

>>>

„to“ Pravé

Filosofie musí akceptovat onu předfilosofickou nutnost rozlišovat mezi „pravým“ a „nepravým“. V češtině ovšem – třeba na rozdíl od němčiny – splývají některé významy slova „pravý“, a jsme proto postaveni před nutnost ony významy rozlišit a ukotvit je přinejmenším pojmově, nemůžeme-li to učinit i terminologicky, tj. volbou různých slov. Pravé je to, co tak nejen vypadá, ale vskutku tím „jest“: jde o rozdíl mezi „skutečným“ a „zdánlivým“. Tak např. mluvíme o „pravém zlatu“ a „falešném zlatu“ (nebo stříbru, tzv. kočičím stříbru, atd.). V němčině se mluví o tom, co je „echt“, eventuelně co je „recht“, ale také, co je „wahr“. Ovšem „pravost“ nemůže vposledu spočívat jen v tom, že něco „jest“ opravdu takové, jakým se být zdá, jak vypadá. „Pravost“ záleží v něčem daleko náročnějším: nejde jen o to, aby něco bylo takové, jakým se být zdá, ale také – a dokonce hlavně – aby něco splnilo jistou „funkci“ v dané situaci, totiž aby bylo právě tím, co v té situaci „býti má“. A nejenom v nějaké nahodilé dané situaci, ale v situaci, která sama měla být, měla nastat, a která k tomu, aby byla tím, čím být má, potřebuje právě toho, o čeho „pravost“ jde a půjde. To znamená: pravost čehokoli jednotlivého může být poznána a určena pouze relativně, tj. ve vztahu k širším kontextům – a posléze ve vztahu k „celku“, tj. k celkovému „smyslu“ všeho, k celku toho „pravého“ jakožto toho, co „má být“.

(Písek, 120101-1.)

<<<

>>>

Teleologie (a télično)

Chyba teleologického pojetí není teleologii nutně vlastní, ale je spíše čímsi vnějším, „přidaným“: je důsledkem předpokladů (resp. přesudků), které nemusí nutně být s teleologií spjaty. Ty přesudky jsou ve skutečnosti důsledkem či spíše složkou zpředměťujícího pojetí, které chápe „télos“, cíl, jako něco daného předem, tedy v minulosti – tudíž jako něco buď minulého nebo naopak vždy přítomného, ale ne jako něco budoucího, k čemu má teprve dojít, co má teprve nastat. Náprava je proto nejen možná, ale poměrně „snadná“, ovšem za předpokladu, že budeme schopni opustit zpředměťující způsoby myšlení a naučíme se pracovat také s intencemi nepředmětnými. *Télos*, cíl (a v řečtině také konec) jakožto pojem resp. koncept (pojetí) nemusíme nutně zavrhnout, ale můžeme se pokusit o nápravu. J.B.Kozák v tomto smyslu trval na tom, že žádné cíle nejsou dány, že cíle nejsou prostě „součástí“ dané skutečnosti, ale že naproti tomu nelze popřít skutečnost télična, tj. pozorovatelné a zkoumatelné zaměřenosti k cílům (ovšem cílům nedaným odedávna, ale přece jen vždy utvořených a „zvolených“ předem). Jako názornější příklad se nám může ukázat třeba slavná anabáze našich legionářů v Rusku, když ovládli železniční spojení do Vladivostoku. To spojení sice bylo postaveno již před válkou, ale bylo na mnoha místech přerušeno, takže legionáři museli celé úseky znovu dostavět. Když si tuto občasnou situaci jakoby vystřihneme a oběma směry rozšíříme, dostaneme modelové řešení: lokomotiva s dvěma nebo více vagony stojí na kolejích, ale jen na omezeném kusu kolejí. Aby se mohla dostat dál, musí mít s sebou železniční dělníky a inženýry, kteří vždycky postaví kupředu kus trati. (Je už jedno, zůstává-li za vlakem trať tak, jak ji postavili, anebo je-li nezbytné, aby trať, po které už vlak projel, museli zase rozebrat a aby tak získané pražce a kolejnice atd. mohli znovu použít k dalšímu postupu vpřed. Nějaký konečný cíl této dost pomalé jízdy nemusí být daleko dopředu stanoven (i když stanoven být může – to záleží na rozhodnutí cestovatelů); ale i když není předem pevně stanoven (a i když tedy není přesně stanovena ani celá trasa), je nepochybné, že se vlak nějakým určitým směrem a teda vždy k nějakým nejbližším cílům pohybuje). Evoluce živých bytostí probíhá právě tímto způsobem: žádný jednotlivý organismus ani žádná generace organismů nemůže svévolně opustit dosavadní cestu vývoje, a to znamená, že nemůže „navázat“ na jakoukoli jinou vývojovou cestu, ale malými kroky může ovlivnit další dlouhodobý

postup (a tak se buď vzdalovat v tom či onom ohledu cestě dosavadní nebo i cestám organismů příbuzných, kdysi blízkých až totožných).

(Písek, 120101-2.)

<<<

>>>

Hylozoismus

Termín hylozoismus není zcela fair; Aristotelés ho užívá spíše ironicky, ale vlastní problém nedomýšlí až do důsledků. Především je třeba kriticky odmítnout domněnku, že první filosofové (hlavně iónští) měli za to, že oživena je *hylé* (látka, hmota); oni totiž nemluvili o *hylé*, nýbrž o *arché*, takže je můžeme označovat leda jako archeozoisty. Skutečně důležité ovšem je něco jiného: je-li *arché* (jak říká Anaximandros) to, z čeho všechno vzniká a do čeho všechno posléze zaniká, je těžko si představit, že by sám život (*zoé*) mohl vznikat z neživota. (To je problém, jímž se zabývali zejména pluralisté, ať už kvantitativní nebo kvalitativní.) Pokud si někteří starořeční myslitelé (pod vlivem eleatů) chtěli původ (počátek) života vysvětlovat jako nahodilý výsledek mísení nebo dokonce hromadění, museli docházet k závěru, že život náleží pouze do sféry zdání, ale že není pravou skutečností. Pokud se chtěli tomuto závěru vyhnout, nezbylo jim než hledat původ (počátek) života někde jinde. A potom nastal problém, zda toto „jinde“ neznamená, že původ života je mimo *arché*, eventuálně zda vedle oné *arché*, v níž má svůj původ (i konec) vše, není nutno předpokládat ještě jakousi jinou, odlišnou *arché*, která je počátkem života. A tady se ani filosofové nakonec nemohli obejít bez staré „představy“, které si už používaly mýty a později mytologie, totiž „duše“. Docela pozoruhodně zapracoval myšlenku „duše“ do svých úvah Platón (a zřejmě před ním i Sókratés, můžeme-li se na Platóna spolehnout); ojedinele bez hlubší reflexe toho slova užívali ovšem i někteří presokratici. Slovo bylo tedy staré (bylo pozůstatkem mýtu), ale vskutku filosoficky byla „duše“ uchopena asi právě až Sókratem a Platónem. Aristotelés naproti tomu nejen duši, ale také vůbec život vyřadil z témat první filosofie (a proto také neměl dost porozumění pro oživenost *arché*.)

(Písek, 120101-3.)

<<<

>>>

Panpsychismus

Doslova vzato znamená toto slovo přesvědčení nebo učení o jakési všeobecné oduševnělosti všeho, veškeré skutečnosti. To je ovšem pojetí nedržitelné, a proto také vlastně neodpovídající tomu, co bývá za „panpsychismus“ označováno (nezřídka se záměrem určité pojetí degradovat až zesměšnit). Termín pochází od Johna Tolanda (1705), který se tak chtěl pokusit o překonání Descartova dualismu dvou substancí, *res extensa* a *res cogitans*. Chyba karteziánského dualismu však zdaleka nespočívá jen v tom, že náležitě neřešil komunikaci mezi oběma předpokládanými substancemi, ale zejména v tom, že obě substance jím byly myšleny jako „předměty“, „věci“ (*res*), tedy „předmětné“. Po mém soudu tato vada byla nejzávažnější a nebylo možno ji odstranit ani překonat tím, že se nějak zrušil dualismus. Jistý typ dualismu je třeba akceptovat, ba je zapotřebí z něho vyjít, ale nesmí to být dualita dvou entit, tj. vztahu mezi „body“ a „mind“, jak to dnes vidíme jako návrat k starým problémům, ale dualismus jiného typu. Jde o dualismus nikoli „substancí“, nýbrž jakýchsi dvou „stránek“, „aspektů“ každé „pravé skutečnosti“, tj. skutečnosti, která není pouhou hromadou, nýbrž že jednotou, sjednoceností, založenou a garantovanou z „nitra“. Nitro samo pak nesmíme ztotožňovat ani s duší, ani s nějakou „oduševnělostí“, nýbrž musíme je chápat jako nepředmětnou stránku každého „pravého jsoučna“ (a každé jsoučno dále chápat jako dění, a pravé jsoučno jako

vnitřně integrované dění, které má svůj „počátek“, průběh a také svůj „konec“ v čase. Jestliže nebudeme trvat na tom, že „nitro“ či „niternost“ v tomto smyslu znamená nutně duši nebo oduševnělost, pak sice můžeme odmítnout termín „panpsychismus“, ale vlastně něco z tohoto pojetí zároveň zachovat tím, že přisoudíme každému „pravému jsoucnu“ niternost a schopnost reagovat, tedy reaktivitu. „Nitro“ v tomto (našem) smyslu neznala ani antika, ani středověk (i když slovo jistě existovalo); poprvé se „nitro“ úspěšně pokusil myšlenkově uchopit (pojmut) Leibniz, ale zatím jen tak, že krajním způsobem redukoval (až k „nule“) vnějšek (tj. vnější stránku svých monád). Nápravu provedl potom až Hegel. A zároveň s tím vším došlo k jakémusi převratu v chápání „subjektu“, který byl pojat jako „non-objekt“ par excellence (*kat' exochén*) – zatímco až do té doby byl filosofický termín *subiectum*, podobně jako termín *substratum*, překladem řeckého *hypokeimenon*, doslovně vzato pak také *substantia*.

(Písek, 120102-1.)

<<<

>>>

Emergentismus (a emergence)

Přesně vzato znamená emergování (event. emergence) česky vynořování či vynoření. To ovšem zdaleka nevyovídá nic o tom, že to „vynořené“ je něčím vskutku novým, co tu ještě nijak předtím nebylo. To, co se vynořuje nebo vynořilo, bylo předtím zanořené či ponořené, ale někde „tam“ to bylo. Už v tom je zřetelně vidět jakási polovičitost, ať už její původ je v Kantovi (že o „věci o sobě“ nemůžeme nic vědět), nebo v Husserlovi (resp. vůbec ve fenomenologii, které zcela odmítá mluvit o tom, jak věci vskutku „jsou“), nebo jde případně ještě o jiný původ. Nás naproti tomu zajímá nikoli to, co se jako „nové“ pouze jeví, nýbrž co „novým“ vskutku jest. Důsledně chápaný emergentismus nemůže proto zůstat u vynořování něčeho, co dosud bylo zanořeno, nýbrž musí se tázat po vynořování něčeho „nového“ z „nicoty“, z „ničeho“. A proto se každý důsledný emergentista musí tázat po „nicotě“. A to tím spíš, že v evropské tradici už byl formulován a do jisté hloubky promyšlen křesťanský koncept stvoření z ničeho, a to v opozici proti pojetí tvoření (vytváření, zhotovování) něčeho z nějakého podkladu, substrátu, materiálu. Ovšem i v této křesťanské tradici není pojetí „nicoty“ náležitě domyšleno, tj. až do filosofické hloubky. Myšlenka „naprostého nic“, „naprosté nicoty“ je totiž těžko udržitelná, pokud Bůh jako Stvořitel je (bude) nadále chápán jako „něco“ (nebo „někdo“, což je jen kvalitativní, nikoli absolutní diference). Trváme-li na původní „ko-existenci“ Boha-Stvořitele a naprosté nicoty, je obtížné se vyhnout myšlence emanace vskutku důsledně koncepčně (a nejen dogmaticky). Vždyť čím by pak takové stvořování mohlo být než právě emanací? Vždyť to je nevyřešený problém už starořeckých filosofů, jak vůbec může něco „konkrétního“ vzniknout z *arché*, mít původ (počátek) v *arché*? Někteří filosofové se přece také už tázali, jak by mohl z nevlasu vzniknout vlas nebo z nemasa maso (Anaxagoras, zl. B 10); a takový Empedoklés mluvil o pošetilcích, „kteří se kojí vírou, že vzniká, co nebylo dříve, ...“ (zl. B 11). Z toho všeho je zřejmé, že myšlenka „emergence“ musí být domyšlena, dotažena, tedy radikalizována.

(Písek, 120102-2.)

<<<

>>>

Trauma národní

Téměř před půl stoletím začal Jan Patočka s odpovědí na Blažkovu otázku, jací jsme a jací nejsme, poukazem na to, že po národním charakteru se obvykle ptají národy, které mají nějaké trauma. (A poukázal na to, že Francouze to ani nenapadne, dokonce ani Němce ne.) Nemyslím, že lze tuto

Patočkovu tezi akceptovat. Ono totiž nejde především o to, zda některé národy mají nebo nemají nějaké trauma (z řeckého *trayma*, zranění, rána), jako spíše o to, zda si nějakých důvodů (spíše než příčin) takové eventuelní trauma vůbec jsou schopni vůbec připustit, ba dokonce o to, zda to není jejich velká chyba, že takové trauma nemají nebo že si vůbec neuvědomují, že by k takovému traumatu (nebo i více traumatům) dost důvodů mohli a měli mít. Po mém soudu mají přinejmenším velké „národy“ k takovým či onakým traumatům důvodů dost a dost; a podobně i většina těch menších. A nejde jen o národy; dlouhou řadu důvodů k traumatům mohou mít křesťané vůbec a také církve. Američané mají (nebo by aspoň měli mít) velké trauma z toho, co prováděli a provedli Indiánům a později černým otrokům; koloniální národy z toho, co prováděly ve svých koloniích. Váleční vítězové by leckdy měli mít víc důvodů k traumatům než poražení; atd. Mít či nemít trauma je ostatně jen psychologická záležitost. Naproti tomu mít dost důvodů k traumatům – nebo lépe k černému svědomí apod. – je něco jiného.

(Písek, 120102-3.)

<<<

>>>

Trauma české

Patočka měl zřejmě na mysli především to „české trauma“, že husitská reformace upadla a byla zlomena násilnou rekatolizací a později vedla až k národnímu a jazykovému úpadku do té míry, že bez na Herderovi (hlavně) založeném obrození by se byla možná už nezmátořila. Ale takových „faktických“ případů je i v Evropě *mutatis mutandis* celá řada; proč by se měla česká historie nějak zásadně lišit? – Zde i v jiných souvislostech a jindy se Patočka zmiňuje i o jiných „příčinách“ onoho traumatu (sám ovšem slova „příčina“ neužívá). Ovšemže nejde o „příčiny“, tedy o jakési „objektivní“ předchůdné děje a situace, nýbrž o reakce na ně. Kdyby nešlo o reakce, nemělo by smysl mluvit o nějaké „národní povaze“; o té má smysl mluvit jen tak, že v určitých situacích většina národa (eventuelně vůbec nějakého dějinně trvalejšího společenství) reaguje jinak, odlišně, odlišitelně od toho, jak lidé reagují jinde, v jiných společenstvích. A to zároveň s sebou nese, že lidé v těch či oněch společenstvích si více nebo naopak méně pamatují, že si uchovávají společné (kolektivní) ponětí o minulosti a že eventuelně mají podobné společné představy o budoucnosti. Proto mám za to, že mluvit o „traumatu“ je zavádějící (nebo přinejmenším povrchní). Jde především o určitý typ či způsob dějinného povědomí, často zprostředkovaného jakousi „kolektivní pamětí“, uchovávanou v obrazech, příslovích (kupř. „sedláci u Chlumce“), bajkách a historkách, čítankách a populárních dějepisných zkratkách atd. A ovšem: toto povědomí dosavadní historie, jakési obecné „dějinné povědomí“ (často jen rudimentární) může někdy sílit a jindy naopak ochabovat, a to velmi často díky podnícení aktuální situací a dějinnou „současností“. Tzv. národní obrození je neoddělitelně spjata s obavami o českou budoucnost (a nemuselo vždy jít o budoucnost státní, o nejistou obnovu státní svrchovanosti atd.); spíš tu šlo (a nadále jde) o starost o „české bytí“ (včetně „bytí jazyka“). O jazyk jde nikoli z lásky k jazyku (to jen v některých případech a jen u některých), nýbrž z odporu proti jazykovému tlaku až násilí. Proto lze po mém soudu také očekávat, že v dnešní situaci bude pomalu docházet k obnově péče o jazyk, tentokrát proti tlaku amerikanismů a anglismů, a to navzdory tomu, že dnes – jak se zdá – o státní svrchovanost má opravdu starost jen málokdo, neboť jí je (a dost neúspěšně) zneužíváno z populistických (politických) důvodů.

(Písek, 120102-4a.)

<<<

>>>

Trauma české

Patočka měl zřejmě na mysli to „české trauma“, že husitská reformace upadla a byla zlomena násilnou rekatolizací a později vedla až k národnímu a jazykovému úpadku do té míry, že bez na Herderovi (hlavně) založeném obrození by se byla možná už nezmátořila. Ale takových případů je nejen v našich dějinách, ale i v Evropě mutatis mutandis celá řada; proč by se také měla česká historie nějak zásadně lišit? Pro „trauma“ je nezbytné nejen nějaké „otřesení“ zvenčí, ale především vnitřní neschopnost mu náležitě čelit, přesněji: obrnit se proti němu. A ovšem také jistá náklonnost se k jistým událostem a dějům minulým stále vracet a neumět se s nimi „vyrovnat“, nějak je zařadit do vlastní minulosti a nevnímat je jako stále otevřenou a bolavou ránu. Tím ovšem nemám na mysli žádné tlustokožectví, tupou nevnímavost resp. neschopnost vnímat, nýbrž schopnost to asimilovat, naučit se s „tím“ žít, tedy nejen „přežít“, ale zpracovat to, rozžvýkat a ztrávit, zabudovat to a nejen přijmout, akceptovat, nýbrž také něco z toho vyvrhnout a zbavit se toho jako čehosi zbytečného a do odpadu zralého. Snad proto Patočkovy formulace vypadají jako necitlivé; chápu je spíš jako kritiku zbytečné a neproduktivní, „nepraktické“ přecitlivělosti.

(Písek, 120102-4b.)

<<<

>>>

Porozumění filosofovi

K opravdovému porozumění některému určitému filosofovi nestačí, že mu propadneme, že se ponoříme do jeho textů nebo do poslouchání jeho výkladů. Porozumět druhému mysliteli nelze jen tím, že se pouze přizpůsobíme jeho způsobu myšlení. To je ta falešná představa, kterou drží např. Sobotka, že historik filosofie musí zjistit, jak se to s tím druhým filosofem, kterým se zabývá, má, jako kdyby to nebyla dějinná záležitost, jako by to byl nějaký kámen. A my jako kdybychom mohli odhlížet od toho, že ten kámen se někde objevil, odněkud spadl, někdo ho tam třeba umístil, přenesl, atd., protože toho kamene se to vlastně netýká. A také pokud ten kámen vezmeme a přeneseme ho někam jinam, tak ten je pořád tím, čím je. Tak takhle to není v případě filosofa. A historik filosofie si musí vždycky klást otázku, co ten filosof udělal tak, že se tím vydělil od ostatních filosofů, vůbec ze své doby, že je v něčem odlišný od svých učitelů. Už to, že musíme dbát na to, u koho se učil, ukazuje na nutnost dějinného zařazení (odlišit od historického zařazení!). Ale tady je také třeba vždycky posuzovat toho filosofa nejenom z hlediska toho, co tam je z těch dřívějších nebo jiných filosofů, ale co tam je vskutku nové. Já ovšem musím vědět, co je u těch ostatních filosofů, a taky, co tam není, abych mohl rozpoznat, co v tom určitém filosofovi, kterým se zabývám, je na ty jiné myslitele nepřevoditelné a co z nich nelze odvodit, tedy co je vlastní tomu filosofovi samému. No a tady jde o to, že budování velkých filosofických systémů vždycky znamená, že tam ten myslitel nutně zahrne spoustu věcí, které patří k jeho době, o kterých by psali i ostatní, a to právě není zajímavé. Zajímavé je, co ti druzí neřekli, co nenapsali, o čem vůbec nemysleli, co je nenapadlo. A pak teprve porozumíme, oč vlastně tomu filosofovi šlo, a také jsme schopni lépe pochopit to, oč on se pokoušel, a tak vlastně lépe pochopit než on, a tedy se jím nechat vést, ovšem ne tak, abychom ho napodobovali, ale abychom šli tím směrem dál. A to nutně znamená, že se nějak k němu jakoby „přiznáme“, že se jím necháme inspirovat a tak sami „přiznáme barvu“ (a tedy také „hodnotíme“ – tohle přece nemůžeme dělat s každým myslitelem! musíme si vybírat!).

(záznam původně 7.11.11)

(přepis Písek, 120103-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „normy“ (u Patočky)

Patočka velmi jasně a nekompromisně již před válkou (1937) napsal, že „filosofa nelze ‚kanonizovat‘, a že „proto není obecných a přesných norem filosofického života ani filosofické pravdy“. Na první pohled se toto stanovisko zdá být vysloveno zcela „jasně a zřetelně“ (clare et distincte), ale ve skutečnosti obsahuje několik nejasností. Zejména tu úvahy o povaze filosofie vystavuje nebezpečí, že za filosofii bude v té či oné podobě považováno cokoli. Prvním krokem k nápravě tu musí být zahájena cesta negace: co rozhodně filosofii není. Ovšem jakmile řekneme, co filosofii není, už jsme se nějak vztáhli i k tomu, co filosofii je či alespoň „má být“. Tímto směrem jde ostatně i Patočkova formulace, že není „obecných a přesných“ norem filosofie; zřejmě tedy jsou přece jen možné nějaké normy, byť nepřesné a nikoli „obecné“? Ale co to vlastně znamená, že nějaká norma je obecná a přesná? To může přece platit pouze o nějaké normě již formulované, vyjádřené, myšlenkově nebo slovně „uchopené“. Ale co taková norma ještě neformulovaná? Musí být eo ipso „nepřesná“? A také slova jako „filosofická pravda“ nejsou filosoficky dost „košér“: nejsou přece žádné filosofické pravdy vedle pravd nefilosofických! (Leda že by nám nešlo o pravdu, nýbrž o pravdu formulovanou, vyslovenou, vyjádřenou, uchopenou atd.)

