), musíme jeho původ hledat ve sféře ryze nepředmětné. Tak jako každá (pravá) událost má nutně svůj počátek, v nepředmětnosti, má svůj počátek v nepředmětnosti také její subjekt, na jehož ustavení se ovšem událost podílí a tak mu dává jeho jedinečnost. I když tedy platí to, co jsme řekli na

začátku, totiž že subjekt je ve vztahu ke své události až čímsi druhotným, platí to jen s přesnějším vymezením: jako určitý subjekt je nepochybně čímsi druhotným, protože na sobě nutně nese charakteristiky, pocházející od té určité události, která se ji ustavila (přesněji: spoluustavila nebo spíš pro sebe ustavila, eventuálně také v něž se sama změnila). Ale aby událost vůbec mohla něco takového udělat, musí k tomu dostat příležitost, a to „dílem“, „aktem“ ryzí nepředmětnosti, který je v jistém smysl naprosto rovnocenný s aktem ustavení počátku určité události samé.

(Písek, 030909-1.)

<<<

>>>

Cesty a rozcestí (v cestě života)

Jiří Grygar zakončil (6634, str. 199) své líčení hledání partnerů ve vesmíru m.j. větou: „Prostřednictvím řešení této vzrušující otázky si vlastně nejzřetelněji uvědomujeme své vlastní postavení ve vesmíru; poprvé v historii lidstva se ocitáme na rozcestí, z něhož lze správně vykročit pouze jediným směrem.“ Chyba (ovšem u přírodovědce velmi pochopitelná) tu spočívá v tom, že tuto situaci považuje za jedinečnou, novou, nikdy předtím se nevyskytnuvší. A přece to je situace každodenní, a nejen pro lidi, ale pro všechny živé bytosti: každý krok, který není jen opakováním kroku dřívějšího, je zvolením směru další cesty na nějaké křižovatce. Otázkou ovšem je, zda i pro každé takové vykročení na základě volby z více možností platí, že tu existuje jen jediný způsob, který je „správný“. To by zejména biologové jistě nepřipouštěli, protože by mohli uvést nesčetné příklady toho, jak jedinci, druhy a rody atd. vykročily na různých rozcestích různými směry, takže dnes můžeme mluvit o celém stromu evoluce s mnoha větvemi a větévkami. Ovšem i oni by museli připustit, že různé směry vykročení zdaleka nebývají možnostmi rovnocennými a že některé směry vedou dříve nebo později do záhuby (a zde nemám na mysli osudy jednotlivců, tj. jednotlivých živých bytostí, jež čeká uhynutí v každém případě). Myšlenku, že by existovalo v nějaké situaci jen jediné správné řešení, nemusíme zcela vylučovat, ale bylo by nepochybně lépe mluvit o řešení relativně nejsprávnějším, nikoli o „jediném správném“. Každé vykročení nějakým směrem je výkonem uprostřed daných okolností, a proto nelze mluvit o jediném správném řešení: každé řešení je kompromisem se skutečně danými okolnostmi, takže jen za „optimálních“ okolností (a co je kritériem takové optimality?) se řešení může nejvíc přiblížit tomu „správnému“ (ale vůbec z toho nevyplývá, že samo řešení je dáno těmi okolnostmi). Správnost řešení musí být nalezena, vynalezena, vymyšlena (pokud je myšlení vůbec k dispozici), a okolnosti mohou takovému správnému řešení nepomáhat, ale mohou mu také klást překážky.

(Praha, 030910-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako událost

Tak jako Hegel prolomil uzavřenost subjektů, jak je koncipoval Leibniz ve své Monadologii, a zavedl pojmy „zvnějšnění“ a „zvnitřnění“, tak je třeba učinit ještě další krok k jejich definitivnímu zbavení jakékoli „substančnosti“ tím, že je pochopíme jako události. Ovšem tím rozhodujícím krokem bude teprve, když se

soustředíme na subjekty jakožto události, tj. když vezmeme vážně, že jde o událostné dění, které neprobíhá v lineárním čase po etapách (po jednotlivých okamžitých jsoucnostech), na které by to dění bylo možno rozdělit, „rozsekat“ (atomizovat), nýbrž děje se celé v každém okamžiku najednou, takže v každé aktuální etapě je v nějakém smyslu a v nějaké podobě každá z již uplynulých, ale také každá z těch etap, které teprve mají nastat, „při tom“. Událost se zkrátka děje v každém okamžiku celá, i když se ve svém celku neukazuje, nýbrž vždy jen ve své aktuální podobě. Ale to, že se neukazuje celá, ještě zdaleka neznamena, že celá není. To by však nemělo být nic překvapujícího, protože existuje mnoho způsobů, jak se za tím, co se ukázalo, vyjevuje něco víc, zejména tedy i to, co se už neukazuje anebo co se ještě neukázalo. „Jev“ je dešifrovaný, vyluštěný, interpretovaný, hermeneuticky „přečtený“ „úkaz“. Subjekt jakožto událost se tedy nikdy neukazuje celý (jakožto celek), nýbrž vždycky jen ve své aktuální předmětné podobě – a tedy nikoli jakožto subjekt. Z toho je celkem pochopitelné, že předmětné (zpředmětnující) myšlení není s to skutečný subjekt v jeho celkovosti pojmut. Jako událost totiž každý subjekt (na nejnižších stejně jako nejvyšších úrovních) jako by z větší části už nebyl nebo ještě nebyl, takže pro něj platí, že víc není než jest. Ovšem to platí jen tehdy, když ono „jest“ chápeme redukovane jako „ukazuje se teď a zde“, tedy ve smyslu „jsoucnosti“. Naproti tomu ono „jest“ subjektu, které je časově koextenzivní s jeho celkovým trváním (od vzniku až do zániku), je jeho „bytím“. A v tomto smyslu lze o bytí hovořit jen u pravých subjektů (pravých událostí), nikoli o událostech, jejichž zdrojem a garantem jednoty je nějaký vnější subjekt, tj. které samy v sobě nejsou vnitřně sjednoceny.

(Praha, 030910-2.)

<<<

>>>

Niternost (v novém pojetí) / Subjekt (v novém pojetí) / Budoucnost a budoust (v novém pojetí)

V práci, kterou předkládám, je několik myšlenek, které sice navazují na řadu myšlenek starších (jinak to ostatně není ani možné), ale jsou nové, přesněji: dosud se mi nepodařilo o nich přesvědčit interesovanou, neřku-li zaujatou filosofickou veřejnost. Je to 1) nové pojetí subjektu jako struktury mající sice jistou dočasnou předmětnou „setrvalost“, ale plnící dvě zásadně významné úlohy, totiž jednak vnímat a registrovat tzv. nepředmětné výzvy a za druhé jim být k dispozici v jejich uplatnění v předmětném světě. Dále je to 2) s tím úzce spojená koncepce nepředmětnosti, event. niternosti, bez níž by zmíněné pojetí subjektu nebylo možné. A 3) jde o nové, prohloubenější chápání budoucnosti (a zejména „budosti“) a s tím souvislé rozšířené chápání „skutečnosti“ jako nejen nastalé a dané (a také vzpomínané, pokud už pominula), ale i jako teprve přicházející. Právě tak jako nic nepomůže v jednom okamžiku, jedním krokem, jednou fází, ale odchází pomalu a dokonce se někdy také vrací, a to i když nechceme, i když tu neodcházející minulost zakoušíme jako tíhu a zatížení, a někdy snad i jako prokletí. Přítomnost by nebyla přítomností, kdyby nebylo minulosti, na niž navazuje, a kdyby nebylo budoucnosti, z níž se živí. Ale vztah přítomnosti k minulosti a budoucnosti není zdaleka tak jednoduchý, abychom ji mohli považovat jen za nějakou přechodnou, hraniční oblast. Přítomnost znamená ve vztahu k minulosti i k budoucnosti především velkou starost: je to jednak starost s minulostí, která nechce odejít, a také starost s budoucností, která nechce přijít. (Mnohem známější a zejména starší je ovšem starost s minulostí, která odchází

příliš rychle, jakož i starost s budoucností, která příliš rychle přichází. Je to závrať ze změny, ze všeobecné proměnlivosti a pomíjivosti, protože tak ztrácíme to, oč jsme se opírali a nadále opíráme; a je to děs z neznámé budoucnosti, která nám možná přináší záhubu.) V tomto smyslu se zdá být právě otázka nového, širšího a hlubšího chápání budoucnosti (a budosti) ze všeho nového, co se knížka pokouší přinést, asi tím nejdůležitějším.

(Písek, 030911-1.)

<<<

>>>

Možnost jako skutečnost

Vezmeme-li vážně Aristotelovu myšlenku tzv. DYNAMIS a odhlédneme-li od potíží, spjatých s vazbou mnoha MORFAI a jediné HYLÉ na jakýsi „modus“ danosti (a tedy něčeho, co tu už bylo a jest, a to dříve než jakékoli uskutečňování), pak nás musí napadnout, že jde o dost vhodné vymezení toho, co přichází z budoucnosti. Podmínkou je ovšem, že DYNAMIS budeme myslet a chápat jako skutečnost nepředmětnou, tedy ‚sílu‘ či ‚hybnost‘ z budoucnosti přicházející a tedy ještě-nejsoucí, rozumí se tudíž: žádné „jsoucí“. Protože však z podstaty věci plyne, že musí jít o cosi „skutečného“, je zapotřebí rozšířit pojem skutečnosti tak, aby zahrnoval nejen všechno „jsoucí“, ale také jakousi oblast „ne-jeoucího“. Budeme-li nadále trvat na českém překladu „možnost“ a na tom, že jde o „modus“ skutečnosti, odlišující se ad modu „skutečnosti aktuální“, budeme v tomto druhém případě muset také „modus“ chápat jako příslušně rozšířený i na to, co „není“ (ještě není). Protože však tradičně je modus toho, co „už není“, tedy „bylosti“, chápán symetricky k modu toho, co ještě není, tedy „budosti“, je nutno revidovat a kriticky přehodnotit také tento vztah. Jde totiž o to, že také „bylost“ je skutečná jenom v tom rozsahu, v jakém je jakožto „bylost“ (tedy vlastní minulost nějakého subjektu) uskutečňována, tedy v tom rozsahu, nakolik je vytržena (vytrhována) z oblasti toho, co „už není“, a opět proměňována v to, co teprve přichází, co nastává. I minulost musí . právě jakožto minulost - nastávat, musí se minulostí stávat, neboť tím, čím „byla“, už přestala být, už tím není. Pokud tím - v důsledku nějaké setrvalosti - nadále „jest“, je nadále aktuálním pozůstatkem, reliktem toho, co ve větším rozsahu „bylo“, ale svou aktuálnost si ještě podržuje. Naproti tomu to, co takto nepřetrvává a co skutečně přestává být a už není, nestává se minulostí žádným prostým přechodem, nýbrž jen prostřednictvím aktuálních aktivit subjektů, které je z minulé přítomnosti kdysi jsoucího proměňují v přítomnou (aktuální) minulost, tj. které tuto minulost formují a vytvářejí opět z budoucnosti - neboť každá aktivita se uskutečňuje tak, že zprvu ještě není a pak nastává, stává se aktualitou. A tak nejen aktuální přítomnost, ale také aktuální minulost musí být uskutečňována nějakými subjekty, jejichž „základ“ musíme hledat v budoucnosti, tedy v tom, co ještě není. Právě proto platí, nač poukázal už Nietzsche, že minulost je vlastně tak nehotová přítomnost a že je zapotřebí velkého a soustředěného úsilí, aby „byla“.

(Písek, 030911-2.)

<<<

>>>

PERIECHON (objímající)

Jaspersova myšlenka tzv. periechontologie legitimně navazuje na presokratiky (zejména na Hérakleita), ale spolu s nimi je zatížena tou vadou, že – v závislosti na naší zatíženosti zpředměňujícím myšlením – svádí ke ztotožnění onoho nás obklopujícího, objímajícího a také nás „nesoucího“ s něčím sice zvláštním, ale pro nás vnějším. Udržet ten nejvlastnější význam pojetí PERIECHON je možno jen za předpokladu, když to, co nás obklopuje atd., nebudeme „umísťovat“ nikam do světa věcí nás obklopujících, tedy do našeho vnějšího okolí. A to ovšem úzce souvisí s naším chápáním celku (i celků). Garantem celkovosti celku není a nemůže být žádná jeho „složka“ ani „součást“, kterou bychom mohli vydělit a vyzvednout ze souvislosti s ostatními a prohlásit ji za odpovědnou za integritu, pro skutečný (pravý) celek charakteristickou. Každý „celek“ je – jakožto pravé jsoucní a tedy „událost“ – založen v budoucnosti, tj. tam, kde „ještě není“. Jeho „základ“ nemůžeme tedy hledat mezi „jsoucny“, pokud pod tímto názvem rozumíme něco, co „jest“ (byť jen částečně, neboť každé jsoucní je spíše nejsoucí než jsoucí, neboť s výjimkou jediného jsou všechny jeho „jsoucnosti“ něčím, co „ještě není“, anebo něčím, co „už není“). Necháme-li tedy stranou vše, co můžeme konstatovat jako celku vnější a co tedy celkovost celku zakládat nemůže, musíme ono „obklopující“ či spíše „objímající“, tedy PERIECHON, chápat (myslet) jako nejsoucí, přesněji jako „ještě ne-je soucí“, tedy budoucí. To, co nás obklopuje, objímá a nese, není tedy nic předmětného, nýbrž je to čas, který přichází adresně k nám – ne tedy budoucnost všeobecně, nýbrž naše „vlastní“ budoucnost, jinak „budost“.

(Písek, 030911-3.)

<<<

>>>

Testovatelnost ve filosofii

Ve vědě se pro hypotézy přísně požaduje testovatelnost; otázkou je ovšem, co tou testovatelností rozumíme. Tak třeba v matematice jde o dokazatelnost nějakého teoremu nebo nějaké věty: v čem spočívá jejich „dokazatelnost“? Každý důkaz musí být pochopen; když někdo důkaz nepochopí, pak pro něho věta zůstává neprokázaná (a musí věřit, že jiní, kteří byli schopni důkaz pochopit, se nemýlili). Pochopení je však naší myšlenkovou aktivitou, a ta je spjata s určitými způsoby myšlenkového přístupu. Tyto způsoby jsou v dané době a v dané vědě spíše obecným návykem než něčím dokázaným (místo důkazu se tu poukazuje k tomu, že to „funguje“ nebo že to tak naprostá většina vědců v daném oboru přijímá a sama dělá). Když někdo přijde s novou myšlenkou, která je tak zásadní, že vyžaduje změnu některých myšlenkových přístupů, musí poukázat na to, že ono dosavadní „fungování“ mělo některé vady, které mohou být jeho novým přístupem zvládnuty a překonány. Přesto má s přesvědčováním svých kolegů v oboru značné potíže. A je tomu tak dokonce v přírodních vědách, kde je možno většinu hypotéz ověřovat „objektivně“, např. měřeními. Už ve společenských resp. humanitních oborech je situace mnohem složitější a tzv. testovatelnost je možné jen v některých směrech, které většinou nejsou pro danou hypotézu rozhodující. – Ve filosofii má samo vymýšlení a formulování hypotéz zcela jiný smysl. Cílem filosofického zkoumání není „odhalení skutečnosti“, protože odhalit skutečnost v jejím celku (a bez tohoto vztahu k celku není filosofie možná ani myslitelná) nelze (podrobnější výklad je třeba podat zvlášť). Cílem filosofie není a ni vytvoření nějakého systému – systematickosti náleží jen k důležitým metodám, tedy prostředkům filosofování (ve filosofii má tato metoda mnohem větší důležitost než ve vědách, zejména přírodních, kde je občas možno se nějak opřít o některá

tzv. „fakta“, resp. ověřit, zda se teorie „kryje“ se skutečností. Jedním z předních úkolů filosofie je na jedné straně odkrývat nedostatky a vady dosavadních myšlenkových přístupů (a to nejen filosofických, ale třeba i vědeckých, neboť vědy nedisponují kompetencí ke kontrole vlastního myšlení); a to se může zhusta provádět prostě tím, že se vymyslí hypotéza alternativní a žádá se její vyvrácení nebo aspoň oprávněné zpochybnění. Ta alternativa nemusí být provedena v podobě precizního vědeckého výkladu, nýbrž v podobě navržení jiných premis nebo jiných základních předpokladů a přístupů. Ovšem žádná odborná věda není vybavena příslušnými myšlenkovými prostředky, jak své vlastní předpoklady a přístupy obhájit. Buď se v tom případě musí obrátit na filosofy, kteří by to mohli udělat za ni, anebo se do filosofické obhajoby pustit na vlastní pěst, ale v tom případě diletantsky.

(Písek, 030914-1.)

<<<

>>>

Testovatelnost ve filosofii

Předpokladem každého testování je schopnost testujícího pochopit, oč při testování jde resp. má jít, a za druhé mít prostředky, které ono testování dovolují. Proto nelze říci (jak to říká např. Zrzavý), že to, co nelze testovat, do vědy nepatří. Kdyby tomu tak bylo, nebyla by věda možná, protože stojí na celé soustavě předpokladů, které testovat v pravém smyslu nelze – leč v „praxi“. Takový vědec si však pod „praxí“ představuje něco velmi ochuzeného, totiž svou vlastní „vědeckou“ praxi se všemi návyky, které k tomu náleží a které už nikdo „netestuje“, protože jsou „samozřejmé“. Tohle ovšem neplatí ve filosofii, která chce vždy znovu poznávat a rozpoznávat, co to vlastně dělá, když myslí, tj. co udělala, když začala pracovat s nějakou (zejména novou) myšlenkou. A neplatí to ani pro umělecké tvoření, kde to je nejpřesvědčivější. Když má umělec nápad, může jej „testovat“ jenom tak, že jej provede, že na jeho základě vytvoří dílo. A i když bude dílo málo zdařilé, ten nápad tam může probleskovat a inspirovat jiné tvůrce, kteří budou schopni ten nápad uplatnit lépe. Filosofický „nápad“ stojí někde mezi nápadem umělcovým a nápadem (hypotézou) některého vědce. Ověření, zda nápad byl dost nosný, není jinak možné, než že se ho někdo chopí a že jej provede, uplatní, uskuteční. A když ho někdo uskutečnit nedokáže, nebo dokonce když ten nápad vůbec nepochopí, neznamená to vůbec nic pro posouzení nápadu samého, ale ani pro posouzení nápadu někým již provedeného, uskutečněného (leďa po formální nebo technické stránce). Zejména v umění a ve filosofii jsou nápady mimořádně důležité, protože bez nápadu upadá umělecké dílo do „machy“ a filosofie do pouhého komentování nápadů cizích (a to v tom lepším případě, když nejsou komentovány jen jednotlivé formule bez pochopení onoho „nápadu“, který k nim vedl).

