

>>>

[ARCHÉ]

Předsokratovská filosofie, tj. první filosofické myšlení vůbec, pracuje s určitým myšlenkovým modelem tzv. počátku (ARCHÉ), který pochopitelně není hned v úplnosti vypracován (nýbrž právě naopak je každým z myslitelů koncipován odlišně), ale který se v určitých ohledech prosazuje i uprostřed všech růzností. Povšimněme si především dvou rysů, které mají pro naše další úvahy podstatný význam.

Na prvním místě si musíme uvědomit, že konstrukce ARCHÉ jakožto modelu (myšlenkového) byla možná teprve za předpokladu epochální proměny myšlení v celé vnitřní struktuře. Zatímco se myšlení do té doby (tzv. myšlení mytické) vztahovalo ke svému „předmětu“ (což je, jak se ukáže, nepřiměřený pojem na této úrovni) tak, že prostě bylo u něho, že se s ním ztotožňovalo, že se do něho takřkajíc přímo propadalo, takže mezi myšlením myslícím a mezi tím, co je myšleno, nebyla (jakoby) žádná distance, dochází objevem a zaváděním pojmů k situaci pronikavě odchylné. Určitá část myšlenkových intencí je pojmem soustředěna k jednomu místu, jakémusi ohnisku, které je čímsi od myšlení odlišným, od něho odděleným, před ním na distanci před-staveným či před-mítnutým (odtud před-mět). Subjektivně tu stále ještě dochází k jisté (nelegitimní) identifikaci, ale nejde tu už o myšlení, jež by se ztotožňovalo se svým myšleným, nýbrž o ztotožňování intencionálního předmětu jakožto myšlenkového modelu s tou skutečností, která jím má být modelována a tímto myšlenkově konstruovaným modelem jaksí „reprezentována“. Tato okolnost je sice dost brzo rozpoznána, ale je ihned interpretována způsobem, který dokázal nadlouho rozpory překlenout tak úspěšně, že se dodnes jeví jako plausibilní, a to před všechny námitky dosavadních oponentů. Bylo totiž brzo zřejmé, že mezi konstruovaným modelem a modelovanou skutečností (tj. tou skutečností, která měla být modelem reprezentována) vznikají značné diskrepance. V některých případech dokonce nebylo možno ani na žádnou „skutečnost“, která by byla příslušným myšlenkovým modelem reprezentována, žádným běžným způsobem poukázat. A tu se přímo postulovala skutečnost, která neměla fyzickou povahu a byla interpretována jako meta-fyzická (termín metafyzika je sice původně technicky knihovnické povahy, ale byl později zatížen novými a dodnes přetrvávajícími významy). To vše lze dokumentovat právě na myšlenkovém modelu ARCHÉ.

(Praha, 830430-1.)

[Přepsáno ze samostatného listu kroužk. s datem „Praha, 30. 4. 83“; strojopis, originál. – pozn. aut.]

<<<

>>>

[ARCHÉ a její „nadčasovost“]

Základní vlastností ARCHÉ měla být její nezávislost na čase resp. její „nadčasovost“. ARCHÉ je tím,co trvá uprostřed změn, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají, co nemá žádnou minulosti ani budoucnost v tom smyslu, že to, co byl nebo teprve bude, v tomto okamžiku již nebo ještě není. ARCHÉ je věčně přítomná, je tím, co nevzniká ani nezaniká. Aristotelés při vši opatrnosti ve svých výrocích souhlasí s tím, „že se o tom,co se mění, nedá říci nic pravdivého“, i když odmítá krajní důsledky, které z toho vyvozovali přívrženci Hérakleitovi (Met. 115, čes. překl.). V tom smyslu nejlepší vědění o každém předmětu máme