(Písek, 120108-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její „prvky“

J.B.Souček kdysi (1944) prohlásil, že se theolog může leccemu učit od filosofii, že od nich může i leccos přejímat, ba že s nimi může v něčem i spolupracovat, že může theologicky legitimně použít aspoň prvků každé filosofie, ale že to může dělat jenom tak, že si od takové „použité“ filosofie udrží jistý odstup a že si vůči ní zachová svou vnitřní svobodu, svou „duši“. Řekl bych, že to neplatí jen pro theologa, ale i pro každého filosofa ve vztahu k filosofii jiných myslitelů. Ale o to mi teď nejde, nýbrž o to, že je tím zároveň řečeno, že z každé filosofie si může – ať už theolog nebo filosof, jak bych to rád rozšířil – vybírat jen „něco“, nějaké „prvky“, a těch si pak použít pro sebe, pro své myšlení, pro svou theologii – nebo i filosofii, jak už jsem to tedy rozšířil. Abychom mohli posoudit, nakolik to je legitimní pro theologické myšlení, musíme vyjít z onoho „rozšíření“ na každého myslitele, tedy i na každého filosofa. Je ovšem hned zřejmé, že takto vybírat je sice možno z každé filosofie resp. z každého filosofa a jeho myšlení, ale že rozhodně nelze vybrat cokoli a už vůbec ne nahodile. Jaké to vůbec jsou či mohou být „prvky“, kterých je podobným způsobem možno a dovoleno využít pro jiné kontexty a v jiných souvislostech? Souček si ovšem takové otázky neklade, a není ani dost úzkostlivý, když někdy upřesní, o jaké prvky jde. Nechává stranou „formu“ (to ostatně není „prvek“, ale Souček mluví vůbec o „nástrojích“), a uvádí určitý způsob přístupu k problémům a také určitý vhléd do struktury lidského bytí. Zejména však uvádí to, že se žádný theolog ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmů některé filosofie. Můžeme tohle vůbec akceptovat, když víme, že pojem vyňatý z jednoho myšlenkového kontextu a uvedený do kontextu jiného, odlišného, nemůže zůstat „tentýž“ a beze změny? (Kategorie jsou jen nejvyšším druhem pojmů, a proto pro ně platí totéž.) Musíme tu proto provést náležitou opravu: nejde o pojmy ve smyslu „toho pojímajícího“, nýbrž ve smyslu „toho pojímaného“, tedy o intencionální myšlenkové modely (tj. myšlenkově konstruované modely). A to nepochybně platí nejen pro určité jednotlivé pojmy jakožto pojmové modely, nýbrž i pro větší, širší pojmové struktury – a možná dokonce až pro tak široké struktury, jichž si nutně užívá onen Součkem zmiňovaný „vhléd do struktury lidského bytí“. Z toho bychom mohli posléze uzavřít, že ony „prvky“, o něž nám šlo a jde, nejsou vlastně prvky filosofie ani aktivního, živého filosofování, ale jen prvky oněch konstrukcí, jichž si každý filosof užívá a musí užívat, a jimiž nejen může, ale také musí vždy znovu a lépe „vytuzovat“ své myšlenkové (myslitelské) strategie.

(Písek, 120108-2.)

<<<

>>>

Filosofie „velké“

Milan Sobotka na otázku, jaké je Hegelovo nejslabší místo, odpověděl (v Nomád[v]ě): „Velké filosofie nemívají slabá místa, ...“. Proti tomuto stanovisku lze postavit stanovisko jiné, a to stanovisko filosofa, o jehož velikosti snad nebude sporu, totiž Heideggera, který se jednou vyjádřil následovně: „Wer groß denkt, irrt auch groß.“ Bylo by jistě docela zajímavé oba tyto výroky podrobit psychologickému rozboru, ale asi by nás to nikam moc nedovedlo. Bez ohledu na to, že Heidegger by mohl být v tomto bodě podezírán z pokusu o apologii pro *vita sua*, mám za to, že správnější, ale i pravděpodobnější je přece jenom teze Heideggerova. Druhořadý filosof se vskutku asi nejspíš bude dopouštět druhořadých chyb; vskutku velkých, stěžejních chyb se snad může dopustit jen výjimečně, zejména také proto, že o tom prostě ani pořádně neví (stejně to pak musí objevit a odhalit někdo jiný, „větší“ a „hlubší“. Dokonce bych byl nakloněn prohlásit, že velikost filosofa nejspíš spočívá v tom, jak velkých chyb a omylů se dokáže dopustit, ovšem jen pod jednou, ale nutnou podmínkou: že se jich dopustí v dějinách po prvé. Jde v takovém případě totiž o „chyby“ a „omyly“ produktivní, protože otvírající nové cesty filosofické kritice a filosofickému myšlení vůbec.

(Písek, 120109-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její podoby

Filosofii je nutno odlišovat od všeho druhu nefilosofií, ale je to velmi nesnadné, protože sama filosofie může na sebe brát rozmanité podoby. Filosofii však na druhé straně nelze nikdy definitivně jako myšlenkovou disciplínu vymezit (definovat) pozitivně, takže zbývají jen její možná jednotlivá negativní vymezení, tj. výměry, čím filosofie není. (Jeden z nejstarších – a asi nejznámějších – takových pokusů o negativní vymezení lze připsat Sókratovi resp. Platónovi; oba užíli upřesnění významu slova „*sofistés*“, ale jsou i některé starší, a pak mnohé další.) Problém se všemi takovými negativními výměry resp. myšlenkovými pokusy spočívá v tom, že většina podobných negativních vymezení může být interpretována jen jako „jiná“ filosofie. Proto je pochopitelné, že zejména v poslední době se mnozí autoři třeba právě starořeckých „sofistů“ zastávají a považují je za filosoficky zajímavé a produktivní. A k dovršení všeho je stále víc autorů přesvědčeno, že řecká (a evropská) filosofie představuje jen jednu z historických cest vzniku a tradování filosofie, a to vedle tradic čínského, indického a možná řady dalších typů. Po mém soudu je třeba považovat požadavek zavedení pořádku do takového zmatku za filosoficky nejen nanejvýš potřebný, ale přímo za principiálně nezbytný.

(Písek, 120116-1.)

<<<

>>>

Objev a vynález / Vynález a objev

Navzdory tomu, že v běžné mluvě se významy obou těchto slov směšují, je třeba obojí pro přesnost náležitě odlišit: objevit lze jen něco, co se sice dosud (nikomu nebo jen někomu) nijak nejevilo, tj. nevyjevovalo, ale co ve skutečnost je už staršího data. Naproti tomu se vynález vždycky týká něčeho,

co tu dosud nebylo a co by se bez příslušného „vynalezení“ nemohlo ani objevit (či vyjevit). Etymologicky ovšem zavádí slovo „vynález“ tím, že jeho slovní součástí je „nález“, přičemž v povědomí je obecně chápáno, že najít (naleznout) lze jen to, co tam kdesi skutečně „je“, tedy co tam skutečně bylo ještě dříve, než k nalezení došlo. Od tohoto verbálního aspektu musíme napříště důsledně odhlížet: jako skutečný „vynález“ můžeme napříště brát pouze vynalezení něčeho „nového“. Tady budeme ovšem také muset vždycky zkoumat, v jakém smyslu můžeme o takové „novosti“ mluvit. Něco se může v jistém kontextu objevit „nově“, zatímco někde jinde a někdy jindy, tj. v jiném kontextu (nebo jiných kontextech) takové „vynoření“ stejného nebo podobného relativně „nového“ může být rozpoznáno a zjištěno. To má důsledek i pro naše chápání „vynálezu“: také vynález může být v určitých souvislostech a za určitých okolností rozpoznán a zjištěn, aniž by bylo možno usuzovat na to, že jde jen o „napodobení“ nějakého staršího vzoru. Proto i „vynález“ může být čímsi jen relativně novým a tedy s jinými vynálezy analogický. Naproti tomu můžeme mít v jiných případech důvody pro předpoklad, že jde o vynález ojedinělý resp. jedinečný, k jakému nikde jinde a nikdy jindy (zatím) nedošlo. Jen s obtížemi by bylo možno se pokoušet v takových případech tvrdit, že ani v budoucnosti nikdy a nikde k podobnému vynálezu nedojde nebo dokonce ani nemůže dojít. Tak např. nelze – přinejmenším vědeckými prostředky – rozhodnout, zda náš Vesmír je jen jediný. Nebo zda je jedním z mnoha. Také nemůžeme obdobně prokázat, zda na naší domácí planetě vznikl život pouze jediným (a tedy jedinečným) způsobem, anebo zda dnešní organismy jsou pouze jedinou linií, které se podařilo přežít (a eventuelně zničit všechny linie jiné, pokud nějaké byly). V trochu výhodnější situaci jsou vědci v dalším postupu vývoje organismů, neboť lze dokumentovat „evoluční vynálezy“, k nimž došlo jen někde. Ani tam však nelze (přinejmenším zatím) vyloučit, že jde pouze o předstih na některých „místech“, takže by k analogickému vynálezu stejně mohlo dojít i jinde, kdyby bylo k dispozici více času.

(Písek, 120116-2.)

<<<

>>>

Common sense / Zdravý rozum

Filosofové, kteří doporučovali „zdravý rozum“ (common sense) jako základ a první východisko filosofování, se dopouštěli hrubého omylu. Tzv. „zdravý rozum“ je ve skutečnosti výsledkem (sedimentem) dlouho trvajících působení starých filosofí, a ovšem také ještě starých mytologůmen a mýtů, které se nějak a v nějakém smyslu, v nějakém rozsahu či přímo oboru zdánlivě osvědčovaly a osvědčují (to vůbec nemusí znamenat, že se „prakticky“ osvědčují, nýbrž jen že nějak vyhovely a vyhovují, třeba jen psychologicky apod.). To, co se zdá tzv. „zdravému rozumu“ samozřejmým, muselo být nejprve nějak, a to dost výrazně, myšleno, myšlenkově rozvrženo, koncipováno, a muselo se pak nějak doporučit až vnutit obecnému povědomí. „Zdravý rozum“ tak vlastně (byť nevědomky) pokračuje v tradici myšlení předpojmového, ba mytického, proti němuž se opravdové filosofické myšlení staví a které podrobuje kritice. Právě proto se filosof musí ke zdravému rozumu vztahovat kriticky, tj. nikoliv jen negativně, nýbrž s kritickou obezřetností. Ani mýtus nebyl naprostým nesmyslem, tím méně různé mytologie (tedy: různé logizace mýtů). Sama filosofie je však především reflexí – a to znamená, že *musí* mít, „co“ by kriticky refletovala.

(Písek, 110213-a; doplněno 120117-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její podoby

Filosofii je nutno odlišovat ode všeho druhu nefilosofií, ale je to velmi nesnadné, protože sama filosofie může na sebe brát rozmanité podoby. Filosofii však na druhé straně nelze nikdy definitivně jako myšlenkovou disciplínu vymezit (definovat) pozitivně, takže zbývají jen její možná jednotlivá negativní vymezení, tj. výměry, čím filosofie není. (Jeden z nejstarších – a asi nejznámějších – takových pokusů o negativní vymezení lze připsat Sókratovi resp. Platónovi; oba užíli upřesnění významu slova „sōfistés“, ale jsou i některé starší, a pak mnohé další.) Problém se všemi takovými negativními výměry resp. myšlenkovými pokusy spočívá v tom, že většina podobných negativních vymezení může být interpretována jen jako „jiná“ filosofie. Proto je pochopitelné, že zejména v poslední době se mnozí autoři třeba právě starořeckých „sofistů“ zastávají a považují je za filosoficky zajímavé a produktivní. A k dovršení všeho je stále víc autorů přesvědčeno, že řecká (a evropská) filosofie představuje jen jednu z historických cest vzniku a tradování filosofie, a to vedle tradic čínského, indického a možná řady dalších typů. Po mém soudu je třeba považovat požadavek pořádku do takového zmatku za filosoficky nejen nanejvýš potřebný, ale přímo za principiálně nezbytný.

(Písek, 120119-1.)

<<<

>>>

Myšlení a reflexe / Reflexe a myšlení

Jedno staré orientální přísloví praví, že nemoudrý přemýšlí o tom, co řekl, zatímco moudrý člověk přemýšlí o tom, co řekne. Obecně vzato v tom je hodně pravdy, ale rozhodně to neplatí pro filosofa (jakožto filosofa). K bytostnému určení filosofa náleží úkol kriticky reflektovat vlastní myšlenky. Filosofie žije a „pokračuje“ na základě toho, že když myslíme, je to jen zčásti náš výkon, ale že zároveň do toho našeho výkonu myšlení zasahuje (intervenuje) leccos jiného, aniž by bylo v naší moci se tomu vyhnout. A nejde tu jen o vliv tzv. obecného mínění, ani jen o vliv jiných myslitelů – ale i v tomto ohledu si toho většinou nejsme původně vědomi. V každém našem myšlenkovém aktu (výkonu) je víc, než jsme si schopni být vědomi, a tedy ani než jsme chtěli myslet (a zároveň tam bývá velmi často také méně, než jsme měli v úmyslu, než jaký byl náš záměr). To ovšem neplatí jen pro myšlení, ale právě v myšlení to je fenomén obrovské důležitosti. Ta spočívá v tom, že myšlení není ve svém průběhu ovlivňováno jen vlivy zvenčí, ale také jakýmisi docela jinými „vlivy“ zevnitř, nebo také jinak: z přicházející budoucnosti, resp. může „reagovat“ na niterné výzvy, které přicházejí k myslícímu subjektu nějak tak, jako kantovská „regulativní idea“, ovšem až na to, že „idea“ nikoli předem „daná“. A právě to může (ale nemusí) být v reflexi „odkryto“, „odhaleno“ (díky její „ek-statické“ fázi).

(Písek, 120119-2.)

<<<

>>>

Pojmy a soudy / Soudy a pojmy

Rozhodující je, jaké místo a jakou funkci mají v myšlení soudy a pojmy. Myšlení je nepochybně čímsi starším, co se teprve mnohem později „kultivuje“ či aktivně „strukturuje“ zaváděním pojmů a soudů. O „předpojmových soudech“ asi nemá mnoho smyslu uvažovat (alespoň v tuto chvíli, kdy není ještě jasno o tom, v jakém vztahu k sobě jsou pojmy a soudy. J.B.Kozák trval – proti tradici – na tom, že pojmy vznikají nasouzením, a vyvozoval z toho, že soudy předcházejí pojmům. Tento závěr považuji za problematický, ale s plným souhlasem jsem si osvojil tezi, že pojmy musí být nasuzovány. Proč tedy mám za nesprávné předpokládat, že soudy (a souzení) jsou něčím dřívějším a základnějším než pojmy? Jde o to, že soud bez pojmů vlastně není možno považovat za soud, nýbrž leda za něco, co se

skutečnému soudu nějak vzdáleně podobá (hlavně ve výsledku), ale co vlastně nemůžeme dost dobře analyzovat pro nedostatečnou strukturovanost. Takové „pra-soudy“ či snad „před-soudy“ mohou být správné či nesprávné, ale ta jejich správnost či nesprávnost nemůže být nikterak posuzována leč s ohledem na úspěšnost nebo neúspěšnost jejich praktického uplatnění. Pokud by měly být analyzovány, musely by být nejprve „transformovány“ do podoby jakýchsi „modelů“ (tj. myšlenkových konstrukcí), což by ovšem nutně předpokládalo použití pojmů. Z toho můžeme vyvodit ten závěr, že pokud vůbec akceptujeme něco jako „pra-souzení“ či „před-souzení“, je to vlastně dost nedůležitá věc, neboť každý řádný soud musí být upevňován a zpřesňován pojmově. A protože pojmy musí být ustaveny, konstituovány nasouzením, znamená to zároveň, že soudy, která mají nasoudit (konstituovat) nějaký „konkrétní“ pojem, se samy tímto nasouzením upřesňují, takže příště už takový (resp. podobný) pojem ustaví či nasoudí lépe a přesněji. Pojmy bez nasouzení nemohou existovat (to proti každé „aprioritě“ pojmů, a ovšem i soudů), ale soudy, které by nebyly s to pracovat s nějakými „pojmy“ nebo aspoň „před-pojmy“, nemohou být považovány za skutečné soudy. Proto pojmy i soudy náleží navzájem k sobě a jsou na sobě obousměrně závislé. Pouze v ustavičné spolupráci a pod kontrolou mnoha dalších pojmů i soudů mohou obojí dospívat k větší a větší určitosti – až posléze v jakési problematické emancipaci mohou začít vytvářet jakýsi vnitřně fungující a nerozporný (resp. své rozpory skrývající) systém.

(Písek, 120122-1.)

<<<

>>>

Myšlení jako činnost

Descartes měl za to, že myšlení resp. myslící bytost (přesně: myslící věc, „res“) je substance. Nejspíš pod tímto vlivem, i když neuvědoměně, se Walter Benjamin (Výbor II, s. 73) táže: „Může však člověk jako empirická bytost vůbec myslet?“ [A pokračuje: „Je myšlení činností v tomtéž smyslu jako zatloukání nebo šití, nebo je to činnost, která nesměřuje k něčemu, nýbrž je transcendentním intransitivem, stejně jako je chůze intransitivem empirickým?“] Mně rozhodně není jasné, jak to vlastně Descartes myslel: res cogitans je substance, ale co to její cogitare? Je to akt nebo není? A může tato substance myslet také nesprávně? Anebo když „nesprávně myslí“, znamená to, že nemyslí, tj. že se „chová“ jako pouhá res extensa? (Všechny živé bytosti podle Descartesa jsou pouhé stroje, tedy nemyslí; když člověk jako jediná živá bytost myslí, myslí nutně správně – nesprávné myšlení je nemyšlení.) Dnes už to takto nikdy nebere; předpokládáme nejen možno chybného, ale přímo vadného, degradovaného myšlení, a na druhé straně předpokládáme jakési „nižší“ myšlení i u některých vyšších zvířat nebo ptáků. A proto každé myšlení chápeme jako akt, jako výkon. Je to ovšem výkon jiného druhu, než jsou výkony fyzické, neboť se zaměřuje především na myšlenkové „modely“, zatímco na předmětné skutečnosti může mířit jen zprostředkovaně přes pony modely.

(Písek, 120122-2.)

<<<

>>>

Akt myšlení

Myšlení je určitou vykonávanou aktivitou, která má také svou předmětnou stránku (ta byla v různých dobách a za různých okolností interpretována jako činnost některých tělesných orgánů, např. srdce, střev, vůbec vnitřností, posléze mozku; ještě Descartes ji spojoval např. se šišinkou, přes kterou mohlo mít myšlení vliv na „věc rozprostraněnou“, na tělo a jeho výkony). Každá aktivita je založena v jednotlivých akcích, a každá akce je akcí nějakého subjektu. Kromě subjektů nejnižších úrovní jsou

akce všech vyšších subjektů vždy také (ale nejenom!) koordinací akcí nižších subjektů, zapojených do vyššího subjektu tak, že představují jednotu či celek. To však nesmíme chápat tak, že by akce vyšší úrovně (tj. komplikovanější) byly prostě výsledkem akcí těch nižších subjektů (o kterých bychom mohli pro větší přehlednost mluvit jako o sub-subjektech). Proto je zásadně možné, a de facto běžné, aby se v jistých mezích a v jistém smyslu vyšší akce relativně emancipovaly, tj. aby ve svém průběhu byly relativně (a tedy do jisté míry) nezávislé na subakcích, bez nichž by ovšem vůbec nebyly možné. To je ostatně nutným předpokladem toho, aby subjekt jako celek mohl reagovat na nějakou vnější skutečnost nebo situaci adekvátnějším způsobem, než jako by toho byly schopny jeho nižší složky. Proto lze jednotlivé myšlenkové akty zkoumat a studovat pouze zvenčí jen po některých stránkách, ale nikdy komplexně a celkově. To je dostatečným důvodem pro závěr, že třeba logičnost určitého myšlenkového aktu nebude moci nikdy být ověřována fyziologicky nebo neurologicky atp., a to nikoli proto, že dosud nemáme k dispozici potřebné nástroje a metody, nýbrž principiálně, tj. nepřekročitelně. Jediné, co může být poznáváno tímto přístupem, je odhalování souvislostí mezi nějakými anomáliemi fyziologického atd. charakteru a příslušnými logickými lapsy, přičemž ty logické lapsy bude nutně zapotřebí odhalovat jinými postupy.

(Písek, 120122-3.)

<<<

>>>

„Pojem“ – dvojí smysl

Pokusíme-li se dopídit smyslu toho, co napsal ve své poznámce Walter Benjamin, musíme nejprve do textu něco vložit. (Tak se ukazuje, že z hermeneutického hlediska jde nejen o to, „najít v textu, co tam není“, ale také vložit do textu – resp. „za“ text – něco, co tam nejenom nebylo a není, ale co tam autor (nejspíš) ani nechtěl vložit, nicméně co bude fungovat jako reagens; chemické reagens totiž také ve zkoumané látce nebylo, ale pomůže nám odhalit, co v ní bylo a je.) Co to tedy může znamenat, řekneme-li, že pojmy nelze myslet (německy: Begriffe lassen sich überhaupt nicht denken)? První, co nám (bez ohledu na Benjamina) napadne, je nemyslitelnost pojmů, tj. nemožnost mínit „pojem“ jakožto „pojem“, nebo také ještě jinak: že neexistuje „pojem pojmu“, ba ani „myšlenka pojmu“. Což je ovšem nesmysl; z běžné hovorové praxe víme, že můžeme mluvit o pojmech (nebo o nějakém určitém pojmu), a že tím něco vskutku míníme, tj. že to není jen flatus vocis bez obsahu, bez významu. Pokusme se proto – v zájmu zkoumání – upřesnit nějak tu myšlenku, že nelze myslet pojem, asi tak, že tedy nelze učinit pojem míněným předmětem. To by znamenalo, že pojem musíme označit za ne-předmět. (A nesmělo by to znamenat, že „pojem“ je nic.) A můžeme jít ještě dál: německá formulace, že „Begriffe lassen sich überhaupt nicht Denon“, by znamenala asi tolik, že k bytostné povaze pojmů náleží, že se sebou nenechají zacházet jako s pouhými předměty, tj. že to nepřipustí. Protože k bytostné povaze pojmů náleží, že nejsou „pasivními“ objekty, nýbrž že je buď „nemáme“ (že nám jsou cizí a nepřístupné), nebo že na nás mají vliv, že s námi „cvičí“, že nás „vedou“ či „postrkují“ někam. To ovšem zcela odporuje tomu, co je vždy považováno za přednost pojmovosti, totiž že naše myšlení má v pojmech oporu jako v něčem pevném, k čemu je možno se vždy znovu vracet jako k „témuž“. Jestliže tedy v jednom případě jsou pojmy hybné nejenom samy, ale že vedou k hybnosti i nás a naše myšlení, zatímco na druhé straně jsou považovány za tak pevné, že přetrvávají věky (např. pravouhlý trojúhelník Thaletův nebo Pythagorův je stále týž, i když jej míníme dnes po dvou a půl tisících letech), je zřejmé, že pokaždé míníme něco jiného. Proto je na místě obojí rozlišit a užívat i jiných termínů: jako „pojem“ označíme (pojmenujeme) to „hybné“, co působí i na hybnost našich myšlenkových aktů, zatímco to pevné, k čemu se „pojem“ vztahuje tak, že je ponechá týmž (resp. že umožní, aby jako totéž bylo „rekonstruováno“ a tím aktualizováno právě jako „totéž“, pojmenujeme jako „intencionální předmět“ (tj. konstruovaný objekt, tedy myšlenkový model).

(Písek, 120125-1.)

<<<

>>>

Intencionalita myšlenková

Svět, v kterém žijeme (zahrnující vše, tedy i přírodu) je plný nejrůznějších „intencí“, tj. směřování k něčemu, co „ještě není“. Zvláštním případem je nicméně fenomén intencí vědomých a myšlenkových. V čem spočívá jejich zvláštnost? Být si vědom něčeho znamená, že se mi ve vlastním vědomí (v jeho rámci) podařilo vytvořit jakousi „představu“ něčeho, co není pouhou *mou* představou, nýbrž co – právě jakožto „před-stava“ před-stavuje (re-prezentuje, znovu jakoby zpřítomňuje) něco skutečného (přičemž na tomto místě nemůžeme hned řešit, jak máme rozumět tomu, že je něco „skutečné“, tj. co všechno je možno nebo dokonce nutno do „skutečnosti“ zahrnovat). Subjektivní dojem, že se svou představou vztahujeme přímo k „věci“ (věc = res, tedy k tzv. „realitě“) přímo prožíváme, ale to vůbec neznamená, že jde o skutečně přímý vztah. Právě naopak: Máme-li nějak nabyt dojem, že se svým vědomím (myšlením, myšlenkovým aktem) vztahujeme k nějaké „skutečnosti“, musíme mít za sebou mnohonásobné zkušenosti s tou „skutečností“, které zdaleka nemohly a nemohou být pouze vědomé či myšlenkové, ale musely být „praktické“, tj. musely se zakládat na četných praktických, fyzických „aktech“, „výkonech“, konkrétních akcích, provedených i fyzicky, motoricky, přesněji „akcích“ nás celých, nejen našeho vědomí či myšlení.

(Písek, 120127-1.)