(Písek, 030914-2.)

<<<

>>>

Filosofie a svoboda

Umění a filosofie si jsou – na rozdíl od vědy resp. odborných věd – v jednom ohledu velmi blízko, totiž že rozšiřují a prohlubují prostor svobody. Šaldy to dobře vystihl, pokud jde o umění, když napsal: „Podstatou poesie a umění je to, že

vychází ze svobody menší, aby se dotvořila svobody větší; že zasubuje stále novým a novým způsobem svobodu s nutností, volnost se zákonem.“ (*Genius řecký a genius židovský*, in: *Zápisník IV.*, 1931-32, str. 259.) Skvěle vystihl i obecnou podmínku každého rozšiřování a prohlubování svobody: svobodu nelze rozšiřovat jinak, než že se pokoušíme vždy znovu a vždy novým způsobem hledat a nacházet ten prostor uprostřed toho, co je dáno a co musíme brát vážně, co musíme respektovat. Šalda mluví o „zasubování“ svobody s nutností, volnosti se zákonem. To je ovšem vyjádření poetické; když sestoupíme k větší střízlivosti a přesnosti, můžeme říci, že větší svobody se domůže pouze ten, kdo se zaslíbí nějaké řeholi, kdo se něčeho vzdá, aby se tím víc domohl něčeho jiného. Je to zkrátka tak, že když najde tu nejvzácnější perlu, prodá vše (tj. vzdá se všeho), aby ji mohl koupit. Zase to je jen příměr, ale něco podstatného je v něm vysloveno (a nemělo by smyslu se soustřeďovat na tu jeho kupeckou nebo sběratelskou stránku).

(Písek, 030915-1.)

<<<

>>>

Jedno a mnohé / Jednota (a mnohost)

Ve filosofické tradici měla hned od počátku značný význam myšlenka „jednoho“ (vyostřeně pochopená zejména Parmenidem a celou elejskou školou), která ovšem dává smysl jen spolu s druhou myšlenkou, totiž „mnohého“ (plurality), ať už jako myšlenkou partnersky odlišnou anebo dokonce s myšlenkou „jednoho“ se naprosto vylučující. Eleaté rigidně domýšleli právě „jedno“ tak, že jakoukoli mnohost vylučovalo. A protože za „mnohost“ považovali i rozrůzněnost fází procesu (a tím prostě vyloučili možnost chápat „jedno“ jako dějící se, jako jednotu události), museli vyloučit také jakoukoli změnu a také čas. Právě tato omezenost pochopení „jednoho“ a jeho jednoty vedla pak ke kompromisům, které musely rozlišovat nositele změny, tj. „substrát“ či „substanci“ od proměnlivosti toho, co je na povrchu (a co je nehodno poznání a vědění). Ovšem brzy se ukázalo, že spíše než kompromisní řešení, jímž by některé nesnáze byly překlenuty, došlo k vytvoření překážek a potíží nových. Je totiž naprosto nejasné, jak může něco, co se nemění, garantovat nějakou sjednocenost toho, co se mění (a to i když si vypomůžeme dost problematickým rozlišením mezi tím, co je „dole“, tedy v hloubce, a tím, co je „nahore“, totiž na povrchu). Zkrátka ukázalo se, že problém jednoho a jednoty je problémem sjednocenost něčeho proměnlivého, tedy že jde o jednotu nikoli všeho, nýbrž o jednotu určité „části“ procesu, která se s úhrnu veškerých změn vyděluje už svým počátkem a pak tím spíše svým koncem, ale která svou integritu (a zároveň distanci, odstup od jiných změn) udržuje po celou dobu trvání událostního dění mezi tímto počátkem a koncem. Pouze tam, kde jde o dění, mající „svůj“ počátek a „svůj“ konec“, jakož i „svůj“ průběh mezi nimi, můžeme mluvit o jednotě či sjednocenosti tak, aby to nebylo triviální. Jinak řečeno, problémem „jednoho“ a jeho jednoty je to, čemu říkáme „pravé jsoucné“ resp. „(pravý) celek“.

(Písek, 030917-1.)

<<<

>>>

Trvání a změna

Filosofie byla takřka od nejstarších počátků a po dlouhé věky zatížena předsudkem, že trvání je třeba ztotožňovat s neměnností. Už nejstarší filosofové hledali odpověď na (vlastně ovšem nevyřčenou) otázku, co trvá uprostřed změn. Bylo by se jim jistě zdálo být nesmyslné na tuto otázku odpovídat s tím, že i to trvajících prochází změnou (změnami). Protože se však od těch dob nepotvrdilo nic, co by vskutku zůstávalo beze změny (s výjimkou tzv. konstant, což je ovšem záležitost „teoretická“ – konstantám neodpovídá žádná „realita“, žádná „předmětná danost“), nezbyvá nám dnes než se tázat znovu a připustit možnost, že jedna změna může být „nositelkou“ jiné (tak jako rozhlasová nosná vlna může být modulována, aniž bychom museli nebo mohli najít za nosnou vlnou ještě i jejího nehybného nositele). Otvírá se však jiná otázka, totiž zda tím „trvajícím“ uprostřed změn nemůže být něco, co „není“ (tj. co nemá předmětnou stránku), ale co „přichází“. „Přicházení“ nepředmětných skutečností (např. výzev, apelů), tj. jejich adventivní charakter, znamená rovněž pohyb, ale pohyb zcela zvláštní povahy: o budoucnosti totiž nelze mít za to, že je prázdná a že se v ní nic neděje (a tedy nemění, nehýbe). Ale jak máme rozumět, co to je „pohyb“, z něhož se (ještě) nic neukazuje? Tj. z něhož ještě nic není „aktuální“? Jedna věc z toho ale přece vyplývá: ne každá změna je vnitřně sjednocena, integrována. Pokud integrována není, tj. pokud není „pravou událostí“, může se toho, „co“ se mění, týkat jen vnějšně, nahodile, povrchně. Naproti tomu tam, kde změna resp. změny jsou integrovány v celek, totiž v celek „pravé události“, tam se to, jak se změna ukazuje v jednotlivých svých fázích (momentálních „jsoucnostech“), stává významným poukazem k dění, které má vnitřní (nepředmětný) původ.

(Písek, 030918-1.)

<<<

>>>

Theologie jako evropské specifikum

Theologie je původně řecký vynález – je to filosofická disciplína. Řeční filosofové nebyli ateisté, nezavrhovali bohy ani božství, ale chtěli je pojmově uchopit, definovat je tak, jako geometr definuje nějaký rovinný obrazec, např. čtverec nebo kružnici. Odmítali jen mýtus, a ten chápali jako všelijaké podivné povídky po bozích, mezi nimiž se najde spousta výmyslů a nesmyslů. Křesťanství se zrodilo v Palestině, ale nezůstalo jen židovskou záležitostí, tj. židovskou sektou, za kterou bylo Římem považováno. Mnozí židé se ke křesťanům stavělo nepřátelsky, zejména ke křesťanům židovského původu. Právě to snad může být vysvětlením toho, proč nejstarší texty NZ máme v řečtině, tj. proč jejich autoři je už řecky psali. Řeština byla tehdy hlavním mezinárodním jazykem tehdejšího Středomoří. Ze Skutků apoštolských víme, mezi apoštoly docházelo ke sporům a nedorozuměním. Přesto to byl Pavel, který Ježíše nikdy ani neviděl a který se o něm asi nejvíc dověděl při výsleších prvních pronásledovaných křesťanů, kdo rozhodl šířit křesťanství, přesněji „evangelium“, dobrou zvěst, jak to překládáme, v hlavních centrech římského impéria, asi hlavně mezi tzv. proselyty, kteří se tam už delší čas shromažďovali kolem židovských škol. I když prohlásil, že chce Židům zvěstovat židovsky a Řekům řecky, buď své dopisy psal jen Řekům a jen řecky, anebo se jiné dopisy (psané aramejsky) nezachovaly. Později kanonizovaná evangelia byla už psána jen řecky; teprve později byla překládána do dalších jazyků. Tak došlo k tomu, že radostné poselství neboli evangelium Ježíšovo, tedy muž, který byl plnokrevným Židem nejen tělesně, ale zejména svým vzděláním, bylo pořečtěno čili helenizováno. Protože se však ukázalo, že to s překládáním do zcela jiného jazyka vůbec není tak jednoduché, jak si to asi někteří představovali,

protože každý jazyk je plný odkazů na dlouhé duchovní i myšlenkové tradice, brzo vznikaly potíže docela zvláštního druhu. Římská vzdělanost byla celá založena na vzdělanosti řecké, a k té náleželo pojmové myšlení. To bylo sice v té době už v úpadku, protože filosofie si už nějaký čas opět zadávala s všelijakými mýty z východu, ačkoli původně byla ostře protimyticky orientována. Pro křesťany, kteří chtěli oslovit také vzdělanější vrstvy, to s sebou přinášelo dvojí druh potíží: na jedné straně museli dávat pozor, aby se nenechali příliš ovlivnit řeckou filosofií, a na druhé straně musili být na pozoru před různými mýty, které se už také začaly odívat do filosofického hávu. V obojím se už mohli opírat o zkušenosti vzdělaných Židů z prvního století př. Kr., protože také ani chtěli proniknout do velkého světa, kde se mluvilo a psalo řecky (proto právě přeložili LXX), ale musili si najít svůj způsob a své metody. Tak vznikla tzv. theologie, která sice přejala pojmenování, které rozhodujícím způsobem vymezil Aristotelés, ale která si aspoň do určité míry byla vědoma toho, že řecké pojmové prostředky nemůže prostě převzít, ale že je musí upravovat, opravovat, nebo – řečeno se Součkem – „ohýbat a lámat“.

(Písek, 030924-1.)

<<<

>>>

Moudrost a věda (filosofie) u Aristotela

Aristotelés zjevně opouští myšlenku, že filosofie je jen relativní lidský pokus o poznání resp. vědění, tedy myšlenku snad původně Pythagorovu, kterou však najdeme znovu u Platóna (např. zejména v Symposiu, kde je v jakési předfilosofické podobě vložena do úst ‚theoložky‘ (asi kněžky) Diotimy, zatímco Sókratés to pak vlastně jen opakuje po ní, i když to formuluje lépe. Samu moudrost (SOFIA) hned na počátku Metafyziky ztotožňuje Aristotelés s „vědou“ či „vědění“, a navíc přisuzuje míru moudrosti různým vědám podle toho, čím se zabývají (Kříž sice překládá, „co je jejich předmětem“, ale slovo „předmět“ v textu vůbec není; jiní to překládají jako „týká se toho a toho“ anebo „vědění je vědění toho a toho). Tak např. Aristotelés má za to, že vědám teoretickým (což jsou tři vědy, představující „první filosofii“, jak víme odjinud) náleží moudrost „ve větší míře“ než vědám poetickým (jindy mluví o vědách praktických, i když trvá na tom, že to všechno jsou disciplíny filosofické). Je tomu tak proto, že „moudrost je spíše věda vládnoucí než sloužící“; lidé, kteří filosofovali, „usilovali o vědění proto, aby rozuměli, nikoli pro nějaký vnější užitek“ (s. 37; 38). – Tak to vypadá, že pro Aristotela – aspoň pro začátky Metafyziky resp. její první knihy – je „moudrost“ i „filosofie“ prostě vědou resp. vědění, EPISTÉMÉ. Mezi Platónem a Aristotelem je tedy v tomto bodě vážná roztržka, přeryv, předěl, závažný rozdíl: Platón stále ještě ví o tom, že lidské poznání může k moudrosti (pravdě) jen mířit, že tedy „filosofie“ je správné pojmenování, protože nejde o to, moudrost mít, moudrostí disponovat, ale o moudrost (pravdu) se snažit, usilovat o ni, toužit po jí a milovat ji. Naproti tomu pro Aristotela je filosofie EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS, vědění pravdy (nazíráním nahlížením pravdy).

(Písek, 030924-2.)

<<<

>>>

Subjekt x „duch“

Hegel (6962, Vorles. über die Philosophie der Geschichte, W. 12, S. 104) říká, že „duch je bytostně výsledkem své vlastní činnosti: jeho činnost je vyjití ven nad bezprostřednost, její negování a návrat do sebe“. („Der Geist ist wesentlich Resultat Steiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr ins sich.“) Právě v opozici k tomuto pojetí „ducha“ je třeba zdůraznit, že „subjekt“ v našem pojetí je jen zčásti výsledkem své činnosti, protože musí každé své akci a aktivitě předcházet, neboť ta je *jeho* aktivitou. Subjekt nemůže vytvořit sám sebe, ale může se přetvářet svou činností (která ovšem musí být zaměřena jinam, na něco jiného – subjekt přetváří sám sebe svou činností resp. svou praxí jen tehdy, když je tato činnost, tato praxe zaměřena na cosi jiného než na sám subjekt). Ostatně Hegerovo pojetí je vlastně rozporné v sobě, ledaže by měl na mysli absolutního ducha, který ve stavu pouhého „an sich“ je roven nicotě – anebo je v jeho „an sich“ skryta „substance“. Bytostně tedy není „subjekt“ sám svůj ani svým vlastním produktem, nýbrž má svou nepředmětnou stránku, které nevládne, nýbrž kterou přijímá; a pak má svou předmětnou stránku, která může být vylepšována nebo zhoršována tím, co subjekt „dělá“, tedy jeho činností, jeho praxí (na úrovni člověka).

(Písek, 031005-1.)

<<<

>>>

Skutečnost - nejstarší ponětí

Nejstarší rozlišování skutečného od neskutečného se nejspíš zakládalo na rozdílu mezi obvyklým a známým na jedné straně a mezi neobvyklým a zániku pravděpodobně již propadajícím na straně druhé. Všechno nové, tj. dosud nezažité a nepoznané bylo chápáno nejen jako ohrožující, ale zároveň jako ohrožené zánikem. Vyplývalo to z celkového zaměření nejen myšlení, ale celého života archaického člověka. Ten prožíval úzkost z neznámého, co teprve přichází a od čeho se můžeme dočkat jen toho nejhoršího, pádu do propasti nicoty, jíž je právě budoucnost. Záchranou před tímto nebezpečím jsou pouze archetypy, které se pokusíme co nejpřesněji napodobit, a to až do naprostého ztotožnění s nimi. Když to přeložíme do své dnešní terminologie, která byla ovlivněna řeckou filosofií, řekli bychom, že nejskutečnější jsou právě ony archetypy, k nimž jednou – „illo tempore“ – došlo, které se kdysi v nedohlednu jednou staly, odehrály. A vše ostatní je tím skutečnější, čím přesněji nějaké ty archetypy napodobuje a tím zachová či iniciuje jejich obnovující se aktuálnost. Naproti tomu každá odchylka od archetypálních dějů je předem odsouzena k neúspěchu a ztroskotání, tj. k pádu do oné propasti za zády archaického člověka, neboť ten byl tváří obrácen k minulosti a od nebezpečné a přímo ‚kleté‘ budoucnosti se vší silou odvracel. Zcela jinou otázkou je ovšem, odkud se berou archetypy; to právě vysvětlují mýty.

(ETF, Praha, 031006-1.)

<<<

>>>

Kauzalita a kontingence

Typickým příkladem kontingence je úraz nebo dokonce smrt člověka, jdoucího po ulici, na kterého spadne cihla či taška, uvolněná ze střechy. To, že ten člověk šel

v uvedenou dobu tou cestou a tímto místem, mělo své důvody a také příčiny; také to, že se cihla nebo taška pozvolna uvolňovala, jak se drolila malta a jak působilo počasí atd., mělo své příčiny. Nicméně to, že došlo právě v jednom okamžiku k setkání dvou tzv. kauzálních procesů, a to právě s tímto výsledkem, lze právem považovat za nahodilé. Podobně když dojde k výbuchu v domě, kde korodované trubky plynového vedení propouštějí svítiplyn do nějaké neodvětrávané prostory, v níž se nahromadí ‚třaskavá‘ směs, jde při nějakém zajiskření o nahodilou sestavu okolností (tj. kde všechny „příčiny“ jsou ve skutečnosti pouze podmínkami). Jakoby „sjednocený“ fenomén výbuchu však nelze považovat za následek jediné příčiny (totiž oné jiskry, která se ‚vyskytla‘ jako poslední a zdá se být onou příčinou). Pokud odmítneme pankauzalismus jako neracionální hypotézu, musíme zkrátka s nahodilostmi resp. kontingencemi počítat. Otázka pak zní, jak mohou kontingence být zapojeny do kauzálního nexu, když následky chápeme jako „dané“, „rozhodnuté“, ba obsažené již v příčinách. Jsme-li nakloněni následek (zranění či smrt nebo výbuch) považovat za fenomén ‚vnitřně‘ sjednocený a klást tak důraz na jeho fenomenální stránku, musíme také jeho jednotu považovat za nepochybný fenomén a následek nějaké příčiny. A musíme se tedy tázat, co je příčinou toho, že působení několika různých příčin může být sjednoceno v jediný následek – čili co je příčinou procesu integrace působení několika příčin do jediného následku.

(Písek, 031015-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako událost

Subjekt je jakési zauzlení resp. křižovatka dění, jež se děje tak, že z ještě nejsoucího vstupuje do aktuality a pak přechází do již nejsoucího. Díky tomuto zauzlení a v závislosti na něm je jistá složka ještě nejsoucího a také jistá složka již nejsoucího zpřítomňována, takže se stává integrující mocí, podržující něco málo již nejsoucího a něco málo ještě nejsoucího v jednotě tzv. události (pravé události). Tato jednotu konkrétně znamená, že událost není sledem jednotlivých okamžitých jsoucností (a tím méně ‚jestot‘) jsoucná-subjektu, nýbrž že je dějícím se celkem, tj. že se děje v každém okamžiku celá. Jak je třeba rozumět tomu, že se událost děje v každém okamžiku celá? Znamená to např. to, že už na samém počátku svého událostního dění už také končí, zatímco velmi blízko svému konci stále ještě začíná. V každém okamžiku svého dění tedy zároveň v něčem začíná a v něčem jiném končí, přičemž toto začínání a končení náleží nerozlučně k sobě. Integrita subjektu-události spočívá v tom, že všechna tato začínání a končení jsou spolu spjata do jednoho celku, a to nikoli nějakým původně daným způsobem, ale tak, že subjektu toto sjednocování musí vykonávat a tím sám sebe ustavovat, konstituovat (ovšem právě jako událost, nikoli jako nějakou konstrukci). Celkem subjekt není nějakou svou ‚přirozeností‘, nýbrž uplatněním svých ‚schopností‘ a ‚dovedností‘, svým ‚umem‘.

