

>>>

Jsoucí, pokud jest

O jsoucím můžeme mluvit (a přemýšlet) jen jako o celku, tedy i jako o celku v čase. O jsoucím v silném (ale problematickém) významu můžeme mluvit (a přemýšlet) pouze jako o aktuálně jsoucím, to znamená jako o té fázi (složce, části) jsoucího, která právě teď a zde aktuálně (tedy aktivně, akčně) jest. Vše, co tomuto aktuálním „jest“ přechází, náleží k bylosti jsoucího, a vše, co teprve (snad) bude následovat, náleží k jeho budousti. Jsoucí ovšem může být aktivní (tj. vždy jen zde a nyní zahajovat nějakou akci nebo v nějaké akci právě pokračovat) pouze ve fázi (složce, části) právě aktuální; jako bylé ani jako budé nemůže jsoucí nic právě v tu chvíli vykonávat. Ovšem právě tak nemůže nic vykonávat, když mu bylost a v jakémsi předstihu i budoust nějak chybí nebo se mu jí nějak nedostává. Pak ovšem bude platit, že takové jsoucí vůbec není jsoucí a že se ani jsoucím nemůže stát. Bylost a budoust jsou tedy podmínkou toho, aby jsoucí vskutku bylo: jsoucí je jsoucí, když ke svému bytí nějak svou bylost a trochu i budoust využije, tj. když je „má“, i když jen jako nejsoucí (už nejsoucí nebo ještě nejsoucí). Není tomu tedy tak, že by

jsoucí jakožto jsoucí bylo jen nějakou mezí, nějakou hranicí, jen pomyslem. To nás vede k tomu, že jsoucí, pokud jest, nemůžeme chápat jen jako extrém, zatímco jsoucí jakožto již nejsoucí jako něco opravdu skutečného (zatímco jsoucí jakožto ještě nejsoucí jako něco vůbec nejsoucího, neskutečného).

(Písek, 190101-1.)

<<<

>>>

Jsoucí, pokud již není

To, co se stalo včera nebo před rokem nebo před staletími rozhodně není ‚ničím‘, není to nicotnost, ale byla to opravdu skutečnost, která pak po sobě zanechala stopy, které byly také skutečné, a z nichž některé jsou dokonce aktuálně skutečné ještě i dnes. Dnešek by nebyl tím, čím je, kdyby do sebe tyto stopy nějak nepojal, kdyby je do sebe nezpracoval (ale to stále ještě nemá co dělat s tím, zda jsme my jako diváci či pozorovatelé tyto stopy nějak a do jaké míry vzali na

vědomí a zda na ně nějak dokonce také navazujeme). A přece taková stopa může zůstat stopou jen potud, pokud může být jako stopa rozpoznána, dešifrována, interpretována, tj. pokud na ni může být nějak reagováno. Obvykle ta trvalost stopy je závislá na materiálu, který tu stopu uchovává – jsou to všelijaké památky, jako listiny, stavby, zbytky staveb, ruiny atd. Ale jindy se o to zachování stop mohou starat některé nové aktivity, které by bez nich nemohly být tím, čím se stanou, když na ně nějak nenaváží, když jim přetrvat nějak nenapomohou, když je aktivně neuchovávají a také neuchovají. Stopy však mohou přetrvávat také díky paměti, do které jsou zapisovány a zapsány. Paměť je vůbec podivný a složitý ‚fenomén‘, s nímž pochopitelně nějak také počítáme, ale který si jen někdy a jen zčásti plně uvědomujeme. Zejména je vždycky velkým problémem, rozpoznat, co to vlastně je (nebo kdo to vlastně je), co (nebo kdo) si něco pamatuje – a také, je-li to tak opravdu důležité to správně rozpoznat a zda to vůbec není nesprávně, falešně položená otázka, zda to není falešný problém.

(Písek, 190101-2.)

<<<

>>>

Jsoucí, pokud ještě není

Navykli jsme si počítat s tím, co teprve přichází, jako s alespoň v něčem jistým a pevným: když už tu něco nějak „jest“, určitě se z toho něco zachová, něco zůstane, něco přetrvá pouhou setrvačností, přinejmenším proto, že jako příčina bude nutně mít také nějaké následky. Možná, že z toho zůstane jen něco, ale takové „něco“ z toho určitě bude zase jsoucí. Už ve starém Řecku se někteří podívovali nad tím, že jsme (jako lidé) objevili tzv. příčinnost, kauzalitu. A přece to je vlastně velký problém, téměř by bylo možno říci, že to je velké tajemství, jak je možné, že něco z toho, co tu (bylo a) jest, tu bude „jsoucí“ i nadále. Vždyť k tomu, aby něco mohlo pozůstat z toho, co tu už bylo a co tu jest, je nutně zapotřebí, aby vůbec to nějaké nové „tu“ bylo k dispozici, aby se tomu otevřelo, aby so dostavilo, aby přišlo. Ale odkud by mohlo přijít? Jistě nemůže přicházet z minulosti, nemůže pozůstat jako stopa minulosti, a nemůže být ani následkem toho co aktuálně jest. A musí-li odněkud přicházet a přijít třeba jen ono „tu a nyní“, aby s otevřelo přetrvávání

něčeho minulého, zdá se nám, že nějak musí odněkud přicházet a přijít právě i to, co má z minulosti a z aktuální přítomnosti jakoby přetrvat. A tak vlastně máme jakousi nepřekonatelnou tendenci považovat nějak za skutečné (a nějak jsoucí) i to, k čemu ještě nedošlo a co se ještě nestalo. A tím alespoň ve svém vědomí, ve svém myšlení budoucnost vlastně škrtnout, anebo ji alespoň nebrat dost vážně jako ještě nejsoucí, ještě nenastalou.

(Písek, 190101-3.)

<<<

>>>

Bylost a budoust

Jsoucí může „být“ jen jako celek, ale jako celek v čase nemůže být celé najednou v tomto určitém okamžiku. Jeho „bytí“ (pokud jde opravdu o „pravé jsoucno“) spočívá proto v každém okamžiku jednak v jeho aktuální jsoucnosti, dále v jeho bylosti (tj. v tom, co se už stalo, co proběhlo), a posléze v jeho budousti (tj. v tom, k čemu má teprve

dojít, co má teprve nastat). O tom, co už nastalo a je minulostí, a tedy bylostí, můžeme předmětně něco vypovědět, ale o tom, co ještě nenastalo a teprve se připravuje jako budoust, nelze předmětně vypovědět nic, leda jako předpověď či prognózu. Přesto budoust k bytí jsoucího nutně náleží: není žádného jsoucího, které by nemělo vůbec žádnou budoust, i když ovšem v tomto aktuálním okamžiku může toto jeho bytí také opravdu končit (resp. délka či trvání tohoto bytí zůstávají otevřené, neurčité). Jsoucí, které nemá žádnou budoust, vlastně už není (pokud vůbec bylo); jsoucno, které má jen bylost, už celé pominulo a ve svém bytí trvá jen v paměti (a ve stopách jako reliktech).

(Písek, 190102-1.)

<<<

>>>

Akce (a aktivita)

Akce je děj, a tak má počátek, průběh a konec (i když sama není celým jsoucnem); ale kromě toho, že sama musí být výkonem (musí být vykonávána, ovlivňuje situaci, do které je (právě jakožto akce) zaměřena. Konec jejího výkonu není tudíž koncem jejího působení, ale má nějaký výsledek (následek, event. logický důsledek); nechává zkrátka po sobě nějakou stopu (spíše mnoho stop). Ovšem mnohem důležitější než zanechání stop je to, že každá akce je také zdrojem něčeho nějak nového, co tu ještě (před tou akcí) nebylo. Zároveň s tímto „novým“, které také po sobě posléze nechává stopu (stopy), ponechává akce (být) i jiné stopy, totiž něčeho, co tu už bylo, a tak na to vlastně ve skutečnosti navazuje. Samo navazování je zvláštní fenomén: není ničím samospádným, ale musí být prováděno. A přece tím prováděním nevzniká nic nového, leda to, že něco, co tu bylo a vlastně by už mělo zůstat jen minulostí, je oživeno do aktuální současnosti. Tím „pseudo-novým“ je tedy něco, co je víc než pouhá stopa toho, co bylo, jde o navázání na něco z toho čím něco bylo, ale už není a bez čeho by se pouhá stopa obešla, co by se „samo“ stopou ještě nestalo.

(Písek, 190103-1.)

<<<

>>>

Dogmata a historie

Dogmata nejsou (ani v minulosti nebyla) zcela nesmyslná, ale měla nějaké důsledky a měla vliv na to, k čemu pak docházelo. Proto je nemůžeme prostě odhodit na „sметиště dějin“, ale musíme se tázat, čeho mělo být a čeho skutečně bylo jejich uplatňováním dosaženo. To platí ovšem zejména také o dogmatech (a dogmatických představách etc.), týkajících se nepředmětných skutečností (jako Bůh, Syn Boží etc.).

(Písek, 190107-1.)

<<<

>>>

Navazování v dějinách

Dějiny nelze odvysvětlit (redukovat) jako kauzální následky, neboť v dějinách je řada fenoménů, které nejsou pouhými následky něčeho, co tu už bylo, ale jsou více nebo méně pozměněny tím, jak to, co bylo a už není, může být jakoby oživeno, ale zejména tím, co je přidáno nově mezi to skutečné resp. k tomu, nač je nebo není navazováno z bylého (tj. z již nastalého, ale pominuvšího). Ovšem nikoli všechno, co z průběhu jsoucího již nastalo (a stalo se bylostí) je resp. může být oživeno; avšak ani to, co oživeno být může, nemusí být k oživení vybráno. Již tento výběr může mít a má vliv na to, nač je nebo může být navazováno (přičemž je zřejmé, že navazování nesmíme zaměnit se setrváváním resp. setrvalostí). Navazování tak nesmí být na oživování redukováno, i když ovšem každé navázání jakýmsi ‚oživením‘ (spíš aktualizací) vsutku jest. Navázání vlastně spočívá v tom, že něco, po čem zbyly jen nějaké stopy (relikty), je vtaženo a zapojeno do nových kontextů, které „živé“ jsou, neboť jsou (byly) aktualizovány čímsi aktuálně novým, a svou ‚živostí‘ pak ‚oživují‘ i tyto relikty, které skutečně živé už nejsou, nýbrž jen přetrvávají. Problémem se pak stává, v čem vlastně spočívá ona skutečná „živost“ pravých jsoucenc (jakožto „celků“). Slovo ‚živost‘ ke tu pouhým příměrem, a nehodí se vřdycky, neboť na úrovních nižších

(např. molekuly, atomy atd.) už nejsme zvyklí mluvit o „živosti“, ale budeme je muset rovněž považovat za „celky“. Ostatně také o vztazích atomů nebo molekul mezi sebou také nemůžeme mluvit jako o dějinách, ačkoliv i tam můžeme najít fenomény jakési primitivnější dějiny připomínající.

(Písek, 190110-1.)

<<<

>>>

Vyvolenost Izraele

Milý Tomáši,

neodvratně se blíží chvíle, kdy mne Martina zase odveze do Prahy (dojde k tomu zítra asi odpoledne), a tak budu zase každý den „chodit“ (budu odvážen a přivážen) na injekce vidázy. A tak mne asi zase přijdeš potěšit, pokud budeš jakž takž v pořádku. Měl jsem v úmyslu Ti zase napsat, ale nějak jsem se k tomu nedostal – čítal jsem si v tom tvém emailu, ale krom údajné vyvolenosti Izraele jsem

nenarazil na nic, co by mne vybudilo k psaní. A dnes už je pozdě. A tak jsem se rozhodl, že Ti kromě pozdravu, který srdečně posílám, přepíšu jeden židovský vtip na tu vyvolenost (nevím, zda máš nějakou povědomost o indickém jezuitovi, který vydal ve dvou knížkách sebrané (spíš než vybrané) „moudrosti“, s kterými se ve svém „cestování“ po světě setkal; jde o Anthony de Mello-a, SJ, a do češtiny to přeložila Marcela Foltová pod názvem „Modlitba žáby sv. I+II“ – je to na str. 87 prvního dílu).

Dvaadevadesátiletému panu Goldsteinovi se podařilo přežít pogromy v Polsku, koncentrační tábory v Německu a mnoho dalších pronásledování Židů.

„Ach, Pane,“ ozval se jednoho dne, „což není pravda, že jsme Tvůj vyvolený národ?“

Božský hlas odpověděl: „Ano, Goldsteine. Židé jsou mí vyvolení.“

„A není už na čase, aby sis vyvolil zase někoho jiného?“

Já si nejsem jist, že bych to všechno nepokazil, kdybych teď začal některé aspekty té prý „údajné“ vyvolenosti podrobněji rozebírat. Vyvolenost tu je pochopena jako úděl, o který Židé vlastně ani nemají

moc velký zájem. Jistě by v tomto kontextu muselo působit dost absurdně, kdyby se nějaký jiný „lid“ (spíše než národ; jak jsem už uvedl, J.B.Souček navrhoval název „amfyktionie“) začal psít a sápat se po tom, aby byl také vyvolen, a vlastně aby byl ještě spíše a víc vyvolen! Prostě a dobře: to není žádné vyznamenání, žádné vyhodnocení kvality Izraele, žádné postavení do čela všech pronárodů ... No, už toho nechám. Je to také jeden z možných aspektů fenoménu „vyvolenosti“ – nemusí to nutně znamenat, že si Židé tu vyvolenost nějak zasloužili nebo dokonce nadále zaslужují. Není jim zkrátka co závidět!

Tak buď zdráv (a buďte oba zdraví), a těším se!

Láďa – L v H .

(Z e-mailu Tomáši Růžičkovi 12.1.2019.)

(Písek, 190112-1.)

<<<

>>>

Vyvolenost Židů (Izraele)

Vyvolenost Izraele nemůžeme chápat jako nějaké ohodnocení nebo dokonce vyznamenání, nýbrž jako vybrání k nějakému úkolu. Tedy jako pověření, ovšem i k těžkému a mimořádně zatěžujícímu úkolu (termín selekce tu nestačí!). Není to tedy nic, co by mohlo nebo i mělo vyvolávat závist, nejde ani o výsledek nějakého soutěžení či poměřování. V tom smyslu lze mít za to, že ani v případě Ježíše Nazaretského nejde o nějaké dodatečné pověření někoho, kdo tu byl a je „od pradávna“, „od počátku“, ale o vybrání až pověřením. Tak jako nelze mít za to, že Izrael byl pro dějiny plánován „od počátku“, neboť se pro dějiny stal čímsi novým, nebývalým, tak se ani Ježíš Nazaretský nemůže chápat jako preexistující „od pradávna“. Obávám se, že boj proti adopcionismu byl veden po nesprávné linii, neboť by jinak nebylo zbytí a musel by i Izrael sám být chápán jako přezvzděný a předurčený, tedy hrubě nehistoricky, nedějinně.

(Písek, 190112-2.)

<<<

>>>

Věc a jsoucno (pravé) / Jsoucno a „věc“ (předmět)

Obvykle míváme zvyk označovat jako „jsoucna“ také věci nebo předměty, které ovšem pravými jsoucny nejsou. A jak se z dalšího ukáže, je to závažná chyba, protože tím vlastně opomíjíme a zanedbáváme ten obrovský rozdíl mezi pravým jsoucnem a věcí (nebo předmětem). Věc vzniká pouhým nahromaděním, kdežto jsoucno (pravé) se „rodí“, vzniká zrodem, což zahrnuje skutečnost, že je celkem, tj. že jeho části (součásti, složky, event. prvky) jsou sjednoceny, integrovány ve ‚fungující‘ celek. Námitky, jako že „celek“ nikdy není dokonalý, že mezi hromadou a celkem je přechod, nejsou dost oprávněny, neboť nedokonalost celků neruší resp. neznicotňuje jejich celkovost, i když nedokonalou. Právě naopak, když nebudeme trvat na tom, že celek je buď dokonalý – anebo není vůbec celkem, budeme blíže skutečnosti, neboť přechod od pouhé hromadnosti (od pouhého agregátu) ke „částečnému“, neúplnému, jen začínajícímu celku je možno chápat jako zvláštní povahu je „zrodu“, tedy jeho vzniku zrodem. Částečný, tj. neúplný celek může někdy vykazovat významné rysy toho, jak celky (pravé celky) vznikají z hromad (na

rozdíl od pravých celků, které se „rodí“ již jako relativně úplné či dokonalé celky, jak to známe z říše živých bytostí).

(Písek, 190113-1.)

<<<

>>>

Pravda v českých dějinách

Rádl napsal ve „Válce Čechů s Němci“ tuto větu (str. 16):

„Křesťanství promluvilo k Čechům evangelium, »že se naplnil čas a přiblížilo se království boží«; nebesa se otevřela; poprvé zažili Češi dotek věčnosti.“ Tak začíná oddíl O), nadepsaný slovy PRAVDA VÍTĚZÍ.“

Jako vždy, i zde se Rádl takřka geniálně dotkl čehosi základního, a zároveň tam nechal žet dále cosi zastaralého a neplatného. Myšlenka, pravda vítězí nade vším, navazující na apokryfního Deutero-Izaijáše, byla Čechům zprostředkována křesťanstvím; a nesmíme opomenout,

že tato myšlenka je spjata se zvěstí evangelia, že „se naplnil čas a přiblížilo se království boží“, což nesmíme ztotožňovat s nějakým koncem-cílem, vyňatým či vyřazeným z dějin, ale spíše jako právě aktuální dění toho pravého, co se má stát („již jest mezi vámi“). Ale chyba nabyla tak říkajíc převahy: „nebesa se otevřela“ – a místo aby bylo s důrazem podtrženo, že nebesa je otvírají jen vždycky hic et nunc, tedy v dějinách, v určitém okamžiku dějin, takže je pak možno to jen připomínat a navazovat na to, Rádl napíše, že Češi poprvé zažili „dotek věčnosti“ – měl říci raději „dotek ryzí nepředmětnosti“, nebo třeba „dotek pravdy“ – ale „věčnosti“? Co to je věčnost? Copak se tím obvykle nemyslí bezčasí, uniklost z času, nebo spíše ještě neposkrvněnost, nepoškozenost časem? Na počátku byla skvělá myšlenka, aby byla hned znehodnocena tradičním předsudkem (možná jen proto, aby byla přijatelnější? nebo spíše proto, že nebyla až do důsledků domyšlena?)

(Písek, 190114-1.)