<<<

>>>

Intencionalita obecná

Celý svět je ustavičné dění; toto světové dění je založeno na jednotlivých dějících se událostech a na jejich reaktivitě. Základem veškerého dění jsou tedy události, a ty se nedějí žádným samospádem, žádnou setrvačností, a nejsou také ani pouhým pokračováním nějakého jiného, dřívějšího dění. Právě naopak jsou od veškerého ostatního dění nějak odděleny, neboť mají svůj počátek, svůj průběh a svůj konec. Toto jejich oddělení (jejich oddělenost) ovšem není absolutní, a není ani něčím samozřejmým, ani prostě daným, nýbrž je výsledkem jejich aktivity, je jejich výkonem, ta oddělenost je něčím, oč musí každá pravá událost usilovat a pečovat zároveň s tím, jak usiluje a pečuje o své dění, tj. o své bytí (a jeho pokračování, nikoli tedy pouhé „trvání“). A právě toto úsilí, díky kterému každá událost vykonává své bytí (tj. své pokračující dění), má směr, je nasměrováno, má intenci. A tím spíše ovšem má intenci každá akce takové dějící se události, a to jak akce, směřující přes onu relativní a stále aktivně udržovanou mez událost do jejího okolí, tak i každá akce, které míří jakoby zpět, dovnitř události, tj. již se událost aktivně vztahuje k něčemu uvnitř oněch mezí resp. k sobě samé. Zcela specifickým způsobem se posléze určitá událost jistého typu vztahuje nejen dovnitř sebe (tj. dovnitř onoho okruhu, jímž se událost vymezuje jakožto celá, jako celek), ale jaksi do hloubek niternosti, v nichž se už událost nemůže vymezovat a distancovat, ale musí z nich čerpat.

(Písek, 120127-2.)

<<<

>>>

Intencionalita myšlenková

Svět, v kterém žijeme (zahrnující vše, tedy i přírodu) je plný nejrůznějších „intencí“, tj. směřování k něčemu, co „ještě není“. Zvláštním případem je nicméně fenomén intencí vědomých a myšlenkových. V čem spočívá jejich zvláštnost? Být si vědom něčeho znamená, že se mi ve vlastním vědomí (v jeho rámci) podařilo vytvořit jakousi „představu“ něčeho, co není pouhou *mou* představou, nýbrž co – právě jakožto „před-stava“ před-stavuje něco skutečného (přičemž na tomto místě nemůžeme hned řešit, jak máme rozumět tomu, že je něco „skutečné“, tj. co všechno je možno nebo dokonce nutno do „skutečnosti“ zahrnovat). Subjektivní dojem, že se svou představou vztahujeme přímo k „věci“ (věc = res, tedy k tzv. „realitě“) přímo prožíváme, ale to vůbec neznamená, že jde o skutečně přímý vztah. Právě naopak: máme-li nějak nabyt dojem, že se svým vědomím (myšlením, myšlenkovým aktem) vztahujeme k nějakém „skutečnosti“, musíme mít za sebou mnohonásobné zkušenosti s tou „skutečností“, které zdaleka nemohly a nemohou být pouze vědomé či myšlenkové, ale musely být „praktické“, tj. musely se zakládat na četných praktických, fyzických „aktech“, „výkonech“, konkrétních akcích, provedených fyzicky, motoricky, přesněji „akcích“ nás celých, nejen našeho vědomí či myšlení.

(Písek, 120127-3.)

<<<

>>>

„Věc o sobě“

Byl to jako první asi Kant, kdo formuloval naprosto rigidně myšlenku, že „věc o sobě“ je pro nás nepoznatelná, protože jakékoli její poznání by z ní nutně učinilo „věc pro nás“. Vlastně jde o truismus, ale nebylo to tak míněno. Nevysloveným předpokladem (možná vedlejším předpokladem) by v takovém případě bylo, že poznání nepoznaného vůbec není možné, protože by se tím nepoznané neponechalo tím, čím jest, ale změnilo by se (totiž právě v poznané). V tom spočívá ten truismus: poznání mění to, čeho je poznáním a co dosud nebylo poznáno. Celý problém je tak postaven na hlavu: k čemu by bylo poznání, pokud by se omezovalo jen na poznané, tj. na to, co již bylo poznáno? A jak vůbec mohlo být poznáno, tj. jak se mohlo stát poznaným? – Takže toto pojetí je prostě nemožné, vnitřně vadné, rozporné – a zejména nepoužitelné. Proti tomu musíme trvat na tom, že (ještě) nepoznané lze zásadně poznávat, i když to poznávání je postupným překonáváním nepoznanosti (a to někdy dosti dlouhodobým a život nejen jednotlivého člověka přesahujícím). Proto je možno legitimně mluvit o rozdílu mezi „věcí o sobě“ a „věcí pro nás“, protože věc o sobě může mít mnoho stránek nebo aspektů i tehdy když byla velice dobře poznána. Není tomu tak ovšem proto, že by na ní nebo v ní bylo něco nepoznatelného, nýbrž že poznání některých jejích stránek nebo aspektů je v tom či onom ohledu nedůležité nebo postradatelné. Lze tedy mít za to, že každá „věc o sobě“ může být poznávána a že toto její poznávání může být relativně správné a dokonce i pravdivé (o správnosti budeme mluvit tam, kde jde o vymezení kontextu, o pravdivosti tam, kde jde o vztah k tomu, co je v dané situaci „tím pravým“). Výsledkem tedy může být závěr, že poznání je možné a že je nebo může být vskutku poznáním „věci o sobě“, i když je takové poznání vždycky jen relativní a částečné.

(Písek, 120129-1.)

<<<

>>>

Theodicea – co s ní?

Evangelická akademie v Porýní pořádá setkání na téma „Ist das Leiden der Welt von Gott gewollt?“ Jako první je zvoleno téma: „Unrecht, Gewalt und Leid in der Bibel“, a to jak ve Starém, tak v Novém

zákoně. A pak otázka: Jak to může Bůh dopouštět? A tak dále. A nechybí otázka, jak se s otázkami toho typu setkáváme „ve vlastním životě, ve společnosti, ve světě“, eventuelně „v církevních diskusích“. – Myslím, že to není špatný nápad, pokud se to zase nespláchne do dávno už připravených „stok“, tj. pokud se to jen „nekanalizuje“. Vnímavost vůči okolí a okolnostem (tzv. reaktivita) musela a musí nutně zahrnovat i schopnost trpět bolestí při zranění, nemoci a eventuelně umírání (pokud jde o to poslední, představují endorfiny pozoruhodný kontra-efekt, zasluhující pozornost). Význam resp. smysl bolesti a utrpení je nepochybně v tom, že umožňuje, vyvolává a dokonce inspiruje nejen pokusy, ale přímo dovednosti, jak se bolestí a utrpení co možná vyhnout. Teprve na určité (dost vysoké) úrovni, tj. když jde o bolesti a utrpení především niterné, duševní a spirituální, může se bolestí a utrpení dostávat ještě dalšího významu a smyslu. Řekl bych, že se to může stát dobrým a smysluplným tématem i pro filosofii (a nepochybně i pro teologii), ale teodicea pro mne představovala vždy něco nepatřičného, od čeho jsem se – a vůbec od ní – odvracel. Kdo je člověk, aby vymýšlel, jak omluvit nebo dokonce ospravedlnit to, co se děje nebo co se stalo, aniž by v první řadě hledal svůj podíl na tom, co se nemělo stát, tj. aby nejprve myslel na svou vlastní vinu a na vinu druhých lidí? Není něco zcela nepatřičného na tom, když se o všelijakých hrůzách a neštěstích i výsledcích zlovůle uvažuje jako o čímsi „dopuštěním“, kterému by se vlastně nějakým zásahem „shůry“ bývalo mohlo zabránit? Není to ještě vadnější než přijímat to všechno jako pouhý „fakt“, pouhý „běh věcí“, nebo dokonce „osud“? Co je vlastně v pozadí takových snah a vlastně už i tázání tohoto druhu?

(Písek, 120130-1.)

<<<

>>>

co „Býti má“ a co „jest“

Porozumění pro to, co „býti má“, bylo už ve starém Řecku některými mysliteli narušováno a někdy přímo podvráceno důrazem na to, co trvá v neproměnnosti a co se tím vlastně vymyká každému „co býti má“. Avšak i ve sféře toho, co vzniká a zaniká, bylo každé „býti má“ relativizováno a marginalizováno jako cosi druhořadého – a možná právě proto nebylo filosoficky náležitě tematizováno. (To, co se mění a posléze zaniká, nestojí přece za vážné úsilí o zachování a trvání, nýbrž může mít jistou platnost pouze v lidském světě – odtud zcela vydělená oblast různých „moudrostí“ třeba u Demokrita, který je neochvějným zastáncem „atomismu“, tj. přesvědčení, že skutečné jsou pouze atomy a prázdno, zatímco vše ostatní jen nejen cosi druhotného, ale přímo pouhé zdání.) Jestliže tento starý metafyzický předsudek zavrhneme, ocitáme se před velmi zásadní otázkou: jestliže vůbec něco „jest“ (a o tom zatím nikterak nehodláme pochybovat, zejména dříve než si objasníme, co vlastně rozumíme pod oním „jest“), pak to buď být mělo, anebo to vůbec být nemělo. Anebo to nemůžeme (resp. nesmíme) všechno shrnout na jednu hromadu, ale musíme se pokoušet rozlišit, co z toho, co „jest“, být opravdu mělo, zatímco to ostatní být nemělo. V obou případech však nutně jde o narušení a přímo popření kauzality: rozlišení mezi tím, co být má (či mělo), a tím, co být nemá (či nemělo), připouští jakousi kontingenci „výskytu“, i když pro pravděpodobnost jednoho ani druhého neplatí žádná symetrie. Mám rozhodně za to, že odlišnost toho, k čemu došlo, protože k tomu „mělo dojít“, od toho, k čemu došlo, ačkoli k tomu „nemělo dojít“, jakož i odlišnost toho, k čemu „má“ dojít a docházet, od toho, k čemu dojít ani docházet „nemá“, nelze vyhradit pouze lidským dějinám a vůbec lidským záležitostem. Ovšem pokud takovou relativní „otevřenost“ vůči „anomáliím“ připustíme také ve sféře mimolidské a dokonce mimoorganické skutečnosti, otvíráme si jakýsi významný vhled či aspoň před-vhled k pochopení povahy celého světa, celé skutečnosti.

(Písek, 120213-1.)

<<<

>>>

Filosof a „věci veřejné“

Filosof jakožto filosof (a tudíž také vůbec obecně „filosofie“) se může kriticky vztahovat a vyslovovat k čemukoli, ale to neznamená, že dostatečně zdůvodněně. Jde o to, že se vymyká lidským možnostem se vyznat ve všem, a zejména se vyznat ve všech možných detailech a detailních souvislostech. Proto má být dotazován (např. v médiích) na to, v čem se vyzná, a má se bránit tomu, když je dotazován na věci, v nichž není filosoficky kompetentní. Pochopitelně i v takových věcech může být dotazován, ale musí vždy zdůraznit, že odpovídá jako občan, ale ne jako filosof, tj. - bez filosofického (jakkoli relativního) ručení. To platí ostatně i tam, kde není dotazován, ale prostě jen žádán o vyjádření stanoviska (třeba v nějaké anketě), nebo když je zván k podpisu nějaké výzvy apod. Zkrátka a dobře: jako občan se filosof nesmí zdráhat vyslovit svůj kritický názor na veřejnosti, je-li k tomu vyzván, ať už přímo a osobně nebo jen situačním apelem a potřebou (v tom ostatně je na tom stejně jako všichni, kdo se o veřejné záležitosti zajímají a mají „politický smysl“). A je na tom stejně, jako když se k podobným záležitostem má vyslovit třeba nějaký literát nebo vědec, i když k tomu nejsou odborně kompetentní. Předpokládá se, že inteligentní člověk má není právo, ale přímo povinnost se k významným veřejným věcem vyjadřovat, aniž by to mělo nutně za následek, že by nechal stranou „svou věc“ a najednou se pustil do veřejných aktivit. Filosofova situace je ovšem přesto v něčem složitější a také náročnější, a to proto, že v zásadě žádné téma veřejného zájmu mu nemůže a nesmí zůstat zcela cizí, neboť filosofie není žádnou „odbornou“ disciplínou, pro kterou by některé záležitosti ležely už mimo její hlavní zájem. Považuje-li filosof některé takové téma pro sebe za významné, hlavní nebo dokonce stěžejní, je to a zůstává to věcí jeho filosofické odpovědnosti (na rozdíl od kteréhokoli odborného vědce, který téměř nikdy nestojí před povinností se vyjadřovat jakožto vědec k záležitostem za hranicemi své odborné disciplíny – zůstávají mu je povinností občana).

(Písek, 120217-1.)

<<<

>>>

Filosof a jeho témata

Filosof se může principiálně vzato zabývat čímkoli; tím je řečeno, že nemá – a ani nesmí – uznávat žádná tabu. Přesto však si nějak musí mezi témata, jimiž se třeba i chce a pak bude zabývat, vybírat. Především proto, že se nemůže nikdy zabývat vším (tj. všemi tématy) najednou a zároveň (tady je velmi důležité si přesně uvědomit, že povinnost filosofa se zabývat čímkoli vybraným vždy a stále s ohledem na „celek“ všeho, neznamená závazek se zabývat čímkoli bez řádně zdůvodněného výběru); ale ani postupně se nemůže zabývat vším, protože témat a zejména přístupů k nim je nepřehledně mnoho – a stále přibývají. Filosof si proto musí svá témata, jimiž se hodlá zabývat, volit selektivně, ale nikoli nahodile a nazdařbůh, nýbrž po zralé úvaze a po náležitém zdůvodnění (pro sebe, eventuelně též pro jiné filosofy, což neznamená, že by se měl z toho nějak zpovídat jakékoli nefilosofické instanci). Nicméně také zde – a pokud mohu usuzovat ze své vlastní zkušenosti, velmi významně právě zde – je třeba, aby přikládal tzv. nahodilostem (lépe: kontingencím) v podobě „nápadů“ značný význam nebo aspoň aby jim věnoval jistou vážnou pozornost. Filosof se sice s užitekem může a má soustřeďovat právě na to téma, které si z nějakých důvodů zvolil a na němž teď právě pracuje, ale zároveň má být vždy připraven se nechat oslovit eventuelní „nahodilým“ nápadem, který třeba se sledovaným tématem vůbec nesouvisí nebo jen okrajově. Nápadům je třeba věnovat pozornost sice vždycky, tedy nejen při soustředěné filosofické práci, ale v tomto případě se velmi často stává, že nápad ve vztahu k práci, na kterou je filosof soustředěn, zdánlivě zcela odlehlý, po jisté době a posuzovaný s odstupem prokáže přece jenom, že v tom směru nějak relevantní je. Ono to souvisí se samou nejvlastnější bytostnou orientací filosofa a filosofie na celky a na celek „všeho“. Jakási

vnímavost k náznakům širších souvislostí je nejen doprovázena, ale často přímo nesena nejhlubší filosofickou otevřeností a ochotou k naslouchání i tomu, co ani dodatečně často nelze „zpředmětnit“ a uvést „ve skutek“ tak, aby to bylo možno třeba jen dodatečně uchopit myšlenkově nějak přímo a dokonce pojmově (rozumí se tradiční pojmovostí).

(Písek, 120217-2.)

<<<

>>>

Intence „pravá“ a „nepravá“

Intence (a intencionální vztah) jsou místem, kde se projevuje pravda, ale také nepravda, faleš. Někjaký čin nebo nějaká myšlenka se mohou k „něčemu“ (tj. ke svému předmětu či ne-předmětu) vztahovat pravým, ale také nepravým, podvodným způsobem. Jako prastarý příklad můžeme uvést jedno místo z proroka Zachariáše (kap. 7, verš 5). Je tu totiž zvláštním a mimořádně ostrým způsobem zpochybněn půst, rozumí se obřadní, rituální půst. Prorokovými ústy se táže Hospodin: když jste se postili, komu jste se vlastně postili? Nepostili jste se jen sami sobě? Vždyť i když jíte a pijete, děláte to pro sebe! Nejde tedy jenom o kritiku prázdných úkonů, kterými se má jen něco předstírat, ale v podezření je vlastně každý čin, každý úkon, protože jen zdánlivě může mířit k něčemu údajnému, zatímco se ve skutečnosti vztahuje někam docela jinam. Taková kritická problematizace platí přece nejen pro magické úkony, náboženské rituály, dokonce i světské, ale slavnostní obřady, ale také pro úkony zcela profánní, kde má být oklamán „ten druhý“, eventuelně „ten třetí“ (tedy člověk). Tak se to má v případech, kdy se něco podniká jen jakoby „na oko“, ale postihuje to nutně i takové případy, kdy to je míněno docela vážně (tzv. „opravdově“ resp. „upřímně“), ale kritickému pohledu se to vyjevuje jako sebedopřevádění a sebeoklamání. Možná že tu je problematizována a podezřívána i sama symboličnost, která přece provází všechno naše jednání a všechny naše činy, které nikdy nejsou jen tím, čím se mají zdát, ba ani tím, čím se běžně a obvykle zdají, jakými jsou běžně (a zaběhaně) chápány. Až do jakých hloubek tu prorok vlastně jde? – Mimořádně závažný je ovšem ten vůbec nejhlubší problém, totiž kde už začíná ten podivuhodný až úchvatný rozdíl a rozpor mezi „pravým“ a „nepravým“. Otázka „pravdy“ není a nemá (nesmí) být redukována na nějakou gnozeologii (noetiku), tedy na rovinu vědomí.

(Písek, 120218-1.)

<<<

>>>

Ultima principia („poslední počátky“) / „Poslední“ počátky (ultima principia)

Jazykové zvyklosti někdy velmi pěkně a názorně ukazují, jak doopravdy myslíme a uvažujeme. Už odedávna a často dodnes, pokud se vůbec mluví o „počátcích“ (je to filosofickým zvykem od samých počátků filosofování, neboť už první filosofové uvažovali o tzv. *arché* nebo *archai*), se zdůrazňují tzv. „první počátky“ tak, že se také mluví o „posledních počátcích“. Na první pohled se zdá, že „počátkem“ musí být to, co je v čase (tj. na časové přímce) docela na prvním, tj. nejstarším místě, tedy nejdále v minulosti. A protože my sami, kteří se na tu „přímku“ díváme a také na ni umísťujeme jednotlivé události či fáze událostí, nejsme přítomni v té minulosti, díváme se tedy ze své vlastní přítomnosti na ten „počátek“ do minulosti. A tak se takový „počátek“ v našem řazení dostává co nejdál od nás: a proto můžeme říci, že jde o ten „poslední počátek“, o „ultimum principium“. Zde se docela zřejmě ukazuje to základní a nejpodstatnější: nejde už jen o to, že jsme umístili všechny počátky do minulosti, ale především o to, že se na tu minulost a do té minulosti díváme jakoby zpátky, jako na něco co je z našeho hlediska již dávno pryč. A právě to je charakteristické pro

zpředmětňování: zatímco každý skutečný, opravdový (a to znamená „živý“, „aktuální“) „počátek“ je vždycky čímsi novým a čerstvým, my je od sebe a od své aktuální přítomnosti vzdalujeme na distanci někam do více nebo méně vzdálené, dávné minulosti, zatímco my už jsme někde docela jinde. A tak zcela zapomínáme (a vlastně si znemožňujeme „vzpomenout“ a „uznat“), že v samém našem bytí je zabudována naše zakotvenost v „počátcích“, že každý okamžik naše bytí (našeho života) je umožněn a zakládán nějakým novým, tj. aktuálně novým počátkem, bez něhož by nebyl žádný další náš „výkon bytí“ možný. Toto oddělení (a zapomínání) našich vlastních, aktuálních „počátků“, z nichž se vždy znovu jakoby „rodíme“ a z nichž „vyrůstáme“, abychom se chopili připravených skutečností a integrovali je do dalšího svého „bytí“, nás de facto vždy znovu desolidarizuje se všemi jinými subjekty (a vůbec událostmi) a jejich vlastními „počátky“. A právě tím si mylně sugerujeme, jakoby žádná „první jednota“ (lépe než „poslední jednota“) všech počátků nebyla možná ani myslitelná.

(Písek, 120227-1.)

<<<

>>>

Reaktivita a „reakce“

Pojem „reaktivity“ má pro filosofii obrovský význam, pokud je správně „nasouzen“ a pokud mu správně rozumíme. Reakce je vždycky akcí, ale opravdovou, tj. samostatnou a svébytnou akcí, byť „odpovídající“ na něco, co není její součástí ani složkou. Reaktivita je proto vždy jakousi „výbavou“ subjektu, který v žádném případě nelze chápat jako pouhý průsečík nějakých vnějších „vlivů“ a „působení“. Reakce není následkem působení, ale je odpovědí na nejrůznější působení, která nejsou příčinou, nýbrž nanejvýš „podnětem“ této odpovědi. Ovšem i to je zatíženo nežádoucím významem (konotací): „podnět“ jakoby sugeruje, že je tím, co je na počátku případné odpovědi. Ve skutečnosti na skutečném „počátku“ kterékoli „reakce“, tedy „odpovědi“, je subjekt, který teprve svou „akcí“ způsobuje, že onen „vnější podnět“ se stane skutečným podnětem, tj. je jako podnět zaregistrován, „vnímán“ (a to je skutečným počátkem každé „reakce“, nikoli něco „vnějšího“). Pokud na jakýkoli „podnět“ příslušný subjekt nezareaguje, pak se tento „podnět“ žádným podnětem nestane. Je tomu stejně jako s každým „příčinným“ vztahem: aby se „možná“ příčina mohla stát skutečnou příčinou, musí na ni „následek“ zareagovat resp. musí se ten následek stát výkonem (reakcí) subjektu. Pokud k tomuto „výkonu“ nedojde, nic předem daného (tj. žádné antecedens) se příčinou nestane a stát nemůže.

(Písek, 120227-2.)

<<<

>>>

Akce a její „subjekt“ / Subjekt a jeho „akce“

Akce (tj. každá skutečná akce) je nutně akcí nějakého subjektu (bez ohledu na to, že její příslušný subjekt může být nějak zapojen jakožto sub-subjekt do nějakého super-subjektu, kterým však zásadně nemůže být žádný „kolektiv“ – tam jde o zcela odlišné způsoby zapojování). Každý subjekt je čímsi zcela novým, i když je v něčem jiném analogický (až do zdánlivě naprosté podobnosti), a proto má svůj vlastní, v něčem naprosto jedinečný „počátek“. Každá jeho akce má také svůj počátek, o to právě v něm, tedy nikoli tak, že by byla v tomto svém vlastním počátku tak jedinečná, až by v něm byla na onom subjektu nezávislá. Jeden a tentýž subjekt může být (může se stát) počátkem více, ba celé řady a dokonce různých akcí, tj. může jakoby „generovat“ více počátků takových ne zcela samostatných a nezávislých akcí. Každá akce tedy může být přiřazena k příslušnému subjektu, zatímco žádný „subjekt“ nemůže být odvozován od řádného jiného subjektu. Akce různých subjektů

se sice mohou navzájem podobat (a to často vede k mylnému pohledu na jejich výskyt a hromadění jako k čemusi pravidelnému a „zákonitému“), ale samy subjekty, ač se sobě někdy také mohou nápadně podobat, jsou vždycky jedinečné (a samostatné), protože mají svůj „počátek“ (rovněž jedinečný a samostatný), jímž se od jiných, třeba velmi podobných, „principiálně“ odlišují.

(Písek, 120227-3.)