(Písek, 031016-1.)

<<<

>>>

Tělesnost

Patočka chápe tělesnost jako možnost pohybovat se (doslov k Příroz. světu po 33 letech, str. 204; 220). Mám hluboké pochybnosti o nosnosti tohoto vymezení, neboť mám za to, že pohyb předchází tělesnosti a že tělesnost je pohybem umožněna a na pohybu teprve založena. Vznikání a zanikání je odedávna chápáno jako klasická forma pohybu (zatímco pohyb místní je pouze něčím druhotným a odvozeným. Heidegger podle Patočky svým schematem nevyřešil povahu spojení mezi „kvůli“ a tím, co z toho „kvůli“ vyplývá jakožto naše konkrétní úloha (dtto). Patočka sám soudí, že toto spojení vykonává životní tělesnost (dtto). Existence je podle Patočky „podstatně tělesná“ (s.213), a „tento tělesný ráz existence, tělo a vládu v těle jako původní, ničím jiným nenahraditelnou komponentu a vlastní pramen všech jejích možností“ zdůraznil zvláště důrazně Merleau-Ponty. Po mém soudu je tělo a tělesnost nezbytnou zprostředkující strukturou, umožňující vzestup na vyšší úroveň zachováním něčeho z toho už dosaženého, uskutečněného. Tělo a tělesnost je založeno na jakýchsi „vírech“ v proudu událostného dění, jež dalšímu dění umožňují nezačínat nutně vždy znovu a vždy od nuly. Tělo a tělesnost však rozhodně nejsou pramenem, zdrojem všech možností. (Pojem „možnosti“ ovšem sám Patočka označuje za „temný“ – dtto, s. 204.) Ať už chápeme „možnosti“ jakkoliv, jejich uskutečnění se přece děje tak, že skutečností nejprve ještě nejsou a teprve pak se skutečností stávají, tj. nejsou pro uskutečnění jeho antecedencemi, jež by uskutečnění na časové ose předcházely a tedy byly v okamžiku svého uskutečnění již minulostí. ‚Možnosti‘ tedy přicházejí, a to z budoucnosti – anebo to nejsou možnosti, nýbrž nějaký druh (modus) skutečnosti. Tělesnost však je tím aspektem jsoucna, který je spjat s aktualitou, s okamžitým hic et nunc: včerejší tělesnost už pominula, skutečná je jen ta dnešní, nikdy nemám včerejší tělo, nýbrž vždycky jen to dnešní. A také včerejším tělem nemohu nic vykonat; a chci-li něco vykonat zítra, musím na zítřejší den počkat stejně jako na to své zítřejší tělo. (Písek, 031016-2.)

<<<

>>>

Víra a budoucnost

Mladý (relativně) Patočka v řeči k úmrtí Edmunda Husserla (1938) mluví o Husserlově „víře v moc ideálna“. O víc než desetiletí později (asi pod vlivem resp. pod inspirací Rádlovy Útěchy) začíná rozvrhovat myšlenku tzv. negativního platonismu, tj. myšlenku pochopení idejí jako negativních jsoucna, „ne-jsoucna“; kupodivu se zdá, že mu nenapadá tematizovat víru v tato ne-jsoucna, ačkoli v oné řeči praví, že tato víra je „konstitutivní pro evropskou vzdělanost vůbec“ a dává ji do těsné souvislosti s vírou v „tento smysl lidských dějin“. Pod vlivem těchto Patočkových myšlenek se mi jevilo jako naprosto nezbytné udělat malý krůček dál, totiž onu „moc“ ne-jsoucího (ne-předmětného) ideálna chápat rovněž jako ne-jsoucí (ne-danou), nýbrž jako přicházející, adventivní, a tedy „oslovující“ ne-předmětnou, niternou stránku subjektu. Tento krůček se mi jevil tím nutnějším a ‚logičtější‘ (pochopitelně nikoli ve smyslu školské logiky), když jsem si ujasnil původní smysl toho světodějného objevu starých židovských proroků, pojmenovaného slovem, překládaným od dob LXX do všech jazykových převodů Bible jako „víra“. Původně šlo skutečně o plné, životní spolehnutí na to jediné spolehlivé v tomto světě, totiž na to adventivní, na to přicházející. V tom také spočívá vlastní zdroj a také důsažnost dějinnosti a tím i základ skutečných dějin (které se „dějí“ jenom tam, kde jednají „dějinné subjekty“). Patočka ovšem vznik („založení“) umístil do Řecka; to bylo velké nepochopení, i když nikoli pouhý

omyl; Rádl asi dobře viděl, že ta „víra“, jakou se domníval vidět v klasickém (homérském) Řecku, je blízká víře proroky objevené a vyhlášené, ale viděl také (ostatně podobně jako Hegel), že tato (jen praktická, ale nereflektovaná) víra byla v době vzniku a rozvíjení filosofického myšlení již podlomena, protože – jak bychom dnes řekli – zbavena své orientovanosti na skutečný svět (tedy i svět smyslového poznání, i když nejenom ten – viz onen podtext pesimismu, který je stále cítit ve vztahu k běhu tohoto světa) a na jeho dějinnost a dějiny a „děje“ vůbec.

(Písek, 031018-1.)

<<<

>>>

Idea x myšlenka

Nemusíme být hned „platoniky“, chceme-li mluvit o „ideji“ na rozdíl od „myšlenky“, kterou budeme chápat jako cogitatio cogitans, tedy jako výkon, akt myšlení. Každá myšlenka jakožto akt míří k něčemu, co je mimo ni, co není její součástí ani nutně jejím produktem ani funkcí. Pochopitelně má každá myšlenka také nějakou funkci, a myšlení této myšlenky (tj. uskutečnění tohoto aktu) má také nějaké „vykonané“ resp. výsledek svého vykonání. Ale to, k čemu se myšlenka myslící vztahuje, je něco odlišného ode všeho toho, co jsme vyjmenovali. Jenom proto, že různé myslící subjekty jsou schopny se vztáhnout k téže „ideji“, jsou také schopny se domluvit o totožnosti myšlenkových konstruktů, které jsou sice ustaveny (vytvořeny, konstruovány) myšlenkovými akty (výkony), ale nejsou na nich tak závislé, že by nesly všechny možné známky rozpoložení myslícího subjektu. Starší filosofická tradice od řeckých počátků rozlišovala stále výrazněji ‚věc‘ skutečnou a ‚věc‘ míněnou, ale neodlišovala dost pregnančně subjektivní představu věci od pojmu věci (ještě u Kanta najdeme chápání pojmu jako nejpřesnější představy). Teprve od doby Husserlových Logických zkoumání je tematizován ještě další člen v této krátké řadě, totiž intencionální objekt (předmět). Od té doby se konfúzní užívání termínů slovo, představa, pojem, (intencionální) předmět apod. stále nedaří překonat vyjasněním a upřesněním jejich významu. Je dost pravděpodobné a nijak překvapující, že zavedení dalšího členu, totiž ideje, nenajde moc porozumění a že mu bude vytýkáno ještě další zvýšení terminologického zmatku. Ale po mém soudu přesné pochopení ideje jako patočkovského „negativního jsoučna“ resp. „ne-jsoučna“, či v mé terminologii jako nepředmětné skutečnosti, je jedinou cestou, jak neskončit v subjektivitě a relativitě psychologismu. Objev „intencionální objektu“ znamená pouhé přiblížení; řešením je postulování intencionálních „ne-předmětů“

(Písek, 031018-2.)

<<<

>>>

Otázka a negativita

Už Sókratés (podle Platóna) podtrhoval mimořádný význam tematizace tázání a otázky pro sebepochopení filosofie; odtud jeho základní motiv vědoucího nevědění. Ale to je důraz jen na jednu stránku otázky a tázání. Otázka zajisté předpokládá, že něco o dotazovaném víme, ale sluší dodat, že k tomu, co o tom víme, se vztahujeme způsobem, jehož základním momentem je negativita. Táž

se po tom, co nevím, tj. po tom, co nemám ve svém vědění, a právě to, co nemám, považuji – alespoň v dané situaci a v daném kontextu – za významnější než to, co vím a co mám. Tento odvrát od toho, co mám a čím nějak disponuji, je zároveň mým hodnocením: cením si více toho, co nevím, co nemám, čím nedisponuji – a mířím k tomu, protože právě od toho čekám jakési uspokojení (téměř záchranu), jež je tak velké, jak velké je mé očekávání významnosti toho, co „ještě“ nevím, nemám a čím nedisponuji. Tak třeba pravda, kterou neznám, není ničím „daným“, co by tu už prostě „bylo“ a k čemu bych se mohl nějak blížít, nýbrž právě naopak je něčím nedaným, co však ke mně přichází, co mne oslovuje a co si žádá mých služeb. Otázka po pravdě tedy není otázkou po něčem, co (už) „jest“, nýbrž je to především očekávání něčeho, co ještě není, co nemám k dispozici, ale na čem se musím spoluúčastnit, čemu musím svěřit své naděje, ale také své síly, všechnu svou dovednost, svůj čas atd. – zkrátka, pro co musím něco udělat. Otázka po pravdě je tedy zároveň jakýmsi odložením všeho toho, co už mám, co vím, tedy všeho pozitivního, a je zaměřena k něčemu (ještě) nejsoucímú čili negativně jsoucímú. Tak je otázka svou podstatou, svým bytostným určením odvrátem od toho, co už mi je k dispozici, k tomu, nač čekám, co očekávám, čeho příchodu se naději. Zaběhané chápání, jako by otázka byla nutně otázkou po něčem jsoucím a jako by její „negativita“ spočívala jenom v naší subjektivitě a její nedostačivosti, je prostě mylné. Zapomíná totiž na to, že nemíří jen na „něco“, „co“ ještě nevím, ale především na ono přicházející světlo, v němž se mé nevědění promění v pochopení (i když vždycky je částečné pochopení, nemusí jít o nějaké „světlo“ absolutní, osvěcující vše).

(Písek, 031018-3.)

<<<

>>>

Relace a relační

Vědy si z filosofie ponechaly jednak pojmy a pojmovost, jednak její kriticismus. To, že s ním někdy zacházejí neopatrně a spíše se sterilním dogmatismem, nemluví proti kriticismu, ale proti jeho nezvládnutí. Kritika a kriticismus někdy nepozorovaně, ale posléze zničujícím způsobem abracejí své ostří proti nezvládnuté a jen schematicky napodobující kritice. Dobrým příkladem je myšlenkový obrat, který předvedl Karel Čapek ve své Kritice slov, když pojednával o tzv. relativismu. Relativismus, který tvrdí, že všechno je relativní, ve své kritice selhává, protože zapomíná na sebe: je-li vše relativní, musí být relativní i teze, že vše je relativní. A je-li tato teze vskutku kriticky a sebekriticky chápána jako relativní, vyplývá z toho, že jen téměř vše je relativní, tedy že něco přece jen zbývá, co relativní není. To sice vypadá jako rétorický či sofistický obrat, ale může to být vysloveno i jinak: být relativní znamená být v relaci k něčemu. Toto „něco“, vůči čemu je něco druhého „jen relativní“, je buď nějaká další relace, anebo něco, co už samo relací není (nýbrž co se jen může do nějaké relace dostat anebo v nějaké relaci být). Je vyloučeno, aby všechno byly jen relace (vztahy), protože alespoň některé relace musí být relacemi k něčemu jinému než k relacím. Pokud tohle připustíme, musíme také připustit, že nikoli vše je relativní, nýbrž jen něco. – Výsledek je tedy stejný jako u Čapka.

(Praha, 031020-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „nové myšlenky“

Patočka v přednášce o možném zániku filosofie mluví o krizi dnešní filosofie, a jako jeden z jejích znaků uvádí, že „nemá nové myšlenky“. Co to vlastně znamená, že filosofie nemá (přesněji : dnešní filosofové nemají) „nové myšlenky“ ? Není za tím představa, že filosofové někdy jsou a jindy nejsou „v sobě“ rozkřesat nějaké „nové myšlenky“ ? Cožpak si filosofové své myšlenky opravdu vymýšlejí ? Není to spíše právě naopak, totiž že myšlenky buď přicházejí nebo nepřicházejí a že filosofům nezbyvá než na ně čekat, než je očekávat a dobře připravovat svou schopnost je vůbec uznamenat, rozpoznat a učinit je svými vlastními myšlenkami ? Není lepším způsobem vyjádření povahy krize současného filosofického myšlení, řekneme-li, že dnešní filosofové nejsou vůči novým myšlenkám dost vnímaví ? Vždyť co o sobě vlastně říká filosof, který jakoby objektivně konstatuje, že současná filosofie nemá nové myšlenky ? Říká, že o žádných nových myšlenkách neví. Ale copak je možno vyslovovat takové negativní soudy, aniž by se okamžitě přistoupilo k analýze obecně uznávaných nových myšlenek, aby se pak ukázalo, že nejsou nové ? Co je to „nová myšlenka“ ? Rádl se jednou táže : Jak vůbec přicházejí nové věci i na svět ? Můžeme se proto podobně tázat, i když se omezíme na myšlení a myšlenky : Odkud vlastně přicházejí nové myšlenky do mysli filosofů ?

(Praha, 031020-3.)

<<<

>>>

Událost a její dění

Událost se děje tak, že nejprve není, pak je jen její začátek, postupně další fáze, až nakonec přicházejí její konec a událost přestává jako „jsoucí“ být. Toto je tedy směr jejího, tj. událostního, dění. Zároveň je však událost v každém okamžiku také „výkonem“ svého dění, a tento výkon směřuje vždy k novým okamžikům, jimž musí čelit a na které musí „reagovat“ – zejména když jde o výkony, jimž říkám „akce“ (a jde tedy o skutečné, pravé reagování). Čas tohoto jiného „dění“, totiž dění oněch výkonů, je ovšem odlišný než čas vlastního dění události. Zatímco událost se bytostně děje ve směru přicházejícího času, dění jejích výkonů míří naopak do protisměru. Když je tedy nějaké jsoucno, tj. událost- jsoucno, aktivní v závěru svého ‚životu‘, míří výkon jeho akcí do budoucnosti, i když se samo dění události už blíží jejímu konci a směřuje tedy do minulosti, tj. do té sféry času, do níž se posléze dostává vše, co pominulo. Aktivita je vždy zaměřena do budoucnosti, ale vše, čeho dosahuje, je strženo opět všeobecným směřováním do minulosti. Kdyby tedy platil pankauzalismus, veškeré dění by prostě ihned pomíjelo a přecházelo do minulosti ; žádná ‚účinná příčina‘ nemůže způsobit, aby se část kauzálního dění obrátila do protisměru a pokoušela se zachovat něco z toho, co by mělo okamžitě pominout – tedy proměnit sebe samu v ‚příčinu finální‘ (télickou). Ke struktuře všeho bytí tedy nahuně náleží toto dvojí časové směřování, při němž jedno je ve shodě s ‚proudem‘ času, zatímco druhé se prodírá proti tomuto proudu. Právě samo „bytí“ každého jsoucna je možné jen díky tomu, že směřování proti proudu času je možné. Jinak by žádná bytí nebylo možné, a to prostě proto, že bytí předpokládá sjednocenost jsoucna-události, jehož je ‚bytím‘. V každé skutečné události- jsoucnu musíme tedy rozlišovat dvojí dění či dějství, jednak ono základní a pak to do protisměru se obrátivší, tedy usilující čelem a vstříc přicházející budoucnosti, které není nikdy „faktická“, tj. již daná, ale které je vždy výzvou k tomu, aby se nějaké jsoucno uchopilo práce na její realizaci.

(Praha, 031021-1.)

<<<

>>>

Subjekt a komplexnost / Komplexnost a integrita / Integrita a subjekt / Centrokomplicovanost

Pierre Teilhard de Chardin právem nezůstával jen u složitosti (komplexity), když mluvil o úrovni tzv. přirozených jednotek. Míra složitosti totiž není záležitostí pouze objektivní resp. vnějšího uspořádání, ale spočívá do velké míry na integritě, bez níž je složitost jen nahodilostí různých sestav. Právě proto, že složitost vyšší složky je založena nikoli jen na množství (počtu) nižších složek, nýbrž na jejich vzájemných vztazích, nejde o pouhou komplikovanost, nýbrž o její sjednocenou, integrovanou povahu. Odtud termín „centrokomplicovanost“. Ovšem sám termín centrokomplicovanost ukazuje ještě dál než k povaze vzájemných vztahů nižších složek, neboť třeba takový biotop spočívá sice na vyvážených vztazích neživého i živého prostředí, ale nestává se organickou jednotou, již by bylo možno označit jako „subjekt“. Totéž platí o takových společenstvích, jako je stádo nebo tlupa, úl nebo mraveniště, a nepochybně také o lidských společenstvích a společnostech (a kolektivech) – nic z toho nemá charakter subjektu, i když spočívá na větší nebo menší spolupráci mnoha subjektů. Žádná „korporace“ se nestává a nemůže stát „korpusem“, tj. tělem, organismem.

(Písek, 031026-n.)