tehdy, když jsme poznali, co jest člověk nebo oheň, nikoli jaký jest ..." (Met. 174). Aristotelés víc než který jiný řecký filosof zkoumal povahu změny (či spíše pohybu); ale pro jeho pochopení bylo důležité to, co v závěru svých Dějin filosofie paradoxně formuloval Emanuel Rádl: to, co se „vyvíjí“, se „nevyvíjí“, tj. vývoj běží jen po povrchu, kdežto podstata se nehýbe: vyvíjející se člověk je pořád člověkem, život ve vývoji je pořád životem (DF II, 619). Důsledkem tohoto pojetí je opravdu neschopnost chápat změnu jako změnu, jako proces, ale pouze jako směnu, výměnu jsoucího za nejsoucí nebo nejsoucího za jsoucí. Mohli bychom to snad formulovat tak, že vedle ARCHÉ (jediné) nebo ARCHAI (více počátků) ve smyslu prvků (STOICHEIA) jsou ještě nejrozmanitější subordinované ARCHAI, jako je kupř. konkrétní člověk (Sókratés) nebo člověk vůbec apod. A tyto podřízené a podmíněné počátky představují ve své sféře (ve svém rajónu) rovněž to, co neproměnně trvá od chvíle svého vzniku až do chvíle svého zániku a co tedy garantuje identitu toho, co se mění a vyvíjí. A tyto podřízené počátky mají dále ještě tak sobě podřízené složky, jako je např. dětství Sókrata nebo jeho staroba, a ty zase ještě podřízenější složky atd. atd. , až posléze ty nejmenší okamžiky Sókratova života, o nichž lze ve shodě s elejskou školou soudit, že to jsou časové body, v nichž se nic neděje. A právě tak, jako Zénón dokazoval, že šíp nemůže letět, protože v každém okamžiku někde „jest“, což pro něho znamenalo „stojí“, tak můžeme každý okamžik Sókratova života považovat za neproměnné jsoucí a celý Sókratův život za střídání takových jsoucích okamžiků.

(Praha, 830430-2.)

[Přepsáno ze samostatného listu kroužk. s datem „Praha, 30. 4. 83“; strojopis, originál. – pozn. aut.]

<<<

>>>

[Problematičnost pojetí skutečnosti jakožto neměnné]

Pokusme se ukázat na problematičnost i nesnáze v hlavních důsledcích, které jsou spjaty s popsaným myšlenkovým modelem. Pojetí, předpokládající, že v každém období Sókratova života máme před sebou Sókrata v jeho bytostné osobitosti, v jeho „podstatě“, která trvá neproměnně po celou dobu od jeho narození až do smrti a která je v každé chvíli, v každém okamžiku jeho žití vždycky tu, vždy přítomna, je především strašně ochuzující, protože odbourává ze Sókratovy postavy prakticky vše, co Sókrata činí Sókratem. Navíc se stále víc prokazuje, že buď vůbec nic takového, co by beze změny trvalo uprostřed všech událostí Sókratova života, není, anebo že to je cosi velmi periferního a pro jedinečnost Sókratovy osobnosti bezvýznamného nebo alespoň v žádném případě nikoli konstitutivního. Pro Sókrata je mnohem významnější to, co se v jeho životě stalo, než to, co trvalo beze změny a tedy co se nanejvýš „stalo“ hned v tom okamžiku, kdy se narodil, a trvalo pak až do jeho smrti. To, co se stalo v jeho životě, je však pro Sókrata důležité nikoli tak, že to má své místo v sérii dalších takových „událostí“, nýbrž proto, že to nestojí vedle oněch jiných událostí, ale že to je s nimi se všemi (i když ne vždy stejnou měrou) sjednoceno v jeden jediný život (nebo naopak, že to v některých případech zůstalo nesjednoceno), který se tak stává (stával) integrovaným celkem. Jednotlivé události v životě k sobě nenáleží prostě jen proto, že jsou nalepeny na nějakou neměnnou podstatu Sókratovy osobnosti, nýbrž protože na sebe navazují, protože každá následující činí alespoň z některých předchozích (z jejich uplynulé, minulé přítomnosti) přítomnou minulost, tj. minulost, která je nějak tu, byť ne ve své živé přítomnosti, nýbrž pouze jakožto minulost, ovšem přivlastněná, osvojená minulost, z níž je