<<<

>>>

Chování – zvyklosti a zásady

Pokud je to přístupno pozorování zvenčí, můžeme také u lidí zjistit celou řadu způsobů chování, jež připomínají chování vyšších obratlovců; a obráceně můžeme u mnoha druhů obratlovců najít obdoby v jejich chování, připomínající chování lidí. Nemělo by nás to překvapovat, neboť už víme o genetických souvislostech a evoluci. Co to však znamená? U nižších živočichů je jejich chování závislé na něčem, co se může „dědit“, tedy na jakýchsi „vlohách“ apod. Navzdory pokrokům genetiky zatím nevíme přesně, jak je možné „dědit“ způsoby chování, ale výsledky lze pozorovat poměrně snadno. (Např. u hmyzu, třeba u vosiček apod.) U vyšších živočichů do toho nějak vstupuje „učení“: mladá lasička neví, co si má počít s bílou myškou (která před ní ani neutíká), protože byla matce odebrána dříve, než se to mohla v její péči naučit. A na lidské úrovni už nejde jenom o mnohem větší podíl toho, čemu se každé mládě musí technicky naučit, ale intervenuje tu navíc komplikované zprostředkování vědomím a zejména myšlením. Na nejnižší úrovni tak mluvíme o tzv. instinktech a automatizovaných akčních systémech, na vyšších úrovních o dovednostech (fyzických a technických), a posléze na nejvyšší úrovni o zvycích a dovednostech z větší nebo menší části prostředkováných vědomím a dokonce integrovaných a organizovaných myšlenkově. Teprve na této poslední, nejvyšší úrovni můžeme mluvit o „zásadách“, které nemůžeme redukovat ani na „dovednosti“, natož na „instinkty“, dané geneticky. Zatímco všechny vosičky se chovají naprosto stejně, když z vystřiženého listu smotávají jakýs kornoutek, tam, kde jde o předávání dovedností učení, může docházet k drobným odchýlkám (některé jsou jakoby „výhodnější“ než jiné), míra různosti na nejvyšší úrovni je největší, a proto pouhé učení jakoby nestačí: je třeba stanovovat „zásady“, tj. pravidla, která už nemají jen technický charakter, protože nevedou jen k okamžitému výsledku, nýbrž míří do vzdálenější budoucnosti (a nejsou tak co do výsledku přímo kontrolovatelná).

(Písek, 120302-1.)

<<<

>>>

Etika a „poiésis“

Aristotelés chápal a zařadil etiku jako praktickou vědu (rozumí se filosofickou disciplínu). Je ovšem vážnou otázkou, neměla-li by být etika spíše chápána jako „věda poiētická“. Mezi „praxis“ a „poiésis“ je velký rozdíl. „Praxis“ se už etymologicky vztahuje k „pragma“, tedy k něčemu věcnému, předmětnému, k nějaké věci, která tu už je a s níž se něco „dělá“, „podniká“, s níž se nějak zachází, zatímco *poiésis* znamená mnohem víc než pouhé „dělání“ ve smyslu zacházení s něčím již daným, totiž tvoření, vytváření něčeho nového, někdy dokonce básnění. Etika by tedy neměla být chápána jako aplikování nějakých daných příkazů (či zákazů), nýbrž jako naplňování něčeho, co dáno není, co však se má v životě uskutečnit a uplatnit jako něco, co sice „není“, ale co „má být“, co se „má stát“. A toto rozlišení by mělo platit nikoli pouze pro etiku jako příslušnou disciplínu, nýbrž pro etičnost každého jednání a chování, tedy pro sám „ethos“, který každé systematické reflexi a tedy příslušné disciplíně nutně předchází. – Vlastně by to mělo být chápáno pro všechny oblasti „konání“: platí to

tak v životě jednotlivce i v životě obce, platí to v umění, ve filosofii, ve vědách, prostě všude. Etika a „etičnost“ v chování a jednání není výjimkou ani v jednom, ani v druhém směru. A když ji dobře pochopíme, je to právě „etičnost“, která má a musí představovat základní rys každého „dělání“.

(Písek, 120307-1.)

<<<

>>>

Filosofie - její paradoxy

Filosofie (vlastně každý opravdový filosof) musí při všem svém intenzivním přemýšlení ustavičně pamatovat na „celek“ a na vztahy či souvislost s celkem, ale nikdy se nemůže vztahovat přímo k „celku“, tj. bez prostřednictví toho, že se vztahuje k něčemu omezenému a vymezenému, vydělenému z toho „celku“, tedy k jakýmsi „malým celkům“. A velmi zvláštní je i to, že na jedné straně musí pečlivě rozlišovat, jde-li o „pravé celky“, kdy jejich „celkovost“ musí brát na vědomí a respektovat ji, nebo pouze o „celky nepravé“, jejichž „celkovost“ jim není vlastní, nýbrž jen jakoby „propůjčená“ a také garantovaná jinými celky jakožto „vnějšími“ subjekty takové „nepravé“ celkovosti. A zcela mimořádným paradoxem každého opravdového filosofování je nutnost toho, že si filosofující musí uvědomovat, že takovým nepravým, dokonce velmi nepravým „celkem“ je pro něho sama filosofie a jeho vlastní filosofování. Ta „celkovost“ jeho filosofování je totiž nepředmětnou skutečností, „niternou“ potřebou či spíše nutným, povinným směřováním, závazkem, kterého nelze beztrestně nedbat. A přece je vytváření „systému“ nanejvýš problematické, pokud se stává hlavním cílem: filosofování je především ustavičně nové kritické prověřování toho, co jsme v myšlení udělali, aby se odhalily nejasnosti a rozpory. A čím je taková kritická, ba co nejkritičtější reflexe jiným, než ustavičně novým a vždy pokračováním nabourávání té dosavadní již dosažené „celkovosti“ či integrity filosofování? To souvisí s jiným velkým paradoxem, totiž že každé pořádné („pravé“) filosofování je hluboce „přesvědčeno“ či přesněji: vychází z jistoty, že pravda je jen jedna – a zároveň každý filosof si dříve nebo později uvědomuje, že těch cest v poznání a vyslovení této jediné pravdy je vždy mnoho a že se mezi nimi velmi nesnadno rozlišuje, i když to je naprosto nezbytné (a „dělání kompromisů“ je zásadně nepřípustné, takže každý filosof musí za svou filosofii ručit ve všech bodech a ve všech směrech – nemůže se odvolávat na jiné jinak než pomocně a z nouze, že sám se nedokáže vyslovit lépe než někteří jiní).

(Písek, 120309-1.)

<<<

>>>

Zacílenost a „cíle“

Zacílenost, resp. směřování k nějakému cíli (německy Zielstrebigkeit, lze také mluvit o „téličnosti“ nebo o „finalitě“) je od časů Aristotelových chápána tak, že jde o nějaké předem dané cíle; není-li cíl předem dán, nelze o žádné „téličnosti“ mluvit. Proti tomuto myšlenkovému „zatížení“ (zjevně redukcujícímu) je třeba otevřít zcela speciální problematiku „téličnosti“ tam, kde „cíl“ (telos, finis) není předem dán, takže nemůže být chápán jako „příčina“ pohybu k němu směřujícího (tj. causa finalis), kde však v žádném případě „postup dění“ nelze jednoznačně odvozovat z toho, co předcházelo či předchází, tedy z minulosti. To, že nelze všechno vysvětlovat striktně kauzálně (ve smyslu caus efficiens), uznává už velké množství myslitelů, snad dokonce většina, ale nikdo nebo málokdo to domýšlí tím směrem, že je třeba se pokusit zkoumat rozdíl mezi pouhou „nahodilostí“ (resp. celými sériemi „nahodilostí“) a jakousi „téličností“ nového, odlišného typu, kde příslušný „cíl“ („výsledek“) není předem „dán“, tj. není o něm rozhodnuto v minulosti, nýbrž rozhoduje se o něm „na pochodu“,

kterýžto pochod ani sám ovšem není pouhou náhodou, jen nahodilým výsledkem, nýbrž výsledkem onoho télického směřování.

(Písek, 120309-2.)

<<<

>>>

Filosofie a obživa

Filosofie není a ani se nesmí stát prostředkem obživy; filosofování není a nemůže být zaměstnáním. To však nutně znamená, že každý filosof se musí „zabývat“ filosofií jen ve svém volnu, tedy vedle svého zaměstnání. Musí si proto jako zaměstnání volit něco, co by mu nějaký volný čas na filosofování ponechávalo. Proto je každé vydělávání peněz „filosofováním“ resp. „pěstováním filosofie“ vždycky poněkud problematické. Toho si byli většinou dobře vědomi i lidé, kteří žili a přemýšleli v jiných velkých tradicích (starších než ta řecká, v níž se zrodila filosofie), takže nejde o žádnou výhradní specifičnost filosofie a filosofování. Protože však právě v evropské tradici se zrodila myšlenka zvyšování pěstování co nejvyšší vzdělanosti, které je svěřováno vybraným špičkovým učencům, a také myšlenka postupného šíření a zvedání vzdělanosti obecné, muselo se dostat jistých společenských úkolů také filosofům a filosofii. Tak došlo k tomu, že na univerzitách se kromě hlavních oborů, původně práv, medicíny a theologie, muselo vyučovat tzv. sedmi svobodným uměním (*septem artes liberales*) jako úvodu a jakési nutné přípravě k dalšímu studiu. Fakulta, na které se těmto oborům vyučovalo, byla nazývána „artistická“; později se jí začalo říkat „filosofická“. A tak jako tomu bylo v jiných oborech, učitelé filosofie se vlastně stali zaměstnanci příslušné školy a museli se proto přizpůsobit a podřídit pravidlům, která na takové škole panovala. Pro některé to nebylo nic těžkého, ale jiní těžce nesli omezení své „svobody“ nějakými školskými pravidly, a dostávali se do větších nebo menších těžkostí a potíží. V takových případech je třeba se vždycky tázat, ve jménu čeho se takoví méně přizpůsobiví bránili vnějším tlakům (ať už ze strany školy, nebo ze strany církve a později státu, nebo i ze strany hlavních představitelů oboru či dokonce veřejnosti atd.). A tak docházelo vždy znovu k situacím, kdy filosof musel sám sobě i druhým přiznávat a také veřejně vyznávat, kde je ve svém filosofování zakotven nejhlouběji, čemu (nebo komu) je oddán na prvním místě a čemu (nebo komu) svěřuje celý svůj život, všechno své usilování a v posledu sám sebe. Když je potom postavena otázka takto, ukazuje se naprosto zřetelně a jasně, že věc obživy musí vždycky stát až na druhém místě.

(Písek, 120315-1.)

<<<

>>>

Ars (artes) a univerzity středověké

Artistické fakulty středověkých vysokých škol (univerzit) představovaly oproti starověkému (nejdůležitějšímu) pojetí jistý závažný úpadek, protože samo pojetí toho, co je „ars“, znamenalo dovednost, nikoli „umění“ v pozdějším a dnešním smyslu. Že se potom pro ně začalo užívat názvu „filosofické“, nutně poznamenalo nesprávným chápáním i sám obor filosofie, takže samo slovo filosofie je dnes v naprosté většině případů chápáno mylně. Filosofie – na rozdíl od rétoriky – není dovednost, nýbrž právě *filia* ve vztahu k pravdě, a to je jen částečně možno chápat jako přátelství resp. „býtí přítelem pravdy“, je vskutku také touha po ní, a je to zejména ochota a připravenost „stát“ a „činit“, tj. „být činný“ ve službách pravdy. To je všechno jiné než dovednost, *techné*, které je možno se naučit – a které je ergo možno vyučovat jako nějakému řemeslu či řemeslné dovednosti. Zároveň ovšem platí, že i pro filosofování je zapotřebí si osvojit některé dovednosti; filosofovat bez náležitých

dovedností nelze, eventuelně lze jen amatérsky či diletantsky (ani tam to ovšem není možné alespoň bez nějakých „dovedností“). V tom smyslu platí, že podobně jako v nejrůznějších „uměních“ (v novém, „moderním“ smyslu), také ve filosofii jsou jisté dovednosti nezbytné, ale že vlastní sférou zůstává vždy to, na co žádná dovednost nestačí. A tak jako umělecké školy nemohou své působení omezovat na výuku dovedností, nemůže být ani na univerzitách obor filosofie omezován na výuku znalostí o filosofii (a filosofování). V tom smyslu musí být na dnešních univerzitách a eventuelně i jiných vysokých školách filosofie chápána spíše jako „umění“ než jako „odborná věda“, a to bez ohledu na to, jak v minulosti (už ve středověku, ale i v novověku a v moderní době) bylo slovo „ars“ chápáno či nechápáno, tj. jakými proměnami procházelo a k jakému druhu nedorozumění tu namnoze docházelo.

(Písek, 120315-2.)

<<<

>>>

Danosti a „možnosti“ / Možnosti a „danosti“

Situovanost jedince je „dána“ vždy v určitém časovém rozsahu (limitu, tj. jako *kairos*) jednak 1) tím, co v důsledku „setrvačnosti“ přetrvává z minulosti jako zbytky (relikty) toho, co se dělo (stalo) dříve; zde mluvíme o „danostech“ v užším smyslu resp. o „danostech“, které lze z vnějšku zjistit a konstatovat; za zvláštní součást tohoto druhu daností lze považovat i konstituenty „těla“ (tělesné stránky, tělesnosti) jedince a jejich momentální disponovanost, ale je třeba si stále uvědomovat jejich nepřerušitelnou vazbu na „niternost“, kterou se odlišují od „daností“ vskutku vnějších. 2) Situovanost jedince je dále „dána“ oboustrannými aktivními vztahy (vzájemnými intervencemi) jednak jeho k jiným „jedincům“ v blízkosti, jakož i takovými vztahy jiných jedinců k němu. Novým aspektem je tu právě to, že nejde jenom o „relikty“ minulosti, nýbrž také o „perspektivy“ do budoucnosti. Už tím se ukazuje, že tzv. „danosti“, omezené na to, co přetrvává z minulosti, jsou pouhými „abstrakcemi“, tj. redukcemi toho, co je v dané situaci opravdu tím „skutečným“. Nebo jinak řečeno: skutečnost nikdy nemůže a nesmí být redukována na setrvačnosti, protože je vždy nerozlučně spjata se „skutky“, s děláním, s aktivitou nejrůznějších subjektů, a to nejen s minulou aktivitou, ale také a dokonce zejména s tou, ke které právě dochází anebo která se už už připravuje k tomu, aby byla uskutečněna. (A vlastně nejen s tou časově nejbližší, ale i tou vzdálenější, prostě s perspektivami do více nebo méně vzdálené budoucnosti; nenechme se tu svést k běžnému, ale mylnému považování takových perspektiv za něco „objektivně“ daného, protože většinou zhruba odhadnutelného.) Co to znamená? Skutečnost (tj. všechno skutečné, tj. konkrétní) není nikdy pouhou „daností“, ale buď se sama některými směry „otvírá“ vůči své vlastní ne-danosti, anebo je jinými skutečnostmi (rovněž konkrétními) zapojována, zatahována, eventuelně přizvána k účasti či podílu nejenom na svých vlastních, ale také na jiných (původně „cizích“, ale pak eventuelně osvojovaných) ne-danostech. Tato „otevřenost“ každé konkrétní skutečnosti vůči tomu, co není „dáno“, ale k čemu eventuelně může dojít, bývá označována jako tzv. možnost (spíše jako možnosti). Velkým problémem pojmu (a pojetí) „možnosti“ a „možného“ je tzv. objektivace, tj. uchopení „možnosti“ jako něčeho „daného“, „reálného“ (nebo „nedaného“, „nereálného“, ale zase objektivně, tedy „vyloučeného“, tzv. „nemožného“).

(Písek, 120316-1.)

<<<

>>>

Předmět smyslový

Jde především o to, jaký význam dáme slovům „skutečný“ a „skutečnost“. Pokud dáváme důraz na smyslovost, tj. na to, že určitý „předmět“ můžeme vnímat svými smysly (což ovšem samo o sobě vyžaduje jednak zdůvodnění, jednak vymezení rozsahu platnosti takového zdůvodnění), omezujeme, resp. redukuje „skutečnost“ (resp. „skutečnosti“) pouze na to, co jsme schopni (buď přímo, nebo za pomoci přístrojů) smyslově vnímat. Tak např. nejsme schopni vnímat to, co vnímá někdo jiný, tak, jak on to vnímá. (A přesto nepochybujeme o tom, že i on vnímá to, co vnímáme my – jen nevíme, zda to vnímá stejně jako my.) Problém ovšem spočívá ještě v něčem jiném: jsme totiž schopni vnímat jen to, co je nějak právě před námi, třeba psa, který k nám přiběhl a nyní na nás štěká. Vlastně vidíme jen psa, jak vypadá právě v tuto chvíli, a slyšíme štěkot, který právě teď zní. Nevidíme psa, jak vypadal před chvílí (natož před hodinou, třeba tu před hodinou vůbec nebyl), ale můžeme si to ještě pamatovat; a nevidíme téhož psa, jak bude vypadat za chvíli (natož zda tu za hodinu ještě vůbec bude), a nemůžeme si to ani pamatovat, jen o tom můžeme mít nějakou představu či spíše jen dohad. Ve starém Řecku se hlavní důraz kladl na vidění (*theorein* = vidět, zírati, zřítí); to vedlo k tomu, že za vskutku „skutečné“ bylo považováno pouze to právě *hic et nunc* nahlédnutelné či nazřené, čímž byl prakticky vyloučen nebo aspoň marginalizován čas. Naproti tomu v židovské tradici bylo jako nejdůležitější považováno slyšení, naslouchání (především naslouchání mluvě, promluvě); tím nabyl čas na velkém významu. Jde o pouze jeden aspekt toho, jak lze rozumět tomu, co je smyslový vjem a smyslové vnímání. Ukazuje se tedy, že ani důraz na smysly a na smyslové vnímání nemusí nutně vést k znehodnocení časového aspektu a času. Přicházíme-li s důrazem na dění, procesy a zejména událostnost a události, nemusí se to nikterak vyhýbat oné zúžené, redukované sféře „smyslově vnímatelného“, tedy smyslovým „předmětům“.

(Písek, 120317-1.)

<<<

>>>

Skutečnost

Skutečné je buď to, co se právě uskutečňuje, anebo to, co nějak přetrvává z toho, co se uskutečnilo již dříve. To znamená, že v každé „situaci“ se mezi skutečnostmi, které jsou do situace zahrnuty (nechme zatím stranou, kým nebo čím), najdeme takové, které jsou pozůstatkem minulosti (které se do situace dostávají tzv. setrvačnostmi, tj. přetrváváním, případně – pokud jde o „pravé“ události – skutečným trváním jiných skutečností) a proto nejsou v pravém smyslu ničím „novým“, a potom skutečnosti jiné, vskutku nové, které tu dosud nebyly, k nimž tedy dochází „nově“ a v důsledku subjektivních aktivit, tedy jakousi „tvorbou“ v nejširším smyslu (tedy nikoli děláním ve smyslu předělávání a upravování něčeho již staršího, nějakého materiálu). Mezi obojím druhem či typem „skutečností“ správně rozlišovat je velmi nesnadným úkolem, a lidé – i ti nejdůmyslnější – se v tom odedávna hodně mýlili. Jde totiž o to, že každá „nová“ skutečnost (tj. právě se uskutečňující „nové“) dříve nebo později zase zaniká, a to takřikajíc „beze stopy“, pokud na toto nové nezareaguje nějaké další „novější“ nové; „skutečnost“, na kterou nic nezareaguje, se vlastně ani nemůže opravdovou („reálnou“) skutečností stát. Není sice „ničím“, neboť se uskutečňuje, ale zůstává „skutečností“ pouze „virtuální“ (upřesnění významu tohoto termínu musíme ještě provést). Má-li z nějaké nové skutečnosti něco přetrvat i do přicházející budoucnosti, musí toto „nové“ najít něco jiného, vskutku skutečného, co na novou skutečnost zareaguje a tím něco z ní převezme do svého vlastního uskutečňování. Z toho je zřejmé, že primární skutečností je vždycky to, co se právě a nově uskutečňuje, zatímco to, co z každého nově uskutečňovaného dokáže přetrvávat (jako vhodný „materiál“ pro další nové skutečnosti) je nutně čímsi druhotným a odvozeným, protože závislým na reaktivitě (a tedy aktivitě) jiných nových, právě teď se uskutečňujících skutečností (tedy onoho prvního druhu či typu). Z toho všeho zřetelně vyplývá, že veškerá skutečnost je založena resp. stojí na tom, co se děje nově a *hic et nunc*, přičemž nově a *hic et nunc* se dějí (začínají dít a pak dějí a posléze končí a zanikají) jen právě události, které nejsou následkem ničeho předchozího, nýbrž emergují

(vynořují se) jakoby z ničeho (rozumí se ovšem: z ničeho jsoucího, již daného, již dříve uskutečněného). Neplatí proto stará teze, že „ex nihilo nihil“, nýbrž právě její opak: „ex nihilo omnia“. Základem vši skutečnosti je tedy dynamika přecházení z nicoty v něco (rozumí se „individuálního“), ale hlavním principem, bez kterého se každá skutečnost dříve nebo později musí zhroutit, je reaktivita, tj. schopnost jednotlivých nově vznikajících (nově se uskutečňujících) „skutečností“ vzájemně na sebe navazovat (a to – eo ipso – z distance, která je však právě oním navazováním jakoby překračována). Právě to navazování z distance je zdrojem oněch „setrvačností“, které mají jakoby „předmětný“ charakter (a jsou proto základem všech „předmětností“).

(Písek, 120318-1.)

<<<

>>>

„Přístup“ k něčemu

Slovo „přístup“ má konotace, které v některých případech zavádějí a matou. Především je třeba si uvědomovat, že „přistoupit“ k něčemu lze jen v případě, že to máme (nějak) „před sebou“; jinak řečeno, že přistoupit lze k něčemu jen z distance, tedy v nějakém smyslu „odjinud“. V tom se zásadně „přistoupení“ liší od „setkání“; setkání ovšem implikuje přístup, neboť není možnost se s někým setkat, aniž bychom k němu přistoupili (jinak bychom se s ním nesetkali, nýbrž bychom ho minuli). Ovšem setkat se s někým znamená víc než k němu pouze přistoupit (přistoupit můžeme i k někomu mrtvému, eventuelně ztrativšímu vědomí, dokonce i k někomu, kdo o nás ani neví a kdo si nás nevšímá – to však není setkání, přinejmenším do té doby, dokud si on sám nás nevšímne, dokud na naše „přistoupení“ nezareaguje). – Ale jak je tomu v případě, že jde o „přístup“ vědomí, zvláště myšlenkový? Především si musíme náležitě uvědomit, že vědomí resp. myšlení jakožto aktivita (činnost) nikdy nemůže v pravém smyslu „přistoupit“ k tomu, čeho je vědomím resp. k čemu se myšlenkově vztahuje. Intencionální vztah (směřování) k něčemu je čímsi velmi odlišným od „přístupu“: především to není žádný „krok“, vykročení a tím i přistoupení k něčemu. Pochopitelně může být naše vědomé (záměrné) skutečné přistoupení k něčemu iniciováno příslušnou intencí, ale taková intence se stává motivem našeho „dělání“, naší tělesné (fyzické) „aktivity“, činnosti, práce, praxe, a musíme ji odlišit od intence vědomí, jež jakoby „přímo“ směřovalo ke svému cíli, „předmětu“. Musíme počítat také s takovým zvláštním „typem“ „přístupu“, v němž veškerá naše aktivita spočívá v tom, že se otevřeme něčemu, co přistupuje k nám (a zejména, když k nám „přistupuje“ z budoucnosti, tedy ještě nezpředmětně).

(Písek, 120319-1.)

<<<

>>>

Areté (virtus)

V řečtině znamená *areté* něco jako zdatnost, výtečnost, ctnost, skvělý čin, ‚úspěch‘. (Benseler: Tüchtigkeit, Trefflichkeit, Tauglichkeit, Güte, Vollkommenheit, Herrlichkeit, Stärke, Gewandtheit, Schönheit, Ehre, Glück, Gedeihen, Ergiebigkeit, sittliche Güte, Seelengröße, Tugend, Rechtlichkeit, Edelmut, Dienstfertigkeit, Verdienst, Unschuld, Geschicklichkeit, Willenstärke, edelmütige Gesinnung, oder auch Tapferkeit, Tugendruhm, Heldenruhm.) (Lepař: schopnost, obratnost, způsobilost, zběhlost; (o zemi) úrodnost; výborná povaha, výbornost; statečnost, udatnost, možnost; dokonalost, ctnost; poctivost, počestnost; hodnost, zásluha; přednost.)