<<<

>>>

Subjekt

Pokud starořečtí atomisté prohlašovali, že skutečné jsou jen atomy a prázdno, mohli bychom dnes říci, že skutečné jsou jen subjekty a jejich vzájemné vztahy. To by ovšem nevysvětlovalo, odkud se ony subjekty berou (ostatně ani atomisté se nepokoušeli cokoli vypovídat a původu atomů, nehledíc na zmíněné prázdno). Pokud bychom se narozdíl od nich dotazovali po původu subjektů, budeme na tom podstatně lépe, neboť subjekt chápeme jako událost, která je schopna se vztáhnout k sobě samé. To znamená, že událost se stává subjektem právě tím, že se vztáhne k sobě. Ale kde se berou události? Událost začíná tak, že přechází z toho, jak dosud ještě nebyla, do svého ‚stávání se‘, tj. sebeuskutečňování, a to tak, že to, co v jejím uskutečňování nastává jako první, náleží postupně k tomu nejstaršímu z ní, zatímco to nejnovější, nejčerstvější nastává vždy později a vždy jakožto právě aktuální. Takto popsáno vypadá samo událostné dění a jeho směr, ale událost se ustavuje jakožto subjekt teprve tím, že toto událostné dění je v nějakém svém postranním proudu jakožto složce schopno obrátit tento směr a jakoby se vracet z pomíjení zpět k tomu, co právě nastává jakožto aktuální. Primordiální událost toho ovšem není (a nemůže být) schopna, neboť k takovému návratu nemá dost času. To však znamená, že se vůbec nemůže uskutečnit jako reálná a že proto zůstává pouze virtuální, tj. nenáležící do žádné reálné souvislosti s jinými událostmi. Naproti tomu každá sebenížší událost, která se stává reálnou svými vztahy k jiným událostem (jakož i vztahy jiných k události k ní), je nutně ještě dříve s to se vztáhnout k sobě a tedy stát se na příslušné úrovni subjektem. Subjekt je tedy událostná struktura, kterou ustavuje událost tím, že se děje zčásti i tak, že se vztahuje k sobě. Jde však zejména o to, že

událost se stává subjektem tím, že se jednou svou subsložkou vztahuje k sobě jako celku, tedy nikoli pouze k jiné (své) subsložce. Jen díky tomu, že se událost aktuálně vztahuje k sobě jako celku, ustavuje se jako subjekt, jehož funkcí je i nadále se k ní (tj. celé události) vztahovat jako k vlastnímu „tělu“, k vlastní FYSIS. Proto je subjekt nerozlučně spjat s FYSIS určité události a bez nějaké takové určité události nemůže „být“, nemůže „trvat“ : subjekt je vždy subjektem určité události, která má svůj počátek (vznik), svůj konec (zánik) a své událostné dění (mezi oběma).

(Písek, 031027-1.)

<<<

>>>

Událost - struktura

Od dob Pythagorových (už Thaletových), zejména však od doby Parmenida a jeho školy je modelování skutečností (tj. konstruování intencionálních objektů, byť považovaných za „pravé skutečnosti“) charakteristické svou nečasovostí resp. mimočasovostí (proto jsou platónské „ideje“ nehybné, a proto Aristotelés považuje za nejbližší pravdě po tom zcela nehybném právě hvězdnou oblohu, která je nehybnosti nejbliž, neboť se sice otáčí, ale při naprostém zachování stejných vztahů mezi hvězdami i mezi souhvězdími setrvává díky kruhovému pohybu v neproměnnosti. Četní myslitelé na vadu tohoto myšlenkového postupu a jeho předpokladů odedávna poukazovali, ale nepoukázali nikterak na skutečnou alternativu. Ta bude spočívat v tom, že změníme samy myšlenkové modely, s nimi budeme pracovat. Nebudeme tedy chtít všechno myslet a myšlenkově pořádat po vzoru geometrie, nýbrž spíš po vzoru (poučené, nesprávnou filosofii nepokažené) biologie. Nebudeme chtít pracovat s takovými konstrukcemi, jako jsou bod, úsečka, trojúhelník, kružnice apod., které se nikterak nemění a zůstávají vůči sobě navzájem jen ve vnějších vztazích, nýbrž zvolíme jako konstrukce jednoduché modely, které se proměňují, ale nikoli odevždy a provždy, nýbrž tak, že mají svůj začátek a také konec svého proměňování, přesněji vyjádřeno: svého dění. Pokud ve svých úvahách začneme hned od počátku pracovat s konstrukcemi dynamickými, zbavíme se oné základní nesnáze, jak vůbec dochází k pohybu, když v základech všeho je nehybnost. My budeme naproti tomu vycházet z proměnlivosti všeho, a to bez výjimky, takže výjimkou nám nebude ani nicota. Pokud se vše proměňuje a nic nezůstává bez proměny, musí se to týkat i tzv. nicoty: ani ta se nesmí stát poslední baštou „metafyziky“ (přesněji mé-fyziky). A protože nic(ota), má-li se měnit, nemůže leč měnit se v „něco“ (a to něco se musí zas dále měnit, vposledu pak opět v „nic(otu)“, vzniká tu jiná otázka, totiž jak se jakékoli „něco“ může při všeobecné proměnlivosti všeho vyhnout nebo ubránit své proměně v „nic(otu)“. Je to možné pouze tak, že místo v „nic“ se změní v něco jiného. A pak ovšem místo onoho původního „něco“, které nějak vzniklo a svou proměnou by mělo zaniknout (celé), dojde k jakémusi prodloužení „bytí“ něčeho z toho, co jinak zaniká, a toto prodloužené „bytí“ se pak stává součástí (alespoň jako materiál) něčeho jiného, co teprve vzniká. To je ovšem možné jenom tam, kde se něco již zanikajícího s něčím teprve vznikajícím může vůbec setkat – a to je pouze „reálný svět“. Primordiální událost je původně událostí pouze ‚virtuální‘, a jako takové se může jen výjimečně setkat s jinou událostí, ovšem pouze s jinou událostí, která je už reálná. S jinou událostí, která je také virtuální, se setkat nemůže a nemůže s ní ani interagovat.

(Písek, 031027-2.)

<<<

>>>

Dění událostné

Dění nemůžeme redukovat na sérii aktuálních okamžiků (tzv. jsoucností), protože jakési dění musíme předpokládat i pro sféru budoucnosti, tj. toho, co ještě není; v této sféře žádné aktuální okamžiky nejsou, protože tam není ani žádná přítomnost (leč v tom smyslu, že ono „ještě nejsoucí“ je už nějak „při tom“, když se něco aktuálně děje (stává) a když se tímto aktuálním děním připravuje něco dalšího, co má teprve přijít. Jestliže budoucnost jako to, co „ještě není“, je alespoň zčásti – tedy jako „vlastní budoucnost“, tzv. „budost“ – „při tom“, co se právě teď děje a jak se to děje, nemůže to být na tom, co se právě děje (ani na tom, co se už stalo, ale už se aktuálně neděje, tedy na „bylosti“) bez jakéhokoli zájmu, a to znamená, že nemůže zůstat netečně a beze změny, tedy nemění se (i když ovšem ty změny nejsoucího je třeba velice pečlivě odlišovat ode všech změn jsoucího). A stejně tak nemůžeme ani to, co se už stalo (tedy onu „bylost“ událostí) považovat za jednu definitivně nastalou a dále už neproměnnou, protože nějakým způsobem bude stále přitahováno k tomu, co se aktuálně právě děje a bude tím i nějak ovlivňováno, bude se ukazovat v nové, možná „pravém“ světle, tak, jak ve chvíli, kdy bylo „aktuální“, vidět nebylo (a možná ani nebylo možno je tak vidět).

(Písek, 031027-3.)

<<<

>>>

Událostné dění (analogie s geometrií a rozdíly)

Bod- nic takového (nebo virtuální primordiální událost)

Úsečka-událost

Rovinný útvar-několik událostí v interakci

Rotující rovinný útvar-interakce mnoha událostí, zakládající superudálost

Prostorový útvar-interakce mnoha událostí, nezakládající

(neodvozený z rotace) superudálost (nýbrž pouze událostný topos)

Prostor-čas (předmětný, „lineární“)

? -čas událostný

? či spíše X -životní projevy, vůbec dění

(Písek, 031027-4.)

<<<

>>>

Subjekty nejnižších úrovní

Vznik resp. ustavení atomu určitého izotopu prvku je možné také pouze za určitých okolností, totiž takových, které dovolují, aby se tento atom – jako událost-subjekt – mohl k sobě „vrátit“, tj. aby mohl nějakou delší nebo kratší dobu

jakoby „trvat“. Za určitých okolností to totiž prostě nedokáže, a pak to znamená, že za takových okolností se atomy nemohou utvářet buď vůbec anebo že okamžitě po utvoření opět zanikají. To ovšem vůbec neznamená, že atomy nejsou založeny na událostech, které se dovedou ustavit i za oněch krajně nepříznivých okolností. Podobné je to i s molekulami, které se někdy mohou vytvářet snadněji a jindy nesnadno, a to podle okolností příznivějších nebo méně příznivých. V obou případech však z toho nevyplývá, že to jsou okolnosti, které produkují atomy nebo molekuly, takže jejich vznik je prostě oněmi okolnostmi určen, dán, kauzálně determinován. Je velmi pravděpodobné, že v samých základech veškeré skutečnosti jsou jakési primordiální události; ale ty ještě nevytvářejí skutečnost, nýbrž teprve jejich vzájemné vztahy, rozumí se dějící se vztahy, tj. jejich akce a reakce. Ale všude tam, kde nějaké akce a reakce jsou možné, se každá událost mění v událost-subjekt, neboť akce i reakce jsou vždy akcemi a reakcemi určitého subjektu. Po vnější stránce asi není mezi nejnižšími subjekty-událostmi význačnějších rozdílů, zejména nejsou druhé subjekty na většinu z nich (pokud nějaké jsou) reagovat; ale nevíme to nijak jistě, že nejsou schopny reagovat vůbec, zvláště na některé odlišnosti výrazně situační, momentální. Všechno se však zdá nasvědčovat tomu, že jádra atomů nejsou schopna sama přímo reagovat na nějaké zvláštní příležitosti, zatímco elektrony jsou událostně mnohem proměnlivější a zejména schopnější si své dráhy bleskově upravovat a pozměňovat. Velmi logicky na to poukázal už v 30. letech Alfred North Whitehead v knížce *Science and the Modern World*. Organická těla vskutku mohou být ve svých funkcích podmíněna obrovskou souhrou elektronů; právě této souhře můžeme rozumět jako projevům života (spíše než všemu tomu, co je výsledkem těchto projevů, tedy celý ten soupis vlastností, příslušných k životu).

(Písek, 031027-5.)

<<<

>>>

Lidská práva a FYSIS

Předpokládejme, že je cosi v hloubce pravdivého na myšlence všeobecných, univerzálních, nezadatelných a ničím lidským nepodmíněných (a tudíž „přirozených“) lidských práv, a nepokoušejme se tuto myšlenku hned odvysvětlit, dříve než se vůbec jen pokusíme si ji nechat dojít. Pokud ji alespoň takto hypoteticky vezmeme vážně, pak nemůžeme přehlédnout, že se těchto práv nedostává lidským jedincům teprve v okamžiku narození, zejména však, že je nemusíme a nemáme respektovat teprve od tohoto okamžiku, nýbrž že jsme již dnes odpovědní za jejich respektování i pokud jde o příští generace, tedy o jednotlivce, kteří se ještě nenarodili a dokonce kteří se možná vůbec nenarodí. Vezmeme-li tedy myšlenku lidských práv dost vážně, musíme i samu jejich „přirozenost“ chápat jinak, než jak jsme v jiných souvislostech běžně zvyklí. Tak zvaná „přirozenost“ lidských práv nemusí znamenat, že tato práva z nějaké přirozenosti vyplývají, ale právě naopak, že lidská „přirozenost“ je závislá spíše na nich, či přesněji řečeno, že tato „práva“ jsou v nějakém smyslu konstitutivním prvkem pro každého člověka, který má být skutečným, pravým člověkem.

(Písek, 031027-6.)

<<<

>>>

Reaktibilita

Založíme-li své interpretace tzv. kauzálních souvislostí nikoli na teorii kauzality, nýbrž na teorii reaktivity, budeme schopni se vyhnout nesnázím, které jsou s kauzalitou spojeny, a zejména budeme moci sjednotit ve svém výkladu tak rozličné okruhy skutečností, jako jsou neživá (neorganická) jsoucna, organismy a kulturní bytosti. Stačí si jen uvědomit, že čím vyšší úrovně reaktivity dosahuje, tím četnější a pravděpodobnější jsou tzv. odchylky a tím rozsáhlejší je tedy prostor „nedeterminovanosti“. Sama nedeterminovanost ovšem ještě není svobodou, ale svobodu umožňuje. Svoboda totiž spočívá nejen na onom prostoru nedeterminovanosti, ale také a zejména na schopnosti příslušného reagujícího subjektu reagovat nejen na vnější okolí, ale také na jeho vnímavost vůči tzv. možnostem, tj. nepředmětným situačním výzvám. Realizovaná „reakce“ totiž pracuje nejen s vnímavostí vůči okolnímu světu „věcí“, nýbrž také vůči „okolí“ časovému, které zahrnuje nejen to, co už se stalo a přešlo do minulosti, ale také to, co se ještě nestalo, ale k uskutečnění se připravuje a případně co už nastává. Obou případech se ukazuje jako mimořádně významná úloha subjektu, bez něhož se nic z minulé přítomnosti nestane přítomnou minulostí, zejména však, bez něhož se nic z toho, co se „může“ a „má“ stát ve formě jeho reakcí, nemůže odehrát. Právě proto musíme pečlivě rozlišovat bylost od minulosti a budoucna od budoucnosti. Minulost, stejně jako budoucna, jsou ve své všeobecnosti pouhé naše abstrakce, zatímco bylost i budoucna jsou vždy těsně spjaty s příslušným subjektem jakožto jeho vlastní bylost a jeho vlastní budoucna. A naším základním předpokladem je tedy schopnost každého subjektu reagovat nejen na to z jeho okolí, co tu je nějak dáno, ale i na to, co dáno není, ale co nastává nebo má či může nastat. Reakce sama proto nemusí být nutně a vždy reakcí na akce jiných subjektů, ale může být i „reakcí“ na vlastní budoucna resp. na to, co s tou vlastní budoucností přichází – a dokonce i na to, co přichází teprve do této vlastní budoucnosti.

(Písek, 031028-1.)

<<<

>>>

Reaktivity subjektů proti „kauzalitě“

V poslední době se úspěšná a vynikajícím způsobem se dále prosazující myšlenka mocných, vše živé ovlivňujících genů vtiskuje do povědomí nejširších vrstev tak, že to vlastně daleko přesahuje hranice kompetence nejen genetiky, ale celé biologie. Zcela se však zapomíná na to, že nejde jen o geny, nýbrž také – a možná především – o ty „části“ živého těla, které na ony geny reagují, a ovšem především o ono „celé tělo“, které nelze chápat jako skládačku jednotlivých částí a složek.

(Písek, 031029-1.)

<<<

>>>

Bůh a filosofie LvH, 2001

Theologové bývají velice nedůtkliví, když filosofové začnou mluvit o Bohu, protože chtějí od filosofa hned tzv. vyznání víry. Ale to není přiměřený přístup ani od laiků, natož od theologů. Filosofové vždycky měli tendenci začínat o něčeho jednoduchého a přehledného, a vědci nejrůznějších oborů se to od nich velmi

rychle naučili také. Už jenom když třeba zoolog nebo botanik usiluje o přesné vymezení nějakého taxonu, např. pro kočku domácí nebo vánoční kaktus, víme všichni, že nepopisuje našeho kocoura ani našeho růžově kvetoucího a ještě naroubovaného křížence zygokaktusu. Ale theologové nechtějí nic slyšet o pojmu „bůh“, ale chtějí hned buď poznat „svého“ Hospodina nebo ještě lépe jeho jednorozeného Syna, anebo ve filosofovi rozpoznat heretika či dokonce pohana. Filosofové se ovšem občas dopouštějí i nehorázných chyb, zejména když chtějí něco složitějšího redukovat na něco jednoduchého nebo to naopak z jednoduchého odvodit. Takovou chybou byla třeba teze, že „všechno je voda“ nebo že všechno jsou „jen atomy a prázdno“; a podobnou chybou byly různé „definice“ jak člověka, tak i boha (nebo bohů). To ovšem vůbec neznamená, že filosof, který si nějak „definuje“ pojem člověka, není schopen lidského vztahu k někomu druhému; a stejně tak neznamená, definuje-li nějak pojem „boha“, že není s to se sám osobně k Bohu svou myslí i svým životem vztáhnout. Pokus už nejstarších filosofů najít nový obsah pro slova božství, bozi a bůh, svědčí jen o tom, že cílem jejich kritického odmítnutí byly jen mýty a mytologie, nikoli popírání bohů. Jejich pojetí boha či bohů bylo leckdy až absurdní, ale jejich vztah k bohu či bohům nevyvěral z jejich pojmových vymezení. A ze všech těchto důvodů je třeba Pascalova slova „ne bůh filosofů“ chápat jako kritiku jejich pojetí bohů a boha; pak ovšem je třeba se kriticky opřít se stejnou kritičností i do „Boha“ theologů, který pochopitelně ze stejných důvodů rovněž nemůže být ztotožněn ani s Bohem Abrahamovým Izákovým a Jákobovým, ale ani s „Bohem pravým“.

(Písek, 031030-1.)

<<<

>>>

Cesta nahoru (a dolů)

Hérakleitos, „temný“ myslitel, měl prý prohlásit, že cesta nahoru i cesta dolů je táž. Co tím asi mohl myslet? Především je jasné, že tu zřejmě jde nikoli o cestu ve smyslu cestování, nýbrž o cestu, po níž se jde. A v takovém případě je ovšem pravdou, že cesta z Prahy do Písku i z Písku do Prahy je táž. Rozdíl je pouze v tom, kterým směrem chceme jít a kterým jdeme. Ale otvírá se tu otázka, zda něco podobného platí o veškerém směřování, tj. o všech pohybech nějakým směrem a po nějaké dráze. Tak třeba, začneme-li u největšího, je možno se tázat, zda „cesta“ od Velkého třesku až k okamžiku zastavení expanze je „táž“ jako „cesta“ od okamžiku maximální expanze Vesmíru k jeho Velkému krachu (pokud se ukáže tato teorie jako správná). Je vskutku táž, anebo se tu vyskytnou nějaké (třeba jen nenápadné) odchylky, které budou znamenat, že na začátku bylo něco třeba jen maličko jiného než na konci? Tu by ovšem bylo možno namítnout, že ve skutečnosti nejde o touž cestu (resp. jen obrácenou), nýbrž že to je ve skutečnosti jedna cesta, která je charakteristická pro všechna jsoucna, zejména „pravá“ (= organismy), a že to je vždy cesta stárnutí: cesta od Velkého třesku k Velkému krachu je jedna cesta, po níž lze cestovat (jít) pouze v jednom směru.