vybudována živá přítomnost událost aktuální. Garantem sjednocenosti, integrity celého Sókratova života není a nemůže být nic jsoucího, pokud jsoucností myslíme to, že něco jest tu a nyní (hic et nunc). A sám Sókratés rovněž nemůže být chápán jako jsoucí („veskrze jsoucí“ ve smyslu Parmenidově), protože v kterémkoli okamžiku svého života je „přítomen“ (odvozeno od „při tom“) jako celý jen tak, že je daleko víc nejsoucí než jsoucí. Mohli bychom říci, že garantem toho, že přítomný okamžik je chvílí Sókratova života, je spíše jeho minulost a budoucnost.

(Praha, 830430-3.)

[Přepsáno ze samostatného listu kroužk. s datem „Praha, 30. 4. 83“; strojopis, originál. – pozn. aut.]

<<<

>>>

[Intencionalita vědomí]

V čem spočívá tzv. intencionalita vědomí? Zřejmě v tom, že vědomí se vnitřně uspořádá takovým způsobem, že je schopno mířit (směřovat) na něco, co není ani součástí, ani složkou samotného vědomí, tj. směřovat k něčemu jinému, k něčemu mimo sebe, mimo vědomí. Bývá zvykem přítom mluvit o tzv. předmětu vědomí. Zjištění, že vědomí je charakterizováno intencí v tomto smyslu, vede pak k závěru, že předmětem vědomí je něco jiného než vědomí, tj. že předmět vědomí není součástí ani složkou či vlastností vědomí.

Takové vymezení má ovšem také své problémy. Především je na jedné straně zřejmé, že vědomí je schopno se vztahovat také k sobě samému resp. k jednotlivým svým složkám. Předmětem vědomí může být tudíž také vědomí samo, nebo přinejmenším určité jeho složky nebo součásti. Na druhé straně to je ještě významnější problém, totiž jakým způsobem se vůbec vědomí může vztahovat k nějakému svému konkrétnímu předmětu. Tak se např. hledá v samotném vědomí nějaký obraz předmětu, k němuž se vědomí vztahuje (rozuměj k tomu předmětu) právě prostřednictvím onoho obrazu. Tím se ovšem nic nevysvětluje, jen se zavádí nový problém. Musíme si ovšem uvědomit, že tu máme dvojí problém tzv. intencionality vědomí. Na jedné straně jde o skutečné intence vědomí, na druhé straně jde o to, že si vědomí tyto své intence (resp. tuto svou intencionalitu) uvědomuje v důsledku své schopnosti reflexe. O předmětu vědomí můžeme mluvit teprve tam, kde dojde k jeho ustavení jakožto předmětu konkrétních intencí, tj. jakožto intencionálního předmětu. K tomu dochází teprve tam, kde je vědomí schopno nějakého odstupu od „předmětu“, k němuž se vztahuje. Tam, kde se takový odstup ještě nekonstituoval, znamená vědomí „předmětu“ pouze jakousi přítomnost vědomí u „předmětu“ a zároveň přítomnost „předmětu“ ve vědomí, aniž by bylo možno obojí nějak odlišit. Vědomí, které je „zaujato“ svým předmětem a ještě zůstává neschopné reflexe, je svým „předmětem“ ve skutečnosti „zajato“, stává se jeho zajatcem a není žádným způsobem schopno se mu (resp. od něho) vytrhnout. Můžeme to v podobě jakýchsi reliktnů spatřovat např. v tom, čemu se říká „vytržení“ (ať už mystické nebo jiné). V takových případech se mluví o vytržení vědomí v tom smyslu, že je vědomí vytrženo ze sebe samého. Podkladem pro tímto způsobem brácenou perspektivu je zamlčený předpoklad, že vědomí je hluboce proreflektováno a že v onom „vytržení“ je vlastně vytrženo ze své pr reflektovanosti a k neodtržení přitaženo ke svému „předmětu“. Silná, intenzivní „uchvácenost“ „předmětem“ jakoby ruší nebo alespoň narušuje proreflektovanost

vědomí. Pokud je vědomí plně u svého „předmětu“, nemůžeme vlastně o žádném předmětu mluvit, protože se ještě zdaleka nekonstituoval jako předmět.