A právě na tomto „místě“ se musíme tázat: co je tím, co je natolik „zdatné“ a „skvělé“, že to nemuselo udělat ještě žádný „kompromis se skutečností“, že to svou „dokonalost“ nemuselo přizpůsobit poměrům a okolnostem?

(Písek, 120319-2.)

<<<

>>>

Virtus (latinské slovo)

V latině znamená slovo *virtus* např. ctnost, statečnost, schopnost, dovednost, zodpovědnost, odvahu, sílu a moc, mužnost (odvozeno od *vir* = muž). Ale také: odvahu, udatnost, prudkost, divokost; výbornost, skvělost, výtečnost, znamenitost, dokonalost.

Ale v úsloví: „*in medio stat virtus*“, což vlastně znamená naši „zlatou střední cestu“, má toto slovo význam jakéhosi chváleného kompromisu! (Obdoba jiného úsloví: *aurea mediocritas*.)

Co je však natolik „mocné“ a zároveň dokonale „dovedné“, aby nemělo žádný kaz? Nepochybně to, co se má stát, k čemu má dojít, co má být uskutečněno, ale ještě nebylo nijak pokaženo žádnou „realizací“, žádným „zvěčněním“! A to znamená, že se nemuselo přizpůsobovat žádným okolnostem, a zejména že nemuselo nikterak vyvažovat své přednosti a nedostatky a zůstávat mezi nimi jaksi „uprostřed“.

(Písek, 120319-3.)

<<<

>>>

Nitro elektronu podle Whiteheada

A. N. Whitehead, sám matematik a fyzik, se vyslovoval někdy velmi kriticky o matematice a její přesnosti, „exaktnosti“ (známý je jeho „verdikt“, že „exaktnost je podvod“, v přednášce „Nesmrtelnost“). Ve „Vědě a moderním světě“ se můžeme na počátku odstavce, kde je ta slavná pasáž o tom, že elektron se chová uvnitř živého těla poněkud jinak než mimo ně, dočíst, že jeho učení stojí na předpokladu, že celé matematické chápání resp. teorie (a matematizace vůbec, lze dodat) může být aplikováno pouze na „nejabstraktnější entity“ jakožto produkty logického rozlišování, zatímco konkrétní přetrvávající entity jsou organismy. (Srv. slovenský překlad, str. 142 – vyhledat v originále!) Tato myšlenka se mi zavrtala do paměti a přiměla mne k základnímu tázání, do jaké míry je toho slova „organismus“ užití na „entity“ před-živé, a co z toho vyplývá. Hned po tomto místě mluví Whitehead právě o tom elektronu, který má jakési „nitro“ (má své „vnitřní tělesné určení“), díky kterému se může „hnát“ (rychle pohybovat) „v souladu“ resp. „ve shodě“ „s všeobecným plánem těla, který zahrnuje i stavy ducha“. Jediná ingredience, která této koncepci ještě chybí, je ono jakési „osvobození“ elektronu od naprostých a nezměnitelných „nutností“ onoho „vnitřního tělesného určení“ (které totiž Whitehead stále ještě „zbytkově“ chápe jako jakousi vnitřní determinaci – to je ten nesmysl, neboť determinace nemůže být „vnitřní“, nýbrž vždy jen „vnější“ – anebo je pouhou setrvačností). A přitom jde už o dobu, kdy každý teoretický fyzik se musí cítit vtažen do sporu mezi einsteinovským „relativismem“ na jedné straně a „planckovskou“ „kvantovostí“ a heisenbergovskou „neurčitostí“ na straně druhé.

(Písek, 120323-1.)

<<<

>>>

Pojem a konstruované „pojaté“

Rádl (v Patočkově vstřícné interpretaci) mluví „o tom, že moderní filosofie nepochopila morální svět, poněvadž zavedla vládu konstruovaných pojmů, jimiž skutečnosti možno ovládat, ale nikoli pochopit, porozumět jim“ (Věčnost a dějinnost, 2007, str. 14–15). Tak by se zdálo, že etymologické konotace slova „pojem“ (už latinské „conceptus“!) jako by nedovolovaly reinterpretovat příslušný význam tak, aby tam to „násilnictví“ (onoho „uchopování“ a „držení“ atd.) bylo oslabeno, případně aby tam už vůbec nebylo bráno vážně (ostatně docela obdobně, jako nadále mluvíme o východu nebo západu slunce, ačkoli jsme už dávno opustili geocentrismus). Chybou je ovšem zaměňování pojmů samých a jejich „pojatého“ (latinské „conceptum“, v mužském rodě „conceptus“); a další chybou je nerozlišování „pojatého“ a „míněného“. Mám za to, že je třeba trvat na tom, že pojem nemá žádnou samostatnost a svébytnost, ale že je určitou součástí myšlenkového aktu (řeceno s Brentanem: je jeho inherentní součástí, něčím jako malým programkem, ovlivňujícím příslušný myšlenkový, tedy intencionální akt). Proto o něm nelze mnoho říci, neboť je zvnějšku nepřístupný, tj. na pojem lze usuzovat, ale nelze jej přímo „nahlížet“. Naproti tomu lze nahlížet to, co je tím pojmem „pojato“, tedy „to pojaté“, neboť to je něco myšlenkově vytvořeného, modelovaného, konstruovaného (a v některých případech lze v tom dotvořování a dokonstruování pokračovat tak, že se ustaví a buduje jakoby zvláštní disciplína – např. trigonometrie, později analytická geometrie). Jisté problémy nastávají tam, kde u pouhých konstrukcí nezůstane, ale kde s jejich pomocí a jejich prostřednictvím míříme dál na co si skutečného (podle Rádla to pak vypadá, jako že „vykrajujeme“ z chaosu informací o okolních skutečnostech nějaké jakoby samostatné „předměty“ a považujeme je – právem či neprávem – za skutečnosti. A právě v takovýchto případech nelze uplatňovat onen spoluvýznam slov pojmání, pojem atd., který znamená uchopování, zmocňování se, násilného ovládnutí apod.

(Písek, 120330-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „vědění“

Nejdůležitější, ba přímo základní funkcí filosofie (filosofování) není poučování, jak se máme vztahovat ke skutečnosti (eventuelně jednotlivým skutečnostem), ani zkoumání skutečností samých, ale kladení otázek. Ovšem takovou otázku můžeme položit pouze v nějaké souvislosti, do nějakého kontextu, který tu je k dispozici, tj. který jejímu položení nutně jakoby „předchází“ (řeceno předběžně), ale který je otázkou samou více nebo méně zproblematizován. Proto to často vypadá tak, že filosofie je nutně polemická, že vždycky proti něčemu útočí; je to však mylný dojem, který má svůj zdroj nikoli v tom, co podniká filosof, ale v tom, kdo si otázky nechce vůbec klást a brání se proti nim.

Ne každé tázání má dobrý smysl; některé otázky mohou vskutku vypadat dost nesmyslně (jakoby nedávají žádný smysl) nebo aspoň protismyslně (vzpírají se tomu, co za smysluplné běžně považujeme). Filosofie klade otázky tak, že se táže, ale protože každá otázka nutně také něco tvrdí, filosofie je vždy ochotna vydávat počet z toho, co tou kterou svou otázkou (tím kterým směrem svého tázání) vždy zároveň také jakoby tvrdí; Co je však hlavní: netrvá na tom dogmaticky. Netrvá na tom už proto, že při svém tázání nemůže a nesmí samu sebe, tj. své tázání a jeho zaměření prostě zapomínat a vynechávat. Filosofie musí vidět problémy všude, také na své straně, a musí se dotazovat také na předpoklady svých vlastních dotazů a svého šouravého dotazování. Jen tak může plnit svou hlavní úlohu: na nic nezapomínat, nic neponechávat v jakési nedotknutelné oddělenosti ode všeho, nepřipustit nic „absolutního“ (absolutus = oddělený, izolovaný). Opravdové filosofování má vždycky povahu myšlenkového pokusu, myšlenkově prováděného experimentování.

(ze starších poznámek ad „méontologie“, 2011 [!!! dohledat přesné datum !!!]; s úpravami převedeno: Písek, 120403-1.)

<<<

>>>

„Býti“, „jest“

Sloveso „býti“ má v indo-evropských jazycích zvláštní povahu, protože jeho dnešní základní význam vznikl jakýmsi překrýváním, směřováním až slučováním nejen některých významů, ale také některých tvarů několika původně odlišných sloves (a odtud prý ty „nepravidelnosti“ v ohýbání příslušných slov). Právě proto se zdá být pochopitelné, že v některých jiných, mimoevropských jazycích nenacházíme jeho obdoby. Někteří myslitelé se toho chopili a dokazovali, že vše, co souvisí s touto údajně „zdánlivou problematikou“, má výhradně jazykovou, lingvistickou povahu, takže se vlastně netýká ničeho „věcného“, žádné „skutečnosti“. Jinak řečeno, že vše, co v evropské tradici představují různá bádání „ontologická“, jsou ve skutečnosti jen vnitřní problémy jazyka (určitých jazyků) a nemají proto žádnou „věcnou“ důležitost (relevanci), transponovatelnou do jiných, méně „zatížených“ jazyků. – Proti tomu lze ovšem namítnout, že právě tato okolnost možná úzce souvisí s tím, že nikde jinde na světě nedošlo k ustavení opravdové filosofie, ale pouze k různým tradicím „moudrosti“ a „mudrosloví“. Takoví lidé, kteří to nechtějí vidět jako významnou světovou novinku, jako myšlenkový vynález (ale naopak jako deviaci), nejspíš prostě umanutě popírají každou možnost nějakého vynálezu, a to dosti slaboduchým poukazem k tomu, že jinde k podobnému vynálezu nedošlo, takže jde pouze o nějakou nevýznamnou aberaci, ne-li přímo omyl a iluzi. (V pozadí se zřetelně rýsuje předsudek, že „skutečné“ je pouze to, co je všude stejné, co se stále stejně opakuje, tedy co je „zákonité“, kdežto výjimky prý představují bezvýznamné nahodilosti, které jsou vlastně „neskutečné“. Proti tomu lze ovšem snadno argumentovat: už sama myšlenka vývoje organismů nutně počítá s tím, že se objevují novinky, vynálezy, že dochází k emergenci „nového“, které tu dosud nebylo.)

(ze starších poznámek ad „méontologie“, 2011 [!!! dohledat přesné datum !!!]; s úpravami převedeno: Písek, 120403-2.)

<<<

>>>

„Jsoucí“ a poznání

V obecném povědomí je (vlastně už odedávna, ještě předfilosoficky) s jakousi samozřejmostí skrytě, nevýslovně, ale přece přítomno přesvědčení, že poznávat lze jen to, co jest; pozornější by dodali: a případně také co bylo, tj. o čem platí, že v té době to bylo možno poznat jako „jsoucí“. Ovšem už tento dodatek by nás měl upozornit na nevyjasněnost našeho pojetí toho, co „jest“, čili co je „jsoucí“, tedy našeho chápání, našeho pojetí „jsoucího“, „jsoucna“ (a případně jeho „jsoucnosti“, tedy toho, čím se jsoucí vyznačuje právě jakožto „jsoucí“).

(ze starších poznámek ad „méontologie“, 2011 [!!! dohledat přesné datum !!!]; s úpravami převedeno: Písek, 120403-3.)

<<<

>>>

Smysly a rozum

Bohužel se běžně (ale chybně) zaměňují „smysly“ a „smyslové orgány“; chyba by byla zřejmější, pokud by se zaměňovalo oko se zrakem (viděním), ucho se sluchem (slyšením) atd. Oko (buňky očního pozadí atd.), ucho (a jeho složité ústrojí), chuťové nebo čichové buňky atd. jsou tělesné orgány, zásadně přístupné pro vnějšího pozorovatele (i když vždy s nějakým omezením); naproti tomu vidění, slyšení, ochutnávání, čichání, atd., jsou vnitřní zážitky, dojmy, vjemy, k nimž přístup zvnějšku zásadně není možný.

(Písek, 120404-1.)

<<<

>>>

Pojmy důležité pro způsob myšlení

Předpokládejme, že nám jde o „skutečnost“, tedy o „myšlení skutečnosti“; pak je na místě otázka, jaké „prostředky“ k tomu potřebujeme a také jaké „metody“, abychom těch prostředků dokázali co nejlépe využít. Mezi těmi „prostředky“ jsou nepochybně velmi důležité vhodné (náležité) pojmy. (Ty ovšem nikdy nemůžeme zcela oddělit od způsobů jejich „použití“, ale to v tuto chvíli necháme stranou.) Především tedy si musíme vyjasnit, co budeme rozumět „skutečností“. Ale abychom to mohli učinit, potřebujeme k tomu některé další pojmy (resp. náležité vyjasnění příslušných „podpojmů“, o jejichž původu nyní také nebudeme jednat). Hlavní náležitostí každé skutečnosti se zdá být to, že „jest“. Zde musíme prozkoumat, co vlastně toto sloveso (býti, jest) a jeho odvozeniny (býtí, jsoucí, jsoucno, jsoucnost, event. jestota atd., také bylost a budoust aj.) znamenají, případně jaké nové, upřesněné významy jim sami dáme a s jakými tedy nadále hodláme pracovat. Abychom mohli

(Písek, 120405-1.)

[Nedokončeno. Pozn. red.]

<<<

>>>

Myšlení jako (ná)sledování „myšleného“ a „ideje“

Kdysi jsem se pokoušel poukazovat na to, že víru (ani naději) nelze redukovat na pouhý akt ze strany člověka (tj. jeho vlastní výkon), ale ani pouze jako „dar“, tj. jakési vložení do člověka (a do jeho aktivit). Na tom jsem si vlastně poprvé vyzkoušel, jak postihnout tu „jednotu“ obojího; velice mne inspirovaly ony pokusy interpretovat „víru“ jako „spolehnutí na spolehlivé“, a to v nerozlučné, nerozdělitelné jednotě, ale chyběla mi i v této interpretaci ta iniciativa ze strany onoho „spolehlivého“ (tj. její adventivní, „přicházející“ rys či charakter). Ale ani to ještě nezůstává bez chyby: jde o „přicházení“ nikoli ve smyslu přemísťování, tj. místního pohybu, tj. příchodu „odněkud“, kde to „spolehlivé“ už předtím bylo, nýbrž o přicházení z nepředmětnosti, z budoucnosti, která ještě není, která se ještě nepříhodila, která dosud nenastala, „nepřišla“, aby „byla tu“). Nicméně jako zatím první a původní problém či téma, na němž jsem si tuto problematiku začal lépe uvědomovat a promýšlet, se to mohlo v dalším promýšlení rozšiřovat také do jiných a rozlehlejších kontextů, zejména v uplatnění na problém „myšlení“ samého, a rozumí se ovšem „myšlení“ v silném, hlubokém, „usilovném“ smyslu, tedy nikoli pouze jako nějakého subjektivního polo-výkonu či pseudo-výkonu (a už vůbec ne jen doprovodného či dokonce epifenomenálního). Na druhé straně ovšem všichni nebo aspoň mnozí z vlastní zkušenosti známe, že „sledovat myšlenku“ (a k tomu vždycky náleží také „udržet myšlenku“ resp. „udržet to sledování myšlenky“) nutně znamená nechat se jí vést, svěřit se jí (aspoň zkusmo), podrobit jí to své myšlenkové usilování atd. A tady je zřejmé, že „myšlenkou“ v tomto smyslu vůbec není ani náš vlastní výkon (jejího sledování), že ta „myšlenka“ není a nemůže být jen naším „produktem“, ba že nemůže jít vpsledu ani o produkt jiného myslitele, a že tedy ji

nemůžeme chápat a interpretovat jako něco už daného, už uchopeného a formulovaného, nýbrž právě naopak jako něco, co žádá naší pozornosti a spoléhá na nás a na naši dobrou vůli i schopnost něco udělat proto, aby se mohla „uplatnit“, aby mohla být „sledována“ i druhými (a předpokladem je její vyslovení, její „zašifrování“ do „slov“). Možná by bylo možno pro takové ještě neuchopené, nepochopené, nevyslovené, neformulované „myšlenky“, které jako by volaly po pochopení a uchopení, užít starého řeckého termínu „*idea*“ (ovšem bez těch konotací, jimiž je spojena s jiným řeckým termínem, totiž „*eidos*“, tedy „obraz“ („obrázek“).

(Písek, 120406-1.)

<<<

>>>

„Novost“ ve filosofii

V každém oboru lidského chování, jednání i myšlení, tedy v každé lidské aktivitě, záleží jednak na dosavadních zkušenostech (a tedy na učení a pamatování toho, co už bylo vynalezeno), ale také – a v některých případech především – na objevech a vynálezech něčeho nového, na jiném a lepším chování, jednání i myšlení. Ve filosofii je zvláště dobře patrné, jak nelze zůstat u zájmů historických, které vlastně představují návraty k starým myšlenkám a jakési jejich pouhé opakování, ale i tam, kde nám vskutku jde o starší myšlenky, půjde především o *naš* nový přístup k oněm starším myšlenkám. Na druhé straně je téměř nemožné vyložit nějaké nové pojetí bez toho, že se distancujeme od různých pojetí starších a někdy i nejstarších. Rádl má pravdu, že nové myšlenky se rodí z myšlenek starších; důležitý je tu ovšem ten termín „rodí se“. Termín ten má sice v oboru myšlení význam jen metaforický, ale v jedné věci je velmi trefný: tak jako každá nová živá bytost se rodí teprve ve chvíli, kdy se vyděluje a odděluje od svých rodičů, tak také každá nová myšlenka „se rodí“ v polemice a distanci od určité myšlenky starší (nebo od více starších myšlenek) – není prostým pokračováním a rozvíjením myšlenky staré. Mezi novou myšlenkou a jakoukoli myšlenkou starou, tedy i takovou, vůči níž se nová myšlenka chce a musí vymezovat, je a nezbytně musí být jakási cézura. Najít, v čem ten přelom, ta cézura, spočívá, může někdy dá velikou práci, a platí dokonce, že ani ten, kdo s novou myšlenkou přichází si nemusí být vždycky dost dobře vědom, vůči které jiné myšlenky (či myšlenkám) se vlastně vymezuje; to může být nejčastěji odhaleno až v reflexi, často dokonce v reflexi jiného myslitele. (To je zapotřebí zdůraznit, neboť vůbec neplatí obráceně, že by polemika a kritická distance od jakékoli staré myšlenky, a to sebelépe zdůvodněná, mohla přímo vést k nějaké myšlenky nové. Někdy je vskutku problematičnost a naprostá nedržitelnost nějaké staré myšlenky zcela nabíledni – a přece to vůbec nestačí, když hledáme myšlenku novou, lepší. U myšlenek – a především a na prvním místě u myšlenek filosofických – platí víc než kde jinde, že „minulost“ někdy ne a ne odejít, že se minulostí navzdory největšímu úsilí nedokážeme zbavit, odložit ji jako nadobro minulou; a na druhé straně se nám mnoho řešení ukazuje už delší dobu jako nepostačující, ale navzdory tomu nová myšlenka ne a ne přijít. –Když tedy uzavřeme: každá nová myšlenka se nějak a v něčem musí opírat o nějakou myšlenku (nebo víc myšlenek) starších, ale nikdy k takové nové myšlenky nedospějeme pouhou negací myšlenky staré (nebo myšlenek starých). (Objasnit celý tento pozoruhodný jev asi nebude možné bez určitým způsobem vypracovaného pojetí jakéhosi významového „pole“, v němž jedině se nová myšlenka může zrodit, ale zároveň bez nového a náročného vypracování pojetí „centra“ tokového pole – centra, které nemůže být hledáno (a tím méně nalezeno) uprostřed čehokoli jsoucího, ale ani jako nějaký následek takového jsoucího (i byvšího jsoucího).

(Písek, 120406-2.)

<<<

>>>

Nepředmětnost ryzí

V jistém smyslu (a ovšem *mutatis mutandis*) lze jednu Hérakleitovu myšlenku vztáhnout na „ryzí nepředmětnost“ (pro Hérakleita *logos*), i když verbálně (ve formulaci) je vztažena k nepojmenovanému Apollónovi: „Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž naznačuje.“ (Jde o zl. B 93.) Sama struktura tohoto vlastně nefilosofického „obrazu“ je atraktivní. Ryzí nepředmětnost „vládne“, ale nemá „váhu“, dokonce ani v podobě vyslovení či slova (natož něčeho „fyzicky“ předmětného). Proto nemůže být ztotožněna se žádnou formulací, se žádným ustanoveným příkazem ani zákonem, ani s nějakou pevně závaznou normou. Ale to vůbec neznamená, že by byla něčím utajeným, skrytým, vymykajícím se porozumění a pochopení. Ryzí nepředmětnost (pro Hérakleita *logos*) je nedosažitelná, neuchopitelná pro nás (pro člověka, eventuálně – v našem pojetí – pro subjekt v celé myslitelné šíři, tj. z jeho strany, z jeho rozhodnutí a přičinění), ale naopak sama „aktivně“ („spontánně“) k němu přichází v podobě náznaku, jakési bezeslovné „nápovědi“, naším termínem „nepředmětné výzvy“, „nepředmětného apelu“, „oslovení beze slov“: *logos* nemluví, ale naznačuje.

(Písek, 120407-1.)

<<<

>>>

Dění událostné

Je mi stále zřejmější, že událostné dění ve svém chápání chybně zjednodušíme res. redukuje na postupné střídání aktuálních fází, jistě příslušně seřazených. Tím ovšem zcela odhlížíme nejen od toho, jak spolu jednotlivé aktuálně přítomné (zprvu ještě nenastalé, později již odeznělé fáze) souvisí, ale zejména od toho, jak každá taková aktuální fáze – opět aktuálně – souvisí s ostatními neaktuálními fázemi, tj. jak s těmi ještě nenastalými, tak s těmi, které už proběhly. Musíme jednou konečně nahlédnout, že událost se neděje postupně, nýbrž tím, jak se všechny její fáze ve svém dění, tj. ve svém přicházení a odcházení, navzájem drží ve společenství, v jednotě, bez níž by oné celkové události nikdy nebylo a být nemohlo. Zejména je třeba si náležitě uvědomovat, že každá z jednotlivých „fází“ události se děje po celou dobu příslušného událostného dění, tedy že se děje už tehdy, kdy se teprve připravuje ke své aktualizaci (a je součástí jeho budoucí), ale na druhé straně stále ještě i tehdy, když už tou aktualizací prošla a stala se součástí „bylosti“ onoho událostního dění. Chybou a omylem tedy nebylo jen popření změny, jak je známe u Eleatů, ale také rigidní, ale příliš vágní důraz na „tečení“ všeho, jak je zdůrazňoval Hérakleitos. Dalo by se říci, že opravdu nelze dvakrát vstoupit do téže řeky, pokud onu totožnost (identitu) řeky budeme redukovat na právě ty určité kapky (či molekuly) vody, jichž se nějak dotkneme, ale tak řeka tady přece jenom je, zachovává svůj tvar (byť nikoli neměnný) a tedy i jakousi svou totožnost (identitu). Ta všeobecná změna není totiž beztvářá, nýbrž vytváří a zachovává určité tvary, určité struktury, a to nejen pro hledisko vnějšího pozorovatele. Půjde proto nemůže zůstat u termínu „změna“, ale musíme mluvit o „událostech“ a o událostném dění.

(Písek, 120421-1.)