(Písek, 031030-2.)

<<<

>>>

Hermann Broch, Begriffe mystische

Mystische Begriffe haben zweifachen Ursprung, entweder sie ruhen in einer

starken inneren Erkenntnis, oder sie sind (pseudo-mystische) Notbehelfe, die immer dann eingesetzt werden, wenn die naturalistische Anschauung nicht mehr ausreicht. Gehört der „Zeitgeist“ zur ersten oder zur zweiten Art?

(Erwägungen zum Problem des Kulturtodes [1936], in: 8020, S. 59.)

[pozn. LvH: a) není zcela průhledné, v jakém smyslu mluví Broch o „mystických pojmech“ – je vůbec nějak ospravedlnitelné mluvit o nějakých pojmech jako o „mystických“? – b) co to je „naturalistische Anschauung“? v jakém smyslu tu je míněna „příroda“? to samo přece volá po kritické analýze! – c) vůbec je mi otázkou, co se tu myslí „mystikou“ – nemá snad Broch na mysli spíše MYTHOS? vždyť to vše zřetelně poukazuje k Platónovi, k 7.listu!]

(Pamphlet gegen die Hochschätzung des Menschen [ca.1932], in: 8020, S. .)

[kartotéční lístek vytvořený v říjnu 2003 – pozn. red.]

<<<

>>>

Událost a akce

Když mluvíme o události, musíme vzít v úvahu, zda tou událostí (1) jsme sami (resp. zda uvažujeme z hlediska události – 1), anebo zda tu událost (1) máme nějak před sebou, tj. vztahujeme se k ní zvenčí, např. jako pozorovatelé nebo jako ti, kteří uvažují z hlediska jiné události (2), eventuelně její akce, směřující k první události (1). Hleděno zvenčí, událost se odehrává ve směru od minulosti přes přítomnost k budoucnosti – právě tak to zaznamenáváme na myšlené časové ose: počátek události je tím nejminulejším, nejdávnějším, nejstarším, zatímco všechno pozdější je novější, a to, co se děje právě nyní, je tím nejnovějším; k čemu ještě nedošlo, to náleží zatím na stranu budoucnosti.. Naproti tomu z hlediska události samé (jakožto aktivně vykonávající své dění) se jeví směr událostního dění jako opačný: událost vychází z minulosti a jde vstříc budoucnosti (přesně vzato: budosti), kterou svým aktivním děním uskutečňuje resp. spoluuskutečňuje. Při tom uskutečňování ovšem používá lecčeho, co pochází z minulosti, jako materiálu (podmínkou vhodnosti materiálu je ovšem jeho relativní setrvačnost a malá proměnlivost; jinak musí událost vykonávat vliv i na to minulé jakožto materiál a napomáhat tomu, aby se jeho setrvačnost a malá proměnlivost upevnila).

(Písek, 031101-1.)

<<<

>>>

Čas a „časování“

Zvyk znázorňovat časové vztahy na tzv. časové ose má sice některé výhody, ale zcela zásadním způsobem narušuje a korumpuje naše vnímání času. Základní zkušeností s časem je jeho pohyb, tj. to, že přichází a že odchází. Pravda, je to velmi nepřiměřené, nepřesné vyjádření, protože to, co přichází a co odchází, není vlastně „čas“, nýbrž spíše jakési časové možnosti, příležitosti, dokonce povinnosti a (termínované) závazky (v našem pojetí tzv. nepředmětné výzvy). Ovšem aby takové termínované výzvy mohly přicházet, zejména však aby se vůbec něco mohlo dít, aby bylo možno na předmětné i nepředmětné podněty a výzvy odpovídat, tj. aby nějaké aktivita vůbec byla možná, k tomu je právě zapotřebí

mít dost času. Jestliže budeme předpokládat, že ony nepředmětné výzvy a podněty s sebou čas přináší, nezbyvá, než předpokládat také, že také sám čas přichází, že tedy je v pohybu. Každá aktivita ze strany subjektů se děje ovšem proti směru tohoto přicházejícího času – alespoň jak to dnes pociťujeme a chápeme (nebylo tomu tak vždy). Vše, co děláme, jak nějakým způsobem příprava na to, co s časem přichází, a to buď bychom tomu přicházejícímu napomohli, anebo abychom se mu bránili, abychom je dokonce odvrátili. Ovšem přichází-li něco, čemu musíme zabraňovat, je to cosi skutečného – a to přichází z minulosti jako nějaký následek okolností předchozích. Máme-li čelit tomu, co přichází z minulosti, nemůže jít paralelní s tím, co přichází, ale musíme jí proti němu. Proti němu znamená ovšem nejen ve věci, nýbrž také časově, jak se alespoň zdá. To je však právě ten problém: zdá se nám to jenom, jen to tak prožíváme, anebo to tak je i ve skutečnosti? Tato nejasnost, kterou všichni dobře známe z toho, jak se zamýšlíme nad časem, je v základě dvojího zaměření všech aktivit, ano dvojího směru celého života (přičemž nesmíme zapomínat na kritické prověření právě toho, jako to prožíváme. „Historicky“ známe dvojí takové zaměření lidského života, jedno – ve světě mýtu – je zaměřením na archetypy a jejich přesné napodobování až do ztotožnění s nimi, a druhé je opakované odvážné vykročování do neznáma, tj. do budoucnosti, ovšem s důvěrou, že se tak neřítíme do katastrofy. Odtud se zdá být zřejmé, že aktivní směřování do budoucnosti, kdy v budoucnost skládáme naděje, spoléháme na ni jako na přicházející a přinášející osvobození (spoléháme na ni dokonce jako na to jediné spolehlivé, nebo jinak vše pomíjí), se děje z minulosti směrem do budoucnosti a v orientaci na přicházející budoucnost, tedy v protisměru proti adventivnímu pohybu času a všeho, co s sebou čas přináší.

(Písek, 031101-2.)

<<<

>>>

Víra a čas / Naděje a čas / Úzkost a čas

Dobře známe z vlastní zkušenosti, jakými různými způsoby prožíváme a pociťujeme svůj vztah k času (a vztahu času k nám). Z plynutí času nás občas může pojímat závrať; z blížící se události můžeme mít strach, ale z neznáma, přicházejícího z budoucnosti, nám může být úzko; jindy se nemůžeme dočkat zítřka nebo dovolené. Někdy jsou velká očekávání provázena i obavami, zda do toho něco nepřijde a zda se to nezvrtne. Mohli bychom ještě nějaký čas pokračovat, kdybychom chtěli vypočítat všechny hlavní možnosti. Pokud se uvedené dojmy a pocity střídají, jak to odpovídá měnící se situaci, zdá se být všechno docela v pořádku. Problém nastává, když jeden z těchto pocitů začne převládat, aniž by to bylo zjevně vyvoláno změnou situace a okolností. zdá se, že právě ve vztahu k času, konkrétně k budoucnosti, platí ona proslulá aristotelovská „střednost“: kdo se vůbec nestrachuje, dostává se do extrému stejně jako ten, kdo se strachuje stále a děsí se všeho neznámého. Podobně kdo je stále nadšený a pln radostného očekávání, dokládá tím jen to, že nerozumí tomu, co se děje, anebo toho prostě vůbec nedbá. Se vztahem k času a jeho proměnám se to má podobně jako se statečností: příliš mnoho statečnosti se stává bláznovstvím, příliš málo statečnosti se stává zbabělostí. Ale to bychom přehlédli, že mezi způsoby, jak přijímat čas a jak prožívat svůj vztah k němu, jsou některé (něco jako vynálezy), které se tomuto schématu, jež střednost a „zlatou střední cestu“ považuje za nejlepší, vymykají. Tak to platí především o víře (v původním hebrejském a Ježíšově smyslu), a také o naději. Víry nemáme nikdy

dost, tj. nikdy dost nespolehneme na to, že budoucnost nám přináší něco bytostně pozitivního, tak pozitivního, že musíme být nutně u toho a napomáhat tomu, aby to už přišlo, aby se to naplnilo. A pokud už sami z nějakých důvodů či příčin pomáhat nemůžeme, musíme mít naději, že to přijde i bez naší pomoci, že se najde někdo, kdo tomu napomůže i tehdy, když už my nebudeme schopni. A ani této naděje, v níž už je kousek rezignace na vlastní síly a schopnosti, nemáme nikdy dost. Zdá se, že právě úzkost nespočívá zdaleka a možná vůbec v přílišných obavách, nýbrž spíše v žalostném nedostatku, možná absenci jak víry, tak naděje. Tedy že nejde vlastně o reakci na hrozící nebezpečí, nýbrž o vnitřní rozpad chuti žít (jak by řekl Teilhard de Chardin), tedy vlastně o ztrátu pozitivního vztahu k času, k budoucnosti.

(Písek, 031101-3.)

<<<

>>>

Subjekt - pojem a „model“

Nejsem principiálně proti konstrukcím, ale jsem proti nevhodným konstrukcím. Chceme-li ustavit pojem „subjektu“, není jiné cesty než konstruovat zároveň příslušný intencionální non-objekt. To znamená, že nesmíme dělat ze subjektu objekt, abychom jej mohli myšlenkově uchopit (pojmovit), neboť subjekt je nutno – od jisté doby – chápat jako non-objekt, tj. chápat, že je něčím, co nemůže být uchopeno jako objekt. Když přijmeme toto hledisko, naprosto z toho nevyplývá, že jsme skoncovali s každou racionalitou; znamená to jen, že jsme se kriticky vymezili mezi jedním, někdy sice užitečným, ale pro vážnou myšlenkovou práci nepoužitelným druhem racionality, totiž s tzv. předmětným myšlením. Nutnost neškrtnout pojem „subjektu“ jako neřádný pojem či dokonce jako pouhou konfúzní myšlenku („představu“, jak to formuluje Kant) nám ukládá velmi závažný úkol, totiž ustavit a upevnit způsob myšlení, který z nepředmětných skutečností (nebo stránek konkrescentních skutečností) jakoby „dělá“ předměty (objekty), a pokud to nejde, prohlásí je za lidské výmysly nebo omyly. Základním rysem (schopností) nového způsobu myšlení musí tedy být práce s pojmy, jež nejsou výhradně spjaty s intencionálními předměty (objekty), nýbrž jež mohou být rovněž spjaty s intencionálními nepředměty (ať už ryzími nepředměty nebo takovými, které mají vedle nepředmětné stránky také stránku předmětnou). Myšlenková práce s takovými nepředměty (a nepředmětnostmi) však nebude v prvních krocích o nic snadnější, než jakou známe z historie prvních kroků předmětného (zpředmětňujícího) pojmového myšlení ve starém Řecku a potom v následujících staletích. Proto musí být takové nové myšlenkové přístupy a postupy natrénovány na myšlenkových modelech, v zásadních parametrech odlišných od modelů geometrických, jimiž bylo filosofické myšlení tak dlouho inspirováno.

(Písek, 031105-1.)

<<<

>>>

Subjekt a pravda

Pochopíme-li svět jako orientovaný „prostor“, v němž orientovanost znamená prostě to, že cokoli se v tomto prostoru děje, děje se buď dobře nebo špatně, nebo přesněji: děje se buď lépe nebo hůře, a to ve dvojím vztahu: a) ve vztahu

k této orientovanosti, k tomto poli plus-mínusového „sklonu“, po němž lze jít buď „po svodnici“ nahoru nebo dolů (anebo dlouho zůstat na stejné výšce, tedy pohybovat se po), b) ve vztahu k dané konkrétní situaci (která je ovšem také v pohybu, v proměně). „To pravé“, které by mělo být uskutečněno, provedeno v dané situaci, je tedy bytostně podvojně relativní, ale právě ve své „relativitě“ (tj. vztaženosti) není libovolné, nýbrž zůstává pod „normou“, totiž pod normou „pravosti“ (příp. pravdivosti). Co je však zcela rozhodující: „to pravé“ se může uskutečňovat jen tak, že je uskutečňováno konkrétními subjekty, tedy jejich akcemi, jejich prostřednictvím. A právě tyto akce musí být v nějakém směru přiměřené dané situaci (a situaci tu musíme chápat velmi široce, tedy nejen jako nějakou aktuální souhrn okolností; ta je jen jednou stránkou či složkou celkové situace; velmi důležité jsou perspektivy časové). Pravda je tedy prvotně základně pravdou pro subjekt (pro subjekty) a teprve druhotně a odvozeně je pravdou o okolnostech, o věcech a situacích.

(Písek, 031105-2.)

<<<

>>>

Myšlenka a pravda

Každá skutečná myšlenka, tj. opravdová myšlenka, může být opravdová jen natolik, nakolik je pravdivá. Ovšem i naprosto pravdivá a hluboká myšlenka může být vyjádřena jen prostředky, které má myslící k dispozici. To především nutně znamená, že z toho, že pravda je jen jedna, nelze platně odvodit, že je možná jen jedna filosofie (nebo jen jedna theologie). Mělo by to vlastně se stejnou dávkou překvapivosti platit také o vědě, tj. že nelze mít za to, že je jen jedna věda. Problém je v tom, že dnes už nevíme, co původně „věda“ a „vědění“ znamenaly, protože vědění se rozdělilo do několika proudů a má tendenci se dělit dále, takže se – ovšem v docela jiném smyslu – stalo samozřejmým, že věd je více, dokonce celá řada. Proto to musíme formulovat trochu jinak: o ničem není možný je jediný platný vědecký poznatek nebo názor, protože také věda a vědění mohou pracovat jen těmi prostředky, které mají k dispozici (např. v dané době, v dané tradici či škole apod.). Na tuto myšlenku si musíme zvyknout, ale zároveň nesmíme připustit, aby pro nás znamenala cestu do subjektivismu a do skepse. Tak např. na původ života na této planetě může být několik vědeckých teorií; některé mohou být přesvědčivější než jiné, mohou se opírat o hlubší pojetí a rozsáhlejší poznatky než jiné apod. Ale to vůbec neznamená, že nevíme a nikdy nebudeme vědět, zda a jak život na této planetě vůbec vznikl nebo zda má původ někde jinde ve vesmíru, nebo zda je v nějaké formě rozšířen po celém vesmíru, takže život mu je vlastní, atd. Není zkrátka jedno, co si o tom myslíme (a co si myslím, že o tom víme); jde o věc důležitou a je naprosto v pořádku, že se k vyřešení této otázky různí vědci vydávají po různých cestách. Důležité je si být stále vědom, že věda a vědění nejsou totéž jako stav vědomostí, nýbrž že to je cesta, směřující k poznání vždy lepšímu a také celkovějšímu. Nejde také nikdy jen o to, zjistit, jak věci jsou nebo jak byly, nýbrž je třeba stále reflektovat to, jak se k jejich poznání dostáváme či jak jsme se k různým poznatkům, které třeba platí za neotřesitelné, vlastně dostali. A stejně tak to platí i tam, kde vůbec fakticita, danost, tzv. objektivnost přestává platit. Nikdy nejde o pouhé zjištění nějakého daného stavu, dané skutečnosti, nýbrž vždycky jde také o nás, o to naše zjišťování, o naše postupy a o to, co se sebou děláme, když právě určitým způsobem postupujeme. Vždycky, když vážíme, jsme sami také váženi. A právě na to ten převládající objektivismus zapomíná. Jen tak se dá vysvětlit, proč se

zvedla a nadále zvedá tak vysoká vlna relativismu, subjektivismu a skepticizmu, provázená podivným nadšením a neuvěřitelnou zatvrzelostí. Je to krize omezeného a někdy dokonce zvráceného rozumu, jak jsme jej zdědili zejména po osvícencích, ale vlastně – chceme-li jít ke kořenům – už po starých Řecích.

(Písek, 031105-3.)

<<<

>>>

Naděje a čas

Tak jako může být člověk myšlenkou na světelné roky, ba tisíciletí daleko „při tom“, co se dělo v té dálce před roky, ba před tisíci lety, může být myšlenkou také v daleké budoucnosti. V obou případech překračuje hranice svého časného (nejen aktuálního) bytí. Znamená to snad, že ta budoucnost (ať už nejbližší neb i velmi vzdálená) je neskutečná, protože jen míněná, tj. intencionálně jen subjektivně a subjektivně zaměřená? Chce nám snad někdo tvrdit, že ono dávné nebo ono snad daleko budoucí se nikdy nestalo nebo nikdy nenastane jen proto, že není „jsoucí“ právě nyní a zde? Minulé (které už nastalo, ale pak pominulo) je v jistém smyslu skutečné, stejně jako je skutečné i to, co zatím ještě nenastalo. A toto „budoucí“ je skutečné i v tom případě, že nakonec nenastane, ale mohlo nastat. Je to jen jiná „skutečnost“ než ta, kterou jsme si redukovali na pouhou okamžitou aktuálnost. Naše tradiční chápání toho, co je skutečné, je třeba pronikavým způsobem rozšířit, ale ne tak, jak se o to pokoušeli v minulosti myslitelé tzv. modálnosti (kde minulé i budoucí stavy byly chápány jako mody aktuální přítomnosti).

(Písek, 031109-1.)