<<<

>>>

Smrt jako počátek

Smrt není vlastně konec, ale ve skutečnosti to je začátek: smrt je vpravdě setkáním s ryzí nepředmětností, k němuž se můžeme a musíme dostavit sami bez sebe. Smrt je vlastně začátkem našeho „druhého života“, „života po životě“, v němž jsme se vzdali sami sebe a všeho svého jako toho, nač chceme navazovat a na čem chceme trvat. Vždyť co to je vlastně život? Není život dokladem toho, že je možné i něco dalšího, vyššího než pouhé seskupení prvků, elementů, které nějakou chvíli drží ‚pohromadě‘ (tedy ne jako celek), aby se zase rozpadly? Neznamená život nutně také předávání štafety života, nikoli tedy jen jakési zatíženosti, postiženosti smrtelností a smrtí? Život je opravdu v jistém smyslu „věčný“ – nikoli jednotlivý život, ale život jako takový, život nepřestávající s jednotlivými životy, které končí smrtí, ale nikoli jako „obecnina“! Vždyť to dobře známe z vlastní (lidské) zkušenosti, že je možný i život společenský, že jsou možné dějiny (a v nich zase i jednotlivé osudy, které však jsou něčím velice odlišným od průběhu jednotlivcovova života pouze animálního), že jsou možné epochy atd. (I když ovšem nelze dost doře říci, že společnost,

dějiny či lidské osudy samy také „žijí“! Společnost není subjekt, tím méně jsou subjektem samy dějiny.) Tak jako smrt jednotlivcova života není koncem života společnosti (dokonce ani koncem života jeho rodiny nebo řady jeho přátel), nemusí znamenat ani znicotnění toho, jak žil a co udělal (nebo neudělal) prostě jen v důsledku toho, že zemřel, ale může mít jakési zvláštní pokračování po jeho individuální smrti poté, co on sám již opustil sebe, nechal sebe za sebou, snad dokonce se sám sebe zbavil, aby v dalším „dění“ nepřekážel, aby je nebrzdil, ba aby je vůbec umožnil – vždyť to vše, co dělal, nedělal pro sebe ani kvůli sobě, ale aby splnil své poslání, své úkoly, které přece trvají dál! A tak můžeme říci, že má dobrý smysl mluvit o životě po životě (rozumí se po životě skončivším smrtí). Otázkou ovšem zůstává, jak ten život po životě vlastně vypadá; to se asi někdy dozvíme, až zemřeme.

(Písek, 190117-1.)

<<<

>>>

Dílo a život

V jednom rozhovoru se Zdeňkem A. Emingerem (1917) řekla Lenka Karfíková (na otázku, jak souvisí dílo s autorovým životem: „Na druhé straně si myslím, že dílo, nejen filosofické, ale také umělecké, je na svém autorovi do velké míry nezávislé, takže je nemusíte nutně interpretovat jeho životopisem. Četbě biografických podrobností o novodobých autorech se dokonce intuitivně vyhýbám, je z toho člověku jaksí trapně...“ Řekl bych, že jen část tohoto přístupu lze považovat za do jisté míry oprávněnou. Rozhodně je chybou se pokoušet dílo vykládat z autorova života; dílo, jednou vytvořené, se stává vyřčeným slovem, jež nelze brát zpět či vrátit. Ovšem právě tak nelze vůbec mít pochybnosti o tom, že vystižení souvislosti určitých stránek díla poukazem na závažné životní okolnosti díla může někdy velmi užitečně přispět nejen k většímu pochopení, ale dokonce k lepšímu vnímání, díla samého, zejména že může upozornit na něco, co by jinak mohlo uniknout naší pozornosti. To platí zajisté i pro díla umělecká, dokonce i pro díla výtvarná. Po mém soudu je však vazba či spojitost mezi dílem a životem ještě mnohem významnější v případě textů filosofických, o kterých se Lenka Karfíková zmiňuje dokonce na prvním místě. Tady jde ovšem o povahu souvislostí mezi

dílem a životem též docela odlišnou. Ve filosofii nejde pouze o fakticitu takových vztahů, nýbrž o jejich „pravost“. Filosof nemůže nebo zejména nemá myslet jinak ve filosofii a jinak v životě, ba jde ještě o víc: filosof nemá a nemůže filosofovat jinak a jinak žít. Filosofický spis je vlastně vždycky také životním vyznáním autorovým; a na druhé straně by filosof měl (a někdy dokonce přímo musí) svou filosofii dotvrdit činem, který eventuelně může radikálně změnit (a někdy až ohrozit) jeho život.

(Písek, 190118-1.)

<<<

>>>

Zrod (narození) a jazyk

„Národ“ je chápán jako společenství lidí téhož jazyka. To je ovšem staré pojetí, které přestává být zcela funkční, protože se stále víc množí případy, kdy v jedné zemi (státě) dosahují menšiny významných procent obyvatelstva; proto se stále častěji dává

přednost pojmenování „národnost“. Dítě se v tom případě narodí do „národnosti“ (a tím do jazyka), ovšem pokud jeho rodiče jsou jedné národnosti. Dítě samo ovšem nemá zprvu možnost volit, který z obou jazyků si „zvolí“ jako „rodný“, a navíc to v dalším životě může změnit. Nicméně mluvit o „rodném jazyku“ přece jen není tak zcela beze smyslu. Do jazyka se rodí bez svého úmyslu; a pochází-li z dvoujazyčné rodiny, rodí se – opět bez vlastního rozhodnutí – do dvou jazyků a podle okolností (chování a jednání rodičů) do některého víc, zatím co do druhého méně. Nemusí proto jít vždycky o jazyk mateřský, pokud matku musí zastoupit otec, příbuzný nebo dokonce docela „cizí“ člověk (ten tím ovšem přestává být „cizí“, a někdy docela užitečně, ba skvěle, a opět téměř nezastupitelně). Jazyk dítěte proto není ničím, co by přirozeně vyplývalo z jeho biologického původu, ale ani z jazykového vybavení jeho rodičů.

(Písek, 190123-1.)

<<<

>>>

Poznámky k Dostálově německé studii (*Glaube ohne Gegenstand?...*)

ke str. 1:

Předpona „um-“ má v němčině příliš silné pejorativní konotace, které pak zejména při překladu do češtiny dělávají potíže. Proto bude – analogicky ovšem i v češtině – zapotřebí důkladněji rozlišovat mezi „ungegenständlich“ a „nichtgegenständlich“ (pokud vím, byl to přinejmenším už Hegel, který mezi obojím trochu rozdíl dělal, ale nepřiliš důsledně, a zejména, aniž by to výslovně, definitivně formuloval).

Na téže str. 1 je hned další případ, jaké mohou vzniknout potíže při překladu: „Unglaube“ může znamenat „nevíru“, ale také „nevěru“ či „nedověru“. A v tomto konkrétním případě by bylo zapotřebí dost důkladně zvážit, zda filosofická „Unglaube an LOGOS“ je spíše nevíra, či spíše nevěra či nedověra, nebo zda je problém hlavně v celé koncepci, neboť rozhodovat může kontext: jde o odmítnutí víry vůbec, nebo jen o odmítnutí Jaspersova pojetí víry (zejména ‚filosofické‘). A na konkrétním místě ještě o to, zda jde nikoli přesně o víru, nýbrž o ten zmíněný LOGOS (a víru v něho).

ke str. 5:

„H. sieht in der Geschichte eine Entwicklung“ – Podobně jako české slovo „vývoj“ nebo „vývin“, je zejména německé slovo „Entwicklung“ etymologicky zatíženo vazbou na něco, co je považováno za původně zavínuté (v němčině je ono „wickeln“, např. vedle „entwickeln“ také „verwickeln“ apod., podobně jako obráceně „entfalten“ je vlastně ještě zatíženější). Proto bych raději zůstal u dějin a dějinnosti jako fenoménu odlišného od evoluce. Zároveň si uvědomuji, že s tím rozlišováním budou značné potíže, protože budou chybět náhradní termíny. Asi by to chtělo přinejmenším poznámku pod čarou, ne-li celý článek. A pokud jde o „věc“: mám (teď) za to, že *mythos* se nepřeměňuje v religiozitu z vnitřních popudů či motivů (které se jen „rozvíjejí“, ale že k tomu „pa-fenoménu“ náboženskosti dochází zvnějšku, infekcí čili nákazou „logem“, ať už LOGOS chápeme jakkoli. Ale to ovšem samo o sobě neznamená, že pod vlivem (tradičně chápané) filosofie, tedy pod vlivem pojmovosti. Pojmy a pojmovost (a stejně tak filosofie) jsou vynálezem řeckým, zatímco LOGOS (po mém soudu – ostatně jako už u Hérakleita) funguje daleko dříve a hlouběji (všude, kde jde o celky, a ne pouze o hromady). Ale to už je zase jiná.

(A všiml jsem si zajisté, že Vy tam mluvíte o tom, že prvky Logu, pronikajícího do mýtu, byly nemytické – str. 6.)

ke str. 6.

Já si nejsem dost jist, jak to v němčině zní samým Němcům, ale pro mne „orientace na budoucnost“ je příliš „zpředmětňující“ – raději mluvím o orientaci „do budoucnosti“. V němčině bych proto raději viděl „in die Zukunft hinein“ než „an die Zukunft“ (Vy sám jste užil také formulace „bezieht sich der Glaube ... auf die Zukunft“, s. 18 – to „auf“ to asi moc nezlepší, že?). Moc to ani v jednom případě zlepšeno sice není, stejně si každý pomyslí: na něco budoucího. Zase by to ovšem chtělo poznámku pod čarou (nebo celou studii). S podobnými problémy se ovšem budou nutně potýkat i myslitelé příští (co to je třeba „Erfüllung“ – naplněnost čeho a čím? – a co to je zaslíbení? Nač vlastně můžeme a smíme doufat? etc. etc.)

ke str. 7.

Vlastně totéž: „neue Orientierung an der Zukunft“ – to ovšem zní poněkud případněji, pokud někdo pochopí, oč jde. Na první poslech (a

pohled) to ovšem přímo vnucuje budoucí jako předmět, tj. jako ‚něco‘ v (z) budoucnosti.

ke str. 8.

Zase jen totéž: „eine ganz an der Zukunft orientierte Lebensart“.

(tamtéž:) „meint er immer etwas Irreligiöses“ – může to trochu mást; „nichtreligiöses“ by se mi jevilo jako případnější. (V češtině lišíme nenábožnost od bezbožnosti, a ovšem také od protináboženskosti), ale jsou tu velké odlišnosti v etymologii; v latině „*religio*“ je vlastně „opětovná vazba“ či svázanost, s významem „zakotvenost“, „zakořeněnost“ apod.)

ke str. 11.

zase ty negativy: „ungegenständliche Intentionalität“; ale jak to vyřešit, když se nemůže hned vysvětlit, že intence a intencionalita se nemusí hned vztahovat k nějakému předmětu, když nemůžeme zároveň objasnit, že „předmět“ chápeme jinak, než je zvykem? Takže je snad lépe mluvit o „nichtgegenständliche Intentionalität“. Jenže co v češtině?

ke str. 12.

„zu einem Nicht-Gegenstand (sich) beziehen“: jistě to narazí u mnoha čtenářů, protože si budou jisti, že každý vztah k něčemu je *eo ipso* vztah k nějakému předmětu (a budou si jisti, že oni vědí, co to je „předmět“)

ke str. 15.

„Noetický optimismus“: no, není to moc důležité, ale taky se mi to moc, vlastně vůbec nijak nelíbí. Každý si pod tím bude myslet, že to znamená, že je možné o něčem (čemkoli) něco definitivního poznat a vědět. No, já vím, už bych toho puntičkářství měl snad nechat.

Jak řekl lišák Malému princi: nic není dokonalé. A nic není definitivní. Ale poznávat přece jenom můžeme, lépe, ale i hůře. To že by byl optimismus?

ke str. 16.

zde (jakož i jinde) se na mnoha místech opakuje – se všemi problémy a pochybnostmi – vše, co je spjato s tím „nicht-gegenständlich“ a „ungegenständlich“. Doporučoval bych větší opatrnost – zejména

vzhledem „do budoucnosti“ – prostě se napříště musíme „obrnit“ proti nevhodným a nepatřičným záměnám (konfúzím) a musíme se pokusit ty dva termíny pevněji spojit s náležitými významy (nějak po svém). Vnucovat to druhým asi (bohužel) nepůjde.

ke str. 20.

„ontischer Gegenstand“ – nemyslím, že by bylo možno o „skutečném“ (?) předmětu mluvit jako o předmětu „ontickém“ (i když by ta terminologie přece jen leccos dovolovala, ostatně mnozí jí užívají)). Náleželo by to ovšem do jiné souvislosti: bylo by třeba vylíčit, co kdo míní pod „jsoucím“ (rozdíly mezi bylým, aktuálně jsoucím a ‚budým‘), existujícím (odvozeno do *ek-sistó*), reálným (odvozeno od „*res*“) etc. Cítím to stále jako velmi naléhavou potřebu – a stále si píšu nápady a poznámky k nějakému novému textu o „*mé on*“. Váš poslaný text mi připadl jako „pokyn“ nikoli jen z Vaší strany, jen Vaším prostřednictvím. Cítím se myšlenkově tak trochu jako – opět: *jen tak trochu* – znovuzrozen (pochopitelně s příslušným odkazem na věk a stav mozku), protože nepředmětně ‚osloven‘.

Nakonec pozdrav: srdečně Vás zdravím! Udělal jste mi velkou radost! Už jsem ani nedoufal, že mé texty někdo bude číst s takovou

důkladností, a zejména s takovým porozuměním! Sláva Vám! Jste první z mých čtenářů (a tzv. žáků), v kom jsem poznal (když už jsme se tolik zabývali těmi negativy) nepřežvykavce (ale možná, že to je má chyba, že jsem to nerozpoznal).

Váš starý

LvH - Ladislav Hejdánek, v Písku 29. 1. 2019.

<<<

>>>

Badiou o zlu a dobru

Ve své knížce o zlu, z níž je vybrán také tento citát, píše Alain Badiou (překládám volně z anglického textu, uváděného na internetu):

„Evil is the moment when I lack the strength to be true to the Good that compels me.“

„Ke zlu dochází v té chvíli, kdy se mi nedostává sil k tomu, abych byl pravdivý v odpovědi na výzvu dobra.“

Musel bych to číst v původním kontextu, který nemám k dispozici, ale obávám se, že mnou přeložený (a někým mně neznámým vybraný) citát má v sobě kromě velké dávky pravdivosti také jisté vážné nedostatky. Po mého soudu k samotné výzvě k pravdivosti za strany ‚dobra‘ náleží jistý moment polemičnosti proti určitému zlu ve smyslu jakéhosi varování před selháním z mé strany. To ovšem znamená, že sama výzva ‚dobra‘ už mé selhání jakoby předjímá a varuje před ním. To znamená dále, že jak výzvy – já bych řekl „pravdy“ nebo „ryzí nepředmětnosti“ raději než dobra – tak i předjímané selhání musí mít charakter jakési nepředmětné, ale skutečné vazby na konkrétní, jedinečnou mou aktuální situovanost ve skutečném světě, která má vždycky v sobě i prvky mé osobní minulosti, tedy i mého různého minulého selhání – tradičně snad „hříšnosti“. Jde o to, že nikdy nestojím před výzvami „dobra“ jako čistý (ještě nezatížený) subjekt, který se jen rozhoduje tváří v tvář nepředmětným výzvám „dobra“.

(Písek, 190210-3.)

<<<

>>>

Synthesis × synkresis

Filosofování spočívá především ve sledování myšlenky. Ale co to je myšlenka? Nejde o sledování nějaké již vyjádřené, formulované myšlenky, ale o postižení myšlenky samé, tedy ještě nevyslovené. O to je možno se pokoušet jen tak, že sledujeme její vznik, její zrod, přesněji její rození. Myšlenka se rodí tak, že filosofujícího oslovuje, že k němu přichází, aby se jím dala uchopit a formulovat, vyslovit. Ovšem většinou to není jediná myšlenka, která takto přichází, aby filosofujícího oslovila, ale těch myšlenek je více (nikoli mnoho či dokonce nesčetně, ale jaksi „vybraně“, selektivně, ale tu selekci nevytváří filosofující jako subjekt, nýbrž ta jeho uchopení předchází, tj. přichází z ‚budoucnosti‘). Myšlenka se proto nerodí sama, ale většinou spolu s některou další (nebo některými dalšími); můžeme tedy mluvit o „spolurození“, synkrezi (*synkresis*). Sledovat spolurození několika myšlenek je něco velmi odlišného od jejich sestavování v soustavu, v systém, tedy syntezu (*synthesis*). Takové sestavování musí leda provádět filosofující jako aktivní (činný) subjekt, tj. je leda výsledkem (spoluvýsledkem) jeho aktivity. Takové

sestavování (již formulovaných, vyslovených, uchopených) myšlenek může (ale nemusí) vést k vytváření celé soustavy, systému. Ovšem takové vytváření (konstruování) systému z již uchopených myšlenek musí nutně provázet úsilí, uchopit ‚pospolu‘ ty myšlenky tak, aby se vůbec nějak skládat nechaly, tj. ty myšlenky trochu víc nebo méně upravit, vlastně i trochu deformovat. Takže úsilí o budování filosofie jako určitého systému má jiný původ a zdroj, je to sledování systémovosti, tj. zpředmětněné ‚logičnosti‘ (typické to je např. v geometrii a matematice vůbec).

(Písek, 190222-1.)

<<<

>>>

Systémovost ve filosofii

Systémovost je třeba upřesnit proti systematickosti jako jistou posedlost vytvářením (budováním, konstruováním) systému (soustavy). Ve filosofii se stalo jistou posedlostí od doby Kantovy

(zejména Fichte, Schelling, Hegel). Ale Hegel sám už měl dost dobrý „čich“ na to, co v systému poukazovalo na některé nesrovnatelnosti a někdy i rozpory, a učinil to základem svého pojetí dialektiky. Některým dalším významným myslitelům to však zdaleka nestačilo a začali filosofovat jinak, někteří to viděli tak, že „po kouscích“. Ve skutečnosti dávali fragmentům přednost před úsilím o systém, o budování soustavy (především Kierkegaard a Nietzsche). Ve filosofické obci to bylo chápáno jako nedostatek či dokonce provinění proti filosofii, jejíž úsilí o systém bylo považováno za cíl a přímo smysl filosofování. Po pravdě se tak vlastně jen vymkli návykům, které znamenaly jakési násilí na pochopených myšlenkách: už samotným pochopením myšlenky byla oproti tomu, jak přicházela se svým (nepředmětným) oslovením k filosofovi tato myšlenka hned deformována, aby odpovídala potřebám systémovosti a systému. A nadále pak docházelo k tomu, že tato násilná systémovost byla interpretována (a pojmenována) jako „systematičnost“, takže pro opravdovou „systematičnost“, jež je pro filosofování naprosto nezbytná, už nezbylo žádné vhodnější pojmenování (podobně jako české „soustavnost“, které přímo sugeruje, že filosofické myšlení se má zacílit k vytvoření nějaké soustavy). Z čehož vyplývá, že nalezení

nějakého vhodnějšího pojmenování zůstává filosofickým úkolem. Nejde o „spolu stavění“, nýbrž o vyhovování tomu, jak myšlenky spolu rostou spolu vyrůstají v souvislostech, které předcházejí jejich myšlenkovému uchopení a vyslovení. Vhodné by bylo pojmenování „synkreze“, kdyby ovšem už nebylo významově obsazeno jinak.

(Písek, 190222-2.)

<<<

>>>

Fragmenty ve filosofii

Ve filosofické tradici mají fragmenty odedávna své platné místo, ale vždycky s tím podtextem, že jde o „zlomky“ něčeho buď původně většího nebo alespoň něčeho, co bude nebo by mělo být dokončeno, tj. dovedeno k jakési úplnosti. Z nejstarších řeckých filosofů (presokratiků) nám zbyly opravdu jen zlomky; právě jako takové se i znovu vydávají jak v originále, tak v překladech. Pokud se dochovaly analogické „zlomky“ z textů pozdějších autorů, šlo vesměs o texty

nedokončené a tedy nedovedené k cíli. K pronikavé proměně tohoto fenoménu došlo až v reakci těch, kdo se vymezovali proti velkým systematikům nové doby resp. modernity, tedy především proti Kantovi, Fichtovi, Schellingovi a Hegelovi. Jde na prvním místě o Kierkegaard a o Nietzscheho.

Ti oba odmítli chápat vystavění velkého systému jako filosofický nejvyšší cíl, a jednak se uchylovali rádi k narativitě (při psaní větších textů), jednak – a to zejména – ke krátkým poznámkám, které dávali veřejnosti k dispozici tak, že je nějak seřadili vedle sebe, ale s vyznačeným oddělením do jakési samostatnosti.