<<<

>>>

Událost a subjekt / Subjekt a událost

Každá (pravá) událost je celkem, ale ne každá je (také) subjektem (resp. ne každá „má“ svůj subjekt). Událost si svůj subjekt musí vytvořit (ustavit), ale může to udělat jen v prostředí jiných událostí, a to tak, že v sobě generuje (nastartuje) aktivitu (tj. schopnost být aktivní resp. vytvářet a spouštět své

akce). Pouze tehdy, když svými akcemi dokáže reagovat na jiné události (a vůbec jiná jsoucna, eventuelně jejich hromady atp.), může si dokázat ustavit svůj subjekt (čili může se sama stát subjektem). Ve svých akcích totiž událost jakoby opouští sebe a vystupuje (vykračuje) ze sebe „ven“, tj. k jiným událostem (jsoucňům). „Původně“ je takové „vystoupení ze sebe“ jen tentativní, tj. jde jen o „akci nazdařbůh“; pokud vůbec nedojde k setkání s jinou událostí (s jiným jsoucnem), akce zajde (zanikne) jakoby „do ztracena“, tj. nepřinese žádnou zprávu (informaci) o jiných událostech (jsoucnech) – a tudíž ani žádnou zprávu (informaci) o tom, v jaké podobě se sama jeví oněm jiným událostem. A v důsledku toho se nedokáže stát sama subjektem (vytvořit si svůj vlastní subjekt). A protože každá taková událost má nejen počátek a průběh, ale také svůj konec, událost končí, jako kdyby nikdy neproběhla, neponechává po sobě žádné „stopy“ ani „relikty“. Naproti tomu událost, která se ve své akci (ve svých akcích) setkala s jinou (s jinými), je s to zachovat něco z takového setkání (z takových setkání) jakožto rozdíl mezi akcí nazdařbůh a reakcí (je otázka, zda to můžeme redukovat na pouhou „informaci“ – nemáme zatím dost přesné vymezení toho, jak chápat informaci a to, co ke každé informaci nutně náleží, tedy něco jako „nositel“ informace; proto raději budeme mluvit o „reakci“).

(Písek, 120421-2.)

<<<

>>>

Duše a „péče“ o ni

Patočka udělal hodně pro to, aby toto spojení, totiž „péče o duši“, u nás nejen zakotвило a zdomácnilo, ale aby se dokonce stalo jakýmsi novým sloganem. Původně ovšem jde o Platóna a o jeho „*epimeleia tés psychés*“, a mně se zdá, že onu *epimeleia* překládat jako „péči“ není zrovna nejšťastnější (v češtině je toto slovo dost zatíženo). Jde spíš o starost (německy Sorge) resp. (aby to nebylo příliš zatíženo pocitovostí) starání se, pracování na (vlastní) duši, tedy nikoli pouhé opečovávání. Ta „péče“ či „starost“ o duši totiž cílí k tomu, aby duše byla lepší a lepší, ba co nejlepší, nikoli o to, aby byla „zachována“. Podobně ostatně „péče o obec“ neznamená opečovávání obce, aby byla, aby zůstala, aby se nepoškodila, ale je to praktické ustavičné starání se o to, aby byla dobrá, aby žila, aby se v ní dobře žilo. To znamená, že vlastním cílem „péče o obec“ není sama obec, ale ti, kdo v ní žijí – těm se v ní má dobře žít. Podobně je tomu i s tou duší: vlastním cílem „péče o duši“ také není duše sama, ale to, jaký je život člověka, především pak jaké plody to „vychování“ a „vylepšování“ duše může a má mít. [Musíme ostatně mít stále na paměti, že spojení slov „péče o duši“ je historicky velmi významně spojeno s překladem Kralických, totiž se slovy Ježíšovými, že kdo by o svou duši pečoval (kdo by ji hledal, kdo by ji našel), ten ji ztratí, ale kdo ji ztratí pro něho, ten že ji najde (Mt 10,39; Mk 8,35; Lk 9,24 a 17,33). Soulad tu můžeme najít jen pod tou podmínkou, že budeme náležitě interpretovat, co máme vlastně na mysli, když mluvíme o „duši“; starého Platóna se v té věci bohužel ve všem držet nemůžeme, aspoň jak já mám za to: já prostě nemohu držet představu či myšlenku jakési nesmrtelné duše, aspoň trošku podobné těm nesmrtelným ideám, mezi něž původně patřila, ale pak nějakým nedopatřením ze světa idejí vypadla a byla uvězněna v těle, a tam aby čekala na to, až bude opět osvobozena.]

(Písek, 120427-1.)

<<<

>>>

Nic ≠ nejsoucí

Půjde-li o vymezení toho, co znamená, že „něco“ je „nejsoucí“, nemůžeme v žádném případě ztotožnit „nejsoucí“ a „nic“. Už jen jazykově je zřejmé, že o „ničem“ (nominativ „nic“) ve smyslu absolutním, tedy „nicoty“) nelze říci, že je „nejsoucí“, nebo vypovídat lze vždycky jen o „něčem“. Když tedy o „něčem“ řekneme, že je „nejsoucí“, neznamená to, že to je „nic“, nýbrž že to je docela zvláštní „něco“ (jak se nám nejprve bude zdát, poději se ovšem ukáže, že „zvláštní“ je spíše to, co je „jsoucí“, rozumí se hic et nunc, právě teď a zde jsou). Nejsoucí tedy v žádném případě není „nic“ (tj. naprosté nic), ale je to „něco nejsoucího“, tedy nejsoucí něco. A co to tedy může být? Nejprve si zvolme triviální případ (obecný ovšem): nejsoucí je to, co bylo, ale už není; jinak řečeno, co „bylo jsoucí“, ale nyní už jsoucím není. O něco větším problémem bude pro někoho, poukážeme-li na to, co ještě není, jako na něco „ještě nejsoucího“. Tak např. tento strom před několika měsíci kvetl, ale dnes je jakožto květučící již nejsoucí, tj. už dávno odkvetl a místo květů na něm vidíme nezralé plody. Tentýž strom jako nesoucí zralou úrodu plodů je naopak ještě nejsoucí, ale je to stále týž strom, a tedy (dějící se) jsoucí, jsoucno. Květučící strom a tentýž strom obsypaný jablky zdaleka není „ničím“, přestože momentálně už je odkvetený, ale jablka na něm ještě nejsou zralá.

(Písek, 120429-1.)

<<<

>>>

Pohyb času a dění

J. B. Kozák opakovaně zdůrazňoval, že čas je „jen reálné heterogenní dění“ – a nic jiného. Říkal to polemicky proti rozšířenému názoru, že čas má nějakou svou vlastní „bytnost“, že je samostatnou skutečností, v níž děje mohou probíhat. Nikdy jsem ho však neslyšel podrobněji argumentovat a věc zevrubněji vyložit. Proto také jsem tento jeho názor prostě neakceptoval, ale pokoušel jsem si ve věci zjednat větší jasno. Mám teď za to, že je třeba rozlišovat mezi „časem obecným“, jak jsme o něm zvyklí uvažovat, a „časem dění“ samého. Ovšem co to je, toto „dění“? Už tady je někde pramen nedorozumění, když mluvíme (a myslíme) o „dění“ jakoby z distance, zvnějšku, z perspektivy vnějšího pozorovatele. Pozorovat dění z distance může jen někdo, kdo se sám „děje“, tj. kdo je schopen se sám aktivně k nějakému jinému, pro sebe vnějšímu dění vztáhnout (a samozřejmě déle vztahovat). Takže to, co se mu pak na dálku jeví jako „objektivní dění“, je něčím docela jiným, než jeho vlastní „dění“, zejména než je „výkon“ jeho vlastního bytí, který nemá a nemůže mít svůj původ (či zdroj) nikde „vně“, nýbrž pouze a výhradně „uvnitř“ a začínat tedy „zevnitř“. „Obecný čas“ představuje pouze původně pluralitní a také složitý, postupně však zjednodušovaný až „ekonomizovaný“ lineární čas nejen díky naší konstrukci, nýbrž je to pole překrývajících se malých i velkých „polí“ „individuálních“ časů jednotlivých (pravých) událostí. Jen o tomto obecném čase můžeme říci, že v něm všechno kdysi nové a mladé je vůči všemu následujícímu „uloženo“ více v minulosti, zatímco každá nejnovější (aktuální) fáze události je pozdější a tedy starší. Naproti tomu ten vlastní čas událostního dění, tj. čas jednotlivých hybných, aktivních událostí, každé takové události, probíhá naopak z minulosti do budoucnosti, tedy své starší fáze nechává „za sebou“ (tj. jako minulé) a směřuje k budoucnosti, která ještě nenastala, ale kterou událost (přesněji subjekt události či událost jakožto subjekt) aktivně uskutečňuje (aby ji pak opět posunula do oblasti toho, co už minulo). Z toho vyplývá, že obecný čas probíhá opačným směrem než čas aktivního „bytí“, aktivního uskutečňování toho, co „ještě nebylo“ a „není“.

(Písek, 120430-1.)

<<<

>>>

Kvanta primordiální / Chronony jako kvanta

Nápad, že by se „kvantovat“ mohla nejen hmota a energie, ale také prostor a čas, mohl vzniknout jakousi přihlouplou (a nedomyšlenou) analogií, ale může v sobě přece jen něco „věcného“ mít. Když vynikající teoretičtí fyzici opětovně touží po jakémisi „velkém sjednocení“, také nejde jen o nějakou fixní, ale bláznivou myšlenku, ale míří tak směrem, který možná není tak nesmyslný. Hlavním problémem oné posedlosti „kvantování všeho“ se mi zdá sice nevyslovený, ale zřejmě sdílený předpoklad, že ta nejmenší kvanta musí od sebe být oddělena docela podobně tomu, jak pro nás je oddělená hmota od energie, ale také od prostoru a od času. Proto není od místa se tázat, zda právě na té „primordiální“ úrovni nedochází k sjednocení (přesněji, zda tam nemusíme předpokládat nějaké původní, „originální“ sjednocení, zatímco později – na vyšších úrovních – „dochází“ k onomu rozdělování, k oné pluralizaci něčeho původně zcela sjednoceného). Pokusme se domyslet tento nápad, abychom viděli, kam by to vedlo. Původní, „primordiální“ kvanta by pro nás představovala nejen nejmenší „částičky“ (ale později bychom museli nahlédnout, že vlastně nejde a nemůže jít o „partikule“, nýbrž o nejmenší „události“) hmoty/energie, ale také nejmenší „kousky“ prostoru i času (a možná ještě i leccího dalšího. To bychom však nemohli a nesměli chápat tak, že tam nějaká neznámá „síla“ drží pohromadě tu „hmotovost“ a „energetičnost“ (či „-ovost“) s onou minimální „prostorovostí“ a „časovostí“, takže ve „skutečnosti“ by tam nic z toho ještě nebylo odděleno ani vyděleno – k vydělování dochází až později, dodatečně, až v širším (nejspíš velmi širokém) „kontextu“, tedy ve „světě“ (také lze říci: až „masově“, tedy „statisticky“ – a ještě lépe, byť „po staru“: reálně, na rozdíl od virtuálně). Pokud by tomu bylo nějak takto, je zřejmé, že všechny ty pokusy o kvantování nejrůznějších „makrojevů“ (makro-fenoménů), jak je známe ze své zkušenosti, má tu základní vadu, že uvažuje stále o oddělenosti, separovanosti jednotlivých „aspektů“, ale neuvažuje o možnosti jakéhosi „velkého sjednocení“ právě na té nejnížší, totiž „primordiální“ úrovni.

(Písek, 120501-1.)

<<<

>>>

Chyby a chybování ve filosofii

Filosofie (tj. skutečná, pravá filosofie) je experimentální disciplína; a to znamená, že tu a tam musí pracovat formou „zkoušky a omylu“. Ale i to je ještě málo: filosofie nemá omyly v opovržení, a také se jim – alespoň v určitých případech – ani nesnaží vyhnout. Filosofie nepřestává být filosofií, ani když pracuje s omylem – ovšem jen pod podmínkou, že ta práce s omylem je promyšlená, systematická, nikoli nahodilá ani jen příležitostná. To ovšem znamená, že některé omyly mohou být předem vyloučeny, zejména pokud jsou triviální. Nicméně i zde zůstává jeden vážný problém: to, co se zdá být na první pohled samozřejmé (a nedbat toho že znamená právě triviální chybu), může být založeno na jakémisi velkém, dlouhodobém, takřka principiálním omylu. Metoda založená na cestě „zkouškou a omylem“ totiž není nijak garantovaně bezchybná; některé omyly se mohou prokázat jako omyly teprve po dlouhé době, neboť se ve zjednodušujících (či zjednodušených) situacích dlouho nevyjevují na plném světle. A na druhé straně se mohou některé omyly vyjevit jako omyly velmi brzo, dokonce hned na začátku, a přesto zůstávají v jakési pozoruhodné formě „platnosti“ tak živé, jako tomu bylo již od toho počátku. A konečně jsou také tzv. „šťastné omyly“, neboť bez nich by zůstaly některé cesty nejen uzavřeny, ale zcela nepoznány.

(Písek, 120502-1.)

<<<

>>>

Méontologie - konec ontologie?

V posledních letech se stále častěji objevují texty, užívající termín „méontologie“ ve filosofickém významu (v jiných významech, nefilosofických a nevědeckých, jsou ovšem mnohem častější). Příznačné jsou „radikalistické tituly, jako např. „méontologie a konec ontologie“. Proti tomu je třeba se poněkud ohradit, alespoň pokud jde o naše pojetí. Ontologie si stále zachovává svůj význam, i když představuje vlastně jen jeden aspekt, zatímco méontologie rozšiřuje svůj zájem na mnoho aspektů jiných. V jistém smyslu by bylo možno říci, že „ontologii“ bychom mohli chápat jako pouze výrazně zjednodušenou „méontologii“ (v takovém případě se ovšem stává zřejmým, že ten zápor na začátku názvu je matoucí a proto nevhodný: méontologie není opakem ani protivou ontologie). Jak tomu můžeme – a snad máme – rozumět? Tady nezbyvá než vyložit věc za pomoci stručného „schématu“, totiž na modelu „události“. Každá (pravá) událost je jakousi jednotou v čase, neboť má svůj počátek, průběh a konec. Mezi jejím počátkem a jejím koncem dochází tedy k jakémusi řetězu měn, procesu, nejlépe vysloveno: událostnímu dění. Specifickým charakterem každého událostního dění je to, že v každé okamžité (aktuální) „přítomnosti“ je událost jako celek přístupná zvenčí, tj. „odjinud“, napří pro jinou takovou událost. A ta druhá událost se nemůže žádným způsobem „setkat“ (střetnout, srazit) s tou původní jindy než právě zde a teď (hic et nunc). To znamená, že k setkání (střetu, srážce) dvou událostí může dojít pouze a výhradně tehdy, když obě jsou v dané chvíli (aktuální „přítomnosti“) zhruba na témž místě. Každá z nich má však vedle této jediné a výjimečné aktuální chvíle ještě řadu jiných takových chvílí (a jiných „podob“) – ale v nich se ani jedna nemůže té druhé nijak dotknout. Tím je každá aktualita kterékoli „pravé“ události zcela výjimečná, byť jen na malou chvíli. Tuto výjimečnost nesmíme zastírat ani na ni zapomínat; proto rozhodně nepůjde o žádnou likvidaci „ontologie“, nýbrž nanejvýš a pouze o její „zařazení“, „zakomponování“ do našeho modelu „události“. Přesto zůstává v platnosti, že proti kterékoli aktuálně přítomné chvíli, „fázi“ je oněch již „minulých“ a také ještě nenastalých, tedy budoucích „fází“ mnohem více – zejména v případě událostí vyšších úrovních mají ty právě v tuto chvíli neaktuální (nýbrž minulé nebo budoucí) „fáze“ naprostou převahu. Proto je třeba na onu umezenou platnost (a vhodnost) „ontologického“ přístupu zejména v současnosti náležitě poukazovat a zdůrazňovat ji. Jen pro tuto potřebu je termín „méontologie“ a „méntologický“ vhodný a užitečný. Stejně tak bychom ovšem mohli mluvit o revidovaném, reformovaném, reinterpretovaném typu „ontologie“, tedy o „nové ontologii“, do níž bychom nicméněonu „starou ontologii“ musili nutně také zařadit, neboť, jak řečeno, výjimečnost oněch „právě aktuálních“ přítomností („soucností“) každé události je nepopíratelná, a to navzdory tomu, že každá taková okamžitá přítomnost, která právě nastala, zase přechází v přítomnost neaktuální, neboli v aktuální ne-přítomnost.

(Písek, 120505-1.)

<<<

>>>

„Nové“ – zrod a úhyn

Připustíme-li jednou, že jsou možné nějaké „nové“ skutečnosti, musíme se tázat po jejich vzniku, a ovšem také po tom, jak k takovému „vzniku“ nového vůbec může docházet. Tuto otázku (tento problém) znali zajisté už nejstarší filosofové, ale nikdy ji doopravdy neřešili (buď to vysvětlovali nahodilou skrumáží něčeho starého, tedy směsicí nebo chuchvalcem, takže jev sám prohlásili za zdání; nebo zdánlivě nové prohlásili za odvozené a přímo „upadlé“, méněcenné zbytky čehosi dokonalého a neměnného, apod.); naproti tomu ne jeden filosof možnost nového a limine, tj. naprosto popíral (takřka masově to nacházíme zejména od počátku nové doby, obvykle jako doklad „vědeckosti“). Po celý středověk byla tato otázka vlastně odklizena (a uklizena) „prostým“ poukazem na Stvořitele – nové může vzniknout jen stvořením, „kreací“. Tato vazba, tj. spojení otázky vzniku nového s otázkou stvořenosti, však už dlouho slábla a dnes je už běžně chápána jako pouhá asociace v důsledku přetrvávajících religiózních reliktních (přežitků). Řada myslitelů (ale není ji většina, dokonce ani ne mnoho) se pokouší tuto vazbu zrušit a najít nějaké víc vyhovující označení (pojmenování). Ti

nejvíc posedlí „vědeckostí“ jsou ochotni mluvit (a eventuelně i uvažovat) o náhodě či nahodilosti; jiní užívají nových termínů, např. emergence apod. Dnes už třeba ani teoretická fyzika nepočítá s „trvalostí identity“ neboli „věčností“ žádné částice, ale u všech jen o „poločasu rozpadu“, přičemž to nemusí být rozpad na něco ještě menšího a přece jenom „věčného“. Jako se samozřejmostí se však počítá stále se zákony „zachování“, ale stále se neví, „čeho“ (zbytek předsudku o nezbytnosti substrátu), což znamená, že se každý „vznik nového“ nějak odvysvětlí jako transformace. Analogicky resp. zrcadlově se problém otvírá tam, kde událost (jako subjekt, tedy událost-jsoucnost) končí: to, že po události něco zbývá jako relikvium či stopa, vůbec neznamená, že nic nebylo, neskončilo, nezmezilo, nepřestalo „být“. Tak jako při vzniku čehokoli jedinečného (přinejmenším v čase a prostoru) nelze vše převádět na minulost resp. na cokoli předchozího, tak nelze při zakončení resp. „úhynu“ pravé události mít za to, že vše bylo „nějak“ zachováno, byť v jiné formě.

(Písek, 120507-1.)

<<<

>>>

Determinace

Základním problémem tzv. determinismu je vyjasnění toho, jak může něco, např. „A“, určit, determinovat, kauzálně ovlivnit atd. něco jiného, tedy nař. „B“. Lze to také formulovat jinak: jak se nějaká podmínka může stát příčinou (nebo jak může být pojata jako příčina) něčeho jiného. Problémem tedy není pouhá setrvačnost (tedy jak může „A“ zůstat nějaký kratší nebo delší čas beze změny (nebo téměř beze změny), jak může přetrvávat (když se všechno stále mění). Setrvačnost nepochybně funguje (i když i tu je třeba objasnit resp. vysvětlit jako zprostředkovanou určitým typem aktivit), ale „působení“ z minulosti do budoucnosti (zejména přímé působení – přes přítomnost jistě, ale přes „čí“ přítomnost?) je nejen neprůhledné, ale vysloveně absurdní. Chyba je především v nesprávném chápání časovosti a časování. Samo „časování“ je třeba chápat jako aktivitu, „prodírající“ se proti tzv. „toku času“, přičemž ovšem máme na mysli onen „obecný čas“, který je vždy vázán na lokální podmínky (tj. není možno o něm uvažovat jako o společném a totožném pro celý Vesmír). Naproti tomu „časování“ je výkon, je to spění směrem do budoucna (zejména do budoucnosti resp. provádění, uskutečňování „nového“ a tím realizace oné budoucnosti). A žádné opravdu „nové“ nemůže mít svůj zdroj či původ v čemkoli minulém. Determinace je tedy svou podstatou závislá na reagování, tedy reaktibilitě.

(Písek, 120507-3.)

<<<

>>>

Bylost a budoust / Budost a bylost

Tradiční myšlenková tendence chápe „bylost“ a „budost“ nějaké události jako jistou část či složku „času“ (tj. obecného „času“). Ve skutečnosti je „obecný čas“ čímsi sekundárním, jakýmsi „chronotopem“ resp. obrovským množstvím „chronotopů“, které v sebe navzájem přecházejí, prolínají se, ale někdy (a pouze některé) si jsou zcela vzdálené a cizí. „Minulost“ ve smyslu „obecného času“ je naprosto závislá na obrovském množství událostí nejrůznějšího typu, zejména ovšem na jejich „bylostech“: co si množství událostí-subjektů nezachytí a nepodří jako svou vlastní minulost, tj. bylost, tomu se v „minulosti“ (jako „obecné minulosti“) nedostane žádného místa a dokonce žádné „skutečnosti“. Ovšemže to vůbec neznamená ani relativizaci (a už vůbec ne subjektivizaci) „obecného času“; ten je „skutečností“, i když skutečností nesamostatnou, nesvébytnou, neschopnou obstát nějakou svou vlastní „setrvačností“: „obecný čas“ je prostě jen prostředím („polem“), které „kolem“

sebe vytvářejí svébytné (pravé) události. Jakékoli „trvání“ (tj. jakákoli relativní a dočasná setrvalost, „neměnnost“) je vždy prostředkováno reaktivitou mnoha nejrozmanitějších subjektů (různých úrovní); Newtonovo pojetí setrvávání čehokoli v klidu nebo v rovnoměrném a stejnosměrném pohybu je konstrukcí, výmyslem a vposledu iluzí (někdy se hodně přibližující „realitě“). „Trvá“ resp. „přetrvává“ pouze a výhradně to, co je aktivně zachováno prostřednictvím reakcí mnoha subjektů, nicméně to, že jde o reaktivitu subjektů, vůbec neznamená, že to, co je takto zachováno, je čímsi jen zdánlivým. A aby bylo možno tuto skutečnost řádně pojmut, je třeba za „skutečné“ považovat jak to, co z každé události již proběhlo, jakož i to, co ještě neproběhlo, ale proběhnout se připravuje (což je ovšem „skutečnost“ v něčem jiná než ona již „bylá“). Kdyby totiž nemohla být „bylost“ ani „budost“ každé z událostí pojata jako (v nějakém smyslu) skutečná, nemohlo by jako „skutečné“ být pojato ani ono prostředí (či „pole“), které je dějícími se událostmi společně vytvářeno.

(Písek, 120508-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a text

Proč mám za to, že se Platón mýlil, když sám vrchol filosofování viděl jako něco, co nelze svěřit psanému textu? Protože si vůbec neuvědomil, že myšlenka vyslovená, tj. vyjádřená zvuky, jimž je třeba porozumět, nemá ve skutečnosti žádnou podstatnou přednost před myšlenkou vyjádřenou znaky, písmeny, jimž je také zapotřebí porozumět. Rozdíl je pouze v tom, že jinak vnímáme mluvený, promlouvaný text než text pouze napsaný (nebo vytištěný): rozumět jazykovému projevu „živému“ se malé dítě učí mnohem dříve, než se může začít učit psát jednotlivé litery a zase je pak skládat při čtení. To ovšem zdaleka není všechno: při živém promlouvání stále intervenuje „řeč tělem“, tj. grimasy, postoj, gestikulace atd. Zejména však živý hlasový projev předpokládá živého posluchače, jakož i to, že takový posluchač rozmanitými způsoby dává najevo nebo alespoň prozrazuje (třeba nevolky), že rozumí a chápe, nebo že nerozumí, že ho to nezajímá či dokonce nudí apod. Avšak přece jen se musíme tázat: jsou tyto výhody živého slova (projevu) opravdu tak důležité pro náležité pochopení vysloveného (ať už tedy myšlenky vyslovené živě anebo v písemné či vytištěné formě)? Je myšlenka vyslovená hlasem nějak chráněnější nebo zabezpečenější oproti myšlence zakódované do psaných šifer?