<<<

>>>

„Bytí“ a metafyzika

Heidegger vymezuje metafyziku (in: *Co je metafyzika?* str. 8/9) jako dotazování na jsoucí jakožto jsoucí, zatížené zapomením na bytí, takže se nedotazuje na bytí jakožto bytí. Proti této formulaci mám jen formální námitku, že její eventuelní platnost či neplatnost záleží na interpretaci toho, jak budeme chápat „jsoucí jakožto jsoucí“, a zejména jak budeme chápat „bytí“ ve vztahu k onomu „jsoucímu“ (takže jinými slovy, jak budeme chápat „jest“ a „býti“). Pro mé potřeby bude plně dostačující, když otázku „bytí jakožto bytí“ prostě necháme stranou a omezíme se na otázku „bytí jsoucího“ resp. „bytí jsoucna“. Pokud necháme minulosti ono nikdy náležitě nezduvodněné vysoké ocenování neměnnosti a vezmeme vážně, že každé jsoucno má nějaký začátek, průběh a konec, tedy že je událostí, a pokud se soustředíme na tzv. pravá jsoucna, charakterizovaná tím, že to nejsme my (jako pozorovatelé a posuzovatelé), kdo rozhoduje o tom, co je počátek a co je konec, ale že to je u nich už rozhodnuto zásluhou vnitřní sjednocenosti pravého jsoucna, které už není pouhou hromadou, nýbrž celkem, pak je vcelku nasnadě základní rozlišení jsoucnosti jsoucna na straně jedné od bytí jsoucna na straně druhé. Pokud jsoucno „jest“ ve smyslu trvání, můžeme mluvit o jeho „bytí“, které je časově koextenzivní s jeho trváním. Pokud máme na mysli „jest“ ve smyslu okamžité aktuální přítomnosti, můžeme mluvit o jeho „jsoucnosti“. Z toho vyplývá, že událostné dění, jímž je každé pravé jsoucno, představuje pro vnějšího pozorovatele sérii okamžitých jsoucností, které

přichází v určitém pořádku jedna po druhé po celou dobu bytí jsoucna. Důležité je však opustit starou představu lineární souslednosti těchto jsoucností. Jejich vzájemná provázanost je ve skutečnosti mnohem komplikovanější, protože po vnitřní (nepředmětné) stránce se každá jsoucnost, jeví se zvnějška jako omezeně ‚momentální‘ (ovšemže nikoli jako bodová), vztahuje k celku jsoucna jakožto události. A protože tento ‚vztah‘ není jen abstraktní dodatečnou konstrukcí pozorovatele, nýbrž čímsi „skutečným“ (byť nikoli „reálným“), tudíž v průběhu událostního dění jsoucna jakožto celku rovněž se „dějícím“, v čase se (byť nepředmětně) odehrávajícím, musíme přistoupit ještě k dalšímu rozlišení : každá jsoucnost je po vnější stránce časově ‚umístěna‘ (nemáme jiné slovo pro ‚topos‘ v čase) v sérii s ostatními jsoucnostmi, po vnitřní stránce (tedy „ve skutečnosti“) se ve svých nepředmětných vztazích „děje“ také po celou dobu trvání (bytí) jsoucna jakožto události vcelku. Metafyzické myšlení tedy můžeme charakterizovat nejen jako myšlení, které zapomnělo na bytí jsoucna (tedy na to, každé jsoucno se děje jakožto bytí, nikoli jako série jsoucností), nýbrž jako příznačně redukcionistické odříznutí významné, dokonce nejvýznamnější složky událostního dění, totiž nepředmětných vazeb jednotlivých jsoucností k celku dějícího se jsoucna, čili – jak to můžeme nazvat – metodicky nezdůvodněné, ba základně pochybné redukování každé jsoucnosti na pouhou „jestotu“. Takovému metafyzickému myšlení ovšem potom nezbyvá nic jiného než uměle konstruovat „intencionální objekt“ (spolu s příslušným pojmem) s cílem myšlenkového uchopení celku (eo ispo ovšem vlastně pseudo-celku) příslušného jsoucna, jemuž ovšem „ve skutečnosti“ opravdu nic neodpovídá, neboť to, co eventuelně opravdu v průběhu jsoucna jakožto události zůstává beze změny, má jen funkci materiálu, z něhož je událost ustavena, ale nemá žádnou relevanci pro to, čím toto jsoucno-událost vskutku „jest“.

(Praha, 031120-1.)

<<<

>>>

Metafyzika

Termín „metafyzika“ nemá filosofický původ; jeho filosofická interpretace je dodatečná a není od samého počátku ve shodě s tím, jak bylo slovo utvořeno (META znamená ‚vedle‘ ve smyslu ‚za‘, a to v nějaké řadě). Později bylo toto META filologicky nesprávně překládáno do latiny jako ‚supra‘, tedy ‚nad‘. To se prosadilo a vžilo do takové míry, že dnes slýcháme a čteme třeba o metavědách, přičemž se tím myslí vědy vyššího stupně v hierarchii zcela jiné povahy (např. filosofie vědy je redukována na jakousi „nadvědu“, tedy vědu vyšší obecnosti, takže je zbavena základního charakteru filosofie). I když se v novodobé i moderní filosofii vyskytly četné pokusy, jak interpretovat metafyziku jinak a pozitivně, převážilo povědomí o tom, že metafyzika je něčím naprosto zastaralým, náležitým minulosti a tedy pouhé historií. (Zejména se o to zasloužil pozitivismus a jeho různé odrůdy.) Přesto je cesta pro docela nová pojetí slova „metafyzika“ jistě otevřená, už proto, že bez stanovení nějakého nového významu toho termínu bude sám termín nadále přežívat a někteří (většinou nepřilíš dobře orientovaní) myslitelé se budou nadále dovolávat oněch starých, zvetšelých a nadále nedržitelných konotací. Bylo by však velmi záhodno se alespoň trochu vyrovnat s původními etymologickými kořeny. Především to bude nutně znamenat znovu vymezit význam slova FYSIS tak, aby se nadále nemohla nová „metafyzika“ vymezovat především svým poměrem k „fyzice“ v dnešním pojetí, tj. svým poměrem k současné exaktní přírodní vědě. To ovšem předpokládá, že se nově chápaná

metafyzika budu moci vymezovat proti analogicky nově chápané filosofické „fyzice“ jakožto filosofické disciplíně, zabývající se jsoucný, která mají svůj počátek ve zrodu a zánik ve smrti, nikoli tedy „fyzikálními jevy“, jak je na ně orientována dnešní matematizující fyzika. Tato nová, filosofická ‚fyzika‘ vy se tedy pro pořádek měla buď psát jako ‚fysika‘ (což by ovšem mělo vést k příslušné změně i u termínu ‚metafysika‘) nebo by měl být možná zvolen jiný termín, nicméně zase pravopisně odlišený, totiž ‚fysiologie‘ ve smyslu filosofické disciplíny – LOGU – o FYSIS. Pak by název ‚metafyzika‘ (případně ‚metafysika‘) odkazoval k oboru (nebo oborům), jež by se zabývaly tím, co nemůže být pojato jako spjaté s FYSIS v onom obnoveném či revidovaném chápání – a to by muselo být nějak vymezeno. Zajisté však nikoli tak, že to, co nevzniká (nevzniklo) zrodem, neroste a nezaniká smrtí, by bylo znovu vymezeno jako „nevzniklé a nezaničující“ ve smyslu „věčné“, a ovšem také nikoli jako pouhé ‚hromady‘, jež sice vznikají a zanikají, ale nikoli zrodem a smrtí, nýbrž bez sjednocující ‚vlády‘ LOGU. Co by tedy zbývalo? Jedině ‚nejsoucí‘, ovšem nikoli v tomto ‚plném‘ rozsahu jako opak ‚jsoucího‘, nýbrž jako ‚přicházející‘. V tomto smyslu by pak ‚metafyzika‘ mohla být vymezena jako filosofická disciplína (nebo více filosofických disciplín), soustředěných především na tzv. ryzí nepředmětnosti, případně na nepředmětnou stránku „konkrescentních“ skutečností, jež jsou srostlicemi předmětné stránky se stránkou předmětnou.

(Praha, 031120-2.)

<<<

>>>

Rozpomínání (anamnesis)

Platónská (možná ji sókratovská) myšlenka rozpomínání, anamneze trpí tou základní (vlastně „metafyzickou“) předpojatostí a vadou, že sugeruje návrat k čemuśi původnímu jakožto nejstaršímu a pro všechny časy normativnímu, tedy již „od počátku“ danému, jsoucímu. Proti tomu třeba náš Šalda právem (i když opět jednostranně) zdůrazňuje, že tvorba (má na mysli sice uměleckou, ale naprosto stejně to platí i o tvorbě myšlenkové, tedy filosofické) znamená zapomínat: „mějte odvahu zapomínat“ (a vidí v tom „dvojí strašný a hrozný paradox“, 1037, str. 139). Ovšem sám nezapomněl dost a najednou řekne, že „takové zapomínání jest vlastně rozpomínání se – hlubší rozpomínání se: rozpomínání se na podstatné, temné a věčné kořeny života“ (dtto). A tím se vlastně k platónskému chápání anamneze vrací, ale nepřekonává je. Řešení je však třeba vidět v jiném směru. Zapomínat je nutné na to, jak své (sobě osobně adresované) výzvě k tvorbě nového (jiné tvorby není) rozuměli a jak na ni odpovídali jiní a dříve, protože přílišné pamatování na to nám nutně brání v porozumění tomu, čemu oni nerozuměli a proto na to ani nemohli správně odpovídat. Ale to vůbec neznámá, že je třeba se rozpomínat na něco staršího, původnějšího, ale vždy stejného. Nemůžeme se „rozpomínat“ na nic budoucího, co teprve přichází a co nás (právě nás, možná jenom nás) nepředmětně oslovuje, ale musíme se pokoušet to očekávat, připravovat se na to, abychom to uslyšeli, abychom to spatřili v naprosto nenápadných prvních příznacích, zejména však abychom rozpoznali a pochopili, že to je pro nás úkolem, závazkem, že to je na nás vloženo jako břemeno a úděl, a ovšem abychom se tomuto přicházejícímu dali plně do služeb. Nejde tedy o to, abychom se rozpomínali, jako bychom to někde v hloubi svého nitra už věděli, jako by to tam už odedávna bylo, nýbrž musíme to rozpoznávat jako to, co přichází a nastává, co se má a musí stát, co musí být uskutečněno – a my jsme povolání k tomu, abychom se na tom

uskutečnění spolupodíleli. S kým? To většinou ani nevíme – a nesmíme se na to ohlížet; musíme si však být jisti, že v tom nejsme sami, a to i kdybychom v tom ve skutečnosti sami opravdu byli. Být si vědom toho, že jsem sám, znamená upadnout buď do nervozity a strachu, anebo propadnout velikášství a sebepřeceňování (a to obojí překáží náležitému plnění úkolu).

(Písek, 031126-1.)

<<<

>>>

Minulost a překonávání / Budoucnost a očekávání

Příliš jsme se naučili počítat s časem jako s něčím naprosto samozřejmým; na tom je založeno všechno naše plánování. A na druhé straně se stále projevuje, jak jsme zatíženi vše, co má zásadní, hlubokou souvislost s časem, považovat za pouze subjektivní. Ale čas je mnohem víc než proměňující se povrch věcí, a zejména mnohem víc než sféra toho, co ještě není, a sféra toho, co už není, a jakýsi pohyblivý přechod mezi oběma. Nejen individuální, ale také společenská a historická zkušenost nás učí, jak minulost není v žádném případě redukovatelná jen na to, co z ní zbylo, protože se to proměňuje pomaleji než všechno ostatní, které již pominulo. Někdy totiž dochází k tomu, že se minulost jakoby brání tomu, aby už prostě „nebyla“, aby přešla v cosi, co „už není“. Někdy minulost nechce odejít a přetrvává tím, že se stále připomíná a že na nás doléhá svou tíhou jako balvan. V takovém případě je třeba vynaložit obrovskou energii a „sílu ducha“, abychom se vymanili z její nadvlády a zbavili se jí jako obtížného břemene. Ale je tomu i naopak, totiž že někdy budoucnost ne a ne přijít, i když ji už všichni očekávají, všichni po ní touží, všichni si ji přejí – ale ona nepřichází. V takovém případě žádný zítřek není skutečným zítřkem, ale je jen opakováním dneška a včerejška. To je situace po jedné stránce případně vystižená biblickým slovem, že „plod se přiblížil k vyjití, ale není síly při rodičce“. Ale není to vždy jen nedostatek nebo slabost těch, kdo čekají, kdo očekávají „to nové“. Může to být také tak, že očekávají, připravují se, upevňují své síly – ale nic z toho, nač čekají, nepřichází. Je to něco jako falešná březost u některých fen (či jiných živočichů, a také ptáků). Budoucnost nepřichází proto, že je očekávána, ale má být očekávána, protože přichází (nebo by mohla přijít). A tak jako je zapotřebí velké vnitřní síly, abychom se ubránili minulosti, která nechce odejít, tak je zapotřebí velkého očekávání, máli konečně přijít budoucnost, která dosud nepřicházela. A přece to není vztah symetrický: minulost přetrvává naší vinou, a my potřebujeme onu vnitřní sílu především proto, abychom se zbavili toho, co jsme zavinili sami. Naproti tomu očekávat budoucnost musíme proto, abychom překonali svou nepozornost a nepřipravenost, ale tímto překonání svých slabostí nemůžeme nikterak přimět budoucnost, aby nastala, aby konečně přišla. (Budoucnost totiž není prázdný zítřek, který přichází samozřejmě po každém dnešku; budoucnost přichází jako oslovení, jako výzva, jako pobídka.) Proto se sice můžeme tázat, co máme dělat s minulostí, která nechce odejít, ale nemůžeme se tázat, jak přinutit budoucnost, aby přišla, tj. aby přišla nikoli prázdně, nudně, ne jako nastavovaná kaše.

(Písek, 031127-1.)

<<<

>>>

Otázka a dotazované

Necháme-li stranou druhotné, odvozené nebo dokonce upadlé formy otázek a soustředíme-li se na otázky, které můžeme považovat za „úplné“ či „pravé“, ukáže nám bedlivější rozbor, že to, nač se tážeme, není vlastně nic „jsoucího“, ale že už položením otázky vyjadřujeme jakousi připravenost na zaslechnutí „odpovědi“ provázenou otevřeností vůči tomu, co jako odpověď přichází (rozumí se z budoucnosti). Ta připravenost a odpovědnost spočívá především v tom, že nebudeme chtít onu „odpověď“ zařadit jako nějaký další poznatek k tomu, co už víme z dřívějšíka sami nebo co vědí jiní, ale že v ní rozpoznáme oslovení, adresovaná přímo nám a takřka nám osobně uložené, spojené se závazností, jakou nikdy nemá v sobě prostý poznatek. Taková otázka pak není nikdy jen záležitostí našeho tázání (jakožto našeho aktu, našeho výkonu): náš výkon tázání je naopak odpovědí, reakcí na přicházející otázku. Můžeme tedy ve vzpomínce na Rádlovu formulaci říci také v tomto případě, že skutečná pravá otázka není něčím, co máme my, nýbrž co naopak má nás. My ovšem tu otázku nemůžeme pochopit (a „uchopit“, formulovat) jinak než svými prostředky, které jsme ovšem naprosto převážně přejali od jiných a od tradice, v níž jsme vyrostli a v níž jsme se naučili určitým způsobem myslet. To však vůbec neznamená, že tu otázku můžeme považovat za odvoditelnou z takového způsobu myšlení, prostě z naší myšlenkové aktivity. Skutečné, velké otázky přicházejí – a buď najdou lidi připravené a schopné se nechat oslovit a takovým otázkám se dát k dispozici se vším tím, co k jejich myšlenkové výbavě náleží, anebo je nenajdou a pak ty otázky zůstanou nejen nevysloveny a nepochopeny, ale dokonce vůbec neregistrovány. Pak to vypadá, jako by těch otázek vůbec nebylo. Ale v takových případech je obvykle možné (za předpokladu, že máme k dispozici nezbytné „záznamy“ a dešifrovatelné dokumenty) alespoň dodatečně – a třeba po letech a dokonce po staletích nebo i tisíciletích – pochopit, které ty otázky kdysi dávno přicházely (nebo se aspoň hotovily přicházet) a jak se stalo, že byly přehlédnuty a oslyšeny. Takové dodatečné rozpoznání je možné proto, že ty otázky mají svou vlastní „skutečnost“, která sice není předmětná, „reálná“, ale jejichž opomenutí a oslyšení má i předmětné reálné důsledky.

(Praha, 031202-1.)

<<<

>>>

Vnímání a myšlení

V nové době to byl nepochybně zejména Descartes, kdo vyostřeně postavil proti sobě myšlení a vnímání. Tak sice došlo k významnému posunu proti starořecké tradici, v níž byla proti sobě stavěna jiná dvojice, totiž vědění (EPISTÉMÉ) a pouhé mínění (DOXA), ale přece jen šlo o navázání v jednom důležitém ohledu, totiž v jakési nedůvěře k pouhému smyslovému poznání. Kontinentální evropský racionalismus je tedy nepochybně skutečným navázáním na hlavní antickou tradici, kdežto pokus postavit veškeré poznání na smyslové zkušenosti představuje vážnou odchylku o dní. Racionalismus je z tohoto důvodu bezesporu filosofičtější (a filosoficky důslednější) než empirismus. Právě proto však musí být pozornější a důkladnější ve svém kritickém přezkoumávání tzv. „rozumu“. Naproti tomu odkaz na „zkušenost“ je natolik mnohoznačný (jak se ostatně už v mnoha ohledech ukázalo v minulosti), že kritický rozbor pojmu „zkušenosti“ (empirie) buď musí být vyřazen – anebo se dostane dříve nebo později před naléhavou nutností přece jenom vyjasnit povahu „rozumu“, bez něhož ani „zkušenost“ sama není vlastně vůbec možná ani myslitelná. Z toho zřetelně vyplývá, že myšlení nelze vidět založeno ve vnímání, nýbrž naopak že smyslové vnímání je sice velmi

důležitou složkou poznávání a tedy i všeobecně myšlení, ale že není složkou toto myšlení konstituující (nýbrž jen „materiálem zásobující“). Vnímání je sice založeno na jakémsi „kontaktu“ s tzv. vnější realitou, ale tento kontakt nepředstavuje žádný „stavební kámen“, žádnou (pozdější) složku poznání, dokud není určitým způsobem transformován, přetaven, reorganizována zejména interpretován (jaksi „přečten“) způsobem, který má svůj zdroj jinde, tj. mimo samo „bezprostřední vnímání“. Původ a zdroj oné interpretující (či interpretační) složky poznávání není tedy ve smyslech jakožto receptorech, nýbrž smysly samy je třeba vidět také jako efekty – a nejen smysly, protože ona nezbytná a dokonce zakládající složka interpretační už je dějištěm, v němž se hlavního slova dostává „rozumu“, tedy myšlení. A vnímání je tím komplexnější a účinnější, čím vyššího stupně či vyšší úrovně ono intervenující „rozumění“ je schopno dosahovat.

(Písek, 031206-1.)