(Písek, 190222-3.)

<<<

>>>

Filosofie nová - problémy

Filosofie byla založena (ustavena) ve starém Řecku několika mysliteli, kterým se tehdy říkalo SOFOI. Byla založena několika různými

způsoby, jimž však byl společný jeden rys, totiž pojmovost. Dalo by se proto říci, že byla založena jako pojmové myšlení. Ta původní pojmovost (a už nejstarší filosofové si jí byli vědomi, když se kriticky odvraceli od mýtu, tj. mytického myšlení) byla dost brzo zatížena jednou vadou, že totiž vše, co bylo pojmově uchopeno, bylo uchopeno jako objekt či předmět. To vyžaduje ovšem podrobnější vysvětlení, které teď přeskočíme (jde o vytváření či konstruování myšlenkových či intencionálních objektů). Převážně to ústilo v soustředění na tzv. substance (odtud také substanční myšlení, ale zůstaneme zatím u pojmenování „předmětné“ myšlení). Po jistou dobu se tento způsob myšlení nazýval „metafyzické“ nebo prostě „metafyzika“ (když pak nastal čas kritizování tohoto tradičního myšlení, bylo kritizováno právě jakožto „metafyzika“). Název „metafyzika“ ,měl ovšem původně význam knihovnický, označoval soubor textů pořízených Aristotelovými žáky, které byly umístěny „za Fysikou“, jiným Aristotelovým spisem. Takže by po mém soudu slovo „metafyzika“ bylo možné zachránit a nadále používat v novém významu, např. právě s ohledem na to, co pro Aristotela náleželo mezi fyzické věci (TA FYSIKA). Jde o to, že termín FYSIS je spjat se slovesem FYEIN resp. FYESTHAI, tedy roditi a roditi se. A tak by se ,nová‘ filosofie, totiž

„metafyzika“, měla soustřeďovat na skutečnosti ‚nefysické‘, tady na takové, které se nerodí (a také neumírají, nezanikají). Oproti termínu nepředmětné myšlení by to ovšem představovalo značné zúžení, neboť o čem vůbec můžeme prohlásit, že ‚je‘ nezrozené a nezanikající? Je to vůbec „jsoucí“? A co to je „jsoucí“ (a co naopak „ne-jsoucí“)?

(Praha, 190225-1.)

<<<

>>>

Sjednocenost (integrita) vnitřní

Máme-li právem mluvit o něčem jako o události, musíme se tázat, co z pouhých „složek“ (z nichž je událost „složena“, tj. poskládána) dělá událost jako celek. Protože však nejsme uvyklí náležitému pojmovému rozlišování, mluvíme často o události i tam, kde žádnou sjednocenost či integritu nemůžeme shledat (např. lavina, bouřka, déšť apod.) Proto musíme rozlišit, zda určitá událost je sama

„vnitřně“ sjednocena, integrována, anebo zda to jsme jen my, kteří ji jako sjednocenou myšlenkově uchopujeme a jakousi „sjednocenost“ jí jen přisuzujeme (i když to ovšem nemůžeme relativizovat nebo degradovat jako pouhou subjektivitu ve smyslu zdánlivosti). Nezbytnost náležitého pojmového rozlišení ovšem vyžaduje další upřesnění: od události pravé musíme odlišit událost nepravou, ale nikoli zdánlivou, nýbrž ‚skutečnou‘ Uvedme příklad: les nepochybně nějak vznikl, nějak „žije“ a uventuelně i nějak chátrá či odumírá. Tak vytváří jakousi událost v čase, ale není to událost centrálně integrovaná - zkrátka a dobře: les není živým organismem, ale symbiózou mnoha organismů. A symbióza není pouhým „sklem“, pouhou „složeninou“ či pouhým nahromaděním, pouhou hromadou těchto organismů, ale právě jejich společenstvím, které samo také „jakoby“ žije, ale není to život jednotlivého organismu, tedy jedince. Co však dělá jedince jedincem? Tedy právě celkem? Není to společenství pouhých ‚složek‘, tedy pouhá složenina, sklad, nýbrž předpokládá to, že samy ty ‚složky‘ jsou jakýmsi jedinci, kteří na sebe nejen reagují, ale dokáží navzájem spolupracovat způsobem, který by nebyl možný bez jejich „vnitřní“ sjednocenosti. Zdánlivá „integrita“ třeba takového lesa je založena na vnitřní sjednocenosti všech

jednotlivých organismů, které ono společenství lesa aktivně vytvářejí. Mrtvé složky nemohou vytvořit žádný celek, ani pravý, ani nepravý. A tak se musíme tázat, jak dochází k sjednocení každého pravého celku, tj. co je vlastním základem jeho vnitřní integrity.

(Praha, 190226-1.)

[původně jako 100502-3. – až po „(např. lavina, bouřka, déšť apod.)“, později doplněno o zbytek – pozn. red.]

<<<

>>>

Hranice (meze) celku

O celku můžeme mluvit jen pod tou podmínkou, že jde o útvar (soustavu) vnitřně sjednocený (-ou) a navenek nějak vymezený, ohraničený. Důležitá je jakási rovnováha mezi tímto omezením či ohraničením vůči okolním skutečnostem (událostem, procesům, jsoucům, hromadám jsoucen atd.) a jakousi propustností či prostupností těchto mezí, a to v obou směrech. Tyto meze musí být

aktivně udržovány a také ovládány, přičemž není vždy nutné, aby byly ovládány aktivně z centra; ony meze mohou mít v některých směrech či ohledech jistou relativní samostatnost (autonomii), závislou na „centru“ celku, tj. na jeho „subjektu“. Je to totiž subjekt celku, který garantuje jeho celkovost, tj, sjednocenost, ale protože i takový pravý celek může v sobě sjednocovat další celky (které mají svou vlastní integritu), celkovost pravého celku spočívá v jeho schopnosti integrovat také vnitřní stránku všech takových sub-subjektů. A protože hranice celkovosti, které ustavuje a udržuje jen sám subjekt celku (sjednocujícího i všechny vnitřní momenty sub-subjektů), jsou do jisté míry či v jistých mezích propustné, může se stát, že do společenství sub-subjektů pronikne cizí prvek, který se však chová jako cizí a neintegrovatelný do jednoty původního celku. Tak vzniká fenomén parazitismu, který je zapotřebí zkoumat podrobněji zvlášť.

(Praha, 190226-2.)

[původně jako 100502-4. – až po „(autonomii)“, později doplněno o zbytek – pozn. red.]

<<<

>>>

Událost a její subjekt

Událost pravá je sjednoceným celkem, ne rozdíl od událostí nepravých, které svůj jeden vlastní subjekt nemají, ale jsou společenstvím dalších, menších subjektů (subsubjektů, ale takovým společenstvím subsubjektů, ovšem navíc ‚organizovaných‘ do jednoho super-subjektu, je i každá pravá událost). Odtud má svůj smysl otázka, co vlastně způsobuje či vyvolává, eventuelně také garantuje a udržuje onu jednotu, onu integrovanost pravých událostí, rozumí se každé jednotlivé pravé události, do jednoho celku. Jak už doporučoval Occam, bylo by asi zbytečné hledat nějaké další ‚ens‘, když už jsme si zvykli na ‚subjekt‘; nejlépe tedy budeme právě subjekt považovat „to“, „co“ je tímto původcem a zdrojem. Stejně jsme dosud neobjasnili, v jakém smyslu rozumíme tomuto termínu, kterému se – na rozdíl od antické a ještě i novodobé tradice – dostalo právě nového významu až brzo po začátku modernity, konkrétně v německém romantismu. Je ovšem otázka, zda tento nový význam můžeme akceptovat a pouze na něj beze změny navázat. Bude proto

nejlépe, když vyložíme po svém, v jakém smyslu budeme tohoto slova napříště užívat.

(Praha, 190226-3.)

<<<

>>>

Subjekt - jeho funkce

V mém pojetí je hlavní funkcí (hlavním výkonem, hlavní ,činností') subjektu založení, udržování a garance vnitřní integrity nějakého (pravého) jsoucna. Každé (pravé) jsoucno je tedy jednak závislé na svém subjektu jakožto zdrojem integrity všech jeho „výkonů“ a „působení“, ale na druhé straně si každé (pravé) jsoucno musí svůj subjekt vytvořit (ustavit) a udržovat (nadále o něj pečovat). To sice zdánlivě vypadá jako protimluv, ale má to jistý dobrý smysl. Jde totiž o to, že žádné pravé jsoucno nemůže svůj subjekt (celý) vytvořit, protože každé pravé jsoucno musí být (a nemůže nebýt) spoluvytvořeno na samém počátku (ale i v dalším) ,odjinud', tj.

ze ‚strany‘ ryzí nepředmětosti jistým ‚aktem“, jehož sám subjekt ještě není schopen, neboť ještě „neexistuje“ jako aktuschopný , ale tento nezbytný jej samotný spoluzakládající akt mu musí být „přisvojen“, musí mu být „započítán“ (biblicky „započten“) jako akt (jeho) víry (proto se v podobném smyslu o víře mluví jako o „daru“). Právě v tomto smyslu je veškerá aktivita subjektu zakozvena v „budoucnosti“, odkud ‚přichází‘ vše nové.

(Praha, 190226-5.)

<<<

>>>

Filosofie a reflexe

Rozšířené rozpoznání (snad ne pouhý dojem), že filosofie je v krizi, klade na každého filosofujícího jako nárok a povinnost vyjasnění, v čem ta krize spočívá a co s tím současný myslitel může a má podniknout. Důležité je především vyjasni, co to je filosofie, a podle toho se k tradici filosofujících myslitelů přihlásit a při všem úsilí o

nápravu na tu tradici navazovat, anebo ji ponechat jen historikům filosofie a dále v ní nepokračovat, nýbrž založit něco nového. A tak dochází k tomu, že někteří vědomě hledají za filosofii náhradu, zatímco jiní ji považují za nenahraditelnou, ale nanejvýš potřebnou nápravu. Rozdíl mezi obojím pokusem o řešení spočívá v tom, že na jedné straně jde o zavržení samotných základů filosofického myšlení a o hledání (a ustavování) základů nových, zatímco v druhém případě o novou koncepci samotné filosofické práce, která se dosavadní tradice nezříká, ale chce v ní novým způsobem pokračovat. Ten rozdíl by se však mohl jevit jako zdánlivý a ve skutečnosti vlastně totožný, protože tu všechno závisí na tom, co za ‚skutečnou‘ či ‚pravou‘ filosofii považujeme, co tím slovem označujeme. Máme-li se pak rozhodnout, co rozumíme filosofováním a filosofií, musíme podniknout něco, čemu se říká reflexe. Jenom ta může odhalit, zda svým počinem filosofovat přestáváme nebo zda se hodláme pokoušet o filosofování nové. A tak se musíme zeptat, zfs takovou reflexi můžeme podniknout nefilosoficky nebo zase jenom filosoficky. Bude proto nejlépe, když samu filosofii pojmem jako ustavičnou, vždy znovu podnikanou reflexi svého myšlení (neboť filosofie je záležitostí myšlení), a tak se zbavíme nutnosti své další kroky chápat jako

zamítnutí filosofie, nebo spíše jako novou etapu filosofického myšlení. Můžeme pak lépe či hůře rozpoznávat, nakolik je filosofické myšlení a filosofie vůbec v současné dějinné chvíli v krizi.

(Praha, 190227-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako permanentní kritika

Budeme-li filosofii chápat jako permanentní sebekritiku, vyhneme se tak sporům o to, co je základním a ne-napravitelným rysem filosofování, takže i takoví myslitelé, kteří filosofii a filosofování odmítají, se budou těžko vyhýbat naší eventuelní námitce, že jejich zdánlivá „nefilosofičnost“ je vlastně jejich filosofií; leda že by se rozhodli zamítnout a zavrhnout samu kritičnost. A navíc tak budeme s to zůstat v pradávnm (Pythagorově) výkladu filosofie ne jako moudrosti, ale jako lásce k moudrosti, což můžeme za jistých předpokladů upravit jako lásku k pravdě. Tak jako podle Pythagory

filosof může milovat moudrost, ale přesto se s moudrostí tu a tam i rozcházet, může se i myslitel milující pravdu tu a tam s pravdou minout, což se ovšem může podařit napravit, když to v kritickém přístupu k svému vlastnímu myšlení rozpozná (a případně to mohou rozpoznávat i jiní myslitelé, ovšem zase na základě svého kritického přístupu). Musíme si ovšem být vědomi toho, že takovéto chápání filosofie připouští i pluralitu různých filosofických přístupů a filosofí. Proto je zřejmé, že vlastní (obsahový) problém se nám pouze přesunul: nemusíme se už soustřeďovat na význam a smysl filosofie a filosofování vůbec, ale stojíme před úkolem vymezení té či oné filosofické disciplíny (Aristotelés ještě mluví u „vědě“, když ještě bez pojmenování uvádí filosofické téma TO ON HÉ ON; tato filosofická disciplína byla mnohem později nazvána „ontologií“).

(Praha, 190227-2.)

<<<

>>>

Ontologie kriticky reflektovaná

Filosofický přístup je, jak řečeno, nutně kritický; musí tedy své kritice podrobit také každou filosofickou disciplínu, ať už se ustavila kdykoli a jakkoli (tím se pak může zabývat historie té disciplíny). Ontologie je filosofická disciplína; obsahově byla vymezena již Aristotelem, ale takto pojmenována byla až Christianem Wolffem (sám Aristotelé ji označil jako „první filosofii“). Měla to být disciplína, zabývající se „jsoucím jakožto jsoucí“; tak bývá přeložen Aristotelův výměr ze začátku 4. knihy Metafyziky, ale někteří už vhodněji překládají „jsoucím, pokud jest“. To nám umožňuje se k tomuto vymezení v reflexi vztáhnout s otázkou: mohlo by mít smysl se ke jsoucímu vztáhnout, pokud není? A protože jsme si již dostatečně dávno uvědomovali, že dosavadní tradice předmětného myšlení chápe „jsoucí“ („jsoucno“) jako předmět, jako věc, objevila se cesta k vysvětlení, proč a jak je možno se myšlenkově vztáhnout k nějaké „skutečnosti“ jako k ne-předmětu. A zase je třeba uvážit, že to, co nazýváme skutečností, může být nejen předmětem nebo ne-předmětem (s vyloučením třetí možnosti), ale že může mít předmětnou i nepředmětnou stránku zároveň. Uvedme jako příklad nějakou živou bytost; takový živočich (nebo rostlina) nějakou dobu žijí, což znamená nepochybně trvání v čase. To znamená, že takový

pes je v každém okamžiku svého života předmětně jsoucí, ale že v daleko větší míře „je“ nejsoucí, ať už již nejsoucí („bylý“) nebo jako ještě nejsoucí („budý“). Protože však je nepochybně jsoucí jako celá bytost, budeme toto po nějaký čas trvající pobývání na světě označovat jako jeho „bytí“. Naproti tomu všechny okamžité aktuální jsoucnosti, které se ustavičně vyměňují, budeme chápat jako abstrakce, které pozorovány vlastně od skutečné živé bytosti jako celku odhlížejí. S tím úzce souvisí starý problém, v jakém smyslu lze o takovém v čase trvajícím „pobytu“ mluvit jako o „jednom“. Tradičně se to vykládalo tak, že po celou dobu trvání (života) živé bytosti, a tedy ustavičných proměn, zůstává něco od počátku až do konce beze změn, a na rozdíl od „bytí“ se mluvílo o tzv. „esenci“ (odtud „esencialismus“). Potíž byla v tom, že „esenci“ nebylo možno ani vidět, ani slyšet nebo jinak vnímat, nýbrž jenom myslet, takže nemůže jít o opravdovou skutečnost, nýbrž jen o skutečnost myšlenou (myšlené, cogitatum, musíme také považovat za skutečnost).

(Praha, 190227-3.)

<<<

>>>

Akce (a aktivita)

Akcí rozumíme hlavně událost, v níž subjekt usiluje o dosažení nějaké změny ve svém okolí. Abychom náležitě popsali takovou událost, musíme především vyjasnit, jak o něco takového může subjekt vůbec usilovat a jak něčeho takového může vskutku dosáhnout; dále ovšem musíme vyjasnit, co to je takový subjekt na rozdíl od ne-subjektu, jakož i jak vypadá a čím se vyznačuje změna něčeho (nějakých věcí, které se pak chovají jinak než jindy) od jiných změn, které probíhají bez zásahu tohoto subjektu (bez této jeho akce). A v rámci výkladu, co to je subjekt, je třeba objasnit, jakým postupem dochází k přechodu od ustavení záměru k jeho provedení, tj. uskutečnění, a nakolik je subjekt garantem takového uskutečnění. A pak je třeba pamatovat také na to, že je možná akce, která není primárně zaměřená na změnu něčeho vnějšího, ale je zaměřena na jinou akci, zejména na ‚svou‘ dřívější akci, s cílem vyjasnění, co se tou jinou akcí udělalo a čeho bylo dosaženo (příčemž je ovšem třeba objasnit, zda a proč lze mluvit o jiné, ale ‚své vlastní‘ akci).

(Praha, 190301-1.)

<<<

>>>

Sjednocenost (jednota)

Musíme přísně rozlišovat mezi skutečnou jednotou, která je nezávislá na pozorovateli, a jednotou, jejímž zdrojem je pozorovatel. Mnohost bez sjednocení zůstává hromadou, po sjednocení se stává organickým celkem. Podmínkou vzniku celku je ustavení subjektu celku, který je zdrojem „svých“ akcí (veškeré aktivity, prováděné tímto celkem jakožto jednotou, tedy jakožto „jedním“). Způsob sjednocení nemůže spočívat v pořádání sub-složek zvenčí, ale musí angažovat vnitřní stránky těchto sub-složek. Z toho vyplývá, že sub-složkami, které mají být (resp. budou) sjednoceny v „jedno“, nemohou být pouhé mrtvé elementy, nýbrž opět nějaké „jednoty“, sjednocené na nižší úrovni. V tom smyslu je tedy představa starých atomistů (a už Pythagorova) hrubě mylná: sjednocení nejmenších elementů nemůže být založeno na vzájemném zachytávání jejich

výčnělků, tedy pseudo-angažováním pouze jejich povrchu, ale musí být založeno na jejich zapojení přes jejich „nitro“ (vnitřní stránku). Ve vyšší jednotu mohou být tedy zapojeny pouze jejich „subjekty“, což znamená: přes zapojení samotné jejich aktivity. Ovšem otázkou zatím zůstává, odkud se právě a zejména na té na té nejnižší úrovni „jednot“ jejich subjekty berou.

(Praha, 190301-2.)