(Písek, 120517-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její témata

Filosofie se principiálně vzato může zabývat čímkoli, skutečným i vymyšleným; na druhé straně se ovšem nemůže zabývat vším najednou, nýbrž vždycky se musí soustředit jen k něčemu resp. na něco. Nicméně aby nepřestala být opravdovou filosofií, musím stále vztahovat i to, na co se právě soustřeďuje, ke všemu ostatnímu. Tento vztah je ovšem nutně poněkud zvláštní, tj. nemůže být uskutečněn, proveden jinak než částečně, na základě jakési „selekce“. Proč tomu tak je? Pro nás dnes především proto, že stále ještě vezíme v jakémsi „babylonském zajetí“ zpředmětňujícího myšlení. To nás tlačí k tomu, abychom vše, k čemu se filosoficky vztáhneme, chápali (myšlenkově uchopovali) jako „předmět“, tj. jako něco, co je „před“ námi (ať už „reálně“ nebo pouze „intencionálně“, tj. jako myšlenková konstrukce, myšlenkový model). Omezenost každého takového myšlenkového „pojetí“ či „uchopení“ spočívá proto především v tom, že žádný takový „reálný“ předmět nikde a nikdy „neexistuje“, tj. nevyskytuje se ve skutečném světě kolem nás, a za druhé v tom, že žádný předmětný

myšlenkový model se neobejde bez nějakého aktivně myslícího (a tedy zpředmětňujícího) subjektu, který sám ex definitione nemůže být chápán (ještě přesněji : ani se sám nemůže chápat a ani žádný jiný subjekt nemůže chápat) jako nějaký – třeba zvláštní – druh „předmětu“, „objektu“. A protože takový subjekt (a takových skutečných „subjektů“ je mnoho a mají různé úrovně, jak uvidíme) nemůže být opomíjen ani redukován na „předmět“, musí se filosofie (přesně: každý opravdový, neupadlý, tj. neredukující filosof) vztahovat ke každému „reálnému“ i každému „intencionálnímu“ předmětu vždy tak, že si stále zřetelně uvědomuje, že to je pouze jedna z metod, jak se k čemukoli a ke světu vůbec vztáhnout, a zejména že to je metoda, která nechává cosi významného, ba podstatného, bytostně všemu skutečnému „vlastního“, předběžně a prozatímně, právě jen „metodicky“ a jen s částečnou oprávněností stranou.

(Písek, 120520-1.)

<<<

>>>

Slovo a jeho význam

Takové „slovo“ je docela zvláštní skutečností; je skutečností už tím, že je vůbec něčím jen proto, že je vysloveno, tj. uskutečněno (ať už hlasově nebo písemně), tj. má svůj původ ve skutku, v činu. Ovšem pokud se soustředíme výhradně na jeho uskutečnění, tj. vyslovenost hláskami nebo zpodobnost písmeny, opomíjíme to nejdůležitější, totiž jeho význam či smysl. Pak ovšem takové „slovo“, redukováné na svou uskutečnění, tedy vyslovenost nebo napsanost či vytištěnost, přestává být skutečným slovem; jako děti jsme žasli nad tím, jak se nám smysl některého slova začal vytrácet, až docela zmizel, když jsme je mnohokrát za sebou stále znovu opakovali. Určitá skupina písmen, stejně seřazených, může mít v různých jazycích naprosto odlišný význam. (Příklad:) Podobně stejné nebo velmi podobné zaznění několika zvuků může v různých jazycích znamenat něco zcela jiného. (Příklad:) Avšak nejen to; totéž slovo může znamenat něco jiného i v témž jazyce, pokud je provázeno odlišnými dalšími slovy, neboť spojení či seřazení dalších slov, do jejichž kontextu je určité slovo zapojeno, může mít rozhodující vliv na jeho význam. Proto najdeme v každém důkladnějším slovníku vždycky celou skupinu slov v jiném (nebo i témž) jazyce, jež mají přeložit nebo vyložit význam onoho slova základního. A někdy to není možné bez uvedení alespoň malého kousku kontextu, např. fráze. Co to znamená pro náš problém, v čem spočívá význam slova? Ten význam je jistě zčásti a relativně trvale spjat s pouhou vnější podobou slova, ale naprosto rozhodujícím způsobem je tvořen zapojením toho slova do kontextu několika a nejčastěji mnoha dalších slov, do celé věty, někdy dokonce do většího výkladu, do celé studie, ba do knihy (také do určité tradice atd.). Proto je zejména ve filosofii tak časté (a dokonce nezbytné) přečíst co nejdůkladněji nejen jednu velkou knihu, ale vše, co autor napsal, když chceme co nejpečlivěji určit, jaké významy v jeho myšlení (v jeho filosofii) má určité slovo, určitý právě jím používaný termín; a v takových případech nám žádný všeobecný slovník, ani ten nejrozsáhlejší, nakonec nepomůže.

(Písek, 120521-1.)

<<<

>>>

Slovo a (jeho) význam

Názor a mínění: těchto dvou slov se obecně užívá takřka promiscue, tj. tak, že je můžeme kdykoli prostě zaměnit. Je to důsledkem jakési všeobecně na vše doléhající entropie, v našem případě entropie jazykové. Jazyková kultura a kultivovanost však spočívá v tom, že aktuální význam slova právě užitého v nějakém určitém kontextu je vždy doprovázen povědomím toho, co toto slovo „říká“

samo, co nám jakoby předříkává, jaký význam či jaké významy nám do naší „myšlenky“ vsunuje a jak nám tu naši „myšlenku“ jaksi upravuje, jak ji provází, takže po jejím vyslovení (vyjádření ve slovech) se bude spoluozývat i těm, kdo naší promluvě naslouchají (eventuelně kdy náš text s větším nebo menším porozuměním čtou). Proto se např. Karel Čapek dopustil chyby, když napsal, že ve skutečnosti „slovo neskrývá svůj význam v sobě, nýbrž je obrostlé významy jako kámen mechem nebo strom jmelím. Anebo je pokryto významy tak jako skála kulturním nánosem“ (*Kritika slov*, předmluva – 3427, str. 13). Chyba jeho přirovnání spočívá jednak v tom, že zatímco kámen se pod mechem (téměř) nemění, a zatímco strom je jmelím vysáván, a přitom kámen bez mechu je stále kamenem a strom bez jmelí zůstává tím, čím byl a je, tj. sám sebou, slovo „neobrostlé významy“ prostě a dobře přestává být slovem, tj. bez těch „významů“ z něho zůstává jen sled několika zvuků nebo skupina několika písmen. Stručně a jasně to tedy znamená, že slovo, které nemá v sobě nebo nenesse s sebou význam, není žádným slovem, nýbrž je pouhou kulisou, skořápkou bez jádra, kůží staženou ze zvířete, vnějškem bez duše. Slovo prostě má význam – anebo to není slovo. A tento význam rozhodně není pro slovo čímsi zvnějšku přilepeným, dodatečně přidaným – v tom smyslu má v sobě jistou „pravdivost“ či spíše jen částečnou „správnost“, když se mluví o „obsahu slova“. Ovšem pak tam musíme vidět další chybu: slovo není prázdná nádoba, kterou je teprve možno a třeba naplnit nějakým „obsahem“. Tady jde zase jen o jakousi metaforu, ovšem vadnou, mylnou, prostě nepravé přirovnání. Mezi slovem-slupkou a slovem-obsahem je organický, živý vztah, asi trochu podobný vztahu mezi atomy, molekulami a makromolekulami v živém organismu. Tak jako je možno každý živý organismus rozdělit, rozkrájet atd. až na molekuly a atomy, ale nikdy obráceně z těch atomů a molekul ten organismus nelze sestavit či sestrojít, tak lze slovo rozdělit na jeho vnější podobu a „obsah“, tj. „vnitřní“, „niterný“ význam či smysl, ale nikdy z částí, zlomků a ani jejich „sestavení“ nikdy nezjistíme ani nedáme dohromady žádný „význam“, pokud se nebudeme opírat o něco dalšího, např. kontext, jiná slova (ale opravdová slova, nikoli zase je vnější podobu či stránku) apod.

(Písek, 120521-2.)

<<<

>>>

Názor a mínění

České slovo „názor“ je původně překladem řeckého slova *theoriá*, což se také překládá jako zírání, zření, náhled, nahlížení. Už nejstarší řečtí filosofové se kriticky distancovali od pouhého mínění, domnění, což se řeklo jako *doxa*. *Doxa* se bytostně lišilo od *epistémé*, takže dokonce ani správné mínění, *orthé doxa*, se ještě nemohlo stát skutečným věděním. Z důvodů nedostatečné vzdělanosti, tj. kultivovanosti dnes často slyšíme, že „lidé jsou různých ‚názorů‘“, což je ovšem vlastně nesmysl; správně je třeba říci, že mají různá mínění, neboť názor je a vůbec může být jen jeden, pro každého stejný, opravdové nazření vylučuje různost, protože vylučuje omyly. Klasickým příkladem takového pro všechny stejného „návoru“ je třeba pravoúhlý trojúhelník: ten, který podle staré tradice údajně „nahlédl“ či „nazřel“ Thales nebo Pythagoras, je s naprostou přesností tentýž, který můžeme „nahlédnout“ či „nazřít“ my dnes. Tento příklad je však zároveň dokladem pro to, že „nazřít“ můžeme pouze myšlenkové modely („konstrukty“), ale nikoliv něco „reálného“ (skutečného, „fysického“); to musíme jen krok za krokem poznávat. Pouze myšlenkové konstrukty můžeme učinit předmětem „nazření“ či „návoru“, protože jen ty můžeme „myslit“ jako izolované.

(Písek, 120521-3.)

<<<

>>>

Ontologie a jsoucí

Budeme-li chápat „ontologii“ (jakožto filosofickou disciplínu) tak, že „jsoucí jakožto jsoucí“ pojmem ve smyslu „jsoucí jakožto aktuálně jsoucí“, dostáváme se do velkých nesnází, jak vůbec považovat nějaký „celek v čase“ (tj. nějakou „pravou událost“) za jsoucí. Žádný takový „celek v čase“ totiž nemůže být redukován na jednu jedinou aktuální jsoucnost; protože však všechny ostatní jsoucnosti jsou buď již minulé, anebo ještě nenastalé, a protože je nechceme (a ze zřejmých důvodů ani nemůžeme) vylučovat či dokonce popírat (což v rozporu z běžnou zkušeností dělali eleaté), zbývá nám jen jediná možnost, totiž že od času (a tedy i od aktivního časování příslušného jsoucna) budeme odhlížet a průběh „událostného dění“ nahradíme postupnou sérií po sobě jdoucích „jsoucností“ jakoby téhož druhu (sérií jakýchsi „časobodů“). Takováto „ontologie“ je pak nutně založena na chybě, na omylu, a stejně nutně vede k dalším chybám a omylům širšího rozsahu.

(Písek, 120524-1.)

<<<

>>>

Aforismus

Aforismus je krátký, stručný výrok, krátká, ale nikoli vždy jednoduchá myšlenka, která si zdánlivě podržuje samostatnost a svébytnost bez ohledu na kontext, nebo přesněji: tak, že se – možná vždy trochu jinak – prosadí v řadě různých kontextů. Jde většinou o překvapivý nápad, o souvislost dvou nesourodých rovin významů, o něco, co je obvykle překvapením i pro autora. Na aforismu je ovšem možno také pracovat, je možno jej zdokonalit, vybrousit (pokud to tzv. autor svým uměním, tj. dokonalostí, ale pouze technicky) dokáže, nicméně jeho rozhodující, protože oslovující moment spočívá v jeho schopnosti náhle osvětlit něco ať už situačního nebo jen myšleného. Aforismus nelze konstruovat, protože on vlastně jen přichází – nebo nepřichází. Nicméně lze jej připomínat, lze jej opakovat v nových situacích a souvislostech, a on kupodivu neztrácí na své atraktivitě a průraznosti. Aforismus vždycky v něčem atakuje nějakou běžnost, staví něco každodenního jakoby na hlavu.

(Písek, 120524-2.)

<<<

>>>

Budost (a bylost) pravé události / Bylost a budost pravé události

Každé skutečné „jsoucno“ je událostným děním, tj. děním vnitřně integrovaným v jednotu, to znamená sjednoceným do „celku v čase“, „časového celku“, eventuelně také „časujícího celku“ – je tedy událostí. Každá událost má v každém momentu své aktuální přítomnosti (s výjimkou svého „počátku“ a „konce“) něco ze svého dění (průběhu, uskutečňování) „za sebou“ a něco „před sebou“, tj. za sebou něco již uskutečněného (bylost), zatímco před sebou to, co teprve má být uskutečněno (budost). Pokud nechceme zpochybnit skutečnost události samé (jakožto celku v čase, třeba tvrzením, že jde o pouhé „zdání“), nemůžeme prohlásit na „neskutečnou“ ani její „bylost“, ani její „budost“, tj. nemůžeme popřít povahu jakéhosi „druhu“ skutečnosti ani bylosti, ani budosti. Je však zřejmé, že v obou případech jde vždy o jinou skutečnost, jiný typ skutečnosti, tj. že se liší nejen bylost od budosti (a obráceně), ale že se jak bylost, tak budost odlišují také od aktuální (tj. právě vykonávané) přítomnosti, tedy od „aktuality“. V nejstarší fázi filosofického myšlení (tj. ve starém Řecku) máme dochování extrémní myšlenku, že „jsoucí“ je jen to, co je „aktuální“, tj. co je nyní a zde, nunc et hic; důsledkem tohoto extrémního konceptu je popření nejen bylosti a budosti, nýbrž minulosti a budoucnosti obecně, tudíž popření časovosti a času vůbec. To není jen nějaká extravagance eleatů, ale je to zásadně důležitý příznak a doklad, kam vede může vést) řecký typ

pojmovosti. Proto nelze další cesty filosofického myšlení chápat leč jako jakési pouze povrchní opravy a kompromisy se „skutečností“; rozhodně to není ani v náznaku pokus o překonání onoho základního omylu, oné chyby, která je nerozlučně spjata s tím typem myšlení, které bylo nastartováno a do hloubky ovlivněno „geometrií“ (a vůbec matematikou). Právě tam byl (a je) čas vyloučen a popřen. Jen za předpokladu rozhodného důrazu na čas a časovost máme naději na principiální nápravu, nikoli pouhé neprincipiální opravy a úpravy, které však chybné základy nechávají bez revize vadit a škodit dál. A to si proto nutně žádá čehosi základního: musíme si konstruovat jiný myšlenkový model (modely, jiné způsoby modelování), a to ve vědomé polemice s modely geometrickými (matematickými). A právě k tomu cíli si musíme ustavit myšlenkový model „události“ a vypracovat způsob, jak „myslit“ (tj. jakou novou pojmovostí „uchopit“) problém celku události, tj. celkovosti, sjednocenosti, integrity bylosti, budosti, aktuálnosti resp. aktuální přítomnosti a povahy onoho specifického „zpřítomňování“ jak bylosti, tak budosti v každé takové aktualitě.

(Písek, 120524-3.)

<<<

>>>

Materialismus a idealismus

Fundamentálním omylem materialismu, stejně tak jako idealismu, je redukcionismus: redukce „idejí“ na „hmotu“, nebo redukce „hmoty“ na „ideje“. Obojí tento omyl je však pouze jednou ze složek neplatnosti, nepravdivosti, zcestnosti obou východisek i jejich rozvedení. Hlavní chybou je však po mém soudu to, že jak „hmota“, hmotné částice, tak „duch“, ideje jsou chápány jako předměty, jako „předmětné skutečnosti“ (a dokonce jako „substance“), tj. že je nejen podceňována, ale přímo negována jejich časovost, dějovost, a tím že je zároveň negována časovost jejich „bytí“.

(Písek, 120525-1.)

<<<

>>>

Pravda a situace

Filosofické tradice jsou stále ještě zamořeny představou, že pravda je jedna jediná a neměnná po všechny časy (obvykle se pak mluví o tzv. „absolutní pravdě“, tj. o pravdě oddělené, odloučené ode všeho). Pravda však je „jediná“ a také „absolutní“ v docela jiném smyslu. Je zaměřena a platí pro určitého člověka (resp. vůbec pro určitý subjekt, chceme-li pamatovat na kosmické dimenze) a do určité situace, tedy také do určité jeho situace (ale neomezuje se jen na jeho osobní situaci). V tomto „konkrétním“ (Whitehead by asi právě zde užil termínu „konkrescentní“) směřování není pluralitní, polyvalentní, nýbrž právě jedinečná – ovšem stále ještě jakožto „nepředmětná“, tedy též zároveň „z budoucnosti přicházející“. Její „směřování“ je adresováno pro určitý subjekt (přesněji: pro mnoho různých, ale vždy určitých subjektů). Záleží na všech těchto subjektech, jak oné oslovující, ale jediné Pravdě v závislosti na své vnímavosti budou rozumět, jak toto své porozumění vztáhnout ke své situaci a pak zasáhnou do situace mnohem širší, která už zdaleka není jenom jejich. A v závislosti na této vnímavosti (a jejich mezích) se nám pak výsledek jeví tak, že „pravda“ je polymorfní a že platí pro každého jinak.

(Písek, 120527-1.)

<<<

>>>

Filosof a druzí filosofové

Maurice Merleau-Ponty (in: *Eloge de la philosophie*, p. 45) říká: „Notre rapport avec le vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons.“ Tady je nepochybná a jistě velmi široká správnost vyjádřena způsobem, který je třeba kriticky opravit, eventuelně dokonce odmítnout. Jistě není pochyb o tom, že k „Pravdě“ (tj. k té jediné a pro všechny platné Pravdě) se nikdo nemůže dostat pouze sám, svým vlastním úsilím. Vždyť už jen toho slova „pravda“ se mu dostalo od druhých lidí, a tím spíše jej nejprve druzí lidí museli přivést k hlubším úvahám o povaze pravdy atd. Ale potud zůstáváme pouze v mezích tzv. *questio facti*; a pouze potud platí, že filosofovat se nemůže nikdo naučit sám svou silou. François Heidsieck (4350, p. 18) k tomu sice na vysvětlenou resp. k upřesnění dodává: „Ce qui ne signifie pas que les autres détiennent d'avance la solution et qu'on puisse trouver le vrai, comme disait Bergson, « dans le cahier du maître.“ Ale co vlastně tímto „upřesněním“ říká? Vždyť tím vlastně popírá onu citovanou větu! Jde o to, že se právě k té nejhlubší filosofické problematice nemůžeme dostat bez dobré znalosti přinejmenším těch velkých filosofů (a nejen starých a nejstarších, ale také současných a nedávných); a je jistě pravda, že se nemůžeme omezit jen na jednoho, kterého bychom tak zvolili jako toho pravého učitele, od něhož bychom prostě všechno přijímali, prostě akceptovali a naučili se takříkajíc nazpaměť. Musíme různé filosofy ve svých úvahách konfrontovat, a vždycky některému dáme možná za pravdu a naopak některé kriticky odmítneme. Ale vždycky to budeme činit ve jménu té jediné „Pravdy“, kterou sice ještě nemáme (a kterou ve skutečnosti nikdy nebudeme mít ve svém držení a ve své moci). A právě k této jediné Pravdě, v jejímž jménu a jejíž „mírou“ budeme kriticky měřit ty druhé filosofy, od nichž jsme toho velmi mnoho už přijali a mnohému se naučili, musíme mít možnost se vztáhnout také přímo, tj. my sami, osobně. Nezáleží teď tolik na tom, že tento vztah je velmi zvláštní, neboť Pravda nikdy není „před“ námi tak, aby bylo jen na nás, zda k ní přistoupíme a zda ji vůbec vezmeme na vědomí; Pravda jistě není žádným „předmětem“, ale je „mírou“ („*index sui et falsi*“, Spinoza). Ale je právě mírou nejen pro nás, nýbrž i pro ty druhé filosofy. Rádl to kdysi vyjádřil mnohem přesněji: myšlenky se rodí zase jen z myšlenek. Důležité slovo je to „rození“: ani živý tvor, ani živá myšlenka se „nerodí“ tak, že by se proti těm jiným neosamostatnila. A v tomto osamostatnění je Pravdě buď „práva“ nebo „nepráva“, tj. buď je Pravdy poslušna – nebo se s ní mýjí, eventuelně se proti ní prohřešuje. A v tomto bodě ona „pravost“ či „nepravost“ je měřena Pravdou samou – a nikoli druhými filosofy, ani těmi největšími.

(Písek, 120527-2.)

<<<

>>>

Filosofování „opravdové“

Ve filosofii je naprosto nezbytné pracovat „experimentálně“, tj. zkoušet nosnost nových „nápadů“. Bez nových nápadů se každá filosofie redukuje na pouhé komentování nápadů jiných myslitelů, eventuelně celých jejich myšlenkových staveb – pojetí, koncepcí, teorií, atd. Úsilí tzv. historiků filosofie může mít smysl, pokud je (ať už osobně nebo týmově) spjato s určitou koncepcí, která dovoluje odlišit důležité od málo významného, zejména však centrální od periferního. Takového rozlišení však je málokdo opravdu schopen, neboť to předpokládá dokonalé zvládnutí celé myšlenkové stavby určitého myslitele. To je však nejen nesnadné, ale je to možné pouze za předpokladu, že jde o myslitele velkého, o mocného ducha, který byl s to svůj systematický úkol náležitě zvládnout. A dokonce i tam je věc znesnadněna tím, že taková stavba se táhne určitou dobu, během které dochází k dalším změnám v autorově myšlení. A kromě toho ne jeden velký myslitel se v průběhu svého života (a myšlení) změnil i podstatně, radikálně; jak v tom nají personální identitu? A tak dále, a tak podobně. Ostatně právě to přílišné soustředění na jednoho myslitele, na jednu

myslitelskou osobnost má své negativní důsledky – totiž je pak nesnadné takovému filosofovi dostatečně porozumět v jeho vztahu jak k některým důležitým současníkům, tak také k předchůdcům, neboť na to nezbyvá dost času a energie. Takže onen údajně „historický“ interes nutně nechává interpreta někde na pomezí autentické filosofie a tak zvané „faktické“ historie. Skutečné, opravdové filosofování vlastně nemůže než omezit resp. stále omezovat svůj zájem o „fakticitu“ na cosi jen pomocného, tj. jako na cestu k uchopení určitých témat, určitých problémů nebo i jejich větších okruhů (a to už s opatrností), a to témat či problémů autorsky resp. „svémocně“ uchopených a důkladně analyzovaných, a vlastně bytostně nezávislých na jiných autorech a dějinách jejich myšlení.

(Písek, 120527-3.)

<<<

>>>

Citování ve filosofii

Stále se víc rozšiřující a prosazující zvyk citovat ve filosofických textech hojně jiné myslitele má svá úskalí, neboť z principu jde takřka vždy o místa vytržená z jejich vlastního kontextu. To někdy ani nemusí vadit, zvláště když citovaný myslitel má zálibu v bonmotech a aforismech, tj. když vlastně ani tak nejde o přesnou myšlenku, ale spíš o jakýsi dojem z myšlenky, někdy možná inspirativní výzvu k domýšlení. Ale všude tam, kde jde o vážné, ba nejzávažnější problémy, je takové stručné citování krajně problematické, neboť nutně zanedbává příslušné kontexty, bez nichž se krátké citace zbavují určitosti (pokud nějakou měly), stávají se vágními, a co je ještě horší, nabývají významů, které jsou nejen odlišné od významů původních, ale nejednou jsou s nimi dokonce v rozporu. Proto také sledování tzv. citovanosti má ve filosofii malou vypovídací hodnotu specificky filosofickou (a vypovídá leda o módách, zvycích a eventuelně nových formulačních trendech, ale rozhodně ne o skutečném filosofování). Zkrátka a dobře, četný citační „doprovod“ filosofického textu obvykle svědčí o malé hloubce přemýšlení, tedy o jeho povrchnosti a o zběžném, příliš uspěchaném záznamu spíš nápadů než myšlenek.

(Písek, 120527-4.)