<<<

>>>

Původ a „nic“ / „Nic“ jako „zdroj“

Ve všem skutečném najdeme něco, co tu už nějak bylo, ale také něco, co tu ještě nijak nebylo. Pokud máme za to, že před sebou máme něco skutečného, ale nic „nového“ tam nelze najít, ječ v něčem chyba: buď v tom, že ono údajně „skutečné“ vpravdě skutečným není, anebo v tom, že neumíme (nebo nechceme) hledat správným směrem. První případ lze demonstrovat na číslech (počtech): žádný „počet“ není skutečný, nýbrž „vzniká“ teprve počítáním. V tom smyslu je sice takový „počet“ něčím novým, ale nemůže být přičten skutečnosti samé. „Skutečnost“ nějaké trojice předmětů není vlastností předmětů samých, ale je vnesena do skutečnosti naším počítáním, tj. jednak selekcí, jednak spojením selektovaného v „umělou“ jednotu (a to buď jednotu pseudo-individuální, nebo jednotu „rodu“). Naproti tomu tam, kde jde o opravdovou skutečnost, není její „jednota“ založena teprve naším přístupem (a naší selekcí), nýbrž je založena ještě před naším přístupem, jemuž tedy předchází. Ovšem toto „předcházející“ může být „dáno“ minulostí (tj. může předcházet z minulosti a odtud přicházet do přítomnosti), ale může předcházet z budoucnosti a přicházet odtud do přítomnosti. Pouze v tomto druhém případě můžeme mluvit o „novém“. Příchod nového proto nemůže být odvozován ani vysvětlován z toho, co předcházelo a již odešlo do minulosti, nýbrž jeho zdroj musí být hledán v tom, co ještě nebylo nikdy aktuálně přítomné (a co tedy již nastalo a stalo se minulým). Pokud chápeme „jsoucí“ (ve shodě s eleaty) jako „aktuálně jsoucí“ a pokud je tedy zbavujeme jeho minulých i budoucích „jsoucností“, nezbyvá než původ „nového“ hledat v „nejsoucností“, tedy v „ničem“, v „nicotě“, anebo „nové“ prostě popřít, škrtnout a trvat na tom, že nic „nového“ v tomto světě není a nikdy nebylo (ani nebude). Ovšem popírání „nového“ je už dnes filosoficky neúnosné, takže zbývá jen bedlivější zaměření na ono „nic“ jako zdroj všeho nového. Tím jsme ovšem zároveň postaveni před nutností revize chápání „zdroje“ jako něčeho staršího, dřívějšího, než je to, co z onoho zdroje vychází, tedy před nutností revize tzv. kauzalizmu a vůbec rozšířeného chápání „skutečnosti“ (jež skutečnost redukuje na to, co je právě nyní zde, hic et nunc.

(Praha, 031215-1.)

<<<

>>>

Jedno a mnohé

O mnohosti lze uvažovat zásadně dvojím způsobem, totiž buď jako o „mnohosti“ vnitřní, a to nutně znamená jako o mnohosti nějak (vnitřně) sjednocené, anebo jako o mnohosti vnější, tj. námi (jako vnějšími pozorovateli) vybrané a „uměle“ do jakési „množiny“ posbírané a nahromaděné. „Jednota“ vnitřně homogenní není žádná skutečná jednota, nýbrž může být leda myšlena (jakožto intencionální předmět), takže „vnitřně“ je každá jednota „mnohá“, plurální. Možná, že jakousi výjimkou by mohla být nějaká „jednota“ nejnižší úrovně, „prvního řadu, tedy primordiální (ale to je zvláštní problém, který musí být řešen ve zvláštním zkoumání); jinak všechny vyšší jednoty jsou vnitřně plurálně strukturované. Proto je třeba ve všech případech (snad s výjimkou jednot primordiálních) vycházet z toho, že jednota není ničím původním, nýbrž že jí musí být vždy dosahováno, tedy že tendence k sjednocení je založena v apelech, přicházejících z budoucnosti. To znamená, že k samému pojetí jednoty je třeba vypracovat pojetí aktivity a akcí, neboť jednoty je dosahováno za pomoci a prostřednictvím akcí (zároveň je ovšem třeba pamatovat na to, že akce je akcí jen za předpokladu aktivního subjektu a jeho vnitřní sjednocenosti, přičemž akce subjektu je vždy jednak vydělením a jakoby vykročením a překročením mezi jeho sjednoceností, zároveň však něčím, co svůj úzký vztah k subjektu ani ve svém průběhu zcela neztrácí, ale i v tomto průběhu se „zpět“, tedy k subjektu jako svému zdroji, také vrací). Je tedy zapotřebí rozlišovat akce, směřující k sjednocení vnitřní mnohosti, od akcí, které „reagují“ na podněty vnější, přicházející z okolí; tyto druhé akce pak zakládají sjednocenost tzv. osvětí. Myšlenkově uchopit, čím se bytostně liší sjednocenost „FYSIS“ subjektu od sjednocenosti jeho osvětí, představuje jeden z nezávažnějších problémů chápání jednoty ve vztahu k mnohosti.

(Písek, 031216-1.)

<<<

>>>

031219-1

„Přirozená“ práva - práva „od přírody“ - problém s interpretací.

(Písek, 031219-1.)

<<<

>>>

Přirozená práva

Zpochybňování myšlenky základních lidských práv na základě kritického odmítnutí „zastaralého“ chápání tzv. přirozenosti trpí jednou závažnou vadou, totiž tím, že přehlíží hlavní intenci oné myšlenky. Tou hlavní intencí není myšlenka přirozenosti, nýbrž myšlenka nezadatelnosti a nepochybnitelnosti, tedy rovněž nerelativizovatelnosti a historické i subjektivní nezávislosti lidských práv. Vyjděme naopak z předpokladu, který z principiálních důvodů nebudeme zpochybňovat, totiž že každý člověk musí být respektován, jako by nikoli tato práva a svobody „měl“, nýbrž jako by k těmto právům a svobodám byl povolán, jako by k nim byl volán a vyzván, a to tak, že nikdo tomuto jeho „povolání“, této jeho povolanosti nesmí klást překážky ani nástrahy. Zmíněná „práva“ tedy nemůžeme považovat za nic, co lze zvnějšku vymezit pro všechny lidi stejně jako součást jejich „danosti“ („danosti od přírody“), nýbrž ta práva (stejně jako svobody) jsou vždy

jedinečná, protože vždy situační. To, co je vskutku dáno, je součástí resp. složkou situace: jsou to okolnosti, ale je to také výbava toho subjektu, bez něhož by situace nebyla situací, tj. jeho situovaností. Jsou totiž okolnosti, které jsou zcela nahodilé a na situaci (situovanosti subjektu) se buď vůbec nepodílejí anebo jen marginálně; a naopak jsou okolnosti, které pro onu situaci (a situovanost) jsou spolu-konstitutivní (i když nejsou samy o sobě konstitutivní, což vyplývá z toho, že samy o sobě nemohou vytvářet situaci, k níž je přece zapotřebí vztaženosti k nějakému subjektu nebo subjektům). Ovšem subjekt sám prostředkuje navíc také vztah k nepředmětným výzvám, které nejsou součástí okolí, ale nejsou ani složkou subjektu samého (resp. jeho „vlastností“). To má za důsledek, že k situaci (jež je spolukonstituována subjektem) nutně náleží také vztah k oněm nepředmětným výzvám, takže situace nesmí být redukována na pouhé „okolí“ (ani když k tomu přidáme subjekt). To vše úzce souvisí s povahou subjektu, a to ve smyslu jeho FYSIS v původním smyslu, neboť každý subjekt vzniká zrozením (zrodem), roste nejenom sám, ale také budování své osvětí, a zaniká smrtí. Svrchu zmíněná práva (a svobody) náleží tedy k tomu „nejsoucím“, jež na člověka apeluje jako to, co má být skutečně, tj. realizováno „skutkem“

(Písek, 031221-1.)

<<<

>>>

Relativnost historická

Tradičně oživovaný spor mezi historickým relativismem a tvrzením o nadčasové a nadsituační platnosti „hodnot“ (resp. jejich „absolutností“) je sporem nesprávným, protože falešně rozvrženým a nadto předpokládajícím z obou stran „objektivitu“ těchto hodnot (jednou zastávanou, podruhé jen nekriticky popíranou). Přidržíme-li se předběžně termínu „hodnota“ (který si ovšem zaslouží pečlivou analýzu významů), musíme trvat na tom, že rozhodně nejsou nějak předem, nadčasově a nadsituačně „dány“, nýbrž že k jejich ustavení dochází za spoluúčasti příslušných subjektů, ale také s ohledem na povahu situace, kterou nelze redukovat na výčet „skutečností“, které se v ní vyskytují a do ní nějak náleží. To však nutně znamená, že samému chápání historické relativity je třeba dát jiný než obvyklý význam, zejména pak mnohem širší: nejde tu o jen relativizaci lidského chápání oněch hodnot, nýbrž o to, že tyto „hodnoty“ nemají povahu hypostazovaného „ideálního bytí o sobě“ (jako to chtěl např. Nicolai Hartmann), nýbrž mají povahu nepředmětnou a adventivní: přicházejí k nám nikoli jako danosti, nýbrž jako apely, výzvy, pro něž musíme mít zvláštní „smysl“, „cit“, „vnímavost“, senzitivitu, tykadla („antény“) se specifickým zaměřením. Je to ovšem vnímavost vůči „nejsoucím“, ale „přicházejícím“, a to nikoli přicházejícím odněkud, kde to už od dřívější „jest“, nýbrž přicházejícím se uplatnit, uskutečnit za pomoci nějakého subjektu (a tedy do jeho situace resp. do jeho situovanosti). Ale právě proto, že tyto apely či výzvy přicházejí, aby oslovily určitý subjekt (konkrétní subjekty), mají zřetelně adresnou povahu: míří do určité situace a oslovují určitý subjekt – a to znamená, že se k nim vztahují, tedy jsou „relativní“, neboť ‚jsou‘ v „relaci“ k nim. Nejde tedy jen o to, že onen subjekt (a jeho situovanost) je ve vztahu (relaci) k oněm výzvám, nýbrž že také ony výzvy jsou ve vztahu (relaci) k nějakému určitým způsobem ‚situovanému‘ (v osvětí orientovanému) subjektu.

(Písek, 031221-2.)

<<<

>>>

Subjekt - význam pro kosmogenezi

Zatímco Démokritův „atom“ měl jen vnějšek, kdežto o „nitru“ nebylo lze hovořit (uvnitř byl totiž homogenní), a zatímco Leibnizova „monáda“ měla jen vnitřek, a o jejím vnějšku nebylo možno říci nic charakteristického (protože všechny monády si byly po vnější stránce naprosto podobné, takže je nebylo možno od sebe rozeznat), chceme termínu „subjekt“ dát do vínku význam obojího: subjekt má svou vnitřní (subjektní) stránku, ale také svou vnější (objektní) stránku. Obě tyto stránky jsou sice „srostlé“, ale neplatí pro ně přísná paralelita (resp. symetrie), jak předpokládal Hegel (v tom inspirovaný Spinozou), i když ovšem měl správně za to, že je třeba připustit přechod mezi obojím (tedy jak zvnějšnění vnitřního, tak zvnitřnění vnějšího). Vnějšek má „převahu“ v tom, že je zdrojem a garantem setrvačnosti; nitro „převládá“ v tom, že je zdrojem a garantem jednoty subjektu. Vnějšek subjektu představuje zároveň jakousi mez, hranici (ovšem prostupnou) proti vnějšímu okolí, ale je také prostředkem pro nitro subjektu, jak provádět, uskutečňovat to, co na ně „doléhá“ jako (nepředmětná) výzva a ‚povinnost‘ (někdy také už ‚zpředmětněná‘ (např. v podobě genomů). Subjekt je tedy nejen v pohybu, ale je i aktivní, přesněji: může být dokonce ‚spontánní‘ (vzpomeňme na Masarykovo rozlišení). Pro plné pochopení povahy subjektu (v našem pojetí, tedy jako čehosi skutečného, co není ‚vně‘ reality, reálného světa, nýbrž je uvnitř světa) je nezbytné pochopit povahu aktivity a akcí. To, čemu tradičně říkáme svět (a míníme tím úhrn všeho jsoucího, aniž by bylo předem rozhodnuto, zda jde o hromadu nebo o celek), je založeno na akcích (a reakcích) subjektů daleko spíše než na subjektech samých. To vyplývá z toho, že všechny subjekty (i ty nejnižší) jsou sice nepředmětně vyvolány v ex-sistenci, ale jsouce odpovědí na tuto vyvolanost, jsou ve svém uskutečnění nutně výsledkem svých vlastních aktivit. (A protože se nemůžeme vyhnout uznání priority aspoň té první akce, je třeba počátek čili vznik subjektu pochopit jako výsledek ‚jeho‘ první akce, která mu je jakoby ‚připsána‘, ‚připočtena‘ za jeho vlastní.) A v tomto smyslu je svět založen na aktivitách, které ovšem mohou stupňovat svou komplikovanost a tedy také úroveň jen za předpokladu, že něco z vnějších setrvačností podrobí příslušný subjekt svým potřebám, např. svému přežití a také zrodu a zachování subjektů sobě podobných.

(Písek, 031223-1.)

<<<

>>>

Časovost událostná / Jedno a mnohé

Každé skutečné „jedno“ (tedy nikoli pouhý myšlenkový model) je vnitřně mnohé (neboť strukturované), a to přinejmenším časově (tj. v případě těch nejjednodušších „přirozených jednotek“), protože každé jsoucno nějakým způsobem „trvá“. To „trvání“ však může mít buď povahu pouhé setrvačnosti (tedy relativní neměnnosti resp. velice pomalého „stárnutí“), anebo může jít o „pravé trvání“, tedy něco jako „život“ onoho „jednoho“ (přirozené jednotky). V druhém případě jde tedy o trvání (či dění) událostné, tedy o „událost“. Každé skutečné „jedno“ je proto pravou událostí (pravým jsoucnem, jež je událostným děním, majícím počátek, průběh a konec). Náleží k bytostné povaze každé (skutečné, tj. pravé) události, že je proměnou jednotlivých „stavů“, které jsou však integrovány, „posbírány“ v jednotu události jako celku. – Naproti tomu mnohost,

kteřá není integrována, „posbírána“ v jednotu, zůstává „hromadou“ jsoucen, není tedy skutečným (pravým) jsoucnem ve svém ‚úhrnu‘, tj. nahromaděním. To ovšem neznamená, že nepodléhá změně, nicméně „časovost“ takové změny je ryze vnější povahy. To znamená, že není časovostí oné hromady (ta žádnou vlastní časovost nemá), nýbrž její pseudo-časovost je podmíněna zvenčí nějakým subjektem (pravým jsoucnem), schopným reagovat na onu hromadu, jako by to bylo nějaké jsoucno. To by ovšem znamenalo, že časovost hromady je jen zdáním, spjatým se zmíněným vnějším subjektem; což by byla hrubá chyba. Jde totiž také o to, že ona hromada, je hromadou (nahromaděním) nějakých dalších jsoucen, ať už pravých nebo pseudo-jsoucen (tedy opět hromad). Časovost oněch dalších jsoucen (ať už jejich vlastní časovost, pokud jde o pravá jsoucna, nebo o jejich nepravou časovost, protože je závislá na jiných pravých jsoucnech, jež jsou jim vnější) je vposledu nesena skutečným událostným děním, i když je musíme třeba hledat o několik úrovní níže pod několika roviny pouhých hromad. Proto ani nepravá časovost, jež vyznačuje hromady (a jejich nepravé, neudálostné dění), není nikdy pouhým zdáním, ale její „skutečnostní“ složka musí být odhalována a interpretována (dešifrována) s náležitou pečlivostí a zejména kritičností.

(Praha, 031224-1.)

<<<

>>>

Pohyb - zdroj / Změna - zdroj změn / FYSIS a událost(né) dění

Podle pozdějších antických zpráv se snad všichni presokratici zabývali otázkou tzv. FYSIS (a psali prý jako své snad stěžejní dílo spis PERI FYSEÓS). Protože se žádné takové dílo do pozdějších (a zejména našich) dob nedochovalo, je třeba uvažovat o tom, co je vlastně na zmíněném tématu tak přitahovalo a snad i dráždilo. Můžeme se toho jistě nanejvýš domýšlet, ale musíme se přece jen pokoušet svůj výklad opřít o něco aspoň relativně pevnějšího. Nepochybně zajímavá je Aristotelova zmínka o tom, že někteří filosofové mají za to, že o tom, co se mění, není možno nic vědět, tj. že o tom není možná žádná EPISTÉMÉ (vědění, věda); naproti tomu on sám považuje FYSIKU za jednu z teoretických věd a tím součást „první filosofie“ (PRÓTÉ FILOSOFIA). Z toho by pak vyplývalo, že oborem, kterému Aristotelés přisoudil tak významné místo mezi vědami (ovšemže stále ještě filosofickými vědami), je právě ta tematika, která dříve spadala do zkoumání a pojednání, nazývaných PERI FYSEÓS. Pozoruhodnost tohoto myslitelského činu je o to větší, že se tím s jistotou předpokládá, že je možná THEORIA, tedy pohled, zírání, nazírání v případě pohybu. Sám se Aristotelés dostal do obtíží, když podrobil kritice pojetí pohybu (a zdroje pohybu), jak je znal od svého učitele a zejména z dialogu Timaios (a zde se Aristotelés kriticky vymezuje, jako by vskutku šlo o pojetí Platónovo a nikoli nějakého pozdního pythagorejce). Ústy Timaiiovými zde Platón původ pohybu (tj. jeho zdroj, počátek, ARCHÉ) vidí jako dvojí: jednak je tu odvěký zdroj v beztvarem pohybu (resp. v pohybuující se beztvarosti), jednak v aktivním pohybu prabožského řemeslníka (demiurga), který cíleně a důmyslně vybírá ideje jakožto nějaké praformy, aby je vtiskl do onoho beztvarého pohybu, kde zůstanou na nějaký přechodný čas jejich otisky (odliky). Proti oběma zdrojům pohybu má Aristotelés zásadní námítky: výklad o demiurgovi je pouhý mýtus (a tedy žádná věda), a pojetí „beztvarého pohybu“ je nesmyslné, protože vnitřně rozporné (na beztvarosti, proti které Aristotelés ovšem nic nemá, a na které naopak – poté, co ji zbaví pohybu – trvá ve svém pojetí HYLÉ); pohyb přece není než změna tvarů, bez takové změny tvaru nelze o pohybu vůbec hovořit. Protože však se pohybem

vyznačuje právě FYSIS (která je snad jen druhem pohybu, vedle pohybu místního, i když ovšem ‚předmětem‘ FYSIKY je podle Aristotela prostě „to, čeho je mnoho a co se pohybuje“), stál Aristotelés znovu před problémem počátku pohybu. A „vyřešil to tak, že jako počátek pohybu ustanovil nepohyb, totiž nehybnost, neměnnost Prvního Hybatele. A právě to dnes už naprosto nestačí a nemůže stačit; stojíme znovu před otázkou počátku, zdroje pohybu, a proto potřebujeme nové pojetí FYSIS.