„Předmět“ se může konstituovat jako předmět teprve ve chvíli, kdy se zároveň subjekt konstituuje jako subjekt. Jinými slovy: vědomí si je schopno uvědomit svůj předmět separátně od samotného uvědomění (předmětu) jen za předpokladu, že se vydělí z obsahu vědomí samo uvědomované vědomí jakožto uvědomovaný subjekt. Jaký je rozdíl mezi představou a mezi pojmem? Často se má za to, že ten rozdíl spočívá v názornosti představy ve srovnání s nenázorností pojmu. To pak vede k tomu, že pojmem mohu mínit i leccos takového, co si nepředstavuji a co si dokonce představit ani nemohu. Užitečnost tohoto rozdělení je však sporná. Ve skutečnosti neexistují ryzí představy, zbavené jakéhokoliv sepětí s příslušným pojmem (resp. příslušnými pojmy), a na druhé straně míra názornosti představ je vždycky jen relativní. Přistoupíme-li k praktickým příkladům, stává se zřejmým, že rozlišování, zda v daném případě jde o představu nebo o pojem, je značně nesnadné a leckdy naprosto nemožné. Tak kupř. když Sókratés Platónova „Faidra“ pronáší svou první a pak druhou řeč na téma Faidrem předem přečtené řeči Lysiovy, činí tak sice v přítomnosti Faidrově, ale nemluví k němu, nýbrž jakoby k nějakému velmi krásnému chlapci, jehož dokonce apostrofuje. Zeptejme se tedy, zda tu lze hovořit spíše o představě krásného mládencečka anebo spíše o pojmu krásného mládencečka? Ale což není zřejmé, že toto rozlišení především ztrácí na důležitosti, neboť Sókratés přece neapostrofuje ani představu, ani pojem onoho hochá? A čím je tento hoch sám, ať už se k němu Sókratés (ale také Faidros, ovšem i Platón jako autor dialogu, a nepochybně také my všichni, kteří čteme tento jeho dialog) vztahuje prostřednictvím představy anebo spíše pojmu? Tady se ukazuje na prvním místě nevyjasněnost významu slova „představa“. Pokud chápeme představu jako součást našeho vědomí, tak se ovšem ani Sókratés sám neobrací k takové součásti svého vědomí, ani nás Platón nevede k tomu, abychom to tak chápali. V jakém smyslu tedy lze říci (což se často děje), že se Sókratés jakoby obrací ke své představě? V tomto druhém smyslu totiž představa už není součástí našeho vědomí, nýbrž je tím, co je představováno, tedy tím představovaným. O představě tedy v běžném hovoru mluvíme ve dvojitým smyslu, jednak jako o představujícím, jednak jako o představovaném. Sókratés se obrací ke své „představě“ v tom smyslu, že se obrací k mladíkovi, kterého si představuje – tudíž se obrací k „představě“ představované, nikoliv představující. Když se však budeme pokoušet rozlišit mezi představou mladíka a mezi pojmem téhož mladíka, budeme mít na mysli představu představující, nikoliv představovanou. Bolzano mířil k tomuto rozdílu mezi představou představující a představovanou, když odlišoval subjektivní představu od „představy o sobě“. Ale dával přitom důraz na to, co nás nyní nezajímá, a nedával dost pozor na tu stránku věci, kterou se hodláme zabývat v tuto chvíli my.