<<<

>>>

Subjekty primordiální

Je jednou z nejnaléhavějších otázek, které je třeba objasnit a řešit, odkud se berou subjekty vůbec, ale zejména odkud se berou subjekty nejnižších „jednot“, tedy tzv. primordiální subjekty (tj. subjekty *primae ordinis*). Virtuální (tj. ještě neuskutečněné, skutečností se ještě nestavší) události si nemohou svůj subjekt vytvořit, protože by k tomu svůj subjekt už potřebovaly, neboť bez subjektu nemohou

vykonat žádnou ‚svou‘ akci (a po mém soudu je obtížné pomyslit na to, virtuální částice se stává skutečnou částicí jakýmkoli zásahem zvenčí, neboť virtuální částice snad žádný vnějšek nemají – virtuálnímu světu není rozdíl mezi vnitřním a vnějším vlastní). Odkud tedy bere primordiální událost svou ‚nakloněnost k činu‘ (beru to z Rádla)? V čem je možno (a třeba) rozpoznat a vidět zrod subjektu? Určitým řešením, na první pohled snad přijatelným, by byl předpoklad, že k ‚rozštěpení na subjekt-objekt‘ (německy ‚Subjekt-Objekt Spaltung‘) dochází právě při přechodu z virtuality do ‚skutečnosti‘; není to ovšem skutečné řešení, ale spíš přesunutí problému (myšlenkové) do jiného kontextu. (Myšlenkové vymezení rozdílu mezi virtualitou a skutečností je ovšem jedna věc, ale vlastním problémem je, zda a jak lze myšlenkově uchopit, co to je virtuální ‚skutečnost‘ na rozdíl od skutečnosti skutečné, a to tak, aby nešlo jen o rozdíl pojmový.) Tím se teprve dostává problém tzv. ‚primordiálních subjektů‘ do pravého osvětlení. Primordiální subjekt ‚vzniká‘ (rodí se) jako skutečný oním rozštěpením, ale nikoli rozštěpením na ‚subjekt-objekt‘, nýbrž jakýmsi „rozštěpením“ vznikajícího subjektu na dvě ‚stránky‘, totiž na „vnitřní“ a „vnější“,

které jsou ovšem sjednoceny, integrovány ve skutečný „subjekt“ jako takový.

(Praha, 190302-1.)

<<<

>>>

Jedno a jednota

Věc nebo skutečnost apod. může být myšlenkově uchopena jako jedna, ale „ve skutečnosti“ nemusí být „jedna“, nemusí být sjednocena v „jedno“, ale zůstávat mnohostí. Ale jak vlastně můžeme rozpoznat, zda takovým „jednem“, takovým sjednocením v jednotu, „ve skutečnosti“ opravdu je nebo není? To, zda je něco vnitřně sjednoceno, není „vidět“ ani „slyšet“, tj. nemůže být zvenčí (tj. nějakým pozorovatelem) „nahlédnuto“ jako něco předmětného, co „jest“ nějak před (ním), ale může být rozpoznáváno jen podle „chování“ věci nebo skutečnosti v čase, tj. až po sledování po jistou dobu. Niternost je zkrátka „nepředmětná“, tj. není z vnějšku

přístupná, je třeba (a nutno) na ni jen usuzovat, a to na základně delší doby pozorování zvnějšku, tj. na základě usuzování z toho, co se ukazuje jen jako mnohost. Schopnost takto nepřímou rozpoznávat, zda jde o „jedno“ (jednotu, integritu) nebo jen o hromadu musí předcházet jako vlastnost rozpoznávajícího subjektu, není tedy výsledkem pozorování. Proto může také v usuzování o tom, zda jde nebo nejde o skutečnou jednotu, docházet k omylům, k nesprávnému předpokládání toho, že co se „jeví“ jako „jedno“, je vskutku „jedno“, zatímco doopravdy žádným „jednem“ není. To však vůbec ještě neznamená, že nic takového jako „jedno“ („celek“) ve skutečnosti neexistuje (nominalistický předsudek, jako v současné době třeba Alain Badiou). Empirismus chybí v tom, že zkušenost s niterností nepovažuje za zkušenost, ale vykládá to jako konstrukci.

(Praha, 190306-1.)

<<<

>>>

Čas a změna

Vynález pojmů a pojmovosti postavil už nejstarší filosofové před vážný problém: pojem nám dovoluje se vrátit k „témuž“, ale nikoli k téže skutečnosti, neboť žádná skutečnost nezůstává vskutku „být touž“ ve smyslu neměnnosti. Všechno je v ustavičném pohybu, jak vyznával Hérakleitos. K jakému „témuž“ nám tedy může dovolit se vracet? Nepochybně nemůže jít o žádnou „skutečnost“, jestliže přijmeme, že veškerá skutečnost se ustavičně proměňuje – jako nelze dvakrát vstoupit do téže řeky. Ale protože naše zkušenost nám dosvědčuje, že se opravdu můžeme za pomoci pojmu vrátit k „témuž“, a o tom těžko můžeme pochybovat, je nasnadě se dopustit jiné chyby, totiž popřít, že se skutečnost doopravdy stále proměňuje. Tak soudili především eleaté. Pregnantní podobu tomu dal Parmenidés, podle něhož „jsoucí“ nikdy nebylo a nikdy nebude, nýbrž vždy „jest“. Důsledkem bylo ovšem popření času jako skutečnosti, což ovšem nemohlo nikoho přesvědčit, neboť čas a vnímání času jako skutečného je neoddělitelné nejen od naší zkušenosti, ale byl nepochybně zakoušen již v dobách starších, archaických, třeba v mýtu. A ještě Sofoklés měl o čase velké mínění, neboť podle něho čas rodí skryté, a to, co se ukázalo, zase skrývá. A tak Aristotelés, který bral zkušenost vždycky vážně, proměnlivost skutečných věcí nepopíral, ale svou pochybnost

dal najevo aspoň tím, že prohlásil, že o tom, co se mění, není žádné vědění možné. Zdá se tedy, že skutečnost může být proměnlivá, ale i neproměnná, ovšem vědět něco můžeme jen o tom, co se nemění. Jak to tedy vyřešily pozdější doby? Jak to řešíme my dnes?

(Písek, 190314-1.)

<<<

>>>

Čas a změna

Dnes už nemůžeme dát za pravdu Aristotelovi, že o tom, co se mění, není možné žádné vědění; dnes už mluvíme o řadě zákonů pohybu, víme, jakým působením pohyb vzniká a jakým způsobem se mění, zrychluje nebo zpomaluje atd. Ostatně sám Aristotelés se přece věnoval důkladnému studiu a rozlišování různých druhů pohybů, jenže byl přesvědčen, že všude, kde jde o pohyb, je v pohybu něco, co v pohybu zůstává beze změny; čili jinak, to, „co“ se mění, se nemění. Změna probíhá jen na povrchu, ale musí mít nějakého

nositele. Vlastně až v době zcela nedávné byli aspoň někteří odborníci nuceni uznat a vzít na vědomí, že jsou možné i změny, které takového nositele nemají, ale jsou to jakoby změny „ničeho“ – nicméně určitě ‚jsou‘, ‚dějí se‘. A tak se problém změny a času vlastně klade, ba vnucuje znovu: jak se to má s časem takových změn, které probíhají bez vazby na jakékoli „něco“? Je možné – spolu se Sofoklem – říci, že čas „rodí“ i takové změny bez nositele?

(Písek, 190314-3.)

<<<

>>>

Nelokální objekty

Termínu „nelokální objekt“ snad poprvé užili kvantoví fyzici. Je tento termín použitelný i jinde, v jiných souvislostech? Co to vlastně znamená, když něco označíme – takto negativně – jako ‚nelokální‘? Co to je naopak ‚lokální‘? Locus je v latině ‚místo‘; lokální proto znamená ‚místní‘. Jaký ‚objekt‘ můžeme označit jako ne-místní? To

ovšem závisí na tom, co rozumíme pod ‚objektem‘; mluvmе raději o ‚skutečnosti‘. Jaká skutečnost je tedy nelokální? Nejde nám teď o interpretaci termínu, jak jej myslí fyzici, nýbrž dáváme mu význam zatím odvozený z běžného užívání slova pozitivního, tedy lokální nebo místní. Každá událost probíhá někdy a někde, a v tom smyslu je (přinejmenším mimo jiné) také lokální. Ovšem jak to je s tou částí události, která už proběhla, tedy s její „bylostí“? Ta je jednak nepochybně skutečná, neboť je od události jako celku neodlučitelná (každá aktuální fáze probíhající události na tuto bylost nejen navazuje, ale žije z ní, je v ní zakotvena). Analogicky, ale přece jenom v závažném smyslu jinak se to má s „budostí“ události, tj. s tou částí události, ke které ještě nedošlo, která ještě neproběhla, nýbrž která se teprve připravuje.

(Písek, 190318-1.)

<<<

>>>

Událost jako celek

Svět kolem nás je plný událostí, ale většinou to nejsou události „pravé“, tj. nejsou vnitřně integrovány jako celek. To ovšem neznamená, že všechno to, co jsem zahrnul pod termínem „události nepravé“ jsou pouhé hromady. Svět není skladiště ‚věcí‘, protože ty ‚věci‘ nejsou pouhé mrtvé předměty, nýbrž vzájemně na sebe tím či oním způsobem reagují a tedy také navazují, takže vytvářejí nikoli hromady, nýbrž jakási ‚společenství‘ různého typu. Takovým společenství je třeba biotop, např. louka nebo les, což zřejmě nejsou pouhé hromady rostlin nebo stromů; v jistém smyslu můžeme mluvit o tom, že les nebo louka žijí určitým způsobem a že nějak „reagují“ třeba na povodeň nebo dlouhé sucho atd. Ve skutečnosti to ovšem není skutečné reagování, protože reakce je akce, a akce může být provedena jenom aktivním subjektem. Proč nemůžeme les označit resp. kvalifikovat jako subjekt? Protože jeho „reagování“ (přesně kvazi-reagování) není ve skutečnosti integrováno jako akce celého lesa, nýbrž jde jen o ‚hromadnou akci‘ mnoha subjektů. Které subjekty můžeme považovat za akce-schopné? A proč jen ty? Protože jednotlivé rostliny, jednotlivé stromy (a všechny další jednotlivé živé organismy, které se na „hromadném projevu“ lesa jako ‚živého‘ spolu podílejí, nejsou zase pouhým hromadným jevem spolupracujících

nižších subjektů, nýbrž jejich aktivity mohou být v jistém rozsahu (a za jisté podřízenosti „celku“) sjednoceny (integrovány) k určitému ‚cíli‘. To znamená, že eventuální nižší „subjekty“ (jako jsou např. orgány rostlinného těla, nebo třeba až buňky jednotlivých orgánů a tkání etc.) jsou efektivně zapojeny do života celého stromu způsobem, k němuž naproti tomu v lese nebo v louce nenajdeme analogie. Strom nebo rostlina jsou zkrátka skutečné „jednotky“, „celky“, takže procesy, do nichž jsou nižší jednotky jako buňky nebo tkáně atd. zapojeny jsou významně pozměněny (či spíš pozměňovány, jde přece o procesy!), takže je můžeme oprávněně nazývat jako „télické“. Jednotlivé rostliny nebo strom mají télický charakter svého (tj. subjektního) života, kdežto louka nebo les žádná společná tělos nemají. Nejsou skutečně sjednoceny ve skutečný celek, i když jim některé rysy celostnosti nechybí (ale jsou zcela závislé na spolužití ve společenství, nikoli v zacílené spolu-práci k jednotnému cíli.

(Písek, 190325-1.)

<<<

>>>

Cílenost (téličnost, zacílenost)

Cíl není totéž, co „konec“ (tak tomu bylo ještě třeba u Aristotela). Podmínkou zacílenosti k nějakému cíli je určitá změna ‚chování‘ nějakých subjektů, které by se bez oné zacílenosti chovaly poněkud jinak. V čem taková změna spočívá a čím se liší od změn, které probíhají nezacíleně? Tady přichází chvíle, kdy musíme mluvit o aktivitách a akcích v určitém vymezeném smyslu, neboť nejde o pouhé změny, nýbrž o akce, které mají subjektivní charakter (tj. jsou to akce nějakých subjektů, což nemá se ‚subjektivitou‘ nic společného). Zacílena může být jen nějaká akce, nikoli nějaký proces, který probíhá a na který je možno ‚působit‘ pouze zvnějšku; jen akce může být ‚ovlivněna‘ zevnitř, tj. přes niternou stránku subjektu. Subjekt, který je původcem akce (tj. původcem toho, že nějaký proces, nějaká změna probíhá nikoli samovolně resp. setrvačně), upraví (pozmění) svou akci (své akce) tak, že je ‚zacílí‘, dá jim télický rys či charakter. To se mu ovšem nemusí vždycky zdařit, takže z té zacílenosti se mohou uskutečnit třeba jen zlomky či části (což je ovšem nutno respektovat a nepřehlížet, i když k dosažení ‚cíle‘ nedojde v plnosti,

takže potom můžeme mluvit jen o změnách částečně tělických nebo polo-tělických). Veškerý život je zcela závislý na uskutečňování těličnosti životních změn, a každá porucha těličnosti se projevuje jako závada ‚životní‘, jako choroba či nemoc, a pokud je dosti závažná, může vést k narušení a ke zkáze samotného života. Můžeme proto říci, že s těličností, se zacíleností stojí a padá možnost vůbec jakéhokoli života. Život stojí a padá se zacíleností životních projevů.

(Písek, 190325-2.)

<<<

>>>

Konec x cíl

Veškerý pohyb nějak začíná a nějak končí; jsme to však nejčastěji my, kdo rozhoduje o tom počátku a konci, takže vlastně nejde o skutečný počátek ani o skutečný konec. O skutečném (pravém) počátku a o skutečném (pravém) konci můžeme mluvit jen tam, kde o nich rozhodujeme ne my (tj. nikoli vnější pozorovatel), nýbrž onen „pohyb“

sám, A to je možné pouze tam, kde jde o výkon nějakého subjektu; a o subjektu můžeme mluvit pouze tam, kde jak počátek, tak i konec onoho pohybu jsou vnitřně (z vnitřka) aktivně integrovány v (pravou) událost. Co je a co není opravdový subjekt, nemůžeme ovšem rozpoznat jako pouzí pozorovatelé, ale musíme se umět do jeho nitra (přesněji do nitra

(Praha, 190325-3.)

<<<

>>>

Subjekt a vědomí

Bylo by základní chybou se nezmínit o nesprávném zvyku spojovat aktivitu subjektu s vědomím (se subjektivitou). Základním rysem aktivity subjektu není vědomí, ani vědomí sebe, nýbrž právě jen ta aktivita, k něčemu zaměřená a o něco usilující (aniž ono „něco“ lze jakkoli objektivizovat). Subjekt je tam, kde najdeme úsilí o zvládnutí něčeho, o ovládnutí, o opanování, o vládu a vládnutí, o podrobení a

podmanění něčeho, o nabytí vrchu – a to vše bez jakékoli součinnosti či spolupráce s vědomím. To, že bez uvědomování „sebe“ si nelze jakýkoli subjekt myslet, je omyl či obecný předsudek; je tomu právě naopak, totiž že uvědomění jakéhokoli druhu, včetně uvědomování „sebe“, je naprosto nutně podmíněno a umožněno pouze tam, kde už nějaký subjekt „je“, a to právě subjekt, který je skutečností (kterou je ovšem zapotřebí znovu a znovu přezkoumávat), aniž by k tomu jakékoli aktivity vědomí bylo zapotřebí. Myšlenka „vědomí“ je výtvořem myslícího subjektu, ale subjekt nevzniká tím, že je myšlen. To nás nutně vede ke zdůraznění opravdové skutečnosti subjektu – subjekt buď je „jsoucí“ nebo to žádný subjekt není. To, že subjekt není objekt, a to v žádném směru, si zasluhuje naší patřičné pozornosti. Subjekt rozhodně nemá žádnou vnější stránku, leda že za jeho vnějšek budeme považovat celý region, tím subjektem ovládaný, opanovaný, ovlivňovaný, specifickým způsobem ‚založený‘ a ‚udržovaný‘ (přesněji: spoluzaložený a spolu udržovaný, protože ono ovládání je – snad kromě případů primordiálních událostí – ovládáním jiných, dalších subjektů nižší úrovně).

(Praha, 190326-1.)

<<<

>>>

„Kdo“ (co) je aktivní

Všude, kde máme na mysli nějakou aktivitu, připisujeme ji „někomu“ nebo „ničemu“, ale tím „někým“ nemusí být člověk, a tím „něčím“ nemůže být „věc“. „Věc“ přesně vzato (myšleno) není aktivní, není živá, naopak je mrtvá, setrvačná, pohybovaná pouze zvenčí. Člověka naproti tomu za neživého (dokud nezemřel a není také jen mrtvý) považovat nemůžeme, takže aktivitu (dělání, činění) běžně spojujeme se subjektem lidským. My ovšem se této chyby nebudeme dopouštět a budeme každou aktivitu spojovat s nějakým (jakýmkoli) subjektem. Když tedy se chceme dotazovat, „kdo“ nebo „co“ je takový aktivní subjekt, zdá se taková otázka takřka nesmyslná, protože subjekt nemůže (či spíše nemusí) být ani „někdo“, a už vůbec nemůže být pouhou věcí, pouhým „něčím“. Ve svém bytí subjekt nemůže být „někým“, pokud tím okamžitě myslíme nějakého člověka (ale ani když máme na mysli třeba nějakou živou bytost), neboť- jak už

řeceno - subjekt nemůže vůbec být míněn jako „sebe-vědomý“. To je dokladem toho, že jsme stále ponořeni do předmětného myšlení: subjekt zkrátka ‚předmětně‘ myslet ani chápat nemůžeme.

(Praha, 190326-2.)

<<<

>>>

Identita a alterita

Abychom mohli mluvit a uvažovat o totožnosti (identitě), musíme zároveň mluvit a uvažovat o jinakosti (alteritě), neboť jedno bez druhého není možné. Totožnost předpokládá vztah k sobě; a protože o vztahu k sobě musíme uvažovat jako o událostném dění, musíme okamžitě uvažovat o návratu k sobě resp. o navracení k sobě. To zase předpokládá onu identitu, o níž chceme uvažovat. A zároveň musíme vidět, jak celá tato tematika je spjata s myšlenkou subjektu: jen u subjektu můžeme mluvit o totožnosti, a jen subjekt je schopen se vracet k sobě. Jen v případě subjektu můžeme mluvit o tom, že je

„jeden“; a nejen to, že je „jeden“, ale také, že je jedinečný. Bez předpokladu jedinečnosti subjektu nelze mluvit (a myslet) o mnohosti, neboť ta s sebou nese nejen pluralitu (a počítání), nýbrž také alteritu, tj. vzájemnou odlišnost (a ergo oddělenost) různosti i tam, kde jde o podobnosti.

(Praha, 190327-1.)

<<<

>>>

Totožnost a stejnost

České slovo ‚stejnost‘ je víceznačné, protože připouští i výklad jako ‚podobnost‘. Kromě toho oslabuje vyhraněnost, která je vlastní ‚totožnosti‘, která zase nevyklučuje odlišnost, různost. O hromadě nemůžeme v plném smyslu slova říci, že je „totožná“, a to ani s jinou hromadou, ani sama se sebou (neboť hromada není s to se vztáhnou vůbec k ničemu, natož k ‚sobě‘ – hromada nemá žádnou ‚svojskost‘. Jak ovšem potom můžeme o dvou hromadách říci,

že jsou „stejné“? Zvenčí zjišťováno můžeme ověřeně prohlásit, že jsou stejné, protože přepočítáme kusy něčeho (ale pozor: opět stejného! – je každá cihla např. stejná s ostatními?), nebo je právě ‚pohromadě‘ (nebo i po částech) zvážíme (obojí znamená kvantifikaci!) – vždy se nám tam dostane nějaká nepřesnost, od které odhlížíme jako od nepodstatné a nedůležité. V tom smyslu třeba řekneme, že všechny cihly v hromadě jsou zhruba stejné, což je víc, než pouze podobné. A tak je tomu vlastně na všech úrovních, nepočítáme-li (zatím) s úrovní primordiální. Ať už těmi nejmenšími stavebními kamínky skutečného (tj. předmětného, byť nejen předmětného) světa jsou atomy (v původním smyslu! – tj. jako dále nedělitelné ‚částice‘) nebo superstruny (?), o všech – aspoň podle našich předpokladů – platí, že dvě stejné mini-částice nemohou být na témž místě v tomtéž okamžiku. A to znamená, že dvě takto naprosto stejné (?) částice nikdy nemohou být totožné (identické) – ostatně už proto, že jsou dvě; jinak by nebyly k rozeznání ani k odlišení. Jak je vidět, totožnost (identita) naprosto vylučuje stejnost; což by ostatně mělo být inspirací pro otázku, zda je vůbec důvodné ony primordiální ‚částice‘ považovat ze ‚stejných‘, tj. jinak než časově a místně (časoprostorově) neodlišitelné. (To by nás také mělo přivést

k jistým pochybnostem o tom, co vlastně považujeme za lidskou identitu a její eventuelní ztrátu; v čem vlastně spočívá taková ztráta identity, vzato obecně?)