(Praha, 031224-2.)

<<<

>>>

FYSIS a „otevřenost“ do budoucnosti

O FYSIS můžeme mluvit v různých významech: buď že (pravé) jsoucno „má“ FYSIS, nebo že samo „je“ FYSIS, nebo že FYSIS vládne (pravému) jsoucnu, apod. V každém případě je pro FYSIS charakteristická jistá otevřenost do budoucnosti, a to ve dvojnásobném smyslu: a) otevřenost k setkání s jiným jsoucnem (a tedy jinou FYSIS) a připravenost k reagování na ně (na ni), eventuelně připravenost k tomu, aby na ně reagovala jiná jsoucna – tedy připravenost k interakcím; b) otevřenost (a vnímavost) nejen vůči jiným jsoucnům, ale i vůči nějakým „ne- jsoucnům“, nepředmětným „skutečnostem“, teprve čekajícím na uskutečnění a vyžadujícím je. Bylo by proto hrubým omylem chápat FYSIS pouze jako hotovou danost, tj. danost tak říkajíc „od přírody“, kterou lze sice zapojit do rozvrhů jako složku či součást, ale která není zdrojem onoho „překročení“ toho, co je dáno „původně“, tj. FYSEI („od přírody“). V tomto smyslu nelze připustit žádné elementární částice („elementy“, STOICHEIA), které by takového „překročení“ nebyly schopny. Předpoklad takových „mrtvých“ částic, které by bylo možno jen zvenčí sestavovat, je už metodicky pochybená a je třeba jí kriticky čelit a odmítnout ji. Právě reaktivita je charakteristická pro všechna pravá jsoucna, což jsou vnitřně integrované události, tj. události- jsoucna, která se vyznačují onou dvojnásobnou stránkou, totiž svým vnějškem a svým nitrem, přičemž nitro je tou branou, otevřenou vůči tomu co (zatím nebo vůbec) není dáno, není „jsoucí“, ale v ‚synergii‘ s čím je možno danému jsoucnu udělat krok nad sebe resp. se dostat do situace, v níž „stojí ven ze sebe“. Tady je zapotřebí značné opatrnosti ve formulacích či spíše v přesném myšlení, neboť docela zvláštním, ale rozhodujícím úkolem je chápání tzv. „akce“ jeho cesty, jíž subjekt konstituuje resp. rekonstituuje sám sebe. Proto je třeba považovat užití termínu „synergie“ jen jako předběžné a prozatímní, neboť dále nelze nekriticky stavět na neprozkoumaném a nedoloženém předpokladu, že musí jít vždy o ERGON, tedy dílo, výsledek akce. K pozornosti nás musí nabádat už to, že nepředmětné výzvy (apely), na něž má (a za jistých okolností a v jistém rozsahu může) „reagovat“ pravé jsoucno, nemohou být chápány jako „akce“ či „aktivity“.

(Praha, 031224-3.)

<<<

>>>

Skutečnost a subjekt

Je chybou chtít napravit tradiční zpředmětnování (které je odhaleno jako konstruování) tím, že vyjdeme od „já“. „Já“ je totiž také „konstrukt“, i když odlišného typu. „Já“ není – a ani nemůže být – ničím „původním“, protože se

ustavuje výhradně ve vztahu k „ne-Já“, jímž ovšem není žádný „objekt“ („předmět“), nýbrž jímž je jiné „Já“, tedy „Ty“. To může znít poněkud pochybně, ale je to způsobeno tím, že jsme užili (po vzoru personalistů) právě těchto označení, totiž „Já“ a „Ty“. Tato označení nejsou vhodná pro celou šíři oněch vztahů, o které nám jde (a půjde). To, že nějaké „já“, tj. subjekt (jak je budeme napříště nazývat), vytváří své chápání svého okolí (tedy tzv. věci kolem), ještě zdaleka neznamená, že tyto „věci kolem“ jsou jen jeho výtvořem. Jeho výtvořem je sice nepochybně představa „představující“, tj. vztahující se k tomu, co má představovat, ale toto „představované“ samo už v žádném případě nemůže být interpretováno jako součást nebo složka jeho představování (tj. jako složka jeho aktu představování). Tak jako bylo vážnou chybou se výhradně soustřeďovat na „předmět“ (objekt), a přitom zapomínat na subjekt, který se na ten „objekt“ soustřeďuje, je neméně chybou zůstat jen u subjektu a zcela zapomínat na ony „věci kolem“, na které se subjekt soustřeďuje a které se pokouší pochopit a poznat. Řešení je prostě v tom, že musíme vzít vážně jak skutečnosti, které má každý subjekt kolem sebe, tak i subjekt, kolem něhož ty skutečnosti jsou a který se s nimi dostává do kontaktu a pokouší se je poznat.

Samostatným problémem je ovšem povaha onoho „subjektu“: je skutečný? A pokud je skutečný, náleží ke skutečnosti, kterou má a poznává kolem sebe, anebo k ní nenáleží? To je ovšem jen jedna část problému; druhá spočívá v tom, jak jsme na počátku zpochybnili ten způsob myšlení a poznávání, který zpředměťuje to, čemu se pokouší porozumět. Co když v té skutečnosti, která ještě nezpředměťovaná obklopuje subjekt jako „věci kolem“, jsou ještě jiné takové „subjekty“? A co jiného by tam mohlo být, když ne „objekty“? Buď subjekty – anebo skupiny, případně „hromady“ subjektů – ovšem subjektů třeba nižší, ano i nejnižší úrovně. Co když je ten svět, v kterém žijeme jen obrovským množstvím subjektů nejrůznějších úrovní a (z jejich strany aktivních) vztahů mezi nimi? Pak bude třeba znovu promyslet a revidovat celé naše pojetí „skutečnosti“.

(Písek, 031228-1.)

<<<

>>>

„Předmět“ vyprávěný (identita narativní)

Chceme-li se zabývat myšlenkou tzv. lidských práv, musíme se naučit co nejpřesněji rozeznávat mezi dvojím významem slova „myšlenka“: buď nám jde o určité historicky podmíněné pochopení této myšlenky – anebo o onu myšlenku samou, která je v určité době (a za určitých okolností, v určitých souvislostech atd.) tak či onak chápána. Příkladně od dob Descartových byl tento rozdíl formulován (formulačně fixován) jako rozdíl mezi myšlenkou myslící (cogitatio cogitans) a myšlenkou myšlenou (cogitatio cogitatum). Můžeme také mluvit o rozdílu mezi aktem (výkonem) myšlení na straně jedné a mezi předmětem (objektem) tohoto aktu na straně druhé. Naším hlavním zájmem budou lidská práva jako „myšlenka myšlená“, tedy jako „předmět“ myšlení různých lidí v různých dobách.

Rozdíl mezi tím, o čem vyprávíme (tedy předmětem narativním), a tím, co můžeme přesně vymezit (tedy předmětem pojmově uchopeným) spočívá především v tom, že v pouhém vyprávění jako by splýval „předmět“ myšlený (a vyprávěný) s „předmětem“ skutečným (eventuelně za skutečný považovaným). Právě toto „splývání“ nedovoluje obojí od sebe odlišit, protože narativnímu myšlení se nedostává potřebných myšlenkových nástrojů k takovému odlišení. Obrovský, ano světodějný vynález pojmů a pojmovosti, který musíme spravedlivě a proto vý-

hradně připsat nejstarším řeckým myslitelům, poskytl následujícím nesčíslným generacím myslitelů, zprvu evropským (brzo včetně části arabského světa, ale postupně takřka po celém světě) nejen vhodný, ale také velmi účinný nástroj k odlišení obojího, ale zároveň byl sice úzce, ale přísně posuzováno přece jen nahodile spjat se závažným omylem (resp. několik závažnými omyly, ale my se soustředíme jen na jeden).

Falešná představa tzv. zírání (THEORIA):proti pouhému „vyprávění(a s ním spojeným představám, tedy jen „zdání“) je postaveno přesné „vidění“ toho „skutečného“. Ve skutečnosti tomu je tak, že můžeme „něco“ vidět, jen když si o tom něco „myslíme“, nejlépe, když o tom „něco“ víme (ale všechno vědění začíná jako vědění na zkoušku“, jako experiment, zda by to nebylo možno myslet takto (a ne třeba raději jinak).

Když začneme brát vážně lidská práva jako „myšlenku myšlenou“, tj. jako to, co je touto „myšlenkou myslící“ doopravdy myšleno, musíme odložit stranou pochybovačné myšlenky, že to je pouhý výmysl, navíc filosoficky a vědecky neudržitelný atd., nýbrž musíme začít uvažovat, co by to znamenalo, kdyby tato právě byla opravdu skutečná (např. co by to znamenalo pro naše pojetí „skutečnosti“. A pokud budeme na stopě této revizi myšlení myslícího (jednak svého, jednak těch druhých, a to počínajíc od americké a francouzské revoluce až po dnešek), musíme se ustavičně starat i o to, hjak to formulovat, jak to nově a lépe myslit, aby to nevedlo k vnitřním rozporům ani k nějakým neudržitelným předpokladům. To tedy znamená, že když vezeme ono „myšlené“ vážně, (brzo včetně části arabského světa, ale postupně takřka po celém světě) musíme se pokusit je i sami myslit tak, abychom se vyhnuli oněm nesnázím a chybám či omylům, s nimiž až dosud myšlení „lidských práv“ bývalo spojováno.

(Písek, 031228-2.)

<<<

>>>

Rozvrh - témata

Pojmové konstrukce

FYSIS a událost

Akce a reakce

Problém subjektu

Vědomí a reflexe

Intencionalita

Předmětnost a nepředmětnost

Čas a časování

Budoucnost není prázdná

Minulost a paměť

Vztah k budoucímu

(Písek, 031228-3.)

<<<

>>>

Lidská práva a čas

Vážnou otázkou je nepochybně vztah mezi jedincem a jeho „lidskými právy“. Způsob, jakým se mluví i v mezinárodních dokumentech o tom, že tato práva jsou „vrozená“ atd., tedy jak se spojují s narozením jedince, je poněkud omezený a omezující, protože nechává zcela stranou to, že již dnes musíme respektovat lidská práva příštích generací. Vrozené snad mohou být nějaké vlastnosti, ale lidská práva nejsou přece vlastností každého jednotlivce. Je tomu spíše tak, že jednotliví lidé se do svých práv rodí, tedy že lidská práva jim resp. jejich zrození „časově“ předchází. Ovšem tato předchůdnost nesmí být chápána jako *antecedens*, které je ve chvíli zrození člověka již minulostí, tedy něčím, co tu už není. To však dává smysl jen tehdy, když nejen zrození člověka, nýbrž vznik každého subjektu (tj. pravého jsoucná) pochopíme nejen jako událost, která přichází z budoucnosti, postupně se stává „celkem“, jak prochází jednotlivými svými „aktuálními přítomnostmi“ (tzv. jsoucnostmi), až posléze končí zánikem subjektu (resp. smrtí jednotlivce), nýbrž také jako výkon vlastního „bytí“, jímž subjekt (resp. jednatel) jde usilovně tomuto svému vlastnímu „dění“ vstříc a tak spolupracuje na svém vlastním sebeuskutečnění. Ze zkušenosti, tj. z vlastních zážitků víme, že každou svou aktivitou směřujeme do budoucnosti, do nejbližší chvíle nebo do blízkých hodin či dnů, ba dokonce let. A přitom to, co uděláme, odchází zároveň do minulosti, stává se tím, co už nastalo a co pominulo. Tak dochází k tomu, že čas našich aktivit a našeho usilování má jiný, obrácený směr, než je čas procesů a dějství kolem nás i v nás. Lidská práva náleží však mezi skutečnosti, které nenastávají, aby přešly do minulosti, nýbrž které stále přicházejí, tj. nastávají, ale nepomíjejí, stále platí jako závazek a norma, ale nejsou ztotožnitelné s ničím, na čem se podílel a podílí nějaký člověk, nějaká lidská instituce nebo instance, i když se lidé vždycky budou pokoušet je nějak uchopit a formulovat. Jsou tedy dva typy skutečností: takové, které nastávají a pomíjejí, a takové, které vždy znovu přicházejí, ale nikdy nejsou příšlé, nastalé, uskutečněné.

(Praha, 031229-1.)

<<<

>>>

Duše

Povšimněme si nejprve toho, co nám „předřikává“ jazyk, náš jazyk, tj. čeština. (V něčem tu budou shody i s jinými jazyky, ale to necháme zcela stranou.) Říkáme, že máme tělo a že máme také duši. Kdo je to ten, který má toto obojí? Jsme to „my“, tj. jsem to „já“. Když to budeme chtít zcela zpředmětnit (objektivovat), řekneme: moje „já“ má tělo a má také duši. Můžeme to říci a snad dokonce myslit také opačně? Platí, že každé tělo má své „já“ a že také každá duše má své „já“, k němuž náleží? A neplatí také, že každé tělo (živé tělo, ne tedy pouhé „těleso“, jak tomu je v mnoha jiných jazycích, jimž chybí tento dvojí termín; pro Descarta „věc rozprostraněná“) má „svou“ duši, a že také každá duše má „své“ tělo? Byl to Aristotelés, který připisoval duši všem živým bytostem, a toto pojetí se obnovilo v druhé polovině středověku především v thomismu. Byla to velkolepá a také velkorysá myšlenka: rostliny mají nejnižší typ duše, totiž vegetativní, živočichové mají duši vyšší, animální, a teprve člověk má duši nejvyšší, totiž „ducha“. V tomto smyslu je tedy duše charakteristická pro vše živé, je život sám. Když Ježíš říká, že není větší lásky než obětovat duši za

přátele, neznamena to nic jiného než obětovat život, dát za přítele život. Ale tam už je přítomno vědomí sebe jako živého, jako duše. Zároveň však slyšíme Ježíše, jak říká, že kdo by chtěl svou duši zachovat, ten ji ztratí, kdežto kdo ji ztratí pro něho, ten ji získá. Tady jistě znamená to slovo „duše“ pokaždé něco jiného: je to jiná duše, kterou ztratíme, a jiná duše, kterou získáme. To je jistě silná výzva k zamyšlení a vážnému přemýšlení. Především to není nic takového jako „nesmrtelná duše“ – tu přece nelze ani nasadit a obětovat, ani ztratit, už proto, že je nesmrtelná. Myšlenkou nesmrtelnosti duše zatížil velký Platón celé křesťanství na mnohá staletí. (Ještě v katechismu Jednoty bratrská na druhou otázku, „co je člověk“, čteme jako odpověď, že to je bytost stvořená, „v těle smrtelné duši nesmrtelnou mající“.) Tak daleko – a ještě dále – sahá vliv helénismu. Dualismus duše a těla je ovšem neudržitelný: tělo bez duše je mrtvé, duše bez těla nemůže žít. Musím se přiznat, že mám velkou nechuť k tomu, jak Patočka obnovuje platónské chápání „péče o duši“ – už jen proto, že duše není od toho, aby byla opečovávána, nýbrž především aby byla nasazována a obětována za druhé. A přece jde o to, aby naše duše byla čistá, silná, aktivní, odvážná a spravedlivá. Jak to může jít dohromady? Ai není jiného východiska, než pokusit se tomu slovu, nesoucímu mnoho nepominutelných významů, dát nový, pevnější smysl. A to asi nepůjde bez pojmů a pojmovosti. Protože však právě pojmovost řeckého původu je zatížena oním „zpředmětňováním“, které je zejména v případě „duše“ na pováženou, bude to nutně znamenat celé nové myšlení. Problém duše je tak jedním z velkých úkolů naší doby a nejbližší budoucnosti. Významným krokem k tomu je nové chápání „subjektu“ jakožto non-objektu ex definitione; ale je to jen první krok, po němž musí přijít další.

(Písek, 031229-2.)

<<<

>>>

Duše

O duši se často mluví jen přeneseně, metaforicky. Tak třeba Halas mluví o „duši slova“, nebo někdy říkáme, že ta krajina „má duši“, apod. Tady jde spíš o to, že určité slovo vnáší do určité situace jakoby život nebo světlo, tedy že se slovo samo chová jako živé. A podobně krajina nás jakoby oslovuje, ukazuje se nám v plnosti svého smyslu, přichází k nám a otvírá se nám jako živý hostitel, zvoucí ke vstupu. To však zároveň ukazuje na to, jak rozumíme tomuto slovu „duše“: je to něco, co se obrací na jinou duši, tedy nejen něco vnímavého, ale také cosi zjevujícího, zvěstujícího, cosi, co zůstává sice za tím, co se dává našim smyslům, ale co teprve samo umožňuje, aby se naše smysly (smyslové orgány) dobraly něčeho, co má „smysl“, co je schopno oslovit. Duše je zdrojem něčeho, co není jen následkem toho, co předcházelo, nýbrž co všechno minulé (a pominulé) překračuje a přesahuje, míříc vstříc budoucnosti, tedy tomu, co (ještě) není, co (teprve) přichází, co se ohlašuje a co chce být očekáváno a přijímáno, nebo přesněji: co chce být spoluuskutečňováno, co zve k takovému spoluuskutečňování. Duše je synonymem života, ovšem života individuálního, jedinečného, a života aktivního, ba spontánního (jak se dožadoval Masaryk, kterému se nezdálo adjektivum „aktivní“ dost vystihující).

(Písek, 031229-3.)

<<<

>>>

Dilemma

původně z řečtiny: δίλημμα – „argument, jímž je položena alternativa mezi dvěma navzájem protivnými proposicemi“ (z řecko-francouzského slovníku)

Dilema se otvírá tam, kde „vnímáme“ (přinejmenším) dvě nepředmětné výzvy jako navzájem rozporné resp. jako vedoucí k odlišným reakcím z naší strany, jejichž výsledkem je „buď – anebo“, tedy dvojí, navzájem nesjednotitelný způsob jednání a chování.

[nedatováno – pozn. red.]

030101|2003 – nedatováno

<<<