Abychom k problému pronikli ještě blíže, sáhněme po jiném příkladu. Jaký je asi rozdíl mezi představou rovnostranného trojúhelníka a mezi pojmem rovnostranného trojúhelníka? Především snadno nahlédneme rozdíl mezi trojúhelníkem samým a mezi jeho pojmem nebo představou. Trojúhelník má tři vrcholy, ale ani představa, ani pojem žádné vrcholy (ani úhly, ani strany atd.) nemají. A dále: neexistuje způsob, jak bychom mohli od sebe odlišit představu rovnostranného trojúhelníka od představy trojúhelníka pravoúhlého rovnoramenného, aniž bychom přešli od přezkoumávání povahy těchto představ k přezkoumávání docela jinému, totiž k trojúhelníku samotnému. Totéž však platí o pojmu. Nejsme schopni na základě přímého srovnání odlišit pojem rovnostranného trojúhelníka od pojmu trojúhelníka pravoúhlého rovnoramenného, ale musíme přejít k trojúhelníkům samotným a např. definovat pojem trojúhelníka

rovnostranného tak, že popíšeme vlastnosti rovnostranného trojúhelníka (a nikoliv vlastnosti pojmu rovnostranného trojúhelníka).

Názornost představy není tedy její vlastností, nýbrž je závislá na názornosti (v jiném smyslu) toho, čeho je představou. Když si představím psa, pak – říká se – je má představa vždycky konkrétní, tj. je to představa psa malého nebo velkého, černého nebo jinak zbarveného, s krátkými nebo dlouhými chlupy atd. atd. Naproti tomu pojem psa nechává konkrétní podrobnosti stranou a drží se jen těch vlastností psa, které nesmějí chybět, jde-li vskutku o psa. (Tedy tzv. nutných vlastností.) Ale to jsou idealizované příklady, zatímco ve skutečnosti je každý pojem spjat s jistými rysy či prvky představování, a každá představa je vždycky jen zčásti konkretizovaná, zatímco její ostatek zůstává natolik nevykreslený, nekonkretizovaný a přímo vágní, že je vlastně jen jakousi skicou, kterou podpírá příslušný pojem. Názornost představy může být s jistým nezbytným úsilím prohlubována, ale také pojem může být na druhé straně rovněž stále důkladněji propracováván.

Tam, kde existuje pojmové myšlení (a tedy pojmy), jsou i představy jinak organizovány než v myšlení předpojmovém (nebo mimopojmovém). Pojmy zkrátka intervenují v každé představě (pokud se ovšem konstituovaly). A na druhé straně se ke každému pojmu (pokud je to ovšem možné) lepší určité prvky či složky představování. Na škodu může být takové prolínání představ a pojmů jen v docela specifických, bylo by možno říci extrémních případech. Představy a představování mohou nežádoucím způsobem ovlivňovat myšlení tam, kde to, co je představováno, je nenázorné, zatímco představy sugerují jistou větší či menší názornost. Ale tento případ spadá pod obecnější chybu, spočívající v tom, že to, co je představováno, se podstatně liší od toho, co je pojmově míněno. Vážnějším problémem je povaha samotného pojmového myšlení jakožto určité myšlenkové tradice, která má svá výrazná omezení (zejména pokud jde o tzv. předmětnost). Mezi různými představami existuje spojitost, která nemá povahu jen vnějších vztahů. Tato spojitost není pouze předmětná (bližší vymezení termínu je ovšem nutné). Intervenující pojmové myšlení však ve velkém rozsahu odfiltrovává vše, co onu předmětnost přesahuje a v důsledku toho našemu vědomí sugeruje, že představy jsou vždycky předmětné, tj. že se vztahují k předmětům. To je však pouhá iluze, z níž může každého snadno vyvést náležitá pozornost zejména k básnickým textům.

(Praha, 3. 8. 83)

830803

<<<

>>>

[Setkání s pravdou - polemika s Koubou]

ad: Kouba – § 4 (str. 4n.)

Setkání s pravdou nelze interpretovat tak, že ve skutečnosti se setkáváme s něčím jiným, s druhým, s věcí, s vlastním objevem (10;9-10). Docela naopak: setkáváme se vskutku s pravdou samou, ale nemůžeme ji uchopit jinak, než že uchopíme něco jiného. Připouští-li Kouba, že setkání s pravdou znamená, že jsme překonali a pochopili omezenost svého původního náhledu, tak to znamená, že na jedné straně se náš původní náhled dostal v setkání s pravdou do jejího (tj. pravého) světla. Výsledkem však nemůže být jenom poznání omezenosti původního náhledu, protože každý náš náhled, tedy i ten, kterým eventuelně onen původní překonáme, je a bude pouze omezený. Omezenost je něco jiného