(Praha, 190327-2.)

<<<

>>>

Život jako odvaha

Co je život, lze pozorovat zvenčí, ale je to možno „pozorovat“ také zevnitř, tj. prožívat to, zažívat, že žiju (já). Ale to znamená, že život zažívaný je něčím individuálním, naprosto soukromým, intimním, a také „jedinečným“, unikátním. A ta unikátnost je něčím, do čeho je možno se utíkat, ale čemu se lze také jakoby bránit, snažit se tomu uniknout, eventuelně to aspoň zčásti překonávat, a tak se toho, zase jen zčásti, jakoby zbavovat. Je to ve skutečnosti součást vědomí života (vědomí toho, že žiji); můžeme to pozorovat u malých dětí, že se bojí samoty, strachují se, když jsou samy a zažívají svou samotu,

svou opuštěnost – brání se izolovanosti, právě tomu, že žijí jen svým životem a zvenčí čekají spíš ohrožení. ‚Život‘ v plném smyslu je pouze individuální (mluvit o životě louky, lesa nebo smečky či lidského společenství lze jen přeneseně, metaforicky), a tak to nese s sebou určitou omezenost, ohraničenost vůči jinakosti. Proto jen jedinečný jednatel může o sobě říci „já“; a když si toho je náležitě vědom, začne mluvit o „my“ nikoli ze zážitku a zkušenosti, ale zčásti ze strachu z izolovanosti, zčásti ze spásného zážitku úzkého osobního vztahu k druhému (obojí je člověku vlastní už od prvních dnů života, ne-li ještě dříve, i když bez uvědomění). Odtud je patrné, individuální život musí být od samého individuálního počátku hluboce a neodlučně spjat s odvahou. Tato jeho odvaha není jednostranná, ale je vždycky odvahou proti něčemu a ovšem také odvahou k něčemu (novému), ale předně a původně je odvahou k sobě (i když tu jde zajisté o odvalu neuvědomující si sebe jako odvalu, jako že vůbec život není předně a původně životem lidským, nýbrž životem subjektivním, tj. životem subjektu, a tak nejde o odvalu člověka, ale o odvalu subjektu, ať už jakékoli „ontologické“ roviny).

(Praha, 190327-3.)

<<<

>>>

Subjekt jeho trvání

Paul Ricoeur ve své pražské přednášce pro FiACAT řekl, že „kontinuitu existence a permanenci sebe sama zajišťuje paměť“ („Et c'est la mémoire qui ateste la continuité de l'existence et la permanence du soi-même.“); tady je nutné upřesnění, že jde o identitu sama (semého) se sebou, kterou „lze sledovat od atomu až třeba k dubu, který zůstává týž od semen ke vzrostlému stromu“ (dtto). Zdá se mi, že v tom je neřešený jeden problém, totiž že pamatovat si znamená výkon, tedy akci, ale akce je schopen pouze subjekt. Aby si subjekt zajistil „kontinuitu existence a permanenci sebe sama“, musí nejprve „být“, aby mohl vykonávat nějaké ‚pamatování sebe sama‘, a to být trvale, permanentně, nezávisle na jakémkoli svém ‚pamatování‘. Nebo je snad paměť (ale co to je ‚paměť, nezávislá na jakémkoli pamatování jako aktivitě?) součástí bytí subjektu? Můžeme u subjektu

mluvit o ‚existenci‘? A v jakém smyslu? A můžeme u subjektu mluvit o ‚bytí‘?

(Praha, 190327-4.)

<<<

>>>

Idea (myšlenka adventivní)

O ‚myšlence‘ můžeme mluvit ve dvojím smyslu: buď máme na mysli jakýsi výkon našeho myšlení, anebo jako „něco“, co k nám přichází. V tomto druhém smyslu budeme raději mluvit o „ideji“ (ovšem nikoli v platónském smyslu), abychom předešli terminologické konfuzi. Idea je něco jako ‚nápad‘ ve smyslu toho co na nás „padá“ (co na nás padá, nikoli co nás napadá v běžném významu nějaké vzpomínky apod.), zkrátka je to něco co „přichází“, co má „adventivní“ charakter. A ovšem je třeba hne dodat: co k nám přichází nikoli ‚odněkud‘, nýbrž naopak jakoby ‚odnikud‘ (tak mluvil o ideji třeba Rádl v Útěše: „z ničeho nic mu napadlo“). Takže nemá dobrý

smysl, tázat se ‚odkud‘, protože než nás taková idea ‚napadne‘, nikde není ani nebyla, odkud by mohla přicházet jako už ‚skutečná, ‚jsoucí‘. Ale dobrý smysl má říci ‚kudy‘: přes subjekt, či jeho prostřednictvím, ‚skrze‘ subjekt, a stává právě díky tomu konkrétnímu (a ne jakémukoli, nýbrž hlavně lidskému) subjektu skutečností, stává se ‚myšlenkou myšlenou‘, je v určitém subjektu a v jeho myšlení (proto jde o myslící subjekt) skutečností, tj. uskutečněnou myšlenkou (což je třeba nezaměňovat v konfuzi třeba s karteziánským rozlišením ‚idea ideata‘ a ‚idea ideans‘). Je třeba přezkoumat, co vlastně lze říci bližšího o takovéto „ideji“, která zcela náleží do oblasti nepředmětnosti, ale zdaleka není „ničím“, tj. součástí „nicoty“ (natož jejím ‚plodem‘, ‚výtvozem‘). Protože je „přicházející“, nemůže být ani výtvozem subjektu, k němuž teprve přichází jako ještě neuskutečněná (a tedy nemyšlená). Má-li vskutku přicházet, musí být nějak schopna pohybu ještě před oslovením určitého subjektu, tj. tak, že není uskutečňována až subjektem. Naším problémem je tedy nejen, jak vzniká idea (nezdá se, že by bylo možné přidržet se Platónova pojetí, že je „věčná“ a zejména „nehybná“, trvajíc sama sebou. Jestliže má idea přicházet, musí být schopna jakéhosi „pohybu“, jemuž ovšem chybí vnější stránka. Pokud je schopna takového zvláštního ‚pohybu‘

museli bychom připustit, že idea sama je jakýmsi zvláštním děním, a to ještě před odpovědí subjektu, který na ni (na její příchod či přicházení) reaguje, odpovídá tím, že se ideou nechá ovládnout). A ani to není docela správné: subjekt tu není tím, kdo (nebo co) se ‚nechává‘ ideou oslovit, ale jejímu oslovení vychází vstříc, což ovšem je zapotřebí řádně domyslet: jde o problém, zda je subjekt možno označit (a myslet) jako existující (ex-sto je původně „stát ven ze sebe“): jak by mohlo subjekt stát „ven ze sebe“ ještě na pomezí nepředmětnosti či dokonce ještě v rámci v mezích nepředmětnosti? Může subjekt vůbec nějak „vycházet“ vstříc oslovující ideí?

(Praha, 190327-5.)

<<<

>>>

Jáství a identita

Když mluvíme (a uvažujeme) o lidské identitě, nemáme tím na mysli to, že se člověk nemění, ale že v průběhu času zůstává ‚sám sebou‘,

tj. zůstává „sobě“ věrný, a myslíme tím hlavně, že nemění své zásady, jimiž se řídí. Tím ovšem zůstává nevyjasněno, co to vlastně znamená, že zůstává ‚sám sebou‘. Co to vlastně znamená, zůstávat sám sebou? Co to znamená, že i když nezůstává věren svým zásadám, je to vždycky „on“, tj. vždycky platí, že o sobě může říci „já“? A že to může říci každý, bez ohledu na osobní zásady, na osobní „integritu“? Samozřejmě každá „já“ znamená v jistém jakoby slabším smyslu integritu, ale nikoli integritu chování a jednání. Ale vždycky to je integrita, neboť se o něm může říci „on“, tak jako on sám o sobě může říci „já“. Co vlastně umožňuje či dokonce garantuje to, že to je vždycky „on“ a že o sobě může mluvit jako „já“, když mluví v první osobě? A jak je možné, že tak o ‚sobě‘ může mluvit každý, ať už se chová nebo jedná jakkoli? Tato otázka má velkou důležitost v několika směrech, např. při zdůvodňování odpovědnosti určitého jedince za to, co udělal (nebo naopak neudělal, ač „měl“). Když posuzujeme míru odpovědnosti v určitém případě, je primárně důležité najít konkrétní „já“ jako původce toho, co udělal (nebo neudělal) zač je odpověden. Nikdy nelze najít dostatečné vysvětlení nebo dokonce omluvu v okolnostech, a to ani ve vlastnostech příslušného „já“ jako subjektu. Zvláštním problémem je také otázka,

proč takto mluvíme obvykle jen o člověku (o lidech), nikoli o jiných živých bytostech, ačkoliv jinak jim „identitu“ neupíráme. Přesto si nepřipouštíme, že také ony alespoň v některých případech se jakési „jáství“ zdají vykazovat nebo naznačovat. Máme za to, že o „já“ nemůžeme mluvit ani uvažovat třeba u psa, kočky nebo u jiných domácích zvířat, vše se zdá naznačovat, že tomu, aby nějaký subjekt mohl o sobě říci „já“, je nutným předpokladem schopnost reflexe. Ale co s lidmi, kteří ještě reflexe nebyli v minulosti schopni (nebo dokonce ještě ani dnes nejsou)?

(Praha, 190329-1.)

<<<

>>>

„Já“ a „my“

Jedinec si může o sobě mluvit a myslet jako o „já“ (a také to všichni napořád děláme). Je zvláštní, že v jakési analogii můžeme o skupině nebo za skupinu o „sobě“ mluvit a myslet jako o „my“. Někdy to „my“

slouží jako výraz hrdosti a odhodlání, zatímco jindy jako úkryt a omluva, někdy jako pokus o vyhnutí se odpovědnosti. Je otázka, jaký je vztah mezi „já“ a lidským individuálním subjektem a naproti tomu mezi skupinou nebo společenstvím lidí a tím, jak o sobě mluví jako o „my“, když je zřejmé, že skupina ani společenství není a nemůže být opravdovým subjektem. Jedinec je individuum, skupina sestává z několika individuí, která nepřestávají být určitým spolupracujícím, nějak (částečně sblíženým a částečně sjednoceným) množstvím (množinou), aniž by se tím stávala skutečnou jednotou, i když některé známky či rysy „sjednocenosti“ může projevovat.

(Praha, 190329-2.)

<<<

>>>

Jednota subjektní a subjektivní

Každá jednota je založena na schopnosti nižších složek jednoty vzájemně na sebe reagovat a vzájemně se ovlivňovat. Je však rozdíl

mezi tím, jakým způsobem jsou ty nižší složky spolu sjednocovány: v lese zůstává každý strom i po zapojení do lesa (jako nepravého celku) sám sebou, kdežto k určitém organickém těle, jež nepochybně tvoří pravou jednotu, je každá buňka, každá tkáň, každý orgán zapojením do celku v nějaké ohledu zbaven své samostatnosti a dostává funkci, kterou by neplnily a ani nemohly plnit, kdyby zůstaly samostatnými (po delší dobu, krátkodobě jsou přece jen něco ze své samostatnosti uchovat, aniž by svou funkci aktuálně plnily, někdy více, někdy méně).

(Praha, 190329-3.)

<<<

>>>

Identita se sebou

Paul Ricoeur ve své pražské přednášce pro FiACAT užil následujících slov: „tato identita se sebou, kterou lze sledovat od atomu až třeba k dubu, který zůstává týž od semene až k vzrostlému stromu ...“.

Otázka je, co to vlastně „jest“, co zůstává v pohyblivém atomu až dubu „totéž“, má-li tak být založena a garantována jejich identita? Můžeme vůbec předpokládat – ve shodě s tradičním chápáním „substance“ – identitu jako zaručenou čímsi neměnným po celou dobu trvání resp. života nějakého takového atomu nebo dubu, vlastně každé jednotlivé individuální živé bytosti? Je to starý zbytek esencialismu, který tu snad už nemůže (rozhodně by neměl) dál strašit. Garanta jednoty a identity nemůžeme přece už nadále hledat v rámci předmětné ‚stránky‘ jakéhokoli ‚celku‘, a to je právě ten hlavní argument, proč musíme připustit přinejmenším u každého individuálního ‚celku‘, že má (musí mít) i stránku nepředmětnou, niternou, eventuelně subjektivní. Každé takové ‚pravé jsoucno‘ může být identické (totožné) samo se sebou jen díky tomu, že se dokáže samo k sobě vztáhnout. A aby toho bylo schopno, musí nejprve samo sebou ‚být‘, takže Ricoerův předpoklad primárního významu paměti je dosti problematický. Paměť není ničím samostatným a na subjektu nezávislým, ale je vždycky ‚výkonem‘ pamatování (a vybavování z paměti), a to znamená výkonem subjektu, který je (musí být) primárně identický sám se sebou. Paměť onu schopnost vztáhnout se k sobě a být identický s tím, k čemu se vztahuje (totiž právě k ‚sobě‘)

předpokládá, není jejím následkem nebo výsledkem. Má-li se nějaké „jsoucno“ (pochopitelně jen ‚pravé‘) vztáhnou k sobě v paměti, musí především samo sebou být; rozhodně není ‚samo sebou‘ teprve díky pamatování. Musím proto nesouhlasit s Ricoeuem, že „kontinuitu existence a permanenci sebe sama zajišťuje paměť“.

(Praha, 190330-1.)

<<<

>>>

Paměť a pamatování

To, co se už stalo, co z určité události už proběhlo (tedy její ‚bylost‘) je v jistém nepochybném smyslu skutečné, i když už není aktuálně jsoucí. Nemyslím, že by to mohlo být závislé na nějakém „pamatování“; naopak pamatování je možné jen díky tomu, že bylost nepřestává být skutečností, i když už není aktuální jsoucností.

A chceme-li přesto vyložit to, jak si pravé jsoucno ‚pamatuje‘ na své již proběhlé fáze (stavy, jsoucnosti), nějakým typem ‚paměti‘, pak jde

rozhodně o něco naprosto jiného, odlišného od toho, o čem jako o paměti hovoříme běžně. Samo bytí pravého jsoucna by muselo být schopno se k sobě touto divnou „pamětí“ vztahovat, aby mohlo být samo sebou a tím také pravým jsoucím (jsoucnem). Muselo by jít o jakousi „paměť“ nikterak nezprostředkovanou, nevykonávanou, nijak dodatečně neustavovanou, nýbrž o takovou, která by musela být integrální součástí či složkou samotného bytí. Říkat tomu „paměť vee proto ke zbytečném směšování dvou zcela různých aspektů či ‚věcí‘.

(Praha, 190330-2.)

<<<

>>>

Identita společenství

Tázat se po identitě nějakého společenství (kolektivu) je něco zcela jiného než tázat se po identitě jednotlivce (individua). Kolektiv jako ‚nepravé individuum‘ nezůstává sám sebou tím, že je niterně integrován, ale musí se udržovat za pomoci paměti

opakovanými ‚návraty‘ všech svých členů jako jednotlivců k těm druhým jako k „druhům“ či „soudruhům“ jako sobě bližším než ke kterýmkoli dalším, jinak navenek podobným. Tento vztah blízkosti nelze převést ani odvodit z ničeho vnějšího, jen předmětného, ale musí být založen na zapojení jejich niternosti, nejen subjektivity. Sama subjektivita totiž musí niterný vztah k tomu, k čemu se vztahuje resp. čeho se týká, neboť je nezbytně vždy také subjektivní. Proto musíme také zde uvažovat o jisté úrovni a možná i o jistém typu sjednocení kolektivu v nepravý ‚celek‘. Proto se tato skutečnost obráží také na způsobu, jakým o tom hovoříme: je rozdíl, když mluvíme o lidu a o obyvatelstvu, a docela jinak, když mluvíme o národě nebo o ‚evropanství‘ (a ovšem tím spíše o společenství nějak organizovaném, např. církvi nebo spolku apod.). Národ je něco (byť snad vzdáleně) připomínajícího biotop v přírodě; zdá se ovšem, že těžko v přírodě můžeme shledat analogii „jazyka“ či „řeči“ (i když prostředky vzájemného dorozumívání tam na jistých úrovních nepochybně nacházíme. Prostředky vzájemného ‚dorozumění‘ či spíše ‚dorozumívání‘ umožňují jisté nesrovnatelně efektivnější ustavování a udržování nepravé ‚jednoty‘ (‚integrity‘) ve společenství lidí, mluvících jedním jazykem (nebo alespoň takovému jazyku

rozumějících) než bychom pozorovali nebo mohli popisovat třeba ve společenství lesním apod. Proto musíme fenoménu jazyka či řeči věnovat samostatnou pozornost a neredukovat ji na prosté soužití subjektů. To je důležité zejména v případě „národa“ či „národů“.

(Praha, 190330-3.)

<<<

>>>

Dějiny a paměť

Tam, kde je k dispozici řeč (jazyk), je vztah jednotlivců ke společné minulosti zřetelně významnější, důležitější než tam, kde tomu tak není. Vznik a další průběhy dění (dějů) se až díky řeči jako novému fenoménu mohou stát skutečnými dějinami. Asi teprve tam, kde byly ustaveny a jsou nadále udržovány děje spjaté s promlouváním a vzájemným jazykovým komunikováním, můžeme mluvit o skutečných dějinách a o skutečném kolektivním vědomí. A teprve tam můžeme také mluvit o kolektivní paměti či přesněji o paměti sdílené, která

fenoménu paměti kolektivní nutně předchází. Paměť sdílená předpokládá ovšem zřetelné pochopení toho, že nejen já jako vědomý jedinec si něco pamatuji, ale že si něco, a do jisté míry něco stejného nebo podobného, pamatují také lidé kolem mne. A teprve tam, kde mohu některé z těchto okolních lidí považovat za blízké, může vznikat něco jako kolektivní či prostě ji společná paměť. Právě společná paměť má obrovský význam pro chod dějin, a není to význam snadno sledovatelný a pochopitelný, protože dějinný chod se významně odchyluje od chodu dějin sebe-chápajícího porozumění blízkosti až příbuznosti (třeba národní), takže se v rámci jednoho částečně sjednocovaného proudu „tradice“ vytváří odlišné tradice další, jiné (a třeba spolu nebo vedle jiných), a tedy se tak vytvářejí jakési částečné „jednoty“ vedle sebe (které navíc mohou komunikovat i přes hranice jednoty původně větší, takže mohou dosahovat efektivních jednot větších a širších (např. nadnárodních).

(Praha, 190331-1.)