než mylnost. Ve světle pravdy se neukazuje pouze omezenost každého našeho náhledu, ale také a zejména jeho mylnost. To, že Kouba nemluví o mylnosti, je – zdá se – příznačné. Jak by se mohla ukázat mylnost jako mylnost, kdyby to nebylo ve světle pravdy a tudíž v setkání s pravdou? Jestliže mluví jen o omezenosti a o jejím překonávání, pak mu zajisté dostačuje pravda pochopená jako otevřenost. Když však přihlídneme k tomu, že pravda ukazuje mylnost jakožto mylnost, pak je zřejmé, že by k tomu nemohla dostačit pravda jakožto nějaká otevřenost, ale že to musí být pravda jakožto pravda, byť pravda o čemsi konkrétním, totiž o našem nejen omezeném, nýbrž především mylném původním názoru. Nejde proto také jen o to, původní názor překonat, nýbrž především vyvrátit; nikoliv se od dosavadního náhledu jen odvrátit k jinému, nýbrž prokázat a zdůvodnit, že zavržení starého náhledu jakožto mylného nás zároveň nutí přijmout náhled nový jakožto správný nebo alespoň správnější, pravdivější, pravdě bližší. „Jednota pravda je skrytá a neuchopitelná“ (15) – zajisté, ale pouze v tom smyslu, že pravda jako jediný celek nemůže být obsáhnuta žádným lidským myšlenkovým úsilím, tj. nemůže být myšlenkově uchopena. V žádném případě to neznamená, že tato pravda je naprosto vzdálená, takže se s ní nemůžeme setkat jakožto s pravdou. Pravda není v tomto smyslu „skrytá“, nýbrž naopak se zjevuje, vyjevuje. Ale nezjevuje se ve své plnosti, nýbrž vždy v konkrétní situaci, tedy přísně situačně. To si ovšem zajisté žádá zvláštní úvahy, proč tomu tak jest.

(7. 10. 83)

831007

<<<

>>>

[Bytí - polemika se slovníkovým heslem]

Encyclopedy of Philosophy - BEING „Being“ as a name - (273)

Pod „bytím“ můžeme mít na mysli název vlastnosti, kterou má všechno, co jest. Anebo můžeme mít na mysli název nějakého předmětu nebo oblasti, která je za nebo nad (beyond, above, or behind) předměty fyzického světa; v takovém případě fyzické předměty jako by existovaly prostřednictvím svého vztahu k „Bytí“. Anebo také může být „bytí“ názvem rodu, do něhož náleží všechno, co jest, díky tomu, že má vlastnost bytí anebo že stojí ve vztahu k bytí. Učení, že „bytí“ je název (jméno), znamená jakýsi druh dualismu, podle něhož oblast bytí stojí v protívě k tomu, co je pouze jevové (fenomenální). Rozmanité obměny tohoto učení jsou natolik hojné, že je můžeme rozdělit do celé řady rozličných použití při pokusech řešit zcela odlišné problémy. Nicméně toto učení je ve své podstatě založeno na mylném předpokladu, neboť zamlčuje skutečnost, že sloveso „býti“ má řadu odchylných použití a že ve svém ústředním a nejběžnějším smyslu neznamená ani vlastnost, ani vztah, ani příslušnost k třídě. Porušíme-li normální užívání bez speciálního ospravedlnění, dostaneme se snadno do konfuzí. Můžeme vyšetřovat typ konfuze, k níž vede přijetí významu „bytí“ jakožto názvu, a také typ vyjasnění, jaké bylo nezbytné, uvážíme-li, jak o bytí mluvili Platon a Aristoteles.