<<<

>>>

Odpustit není zapomenout

Odpustit neznamená zapomenout, protože zapomenout znamená neodpustit, ale křivdu prostě jen smazat, případně popřít (což ale zároveň již znamená tak docela a naprosto nezapomenout). Odpustit neznamená zapomenout, ale přijmout, takřka akceptovat, ale bez pocitu příkoří; a to není zejména v některých případech samozřejmé. Zejména to není samozřejmé pro sdílenou paměť, neboť je velice nesnadné sdílet přijetí bez pocitu příkoří, který je nesmírně nakažlivý a šíří se od jednoho k druhým takřka nekontrolovatelně. Obvinit, ba dokonce si vinu druhého jen uvědomit bez hořkého pocitu příkoří minulých křivd, ať skutečných nebo dokonce jen zdánlivých. je něco, čeho je schopen jen člověk svobodný – je to ‚fortitudo animi‘, statečnost a síla ducha. ‚Duch‘ pocitem křivdy trpí, a je zejména poškozován a deformován, je své svobody zbavován, je o ni olupován a děje se mu násilí. Proto zapomnění není a nemůže být řešením – pocit křivdy se kdykoli může vrátit a obnovit, stát se dokonce mocnějším a škodlivějším. ‚Duch‘ má v pocitu křivdy naklíčeno k chorobě, někdy velmi obtížně léčitelné. Zejména v případě sdíleného pocitu křivdy jde

o nebezpečnou sedimentaci zlého pocitu v podobu dějinné křivdy. V takovém případě neplatí vůbec jakékoli pouhé zapomenutí. Běda národům, které si z naprostého nepochopení snaží posilovat vědomí své identity připomínáním minulých křivd způsobených těmi „druhými“; je to nepochybné znamení prohry, a tedy další újmy. Ke sporům, a dokonce válkám, vždy docházelo a asi i nadále docházet bude, ale dokud si ti, co prohráli, svou prohru (nebo třeba jen historickou opožděnost) nepřiznají a budou ji chápat jako křivdu ze strany vítězů (nebo rychlejších), budou tak jen kladeny další a nové překážky k „míru“. Křivdy je třeba zbavit této nebezpečnosti, a to i tam (někdy zejména tam), kde je jen o křivdy zdánlivé, jako křivdy pociťované a pak tradované. Prohry je zkrátka třeba brát sportovně (pokud možno), i když to je někdy velmi nesnadné.

(Praha, 190331-2.)

<<<

>>>

Subjekt (jazykově)

Slovo ‚subjekt‘ má podivnou minulost, nebo možná je podivnější jeho novější historie. Původně znamenalo pravý opak, totiž objekt; o ‚objektu‘ se začalo mluvit až v pozdním středověku. A možná, že právě proto, že slovo „subjekt“ se zdálo nějak nedostačovat, asi také proto, že oba termíny byly spjaty s jazykovou jakousi podvojností v etymologii. Nebylo totiž dost jasné, zda jde o odvozeniny dvou odlišných sloves, totiž iacio a iaceo (vlastně subicio a obicio, odvozeno od sub-iaceo nebo sub-iacio, případně ob-iaceo nebo ob-iacio). „Házeti pod“ nedávalo dosti smysl, zatímco „házeti před“ dobrý smysl mělo. Naproti tomu „ležeti pod“ odpovídalo aristotelské myšlence, že když se něco mění, mění se jen na povrchu, zatímco v hloubce, „pod“, zůstává neměnicí se nositel. Druhý směr, kterým živý jazyk reagoval na to, jak bylo jednotlivých slov užíváno, byl sice pomalejší, ale asi důraznější, neboť se stále větší váhy dostávalo tomu, jak si aspoň někteří lidé uvědomovali rozdíl mezi pohybem či změnou ze setrvačnosti a mezi změnou způsobovanou zejména člověkem. Souviselo to nejspíš silně s tím, jak si koncem středověku a počátkem novověku člověk uvědomoval svou schopnost aktivity a rozdíl mezi aktivitou setrvačnou a aktivitou „činnou“, tj. činností vyvolávající něco ‚nového‘ (nemuselo vždy jít o „novost“ pravou).

Činnost, aktivita nemohla být dost dobře připisována něčemu, co „leží pod“, protože předmětem zájmu byly právě ty pohyby a změny „nad“ tím, co se nehýbe. Zajímavé doklady toho lze najít v mnoha jazycích, které se oba zmíněné termíny pokoušely přeložit do nového jazyka, kde už nebylo možno se nějak opírat o etymologické kořeny. Tak třeba v češtině, která už vlastně byla dost pokročilá (pozdní), bylo vytvořeno slovo „podmět“, které už pracovalo s jakousi aktivitou, totiž házením – totiž „metati pod“. Analogicky slovo „předmět“ poukazovalo k házení před – tedy s „metáním před“. Těžko dnes spolehlivě zjistíme, nakolik měl na této významové změně vliv němčiny, kde dostal původní překlad slova obiectum z latiny dvojitou podobu: Gegenstand a Gegenwurf. Kupodivu doklad druhého termínu najdeme jen ve staré němčině, ale v současné němčině už přestal být používán. Ke skutečnému převratu došlo až v romantismu, zejména německém, a to zejména v reakci na Kanta a Hegela. Rozhodujícím způsobem proměnil význam slova „subjekt“ zejména Kierkegaard. Dnes už třeba v němčině má to slovo zcela jednoznačný význam, zatímco třeba v angličtině nebo ve francouzštině podržuje i starý význam „přemětu“ (Subject, Sujet).

(Písek, 190401-1.)

<<<

>>>

Identita v kvantovém světě

Podle Roberta P. Crease a Alfreda Scharffa Goldhabera (v knize ‚Kvantový moment‘) nelze u nejmenších složek světa vůbec mluvit o identitě. (Pokud jde o ty nejmenší ‚složky‘ světa, v překladu se mluví o ‚základních částicích‘ nebo také o ‚základních částečkách hmoty‘ – je v tom značná nejasnost; jde o ‚kvanta‘.) Zajímavé je rozlišení (dodatečně nutno najít jméno autora) mezi individuálností identitou a identikalitou (což je novotvar!).

(Písek, 190404-1.)

<<<

>>>

Individualita a identita

Myslím, že nemůžeme v přesném smyslu mluvit o individualitě každého kousku hmoty v ‚našem‘ světě. Slovo ‚individuum‘ znamená nedělitelný – je to přesná analogie řeckého ‚atomos‘ (je za tím přesvědčení, že v dělení – sekání, rozsekávání – každého kousku hmoty nemůžeme pokračovat donekonečna, ale že dojdeme až k těm nejmenším kouskům, které už dále rozseknout nelze). Podle výše zmíněného výkladu ‚kvantového momentu‘ tyto nejmenší částice nemají žádnou identitu, ale pouze ‚identikalitu‘, tj. že to jsou např. elektrony, ale ty že jsou navzájem dále neodlišitelné a tedy zaměnitelné. Nevím zatím, jak si ověřit, že je tento výklad považován za platný, ale rozpoznávám tam vážný nedostatek v tom, že třeba individuální živou bytost by bylo třeba charakterizovat – stejně jako nějakou hromadu – jako ‚identickou‘, a to bez rozlišení, že hromada nemá přece identitu, zatímco ona živá bytost ji má! Jak tedy můžeme od sebe odlišit skutečnost, že každá (jakákoli) hromada je jedinečná, ale přesto nemá identitu, zatímco každá rostlina nebo živočich nejsou jen jedinečné, ale jsou „jedním“, tj. celkem, jehož části jsou sice do jisté míry nahraditelná, aniž by tím však byla likvidována jejich identita jako jednoho organismu? Z hromady můžeme vždycky něco ubrat, aniž by se tím hromada stávala něčím jiným (jen docela

maloučko, nic moc, ale v některých případech se může zříti, např. stát se lavinou), zatímco s organického těla nemůžeme některé části (orgány apod.) oddělit, aniž by to ohrozilo život toho těla, toho organismu. Čím se vlastně liší identita hromady od identity živého organismu? Hromada je seskupením svých složek bez jakékoli integrity, tj. bez jakéhokoli vztahu hromady k „sobě“ – hromada nemá žádné self, žádné „já“, žádný subjekt. Hromada nemá žádné „nitro“, které by ji vnitřně sjednocovalo – zatímco u každého organismu, u každá živé bytosti takové „nitro“ předpokládáme. A říkáme mu „subjekt“, nebo aspoň jej do nejužší souvislosti se subjektem dáváme. Identita vnější nemusí být ještě identitou niternou, kde jsou sice jednotlivé části nebo složky v jistých mezích nahraditelné, ale celek naproti tomu zůstává jedinečným a neopakovatelným (anebo uhyne).

(Písek, 190404-3.)

<<<

>>>

Identita organická

O identitě se mluví v různých významech a souvislostech, které je třeba od sebe náležitě odlišovat. O osobní identitě se třeba mluví v morálním smyslu jako o osobní integritě; v matematice je identita (totožnost), třeba když obě dvě strany rovnice jsou si ‚rovné‘ a označuje se známým ‚rovná se‘. A občanský průkaz je dokladem totožnosti, tj. má smysl, aby dotčený nebyl zaměnitelný s kýmkoli jiným. Naším momentálním problémem je zjistit, nakolik má smysl mluvit o identitě na atomární a subatomární úrovni. Podle Crease a Goldhabera nelze mluvit o identitě u kvant – a kvantum je míněno jako nejmenší ‚kousek‘ energie; může to být třeba foton, ale také elektron (a snad subjaderné částice, aspoň některé). Tážu se: proč by neměl být elektron identický, proč by neměl mít identitu? V jednom smyslu to asi lze vidět v tom, že není schopen se vztáhnout sám k sobě. A proč toho není schopen? Navrhl bych toto řešení: vztah k sobě (vztáhnutí k sobě) je akt, výkon, kterého je schopen jen ‚subjekt‘. Proč nemá a nemůže elektron mít subjekt, případně proč se sám nemůže stát subjektem? Proč nemůže sám nic vykonávat, dělat, podnikat? Můžeme v tom případě o elektronu vůbec mluvit jako o „jsoucím“ čili „jsoucnu“? Je to vůbec ještě něco skutečného? Je to skutečnost? Není to spíše „nic“, ale ve zvláštním

významu, že je to nic, z kterého něco vzniká, které je zdrojem, počátkem „něčeho“? Není elektron (nebo foton či kvantum) něčím na rozhraní ‚ničeho‘ a jsoucnosti? Není přechodem z “ničeho“ do „něčeho“? Není tady někde významná vazba na to, čemu si astrofyzici říkat ‚velký třesk‘? Není tento ‚velký třesk‘ jenom obrovitým hromadným přechodem spousty zaměnitelných (a tedy nepočitatelných) kvant do ‚kvant s identitou‘?

(Písek, 190405-1.)

<<<

>>>

Kvantifikace - problém

Ve vědách začal naprosto převažovat výkon měření a vážení apod. Kupodivu snad nikomu nevadilo, že každá kvantifikace je zatížena přehlížením detailů, neboť žádné jablko nemá stejný rozměr a stejnou váhu jako jiná jablka, existuje jen podobnost, podle níž lze většinou dost spolehlivě zjistit, zda jde o jablko nebo o hrušku či švestku (takže

nejde o identitu, nýbrž o identikalitu), ale to je vše. Jiná podobnost (hlavně ne přesná) neexistuje. A tak je to se vším. Nejdůležitější je na tom to, že nikdy nemůžeme měřit s naprostou přesností, a čím víc se zabýváme zpřesňováním v jednom případě, tím jsme vzdálenější případům dalším, takže vcelku to zjednodušení vítáme jako úsporu času, ale nemáme nikdy dostatečný přehled o odchylkách nebo výjimkách apod. A v praxi si pomáháme stanovením nových měřítek, které tu odcizenost skutečnosti ještě zvyšují: už nám nejde o velikost nebo váhu jednoho jablka, ale stačí nám např. kilogram nebo metrický cent atd. Analogických nepřesností se však dopouštíme v nesčetných případech odlišných, např. u vzdáleností ať už pozemských nebo astronomických, ale také u počtu obyvatel nebo účastníků nějaké akce – postě nás ty přesné údaje nezajímají, protože k ničemu nejsou. Proto také všude, kde jde o kvantifikaci větších souborů, stále víc používáme pro vyhodnocení statistických metod. A teď to nejdůležitější: veškerá fyzika, která je založena na kvantifikacích a tím na pomíjení detailních odchylek, je postavena na odhlášení od skutečnosti a stále víc spoléhá na matematických způsobech odvozování a dokazování – a vrcholu dosahuje astrofyzika na svých matematických důkazech, při kterých je stále obtížnější

jednotlivé kroky interpretovat způsobem běžným v dosavadních zvyklostech i termínech.

(Praha, 190406-1.)

<<<

>>>

Klasické a předklasické

Co to znamená „opírat se o klasické termíny a pojmy“? Myslí se tím ‚klasické ve fyzice‘ (newtonovské), nebo ‚klasické před Newtonem‘ nebo vůbec před ‚novou vědou‘ (je vůbec možno mluvit před ‚novou vědou‘ o pojmech)? Např. slovo „trojúhelník“ asi před Pythagorou a starými řeckými matematiky neexistovalo

(Písek, 190406-2.)

<<<

>>>

Myšlení - perspektivy

Myšlení má pro život člověka a vůbec lidstva obrovský význam, ale jeho důležitost má také svá omezení. Život nelze myšlením nahrazovat ani na myšlení redukovat. Ale život bez myšlení je velmi nedostatečný, jak si každý člověk může snadno v reflexi ověřovat. Bez myšlení zbývá život jen animální; ten je sice důležitý jako předpoklad myšlení, ale může být zkvalitňován a dostávat se tak na vyšší roviny pouze nebo především díky myšlení. Záleží ovšem také, a dokonce hlavně, na kvalitě myšlení; a lepší kvality dosahuje myšlení v tom, že se ve svých kvalitách, ve svých aktivitách kriticky kontroluje, tj. že se nenechá kontrolovat jen životem (tzv. praxí), nýbrž že trvá na své „pravosti“, tj. správnosti, oprávněnosti atd., zkrátka na pravdě, která je životní praxi přístupná a dostupná jen omezeně a nepřímou. V životě jde ovšem rozhodně také o pravost a správnost, ale život sám nemá dostatečné prostředky na jejich správné rozpoznávání; k tomu právě potřebuje co nejdůkladnější a nejnáročnější, stále se důkladněji kriticky kontrolující a tím vylepšující, protože stále se opravující (napravující) myšlení. Myšlení se

proto ‚vyvíjí‘ (dějinně, nikoli jen evolučně) tak, že podniká stále nové pokusy o navázání na to, čeho dosáhlo myšlení dosavadní (přesně: čeho dosáhli už jiní myslící, jimž se začalo říkat myslitelé), ale vždy o dosažení „pokroku“. Myšlení hledá vždy nové a lepší cesty k vykročení novými a správnějšími směry, nechce jen setrvávat u toho, co se až dosud osvědčilo. A proto musí kriticky kontrolovat nejenom sebe, ale také život a to, co život považuje za osvědčující se a úspěšné, eventuelně za ‚pokrok‘. V tom smyslu lze říci, že perspektivy pokroků v životě jsou do veliké míry záležitostí perspektiv samotného myšlení. Lepší myšlení může znamenat lepší život. Ale co platí o perspektivě (nebo perspektivách) samotného myšlení? Lze si snad představit, že nejvlastnější perspektivou všeho myšlení je jakési vylepšení, zdokonalení samotného (praktického) života? Něco podobného nepřipustí žádné alespoň trochu vážné a odvážné kritické myšlení.

(Písek, 190407-1.)

<<<

>>>

Myšlení - epochy

Dějiny lidského myšlení nebyly až dosud dost kriticky promyšleně vypsány. Obvykle se mluví o období mytickém (narativním, předpojmovém), pojmovém (zpředmětňujícím, metafyzickém), a „současném“, které je ovšem interpretováno ještě rozličnějšími způsoby než ono dvojí předchozí. Přitom je charakteristické, že pojmovost nemusí nutně znamenat zamítnutí narativity (naopak je nadále nuceno aspoň částečně si narativitou vypomáhat); a právě tak nové, snad nepředmětnost více respektující myšlení nemusí nutně znamenat naprosté zavržení všech typů předmětů a předmětností. Důraz na nepředmětnost nevede k popírání předmětnosti, ale k odmítání zpředmětňování všeho, i toho, co zpředmětnit nelze, eventuelně k popírání nepředmětnosti vůbec.

(Písek, 190407-2.)

<<<

>>>

Bytí a jednota

Podle Alain Badiou-a je bytí mnohost bez jednoty (tak to přečetl Tomáš Pivoda, Petříčkův doktorand, a Petříček neprotestoval). Já rozumím slovu ‚bytí‘ jinak, téměř opačně: bytí je jednota v mnohosti (eventuelně navzdory mnohosti, nad mnohostí), kdežto mnohost bez jednoty je pouhá hromada jsoucností.

(Písek, 190409-1.)

<<<

>>>

Událost a její subjekt

Vše, co se ve vesmíru děje, jsou samé události, pravé nebo nepravé. Nepravé jsou ty, které nejsou vnitřně sjednoceny (integrovány); i když jsou v pohybu, podržují si povahu hromad, jejichž původ pohybu je vnější. Pravé události jsou ty, jejichž pohyb je niterně organizován, i

když není jen čistě vnitřního původu. Protože to je subjekt, který je schopen zakládat a udržovat niternou integritu pravé události, ovšem integritu, která eventuelně může počítat se spoluprací sub-subjektů (subjektů událostí nižších úrovní), je třeba se ptát, odkud subjekt bere tuto schopnost a odkud se vůbec bere sám. Subjekt nemůže být dán ani udělen události zvenčí, ale každá událost si svůj subjekt musí založit a udržovat sama (jen události nejnižších úrovní, tzv. primordiální události, zůstávají ještě jako virtuální bez subjektů), ale spolu s tím, jak přechází do ‚reálné‘ podoby, si zároveň svůj vlastní subjekt ustavuje a začíná udržovat. Když se stává součástí či složkou nějaké super-události, znamená to zároveň, že její subjekt je schopen upravit své funkce tak, aby byly v souladu s intencemi subjektu vyššího (super-subjektu). A to se může opakovat i na dalších úrovních, takže výsledná událost celková má posléze charakter žijícího organismu. Takový organismus si ovšem buduje své událostné fungování také ve vztahu k jiným organismům a vůbec k daným okolnostem. Tak vznikají společenství organismů, která jakoby napodobují „život“ jednoho organismu, ale nejsou to pak ještě vskutku pravé události, protože nejsou integrovány (řízeny) centrálně jedním subjektem, ale jsou výsledkem vzájemného spolužití nižších

složek společností, jakož i výsledkem jejich spolužití v daných okolnostech.

(Praha, 190413-1.)

<<<

>>>

Bytí podle Al. Badiou-a

Alain Badiou prý prohlásil, že „bytí je mnohost bez jednoty“ (podle stud. práce u Petříčka). Pokud tomu můžeme bez dalšího zjišťování rozumět, rozumí Badiou termínem „bytí“ asi tak, jako my chápeme termín „jsoucnost“ (event. „jestota“). To znamená, že o bytí lze mluvit všude tam, kde něco jednotlivého „jest“, aniž by bylo možno toto jsoucí charakterizovat jako „vnitřně sjednocené“. Naproti tomu všude tam, kde jde o jednotlivinu, jejíž podsložky sice také „jsou“, ale jsou nějak integrovány v onu vyšší jednotlivinu jakožto celek. Z toho by ovšem vyplývalo, že nelze mluvit o „prosté jsoucnosti“ (event. „jestotě“) v případě světa vcelku, aniž bychom bez dalšího

zdůvodňování předpokládali, že svět je celek. Pak by zase bylo otázkou, jak je možno rozumět slovu „celek“, aby nešlo o pouhý úhrn (a tedy hromadu, nebo – řečeno s Masarykem – o „skladiště věcí“).

(Písek, 190424-1.)

<<<

>>>

Jestota jako bytí bez jednoty

„Jestota“ – to navrhujeme – budiž chápána jako bytí, kterému žádným způsobem nevládne jednotu, kromě té nejprostší, zcela jednoduché, jakou připisujeme jen virtuálním jsoucňům nejnižší úrovně, tzv. primordiálním jsoucňům. Pochopitelně jde o pouhý pojmový konstrukt, jako ostatně u všech typů virtuálních jsoucňů (např. u virtuálních elektronů nebo kvarků nebo protonů, atomů atd., pokud jsme nuceni s nimi nějak počítat). Virtualita primordiálních jsoucňů znamená především to, že je vyloučena jakákoli souvislost, jakýkoli vztah k jiným jsoucňům, ať už virtuálním nebo „reálným“ (termín

„reálný“ musí ovšem ještě projít kritikou a eventuální změnou, ostatně podobně jako termín „virtuální“). Zvláštním problémem je přechod z virtuálního stavu ve stav „reálný“, ale stále u primordiálních jsoucn (tj. pojmových konstruktů), který chápeme jako přechod od non-subjektivosti“ k „subjektivitě“, tj. ke stavu, kdy už primordiální událost vytvořila (ustavila a nadále v čase sobě příslušném) udržuje svůj subjekt, díky němuž může navazovat vztahy (kontakty, souvislosti) s jinými „reálnými“ jsoucn (alespoň s některými). Jen díky tomu můžeme pak vyslovit soud, že „vše souvisí se vším“, který však musíme hned kriticky omezit (nejde o všechno, o „vše“, nýbrž jen to aktuálně dosažitelné).

(Písek, 190424-2.)

<<<

>>>

Věci a něco (,něca‘)

Když se rozhlížíme kolem sebe, vidíme nejdříve jednotlivé věci (vidíme ovšem jen „něco“, do tvaru jednotlivé věci to musíme nejdříve složitě upravit na základě srovnání s rozlehlejší zkušeností). Už to je ovšem náš vněmový a myšlenkový výkon: víme přece, že samo vidění je výkonem našeho zraku jakožto smyslového orgánu vidění (a stejné to je i s ostatními smysly). Otázkou ovšem zůstává, nakolik můžeme (smíme) hovořit o „našem“ výkonu. Z fyziologického hlediska jde i na nižších úrovních o jakési automatismy, jejichž obdoby najdeme nejen u vyšších živočichů, a vlastně ještě na daleko nižších úrovních, přinejmenším u všech organismů, ale pokud smíme odhadem usuzovat, u všech „pravých jsoucen“ vůbec, u kterých najdeme jistý stupeň či modus reaktibility. Fyziologie je nicméně zatížena předmětností svého přístupu i svých závěrů; určitý typ „já“ (tj. subjektivity a subjektu v jeho jedinečnosti) musíme předpokládat všude, kde lze nějakou formu reaktibility najít (shledat). Proto ona formulace „naše vidění“ musí být chápána jako vidění určitého jedinečného subjektu, schopného výkonu reagování a tedy aktivity. Každý subjekt je ve své aktivitě nějak vztažen k jiným subjektům (a jejich skupinám či hromadám), ale „předmětností“ ještě není (nemusí být) zatížen, přinejmenším nikoli převládající předmětností. Druhé

subjekty (ale také skupiny subjektů) jsou pak (mohou být) podnětem jeho reagování, a to ještě předtím, než byly interpretovány jako jednotlivé ‚věci‘.

(Praha, 190504-1.)

<<<

>>>

Mé onta (ne-jsoucna)

K méontologii:

- a) ne-jsoucí jako již minulé, tedy bylé
- b) ne-jsoucí jako ještě nenastalé, tedy budé
- c) ne-jsoucí jako nepředmětné - niterné
- d) ne-jsoucí jako (pouze) míněné (myšlenkově konstruované)
- e) ne-jsoucí jako v daném pojetí nemožné

- f) nejsoucí jakožto náležící různým dobám (nejsoucí současně)
- g) nejsoucí jako neschopné relativně delšího trvání
- h) nejsoucí jako ještě nejsoucí, ale možné
- i) nejsoucí jako to, co „má být“
- j) nejsoucí zčásti, protože jen částečně jsoucí (událost)

(Praha, 190504-2.)

<<<

>>>

Bylost a budoust subjektu?

Subjekt v rámci události trvá, tj. sám se neděje, ale je nesen děním události. Proto nemá smysl mluvit o bylosti ani o budousti subjektu samého, to lze odlišit jen u události, ne však o jejím subjektu, který je jejím trvalým subjektem po celou dobu událostného dění. Subjekt proto není prostě jen součástí události, ale událost se v subjektu (jeho

prostřednictvím) vztahuje sama k sobě, tj. ke své bylosti i ke své budousti jako k jakémusi zpřítomnění obého. To, že subjekt není ‚objekt‘, je umožněno právě tím, že je (a zůstává) niterností, a že se tedy nezvnějšňuje jakožto subjekt – zvnějšňuje se jenom událost. A návrat z jejího zvnějšnění je možný právě jen díky subjektu, kterému jako by bylost stále ‚vyklouzávala‘ z dosažené (dosahované) integrity. A naopak budoust je subjektem integrována jen tak, že je jakoby nasávána do (jeho) přítomnosti, z níž opět bude ‚vyklouzávat‘ do bylosti události.

(Písek, 190514-1.)

<<<

>>>

Reaktivita vůči niternosti?

K této otázce je třeba se zajisté ještě vrátit, neboť nemáme zatím po ruce dost argumentů, že opak je jedině možný. Na první pohled se zajisté zdá, že jakýsi souzvuk (spolurůst, synkreze) různých

událostných dějů je možný či aspoň pravděpodobný. Uvážíme-li však jev evoluce a evoluční geneze, musíme přiznat, že ta se pouhému „vnějšímu“ působení a pouhému reagování na vnější působení nepochybně vymyká.

(Písek, 190514-2.)

<<<

>>>

Subjekt a čas

Subjekt se děje, je součástí událostného dění, které si ho vytvořilo za účelem své integrity, svého sjednocení v celek. Subjekt události není tedy ničím samostatným, na události (na událostném dění) nezávislým. Subjekt trvá tím, že se k sobě vždy znovu jakoby vrací (tj. navazuje na sebe a v tom smyslu ‚trvá‘, ale nemůže se k sobě vrátit poté, když událost již nastala a ustala, tj. když skončila zvnějšněním (subjekt se z tohoto stavu nemůže vrátit k sobě, protože už přestal být nesen událostí jako celkem tj. přestal ‚být‘. (Hegelův koncept

návratu absolutního ducha k sobě je proto třeba i z tohoto důvodu odmítnout. Ani aplikace na subjekt tu neobstojí: nejen v běžném, třeba aristotelském pojetí času, ale ani v jiném pojetí času nelze chápat subjekt jako něco jen vnitřního, co se ke své niternosti může ze svého zvnějšnění vrátit k nějaké „nové niternosti“.)

(Písek, 190515-1.)

<<<

>>>

Čas a ‚časy‘ (různé)

Zkušenost nám říká, že veškeré dění, které můžeme pozorovat kolem sebe, se odehrává (děje) v jakémsi obecném čase, který probíhá bez ohledu na to, co se v něm právě děje. Ovšem tato zkušenost je v jistém závažném smyslu vadná a neplatná, protože nemůže platit o „primordiálních událostech“, které se nutně začínají dít mimo tento obecný čas. Naopak obecný čas je jakýmsi výsledkem ‚celkového‘ (či snad spíše úhrnného, hromadného) ‚působení‘ časového pole všech

událostí na základě překládání a vzájemného prostupování jednotlivých původně primordiálních událostí, které si svůj ‚vlastní‘ čas nesou s sebou už jako svou výbavu. Naše představa je tedy jiná a možná právě opačná, než jak nám ji ‚předvádí‘ naše stále se opakující zkušenost.

Není tu žádný základní obecný čas, na němž by se jednotlivé události (ať už primordiální nebo potom komplexnější) nějak podílely, na němž by participovaly, nýbrž právě naopak obecný čas stojí na úhrnu navzájem se prostupujícího časových polí, vytvářených kolem každé události tím, že ta sama se děje, což znamená, že má ergo svůj vlastní čas. Obecný čas tedy nemá žádný svůj původní, počáteční status, nýbrž je principiálně jen čímsi odvozeným od plurality ‚vlastních‘ časů, které nečerpají ze žádného původního stavu (či běhu času), na němž by „participovaly“.

(Písek, 190515-2.)

<<<

>>>

„Čerpání“ (?) času

Lze vůbec mluvit o „čerpání“ času? Je čas původně něčím mimo to (toho), co (kdo) „čerpá“? Odkud by pak bylo možno „čerpat“ čas? Kde by takový ještě nečerpaný čas mohl „být“? – Čas není žádné „jsoucno“, tj. nemá žádné samostatné „bytí“, oddělitelné od událostného dění. Časovost je součástí, event. složkou bytí dějící se události. Není žádného „jsoucího“ času, v němž by se událost teprve mohla dít, odehrávat, na němž by mohla mít podíl (participovat). Teprve dodatečně (ex post) se může dějící se událost (tedy mající svůj vlastní čas) zapojit ve svých reakcích do časových souvislostí s jinými dějícími se událostmi (a může být do nich zapojena ovšem také jako výsledek reakcí jiných událostí, které už se také právě dějí a mají také svůj vlastní, od ničeho jiného neodvozený „čas“ (svou časovost), kterou tak zapojují do „obecného“ času.

(Písek, 190516-1.)

<<<

>>>

Událost - děje se celá najednou

Událost se neděje po částech (po složkách), ale celá najednou. To znamená, že se neděje jen v mezích aktuální přítomnosti, nýbrž děje se i ve své budoucnosti, jakož i ve své minulosti. Otázka zní: jak můžeme kontrolovat událostné dění, postihující jen bylost události? To oddělení „jen“ na „bylost“ je ovšem umělé, ve skutečnosti neproveditelné. Sledovat je lze jenom v případě komplexních událostí, kde můžeme do jisté míry samostatně sledovat také podudálosti, jejichž doba a rychlost dění je odlišné od doby a rychlosti události jako celku. Tak třeba v případě rostliny nebo stromu můžeme odděleně sledovat „stáří“ jednotlivých tkání nebo i buněk, které není totožné se „stářím“ rostliny nebo stromu jako celku. A proto z toho můžeme vyvozovat, že pravděpodobně něco podobného platí i pro události jednodušší až nejjednodušší. Podobně to platí i pro živočišnou sféru, např. i pro člověka, např. pro odlišné „stárnutí“ jednotlivých buněk různých orgánů, jakož i pro odlišné stárnutí celých orgánů od celkového stárnutí samého organismu. A to všechno navzdory tomu, že celý organismus je skutečně celkem a že ‚stárne‘ (děje se) jako takový celý najednou, ve všech svých momentech.

(Písek, 190516-2.)

<<<

>>>

Čas vlastní a sdílený

Každá pravá událost má svůj vlastní čas, ale pokud nejde o událost primordiální, může sdílet také vlastní časy subudálostí, pokud je s to je sjednotit se svým událostným děním. Tak např. každá buňka, která je sjednocena s tělem superudálosti, jímž je třeba organismus, má svůj vlastní čas (který probíhá jejím vlastním tempem a může mít svůj počátek i konec v rámci časového průběhu superudálosti, tj. organismu), i když má jinak nezastupitelnou funkci v organickém dění superudálosti jako celku (např. buňky krevního oběhu jsou produkovány v průběhu života organismu jako celku, ale také v rámci tohoto průběhu zanikají, ať už proto, že jejich život je tak krátký, anebo proto, že jsou nějak samotným průběhem života organismu likvidovány). Ovšemže to, co platí o jednotlivých buňkách, nemusí platit o všech složkách sjednocených v organismu jako celku; např.

některé orgány mohou mít dobu života i delší, než dovoluje doba života organismu jako celku (takže přežívají nějakou dobu i jeho smrt).

(Písek, 190516-3.)

<<<

>>>

Subjekt - není ,objekt‘

Subjekt není „objekt“ zvláštního druhu, ale není to ,objekt‘ vůbec, tj. nemá např. svůj vnějšek, ani není sám událostí (i když se děje), ale událost by bez něho nebyla integrovaným celkem atd. Nemá také žádnou samostatnost či svébytnost, má svou funkci jen ve spojení s určitou událostí (pravou událostí), a je to funkce sjednocující (integrující) samu událost v jeden celek. Jak to může dělat? Jen za předpokladu, že spojuje všechny momenty své události po celou dobu jejich událostního dění, aniž by se tohoto dění přímo účastnil. Subjekt se tedy neděje, není sám událostí ani není součástí či složkou své

události, nepodílí se na jejím událostném dění, ale trvá v něm kontinuálně, a je zdrojem všech aktivit, jimiž se událost zapojuje do vztahů s jinými událostmi.

(Písek, 190517-1.)

<<<

>>>

Bytí a ‚jestota‘

Alain Badiou prý kdesi napsal, že ‚bytí je mnohost bez jednoty‘; já bych prozatímně tento nepříliš vhodný výměr použil pro ‚jestoty‘, tj. že jestoty jsou mnohost bez jednoty. Bytí je pro mne naopak jednota ovládající jestoty (tj. určitou množinu jestot). Jinak ovšem trvám na tom, že ony tzv. jestoty jsou pouhé abstrakce, že to rozhodně nejsou jsoucna (ani složky jsoucna).

(Písek, 190517-2.)

<<<

>>>

Wahrnehmung - contra ‚pravda‘

Německý jazyk někdy zřetelně ukazuje, jak některé termíny vznikaly a pak měnily svůj smysl. Takovým příkladem je slovo ‚Wahrnehmung‘ i sloveso ‚wahrnehmen‘. Podle malého Wahriga je třeba ‚wahrnehmen‘ rozumět jako „durch die Sinnesorgane aufnehmen, bemerken“ (v případě ‚etwas wahrnehmen‘, zatímco ‚eine Sache wahrnehmen‘ vykládá jako „nutzen, ausnutzen“; ‚eine Frist w.‘ jako „benutzen, einhalten“; fig. „vertreten, so handeln, wie es in jmds. Interesse liegt“; ‚ein Recht w.‘ jako „behaupten“). Česky by to bylo jako ‚vnímati, zpozorovati‘, rozumí se smyslovými orgány (vše ostatní je věcí překladatele). A tak se zdá zřejmým, že to s ‚pravdou‘ nemá nic moc společného, leda že dáme důraz na ono ‚nehmen‘, tedy vzít (brát) za pravdu, mít za pravdivé či opravdové. Je nade vši pochybnost jasné, že to, co smyslově vnímáme nebo některými smysly zaregistrujeme, může, ale nemusí být „pravda“, neboť smysly se mohou mýlit, a proto musí být „kontrolovány“. Smyslové vnímání samo nemůže být nikdy označeno

za falešné nebo nepravé; falešný nebo nepravý může být jen způsob, jak je to „vnímané“ interpretováno. Proto ono německé „wahrnehmen“ je silně zavádějící. Každý vněm musíme vzít nějak na vědomí, ale zároveň jej nutně také nějak interpretujeme. A to se děje tak, že jej řadíme do logických souvislostí s jinými vněmy resp. s interpretacemi jiných vněmů. Právě v těchto logických souvislostech lze pravost či nepravost jednoho uvědoměného vjemu prověřovat a ověřovat, čili kontrolovat.

(Písek, 190520-1.)

<<<

>>>

Událost jako ,objekt‘

Naším zvykem (ještě předfilosofickým) je pojímat (hypostazovat) pravé události jako ,objekty‘. Souviselo to kdysi s běžným označováním takových událostí pojmenováním za účelem dorozumění. Zajisté už v dávném předhistorickém období taková

pojmenování zastupovala událost samu, a to bez ohledu na to, zda jde o událost pravou či nepravou. Tak např. své jméno dostala zvířata i rostliny a stromy, ale i les a mýtina nebo louka, pohoří a hora, ale i řeka atd. Ke skutečnému ‚zpředmětnění‘ začalo trvale docházet až po vynálezu pojmů a pojmovosti, k němuž zřejmě došlo až ve starém Řecku. Od té doby pojmenování se odnášelo nejen k „věci samé“, ale také k příslušnému myšlenkovému konstrukt, totiž k pojmu té „věci“. Když tedy taková (pravá) událost, jak je určitý pes, byla pojmenována názvem „pes“, event. „tento pes“, byl zároveň vytvořen (konstruován) pojem psa, který se ovšem jednak odnášel ke všem psům, jako by ji bylo něco určitého společné, ale také k témuž určitému psu, jak by s tern pes v průběhu svého života neměnil (ze štěněte po dospělém psu už ke starému, už špatně se pohybujícímu psu na konci života). A pod vlivem tohoto zvyku se vytvořila jakási tradice, že se předpokládalo, že identita každého určitého psa je založena na tom, co po celou dobu psího života zůstává beze změny, a začalo se tomu říkat „substance“. Identita určité pravé události byla viděna v tom, co tuto událost může představovat po celou dobu jejího dění, protože se to na rozdíl od nahodilostí po celou dobu nemění.

(Písek, 190521-1.)

<<<

>>>

Věc a její pojem

Každá „věc“ může být pojata, aniž by nutným předpokladem bylo, že byla vnímána. Pojata může být něčím, čemu také říkáme pojem, ačkoliv tu vzniká jakási dvojznačnost, zda jde o pojem pojímající nebo o pojem pojatý. Pojem pojímající je součástí či složkou myšlenkového aktu pojímání; naproti tomu pojem pojatý je čímsi samostatným, co můžeme také pojímat jako „věc zvláštního druhu“. Ovšem velké potíže se ukáží hned, když chceme upřesnit, jaká že to je věc, jaké má vlastnosti apod. Jakmile chceme něco říci o tom, co to je určitý pojem (pojatý), ihned přecházíme k výkladu, čeho je to pojem, a o samotném pojmu nevíme dost dobře, co říci. Pojem však má svou důležitost, protože se umí vztahovat k jiným pojmům, a to dost nezávisle na tom, jak se věc, které je pojmem, vztahuje k jiným věcem. Kdybychom byli závislí jen na tom, co jsme vnímali a co si z toho pamatujeme, zdaleka bychom nebyli schopni myšlenkově

provádět logické operace, jež by prostě nebyly možné. Náročné myšlení vyžaduje práci s pojmy, a tak nezáleží příliš na tom, že nedokážeme říci, co to je pojem. Pracovat s pojmy se děti přinejmenším naučí ve škole, ale většinou to „odkoukají“ od druhých lidí ještě mnohem dříve.

(Písek, 190521-2.)

<<<

>>>

Smysl života x nesmrtelnost

Odedávna se opakuje jeden ze základních omylů, provázejících lidstvo, totiž „hledání nesmrtelnosti“, Jako kdyby se v nesmrtelnosti naplňoval smysl lidského života. Ale nesmrtelnost přece znamená trvalost, neměnnost – vždyť každá změna znamená konec, uhynutí toho, co tu bylo před změnou. A smysl není nic neměnného, protože neměnné by znamenalo nepřítomnost smyslu, smysl může mít jen děj, nikoli stav, natož stav neměnný. Život je opakem neměnnosti, je

právě smysluplným děním. A každý smysl, každé smysluplné dění má také své meze, zejména pak svůj konec, neboť mělo také svůj počátek.