- - -

Poznámky (LvH)

Považovat „učení, že bytí je název“ (the doctrine that Being is a name), za původ konfuze, je nesmyslné. „Bytí“ je v každém případě jednak slovo (název, jméno), jednak pojem (slovo bez pojmu ovšem přestává být slovem a zůstává jen zvukem

nebo znakem), jednak intencionálním předmětem (tj. myšlenkovým modelem, konstrukcí), a posléze eventuální skutečností, jež je oním slovem pojmenována, oním pojmem pojímána či uchopována, oním myšlenkovým modelem charakterizována či napodobována, ale jež je bez ohledu na všechno předchozí čímsi sama sebou a pro sebe, ovšem i pro jiné další. – Skutečná otázka zní: čeho je slovo „bytí“ názvem či jménem? Odpovědi jsou nutně dvě, neboť jednak jde o povahu „bytí“ jako intencionálního předmětu, jednak o „skutečné bytí“ a adekvátnost onoho intencionálního předmětu.

30. 10. 83

831030

<<<

>>>

[831230 - příprava]

- 01 Jak se člověk („člověk“ = dítě) otevírá světu
- 02 V jakém světě vsutku žijeme, tj. pokud víme (co říká věda)
- 03 Jak o světě a sobě myslíme (reflexe, filosofie)
- 04 Zjevné a skryté vady a omyly myšlení; omezenost epoch
- 05 Mythos na přechodu mezi životem vitálním a řádem rozumu (logu)
- 06 Dvojitá kritika mýtu a její historické střetnutí
- 07 Povaha tzv. předmětného myšlení a její metafyzické důsledky
- 08 Kritika předmět. myšlení a možnost alternativy
- 09 Funkce myšlenkových modelů; jak lze modelovat to, co není předmětné?
- 10 Co jest? Co to je „jest“? Jsoucnost jsoucna, pravá a nepravá jsoucna, bytí jsoucna, bytí „o sobě“ (které se nestává jsoucnem, ale zůstává základem každého jsoucna a jeho bytí.
- 11 Nietzschova otázka (proč není spíše „nic“) a pokus o odpověď; problém entropie a negetropie; „fluktuace vakua“ atd.
- 12 Model nejmenší události: primordiální událost
- 13 Filosofická kritika úsilí fyziků najít nejelementárnější částice
- 14 Kvantová povaha všeho dění ve vesmíru; problém kvantové povahy časoprostoru, kvantovosti gravitačního pole a gravitace vůbec a filosofická aplikace: kvantovost událostí
- 15 Nestabilita „nicoty“: „nic“ má tendenci přecházet v „něco“; toto „něco“ ovšem ihned zase zaniká, ale za určitých okolností může vzniknout jakási kontinuita mezi zvňjšňňími sériově po sobě následujícími primordiálními událostmi, představující jistý typ stabilizace vnějšku tam, kde niterný „zdroj“ už vyschl.
- 16 Analýza ukáže, že předpokladem oné stabilizace vnějšku je schopnost událostí reagovat na jiné události (= jejich reaktivita). Předpokladem reakce je schopnost události se v průběhu svého „dění“ (tj. zvňjšňňování) vrátit proti jeho vlastnímu směru: zvňjšňňování znamená odstup od sebe, opačným směrem je návrat k sobě. Pouze událost, která je schopna v nějaké své složce a v nějaké míře se

vrátit k sobě, se může stát nositelem tzv. předmětnosti, jež by byla relativně stabilizovaná.

17 Tyto problémy se však týkají teprve událostí, které nejsou primordiální; o primordiální události platí, že odstup od sebe je pro ni zároveň zánikem. Stojíme proto před otázkou, jaký je přechod od událostí primordiálních k událostem vyšších rovin. Jsou vůbec primordiální události schopny na sebe navzájem reagovat? A pokud ano, v jakém odlišném smyslu, při němž nejsou splněny podmínky odstupu od sebe a zase přístupu k sobě?

18 Stabilizace může být pochopena jako pomocný mechanismus, ale nemůže vysvětlit dlouhodobé negentropické tendence („othogenesi“). Vývoj „kupředu a výš“ na biologické rovině nutno odlišovat od „vývoje“ v dějinném smyslu. Problém stabilizace na dějinné úrovni.

30. 12. 83

831230

<<<