(Písek, 190523-1.)

<<<

>>>

Smrt jako smysl

Smrtí může být předčasně ukončen život, který mohl a měl pokračovat. Ale smrtí může skončit také život plně smysluplný jako prostě svým koncem, který protahovat už nemá dost smyslu. Život znamená vždycky také různé ztráty, nejen objevy či vynálezy nového. A znamená také opotřebování organismu, opotřebování těla. Někdy dojde k tomu, že opotřebování je už tak velké, že pokračování už ani netěší, že je spíše obtíží. Pak se může stát, že smrt je vysvobozením, jak se někdy říká. To by však mohlo znamenat, že život se jeví jako svázanost, ujařmení, vězení. Život je skutečně nejen potěšením, ale

také úkolem, povinností, závazkem. Závazky je však nutno naplňovat, nikoli před nimi utíkat, vyhýbat se jim. Smyslem života proto není prostě žít, ale plnit úkoly, před které je žijící stavěn. Jinak řečeno: život nemá smysl sám v sobě, ale jeho smyslem je něco dělat, na něčem pracovat, o něco se pokoušet. Naplnit životní smysl tedy znamená účastni se na tom, jak také ostatní lidé plní své úkoly, svá poslání. A jedním z nejdůležitějších úkolů v životě každého člověka je poskytovat těm druhým pomoc v tom, jak i oni budou své úkoly plnit. Neboť jedním z velkých životních úkolů je být solidární s těmi druhými, kteří také žijí. Dějiny se ustavují a vyvíjejí právě tak, že silní lidé pomáhají těm slabším, ne že se svůj úkol pokoušejí splnit na jejich úkor, k jejich škodě. A tak se ukazuje, že životním smyslem je naplňování nejen smyslu vlastního ale naopak společného, společného celým skupinám až posléze společného „všem“, již zemřelých, právě žijících i budoucích. Naplňovat ‚svůj‘ životní smysl tak znamená nutně se podílet na naplňování dějinného smyslu vůbec.

(Písek, 190523-2.)

<<<

>>>

Místo filosofie ve Vesmíru

Podle Sagana je astrofyzika způsob, jak si Vesmír může (mohl) uvědomit sebe (analogie už u Hegela). A podle Krausse se to stalo v speciálním čase, který skončí tak rychlým zvětšováním Vesmíru, že vzdálenější galaxie už se budou oddalovat rychleji než rychlostí světla, takže už budou nepozorovatelné (a eventuelní astrofyzika by tak byla závislá jen na tom, co pozorovat lze). Filosofie je sice záležitostí myšlení, ale je vůči každému myšlení, vůči každé myšlence na výsost kritická. Co to však znamená v případě myšlenky Saganovy (nebo Kraussovy)? Kritičnost filosofie se nevztahuje jen na myšlenky jakožto myšlení (myšlenky myslící), ale nutně také na myšlenky toho či onoho, tedy na jejich témata (předměty, intencionální objekty). Je to jenom iluze vědce, má-li za to, že vědec filosofii nepotřebuje, že se jí nemusí řídit, ale že naopak se filosofie musí řídit vědou. Žádná věda nedisponuje náležitými (tj. také vědeckými) prostředky, jak kontrolovat a udržovat pod kontrolou svůj vlastní způsob myšlení, své myšlenkové postupy a zejména své ‚principy‘. Filosofie to však musí stále znovu podnikat, a to nejen v případě věd, ale také v případě

svém. Z toho právě vyplývá, že Vesmír potřebuje jemnější, ale i důkladnější nástroje, jak si uvědomovat sebe, ale že k tomu nutně potřebuje také a zejména filosofii. Zjednodušeně řečeno: pokud je vůbec Vesmír schopen něčeho takového jak sebeuvědomění, nestačí mu (a nemůže stačit) věda, ale musí si k tomu použít vědu kriticky prověřovanou filosofií. Takže je-li cílem vesmírného vývoje dospět k sebeuvědomění a sebepoznání, ukazuje se, že bez filosofie to nejde a nepůjde. A tak by se místo a postavení filosofie ve Vesmíru ukázalo přímo jako kosmické. (Ovšem tady je zároveň zapotřebí upozornit na velkou chybu v podobných úvahách, totiž v mylném předpokladu, že Vesmír jako takový je něčeho takového vůbec schopen: to by byl pozůstatek Hegelovy myšlenky, že na počátku je Absolutní Duch, který je takového sebeuvědomění schopen ex definitione.)

(Písek, 190606-1.)

<<<

>>>

Bytí jako ‚mnohost bez jednoty‘

Myšlenka Badiouova je nedomyšlená. Mnohost by musela být mnohostí „něčeho“, nějakých – řekněme – mini-částic (přičemž dobře víme, že mini-částice lze myslit jen jako mini-události, tedy jako primordiální události). A tam, kde není žádné jednoty, tj. žádného sjednocování mini-částic ve větší částice jako do vyššího ‚celku‘, tam zůstává právě jen ta mnohost (původní?). Každý další vývoj je možný jen díky navazování některých mini-částic na jiné, a tak díky vytváření pseudo-celků, polocelků a skutečných celků, tedy opuštění „stavu mnohosti bez jednoty“, který by pak byl omezen na nějaké zbytky původního „bytí“ mini-částic. Pokud ovšem – jako my – máme za to, že o bytí naopak můžeme mluvit jen u pravých celků (např. živých celků), pokud je zapotřebí bytí vykonávat jako událostné dění, pak mnohost bez jednoty je eo ipso také mnohostí bez bytí. A tedy nicotností, nebo snad virtualitou. Přejít virtuality do skutečnosti (do bytí) je přechodem z něčeho, co se děje bez vztahu k „vnějšku“ (a tedy co se ‚děje‘ jakoby bez vnějšku, bez okolí), k něčemu, co se už dokáže vztahovat k něčemu mimo sebe. A k tomu je nutně zapotřebí subjektu, který za tím cílem musí být ustaven, vytvořen děním samým; a díky tomuto děním ustavenému subjektu se toto ještě

primordiální a možná virtuální dění stává skutečným událostným děním, pravou, vnitřně sjednocenou událostí.

(Písek, 190606-2.)

<<<

>>>

Jedinečnost ve Vesmíru

Pokud bychom měli na počátku počítat s mnohostí mini-částic, budeme muset zároveň předpokládat, že tyto „původní“ mini-částice mají schopnost na sebe navazovat. K tomu by ovšem bylo třeba, aby už každá mini-částice měla k dispozici svůj subjekt, bez něhož by jejich aktivní vztah k něčemu jim vnějšímu nebyl možný. (takže nemůže ještě jít o skutečný „počátek“.) Ale protože jsou – nejspíš – všechny stejné (otázka je, zda jsou identické – a co to znamená), je jejich konkrétní navázání na některou jinou částici věcí náhody, a tím eo ipso zdrojem prvního náznaku jedinečnosti. Protože však každé takové navázání na jinou mini-částici je však nutně něčím podobným

každému jinému, opravdová jedinečnost je nutně založena na mnohostranném a mnohosměrném navazování nejen podobných na jiné podobné, ale i na všelijak odlišné a různě se organizující a také různé časově, různě časující, různě pokročilé atd., vede náš předpoklad původní identity mini-částic k dalšímu předpokladu, že tyto mini-částice jsou schopny se navzájem všelijak spolčovat a organizovat ve vyšší jednotky (eventuelně v jejich zárodky či částice), a tím nastartovat evoluci, která je na ‚kombinaci‘ jedinečností a podobností (analogičností) umožněna a založena.

(Písek, 190606-3.)

<<<

>>>

Filosofie jako láska k pravdě

Hned první problém je skryt v řeckém slově „*alétheia*“, což se překládá jako nezakrytost, neskrytost, eventuelně odkrytost, tedy zjevnost. *Filein* samo znamená mít rád, mít zalíbení (*filia* není *erós*!),

takže vlastně jde o to, mít zalíbení ve zjevnosti. Naproti tomu naše vlastní pojetí se od tohoto starého (nejspíš Pythagorova) propastně liší. Pro nás *filia* je především víc než pouhé zalíbení: je to rozhodnutí nechat se pravdou ovládat, nechávat rozhodnutí na ní a ne na nás; jsme smysluplně živi jen tehdy, očekáváme-li její hlas, její výzvy, její oslovení v napjatosti a otevřenosti vůči ní. A pak také je zásadně významné, že pravda není „něco“, není to předmět, ale ne-předmět, není to objekt, ale můžeme se k ní vztáhnout pouze jako k jakémusi „super-já“, „super-subjektu“ (ovšem bez jakéhokoli náznaku předmětnosti, bez jakékoli předmětné ‚stránky‘). – Zvláštní je zejména kritický vztah ke všemu zjevnému, jako hotové a dané „skutečnému“: proti veškerému zdání, že jde o skutečnost („realitu“), poukazuje pravda (ve svých vzkazech, připomenutích a poukazech) proti tomu, co je údajně skutečné, na to, co je pravé, správné, spravedlivé. Pravda se proto neváže na nic jen trvajícího, nýbrž někam směřuje, vede, a netoliko v myšlenkách, ale ve „skutečnosti“, tj. dynamicky, skrze aktivitu a akce, orientované dopředu, do budoucnosti.

(Písek, 190607-1

<<<

>>>

Pravda jako ne-jsoucno

Pravda je ne-předmět, ne-jsoucno – nemůže být identifikována s ničím trvalým, natož věčným. Pravda má ovšem vztah k času, ale ne takový, že by se sama děla, tj. že by měla svůj čas, nýbrž že je sama jakoby v pohybu – přichází. Ale nepřichází jako totožná, nýbrž přizpůsobena adresátům. To, že se obrací na své adresáty a do jejich konkrétní situace, neznamená, že její ‚změny‘ by měly nějakou vlastní kontinuitu, že by její proměny bylo možno popsat nebo popisovat – nemá přece žádný ‚vnějšek‘, žádnou ‚předmětnost‘. Odpovídat na nepředmětné výzvy pravdy je možno jen tak, že podnikneme něco na proměnu svého okolí, tedy kusu světa, ale proměnu za účelem nápravy toho, co je nepravé, a pro uskutečnění toho pravého. A je to právě pravda, která rozhoduje a určuje, co to je to pravé a co naopak to nepravé. Není to tak, že pravda chce být napodobována, že se chce stát předmětnou normou toho, co je pravé a co má být. Je to

jenom světlo, které vyjevuje nepravost jsoucího a nepředmětně vyzývá k nápravě. Vnímavost vůči pravdě (citlivost pro její nepředmětné výzvy) musí proto předcházet změně virtuálního dění v pravé; buď mu předchází nebo vzniká zároveň s tímto přechodem. Pravda je v tomto smyslu naprosto nezávislá na tom, došlo-li už k vytvoření příslušného subjektu či nikoliv (je platná i pro virtualitu.)

(Písek, 190607-2.)

<<<

>>>

Pravda a subjekt(y)

Pravda není, ale přichází; a přichází k subjektům. To však znamená, že pravda subjekty potřebuje (i když je na nich nezávislá co do své platnosti); kde nejsou subjekty, pravda nemá, na koho se obracet. Pravda ovšem nemůže subjekty vytvářet, ustavovat, tím méně konstruovat (i když může vytváření subjektů mít za žádoucí). A skutečné dění nemá svůj zdroj v pravdě. To musí mít svůj původ a

zdroj jinde, ve skutečném dění, událostném dění (resp. v tom subjektu, který si určité událost ustavila jako svůj, aby se mohla stát událostí pravou. A dění vůbec nemá svůj zdroj v pravdě; ale v čem je jeho zdroj, co je původcem všech událostí, právě těch počátečních, primordiálních? Je takový zdroj jen jeden, anebo je to obrovská množina, původně chaotická, ale teprve postupně se strukturující, organizující? Jak je vůbec možné, aby nepředmětné výzvy pravdy měly nějaký vliv na takové strukturování? Myslím, že nemáme dostatečný důvod k předpokladu nějaké (byť virtuální -?) jednoty na počátku veškerenstva; klonil bych se proto spíš k předpokladu chaotické změti, z níž se svět, jak ho dnes můžeme pozorovat, mohl začít pořádat. Snad do toho v nejbližší době vnesou trochu víc jasna kosmologové, aby se i filosofové měli o čem věcněji dohadovat.

(Písek, 190607-3.)

<<<

>>>

Subjekt a pravda

Pravda subjekt oslovuje, ale právě jen jako subjekt, tj. jeho niternou (nepředmětnou) stránku. Subjekt má však obě stránky, nepředmětnou i předmětnou. Jeho předmětná stránka je spjata s událostí, jejímž je subjektem (a s událostmi, k nimž se sama vztahuje). Událost sama je skutečnou (pravou) událostí jen díky tomu, že ‚má‘ svůj subjekt. Ale kde ho bere? Nikde, subjekty samostatně nikde „nejsou“, nejsou to jsoucna; událost si svůj subjekt musí vytvořit, ustavit, neboť se právě díky němu může stát (pravou) událostí, tj. vnitřně sjednoceným událostním děním, které má svůj počátek, průběh i konec.

(Písek, 190608-1.)

<<<

>>>

Duše podle Aristotela

Aristotelés měl za to, že všechny živé bytosti mají duši: rostliny duši vegetativní, živočichové animální, a člověk má ducha. Termínu ‚duše‘

se tak dostalo upevnění, ale také trvalé platnosti – je ho užíváno dodnes, i když „existence“ duše bývá zpochybňována. Pochopitelně samo slovo „duše“ nepochází od Aristotela, ale je mnohem starší, takže svědčí to tom, že jakési tušení odlišnosti niternosti od vnějšku je odvozeno z nějaké dávné intuice (i když význam byl stále nějak přizpůsobován obecným zkušenostem s předmětnostmi). Aristotelés na jednu stranu tuto starou intuici upevnil, ale na druhou stranu ji zase pojmovým myšlením ještě víc zpředmětnil a tak umožnil a usnadnil to, že prastará intuice postupně slábla.

(Písek, 190608-2.)

<<<

>>>

Událost jako nepředmět

Nezbytnost zpochybnění zpředmětňujícího postupu tradičního pojmového myšlení lze názorně ukázat na myšlenkovém modelu ‚události‘. Událost jako myšlený celek je integritou toho, co

ještě není, toho, co je, a toho, co už bylo, a to po celou dobu jejího událostného dění. Z toho je zřejmé, že událost z velké většiny ‚není‘, zatímco v plném smyslu ‚jest‘ vždy jenom krátce v podobě aktuálnosti.

(Písek, 190611-1.)

<<<

>>>

Změna a dění (událostné)

Změna může být konstatována vždy tam, kde se ve srovnání něčeho, co bylo, a něčeho, co nyní jest, najdou rozdíly nějakého určitého typu. To ovšem znamená, že pro rozpoznání změny je nezbytné srovnání současné situace a toho, co je o situaci zaznamenáno v paměti; bez asistence paměti nemůže být žádná změna konstatována. Tím méně ovšem může být konstatována jakékoli událostné dění, jakákoli událost. Rozpoznání rozdílu mezi změnou a událostí je proto relativně pozdní a ještě dlouho poté není náležitě

upřesňováno, a to tím spíše, že s postupující tendencí ke zpředmětňování je spjat rozvoj pojmového myšlení řeckého typu. (Upřesňování je možné právě díky pojmům, a rozdíl mezi vnějškem a niterností se takovému rozlišení úporně brání.)

(Písek, 190611-2.)

<<<

>>>

Niternost a ne-předmětnost

Zpředmětňující způsob myšlení může být částečně demonstrován na příkladu (pravé) události, která nemůže být myšlenkově uchopena jako jeden předmět, protože její předmětné podoby jsou jakoby časově rozsety po jednotlivých aktuálních stavech události a mohou být uchopeny pouze zástupně v hypostazovaném (tj. uměle vytvořeném, konstruovaném) intencionálním „objektu“ (pojmovém modelu), zbaveném časovosti.

(Písek, 190619-1.)

<<<

>>>

Nepředměty pojímané jako ,entity‘

Zpředmětňování zřejmých ne-předmětů se z událostí poměrně rychle rozšířilo i na jiné stránky (aspekty) skutečnosti, např. na opakující se prvky, na pravidla a normy, a posléze na zákonitosti. Odtud byl už jenom malý krok k tzv. konstantám (ať už v geometrii nebo i ve fyzice). Ale tím se zároveň stalo nesnadným, ne-li nemožným, chápat třeba , ρ ‘ jako entitu (jsoucno).

(Písek, 190619-2.)

<<<

>>>

Člověk ve Vesmíru

Postavení člověka (případně lidstva) ve Vesmíru nemůže být posuzováno z hlediska Vesmíru, nýbrž spíše z hlediska člověka (a jeho života i jeho dějin). Nedostatek smyslu na vyšší úrovni nemusí znamenat podobný nebo ještě větší nedostatek smyslu na úrovních nižších. Např. to, že nějaký umělec, třeba básník, dosáhne velké zdatnosti až monumentálnosti ve svém díle vůbec neodvisí od toho, že se tak stane v době historicky úpadkové, neboť hodnota básně je vždy do jisté míry nezávislá na době, kdy je báseň napsána. (Pokud vůbec můžeme mluvit o nějaké závislosti, pak v tom smyslu, že dílo je navzdory své výjimečnosti neblaze poznamenáno svou dobou.) Už sám tento příklad ukazuje, jak nižší smysl se nemusí odvozovat od nějakého širšího, vyššího smyslu, ale že naopak ten vyšší smysl může růst a intenzivnit leda smysluplnému úsilí na nižší úrovni. A to platí nejen v oblasti kulturní, ale obecně evoluční: smysl vývoje na nižší úrovni se nemůže odvozovat ze smyslu na vyšší úrovni, nýbrž naopak toho vyššího smyslu může být dosahováno jen díky iniciativám na nižší úrovni. Společenská kultivace člověka se neodvozuje ze způsobu žití primátů ani vůbec živočichů, ale představuje výchozí základnu pro vytváření (ustavování) vyšších úrovní. Odtud vyplývá, že smysl života na planetě nemůže být odvozován ani měřen smyslem vývoje

hvězd a galaxií, tedy ani vývoje Vesmíru (pokud je ten náš jen jeden).
Smysl zkrátka roste zdola a nikoli shora.

(Písek, 190701-1.)

<<<

>>>

Smysl jako problém

Je nejprve třeba vzít na vědomí, že obecná tendence vidět smysl něčeho jako smysl něčeho úhrnného, celkového, s sebou nese povážlivé vady. Vezmeme-li věc vážně, musíme vzít na vědomí, že skutečný smysl je aspektem aktivity, činů, aspektem smyslotvorby, která vychází zdola a teprve dodatečně se osvědčí (nebo neosvědčí) na vyšší úrovni. Život jako hlavní obor smyslotvorby není produktem ani hvězdných, ani planetárních poměrů, ale představuje oživení toho, co dosud nežilo, co život neznalo.

(Písek, 190701-2.)

<<<

>>>

Smysl - kontexty

Když chceme mluvit o smyslu něčeho, musíme dobře rozlišit, zda jde o smysl jako takový (a upřesnit, co to je) nebo zda jde o smysl pro někoho (či pro něco – a pro co). Jde-li nám nikoli o smysl relativní (pro někoho či pro něco), tedy nikoli o to, čemu smysl ve svém uvažování a hodnocení přisuzujeme, nýbrž o smysl jakožto skutečnost, o které nelze pochybovat, i když není přímo „nahmatatelná“ (smysly vnímatelná), pak musíme ve svém uvažování vzít na vědomí, že

(Písek, 190701-3.)

<<<