<<<

>>>

Budost

Budost je – předběžně řečeno – ta „část“ (nebo „složka“) budoucnosti, která náleží určité (pravé) události; a nejde tu o naše rozhodnutí, že my tuto budost oné události přiřadíme, nýbrž událost sama si ji přivlastňuje – a proto je to také *její vlastní* budost. Jakožto přivlastněná je nějakým způsobem pojata (zachycena, uchopena, zapojena) do události jakožto celku. Událost je svou povahou celkem, a do tohoto celku je zapojena jak její budost, tak její bylost. Právě proto nemůžeme chápat ani budost, ani bylost jako pouhou sérii postupně se střídajících jsoucností (aktuálních přítomností); to by právě znamenalo zcela pomíjet jejich časovost (tj. časovou souvztažnost, a tedy také „načasovanost“). Do budosti, kterou rozhodně nemůžeme chápat jako naprosto prázdnu, náleží především něco jako celkový „plán“ události, ale „vписuje se“ do ní také něco z toho, co se už událo, ale co nastalo mimo rámec onoho původně (nebo i následně, ale hned na počátku) „naplánovaného“ (např. jako důsledek reakce na setkání s jinými událostmi, apod.; nezbytným prostředníkem, ba aktérem tohoto „vписování“ do budosti je reaktivita události jakožto subjektu). Protože však reagování může být dvojího druhu, musíme rozlišovat také dvojí reaktivitu: reagování na to, co aktuálně jest (a zprostředkovaně na to, co „bylo“) vede k tradování „zhruba téhož“, tedy k opakování a k navazování; naproti tomu reagování na to, co (ještě) není, tedy na „výzvy“, přicházející z budoucnosti, je zcela

jiného typu a představuje druh vnímavosti vůči „nejsoucím“. V každém případě však reagování samo je výkonem události jakožto subjektu, a proto samo „vychází“ (začíná) v nejsoucím, v němž je každý subjekt bezpodmínečně zakotven. Z toho pak vyplývá, že bylost každé (pravé) události se formuje (je formována) vposledu touto zakotveností subjektu v nejsoucím, bez které by nebylo možné žádné reagování na to, co „jest“, natož na něco z toho, co už „bylo“.

(Písek, 120527-5.)

<<<

>>>

Filosofie a její ohrožení: rétorika nebo diletantismus

V poslední době žijeme a „tvoríme“ v situaci jakési upadlosti do diletantismu a v lepším případě eklekticismu. A platí to zejména také ve filosofii. Za „filosofickou“ úroveň se považují texty, v nichž se autor nevysloví sám za sebe, v nichž jen naznačuje, s kým nebo s čím souhlasí, kdo nebo co má jeho sympatie, a nechává jakoby na čtenáři, aby si to sám za autora domyslel. Tu a tam něco naznačí uvedením jména (často jen poukazem, v lepším případě odkazem na nějaký článek nebo knihu, někdy dokonce kusem citátu). Při posuzování prací se hodně dá na citace – čím víc, tím líp. Citace jsou „dokladem“, že dotčení autoři byli čtení (ovšem dokladem pochybným, třeba protože není záruka, že citát nebyl převzat odjinud). Tak je tomu na akademické půdě. Někteří filosofové však mají „vyšší“ cíle, a dávají proto průchod své rétorické zdatnosti. A pak už vůbec nejde o „věc“, ale o dovednost druhého ukecat nebo dokonce „okouzlit“. Schopnost dobře formulovat myšlenky (ať už v diskusi nebo v písemné podobě) je velmi významná, ale vždycky je třeba ohlídat její nebezpečnost v tom, že překročí od argumentací k rétorickým prostředkům (eventuelně k „poetizování“). Nebezpečná je nepochybně „poetizace“ a „estetizace“, které by neměla být z filosofického hlediska vůbec hodnocena (leđa jen literárně).

(Písek, 120528-1.)

<<<

>>>

„Pravověří“ a víra

České slovo „pravověří“ či „pravověrnost“ je vlastně překladem řeckého *orthé doxa*, pravé (nebo správné) mínění, ale postupně na sebe nabralo jiné významy. Základní chyba ovšem tkví v chápání „víry“, jako by šlo o nějaké mínění (nebo dokonce vědění). Pro křesťany všech denominací by mělo být směrodatným, ne-li rozhodujícím kritériem to, jaký význam dával příslušnému slovu „věřiti“ či „víra“ (v hebrejštině, zejména však v aramejštině, možná i v řečtině) sám Ježíš z Nazaréta. K tomu ovšem nemáme přímý přístup, ale jsme odkázáni na evangelia, především synoptická, která už máme všechny v KOINH, tedy v běžné, zjednodušené řečtině. A právě zde podal mimořádný výkon Gerhard Ebeling, když prokázal důležitost soustředění na hypotetický „pramen Q“ resp. na to, jak s ním museli pracovat sami evangelisté. Mám za to, že všechno ukazuje k tomu, že Ježíš vůbec neměl na mysli žádné mínění a žádné představy, myšlenková uchopení ani poznatky, ale něco mnohem primárnějšího, bližšího praktickému chování a vůbec životu, vůli k činění „toho pravého“. Pro Ježíše víra určitě nebyla žádnou *doxa*, ale nebyla ani žádnou *epistémé*. Užití řeckého slova *pistis* pro Ježíšovy (nejspíš původně aramejské) výroky bylo a je stejně malou (a spíše problematickou) pomocí jako užití řecké *alétheia* pro „pravdu“.

(Písek, 120528-2.)

<<<

>>>

Filosofování a rychlost

Jsou lidské činnosti, v nichž vůbec nejde o rychlost, nýbrž o to, aby měly kvalitu, buď aby vedly k dobrým výsledkům anebo aby samy byly provedeny co nejlépe. Aristotelés rozlišoval činnosti, které mají nějaký cíl, kterého má být jimi dosaženo, od činností, které mají cíl samy v sobě, tj. které jsou samy svým cílem. Ale toto jeho rozlišení je příliš hrubé a nepostihuje rozdíly nesouměřitelně významnější. Rychle je možno „dělat“ něco jen nacvičeně, natrénovaně, rutinně; ve filosofii je rutina spíš na škody než k užítku – není na ni žádné spolehnutí. Právě rutinu je třeba vždy znovu přezkoumávat, dokonce i tam, kde se zdá být funkční. Patočka to poněkud zjednodušeně (v omezení na jeden aspekt) vyjádřil tím, že filosofie jde kupředu tím, že couvá. Ale i z toho je patrné, že ve filosofii nemůžeme vidět nějak zvlášť pozitivně rychlost jejího postupu (resp. postupu filosofa, jeho myšlení) – couvání znamená vždycky značné zpomalení, zdržení. Ovšem takové zdržení má někdy zcela mimořádný význam a dalekosáhlé důsledky, pokud otevře nový pohled na něco, co dosud bylo skryto nebo bylo zanedbáváno. (Ovšem jsou tu podobnosti i v jiných směrech: cílem filosofování nemůže být nejen rychlost, ale ani spisování rozsáhlých traktátů, ani četnost jiných publikací, ani úspěch v jejich citovanosti, atd. atp.)

(Písek, 120529-1.)

<<<

>>>

Ochablost morální / Morální ochablost / Mravní ochablost

Když v r. 1965 chtěl Bohuslav Blažek Patočku zpovídat, co soudí o českém národním charakteru, Jan Patočka to hned jakoby obrátil: proč si tuhle otázku už od devadesátých let (18. století) tolikrát vždy znovu klademe? A proč si ji klademe i teď? A Patočka si na to také hned odpovídá: „Dnes je pravděpodobně hlavním podnětem k těmto otázkám morální ochablost, k níž svým dílem přispěla okupace i tzv. doba kultu.“ – Od té doby však přispěla k oné morální ochablosti ještě doba husákovské „normalizace“ a nejnověji zvláštní typ společenského rozkladu a morálního úpadku pod hlavičkou klausovského neoliberalismu. Ta „morální ochablost“ je nápadná, dosti zřejmá, a nedostatek rezistence vůči ní je nepochybný. Chtít to „odvozovat“ z nějakého „národního“ charakteru je vysoce problematické; ten charakter – pokud vůbec jsme o něčem takém ochotni uvažovat – se přece nějak utvářel, vyvíjel, a to v určitých okolnostech a v důsledku určitých událostí, na kterých se většinou onen „národ“ aktivně podílel, ale které někdy měly také povahu vnějších intervencí či velkých dějinných událostí a proměn, jejich zdroj byl docela jinde. Takže to není věc „národního charakteru“, nýbrž záležitost situační: na jedné straně jsou okolnosti (současné, ale i „následky“ minulosti a její „recepce“, tedy „paměti“), na druhé straně jsou jednotlivci i jejich skupiny či vrstvy. Vytýkat „morální ochablost okolnostem by nemělo smysl, takže o takové ochablosti lze mluvit jen u jednotlivců. A jednotlivci reagují na své „situace“ odlišně; ostatně odlišná je už i jejich „situovanost“ (tu totiž nesmíme předčasně a zejména nereflektovaně „objektivovat“). Pokud se někdo pokusí o nějaké statistické zpracování v podobě převažující „kolektivní“ reakce, může to někdy mít jistý omezený smysl, ale nikdy to nevypovídá o ničem takovém jako „národní charakter“.

(Písek, 120603-1.)

<<<

>>>

Minulost (pominulost)

Heidegger (in Sein u. Zeit, §§ 65, 73) má za to, že „Vergangen nenen wir Seiendes, das nicht mehr vorhanden ist“. Zde je nutno se tázat, proč a v jakém smyslu můžeme to, co už pominulo a tedy „není“, považovat za „jsoucí“. Jaký je rozdíl mezi jsoucím aktuálně přítomným a „jsoucím“, které už není, protože pominulo? Heidegger užívá termínu „vorhanden“; tento termín (podobně jako blízký termín „zuhanden“) poukazuje k „ruce“ (Hand), tedy jednak k hmatu (smyslově), jednak k možnosti se dotknout, zasáhnout, ovlivnit, tedy k dělání, k praxi. To, co už pominulo a tedy už není, je charakterizováno jako „nicht mehr vorhanden“, tedy po rozšíření na významy s „rukou“ spjaté, jako to, co už nemůžeme zasáhnout, do čeho už nemůžeme zasáhnout. To ovšem stejně platí o tom, k čemu ještě nedošlo, co nenastalo, k čemu teprve (snad) dojde nebo může dojít. Ani to ovšem není „vorhanden“, ale může za jistých okolností (určitého vývoje události atd.) někdy později „vorhanden“ být, zatímco to, co pominulo, už nikdy „vorhanden“ být nemůže. Tento rozdíl vedl třeba J.B.Kozáka k často opakovanému tvrzení, že minulost je tou jedinou skutečností, která se v tomto světě nemění, protože už do ní nijak nelze zasáhnout. To vše (Heidegger i Kozák) mne ovšem málo přesvědčuje; je vůbec možné, aby nějaké „jsoucí“ (Seiendes) nebylo v našem dosahu, tj. v dosahu naší ruky, našeho „dělání“, naší praxe, ale navzdory tomu bylo možno je považovat za jsoucí? Není to jen naše domněnka, naše konstrukce, náš výmysl? Je-li něco z toho, co kdysi bylo, ale pominulo, nějakým způsobem „jsoucí“, proč by nemohlo být také jiným způsobem „jsoucí“ také něco z toho, co se ještě nestalo, k čemu nedošlo, ale k čemu má teprve dojít? Není aspoň něco z toho, k čemu má (snad) dojít, přece jen o něco skutečnější, jinak a víc „jsoucí“ než to, co už pominulo a nikdy znovu aktuálně přítomné nebude? Jestliže přiznáme nějakou „jsoucnost“ tomu, co sice kdysi bylo „aktuálně jsoucí“ (tj. s Heideggerem řečeno: co bylo vorhanden), proč chceme upírat jakoukoli jsoucnost něčemu, co sice ještě nikdy nebylo „aktuálně jsoucí“, ale co se přece jenom může (možná, snad) aktuálně jsoucím stát? Není z toho zřejmé, že „ještě nejsoucí“ je na tom se jsoucností přece jen o něco lépe, než co sice aktuálně jsoucí sice již bylo, ale už nikdy aktuálně jsoucím nebude?

(Písek, 120605-1.)

<<<

>>>

Minulé a paměť

Minulé se již nikdy nestane aktuálně jsoucím, zatímco budoucí (přinejmenším některé) se aktuálním jsoucím za určitých podmínek může stát. Naproti této zřejmé nevýhodě „minulého“ si to, co už pominulo, můžeme pamatovat. To, co se ještě nestalo, si pamatovat nemůžeme, ale můžeme si to představovat, můžeme v to doufat, můžeme se toho nadít, ovšem také se toho můžeme obávat a dokonce děsit. Pamatování toho, k čemu už došlo, je významné mimo jiné proto, že k něčemu podobnému může dojít znovu, někdy příště. Paměť je ovšem jen velmi zvláštním případem toho, že každá aktuální přítomnost (což není bod, ale kus událostního dění, tzv. právě aktuální jsoucnost, která nějaký čas „trvá“, což ovšem vyžaduje podrobnější analýzu tohoto trvání, které nemůžeme považovat za neměnnost, nýbrž právě naopak za dění a tudíž i změnu) po sobě zanechává nejen „stopy“, ale skutečné (a někdy rozsáhlé) relikty, pozůstatky, které si z velké části postupně po sobě předávají a přebírají jednotlivé „jsoucnosti“ v podobě určitých v průběhu události relativně „trvalých“ (nebo aspoň výrazně trvalejších) složek či součástí, které byly (a pak nadále jsou) nějak vintegrovány do události jako celku. Obojí je ovšem třeba náležitě odlišit: zatímco takové složky (v případě organismů např. orgány, pletiva a vaziva, druhy buněk, makromolekuly, molekuly, atomy, ale také funkce, akční systémy, atd.) si udržují relativní samostatnost i ve svém „trvání“, a to navzdory nutným změnám, bez nichž by nebylo možné je integrovat v celek, tzv. paměť pracuje s „vlastními“ konstrukty, jakýmsi modely, plány či projekty, které jakoukoli takovou byt jen relativní samostatnost postrádají, neboť jsou naprosto závislé na fungování události jeho celku a zejména na vnitřním

uspořádání (= uspořádání její vnitřní stránky, ale dějící se stránky) interovaného (a integrujícího se) komplexu události jako celku časového dění. (To je ostatně důvodem, proč je třeba předpokládat jakýsi „vnitřní“ svět, kam jsou takové modely při programu ukládány a spolu zapojovány do souvislostí, značně odlišných od souvislostí vnějšího charakteru.)

(Písek, 120605-2.)

<<<

>>>

„*atelés energeia*“

Patočka jednou (ještě před válkou, v r. 1937) napsal, že „filosofický život je pohyb, *atelés energeia*, jehož *télos* nám uniká“ (in: Péče o duši I, str. 104). Naší – širší, obecnější – otázkou je, jak je vůbec něco takového jako *atelés energeia* možné. Sám termín *energeia* (původně Aristotelův) poukazuje k něčemu, co vykoná nějaké dílo, *ergon*, ale nikoli působení zvenčí, nýbrž naopak zevnitř. Pro nás z toho ovšem vyplývají důsledky, po kterých u Aristotela není ani památky. Musíme tedy pracovat jakoby od počátku: o děláni, tj. aktivitě, jejíž původ musíme hledat „uvnitř“, můžeme zřejmě uvažovat (a mluvit) pouze za předpokladu, že uznáváme rozdíl mezi „vnitřním“ a „vnějším“. A protože v našem pojetí jakékoli „děláni“ zevnitř, tj. jakákoli akce (a aktivita), může (a musí) být aktivitou nějakého „subjektu“ (který chápeme jako jednotu, ale nikoli totožnost ani paralelitu) vnitřní a vnější stránky, přičemž subjekt je třeba chápat jako časující jsoucno, tedy událost (pravou událost), vzniká a staví se před nás základní problém, zda je vůbec možné, aby nějaká akce (děláni) subjektu jakožto pravé události, tj. jakožto celku, mohla být *atelés*, tedy nevztahovat se k nějakému konci=cíli. Kdysi počítal Jennings v biologii (a po něm v logice i J.B.Kozák ve své habilitační práci) s tím, čemu říkal ‚action at random‘ (Kozák překládal ‚akce nazdařbůh‘). Bylo by možno tuto myšlenku aplikovat dokonce i na filosofii? – Již samo položení této otázky ukazuje, že vše je složitější, než abychom se mohli pokoušet to analyzovat a interpretovat na příkladech z biologie; v tom vidím pozitivní stránku Kozákova pokusu reinterpretovat koncept Jenningsův tak, aby vyhovoval v logice. Aby vůbec bylo možno mluvit o akci“ je třeba nějaký „cíl“ předpokládat; nicméně právě proto, že filosofie je experimentální myšlenková disciplína, je zřejmé, že jedním z „cílů“ filosofického pokusu musí být něco, co ještě takto předem uchopeno být nemůže, tj. co nemůže být pojato jako nějaký předem daný cíl (jako tomu je u Aristotela). Přitom ovšem akce sama musí být strukturována nejen směrem k tomuto neznámému a předem (ovšem ani dodatečně) neuchopitelnému cíli, ale k celé řadě jiných „cílů“, cílů průběžných a nedefinitivních (tedy cílů „ne-konců). Označit tu jakousi bytostnou otevřenost vůči předem neuchopitelnému cíli jako v jistém směru „nahodilou“, „at random“, a už vůbec jako *atelés*, je nejen mylné, ale vysloveně zavádějící. (Takhle to dopadá, když se do aktuální úvahy zapojí nápad nebo myšlenka odjinud, aniž by se vše podrobilo důkladnému šetření, k čem tak přesně dochází.)

(Písek, 120607-1.)

<<<

>>>

Událost jako celek

Rozdíl mezi tím, co je „uvnitř“ a co je naopak „venku“, nemůže záviset na pozorovateli, který stanoví hranici mezi vnitřním a vnějším, ale musí být inherentní vlastností události samé. Proto nelze „předpokládat“, že to, co je „uvnitř“, je nebo může být „totéž“ resp. ve všech směrech stejné jako to, co je „vně“. Za druhé: nelze rozdíl mezi „uvnitř“ a „vně“ redukovat na vztah prostorový, o kterém je rozhodnuto stanovením hranice (jak tomu je třeba u trojúhelníka), ale je třeba stále počítat s časovostí, a to především s odlišným „časováním“ vnitřního proti vnějšímu (vnitřní časovost je

základní, vnější časovost je odvozená a redukována, tj. nelze vycházet z té redukované). „Vnitřní“ je iniciativní, „vnější“ je konzervující, setrvačné; vnitřní je „živeno“ z budoucnosti, vnější zůstává jako relikv (pozůstatek) po tom, co se událo, co „se stalo“. (To znamená, že to, co se stalo, nelze identifikovat s tímto reliktem; relikv je třeba interpretovat tak, aby se mohlo rekonstruovat to, co se vskutku a v úplnosti stalo.) Vnitřní není (přímo) přístupné „zvenčí“, a to ani tehdy, když by šlo o „přístup“ v rámci nitra; jinými slovy řečeno, v rámci „vnitřního“ panují naprosto odlišné „vztahy“ („souvislosti“), neboť tam nejsou žádné hranice, které by bylo možno nebo třeba překračovat. „Uvnitř“ je vše jakoby spjato, spojeno – proto lze mluvit o „celku“ a „celkovosti“. Naproti tomu mezi vnitřním a vnějším je jakási „hranice“ či „mez“, kterou je možno a někdy nezbytno překračovat, a to oběma směry; a právě tyto odlišné směry je třeba skutečně zkoumat a analyzovat, a to odděleně, samostatně, neboť nejde o žádnou paralelitu ani o zrcadlovou podobnost. Problém celku je proto nerozlučně spojen s problémem přechodů z nitra navenek (zvnějšnění) a zvenčí dovnitř (zvnitřnění). V obojím případě je m.j. třeba se vymezit proti pojetí Hegelovu, který je v této problematice nepochybně průkopníkem. Bez přesnějšího myšlenkového uchopení (modelování) „procesu“ zvnitřnění a zvnějšnění se nelze úspěšně zbývat problém aktivity a akcí.

(Písek, 120608-1.)

<<<

>>>

Pohyb jakožto dění

Od dob Parmenidových se pro filosofii stal pohyb obrovským problémem. Eleaté jej prostě popřeli, ale toto jejich popření mělo obrovský vliv na další myšlení (můžeme mluvit o metafyzice, přesněji staré nebo tradiční metafyzice); nadále se už vůbec nepočítalo s nějakým zkoumáním toho, co se mění, ovšem až na Hérakleita. Ten ovšem pohyb či změnu vlastně nezkoumal, de facto jen popřel neměnnost. První, kdo se pokusil „pohyb“ opravdu zkoumat, byl Aristotelés; ten šel dokonce tak daleko, že trval na možnosti vskutku „vědeckého“, tj. teoretického přístupu, a zařadil zvláštní teoretickou disciplínu do „první filosofie“ (jakožto „fysiku“). Nicméně pod vlivem eleatů vlastně vyloučil možnost všeobecného a neustálého pohybování a proměňování všeho (jak to známe od Hérakleita), ale chápal „pohyb“ jako něco provizorního, ne-dokonalého, co však spěje k ne-pohybu, ke konci-cíli, tedy k dokonalosti (= dokonanosti). Všude, kde je něco v pohybu, je to na cestě ke konci-cíli, takže kdekoli najdeme něco v pohybu, je to pro nás dokladem nedokonalosti. I svět jako celek (event. úhrn) je evidentně nedokonalý, neboť se v něm stále něco také pohybuje. No, a z toho nakonec vyplývá, že to mění se a pohybující se „něco“ (tj. cokoli) sice můžeme nejen popisovat, ale také zkoumat (to už zní ovšem zcela nearistotelsky, neboť pro Aristotela „zkoumat“ znamená „dívat se = vidět“, „zírat“, „nahlížet“), ale že opravdové poznání (*epistémé*) musí nutně zahrnovat poznání (vědění) toho konce-cíle, k němuž všechno proměnlivé směřuje. Po mém soudu spočívá ta základní chyba v Aristotelovi, že – nepochybně pod vlivem Platónovým, i když se proti němu polemicky staví – je skálopevně přesvědčen, že ten cíl (resp. ty jednotlivé konce=cíle) je nějak předem dán, předem určen (je to jen nejinak pojatá Platonova „idea“). Zde je naprosto nezbytné kriticky nasadit a soustředit se na to, jak vůbec může docházet ke koordinaci jednotlivého událostného dění, a zejména na to, jaký je rozdíl mezi télickým děním (pohybem), jehož „cíle“ je předem „dán“ (a čím), a mezi tou zvláštní téličností, jíž se vyznačuje dění, které nejsilněji směřuje jen k nejbližší fázi, méně „silně“ k dalším fázím, které se teprve připravují k tomu, aby nastaly, a posléze k nějakému „cíli“, který vůbec není dán, nýbrž který se jakoby „formuje“ (jakožto cíle) teprve „za pochodu“.

(Písek, 120611-1.)

<<<

>>>

120612-1

Subjekt se konstituuje ve svých kvalitách svými akcemi; tyto akce jsou „realizacemi“, umožněnými tělem subjektu (k němuž náleží ovšem i „duše“ a „duševní procesy“). Tzv. charakter, povaha, sklony, touhy a vášně atd. mají svůj významný zdroj v těle, ale zároveň se upevňují nebo naopak oslabují akcemi a tedy něčím, co nelze převést jen na tělo (a ovšem tím méně na FYSIS). Sebepoznání je druhou stránkou poznávání „vnějších“ skutečností („vnějších“ pro subjekt – k těm vnějším skutečnostem náleží také tělo a „duševní procesy“), ale podobně jako toto druhé je možné jen tak, že „obrazy“ či „myšlenkové modely“ obojího jsou nejprve nazdařbůh „konstruovány“ a teprve dodatečně konfrontovány s „praktickými“ zkušenostmi. Tak při sebepoznání „konstruuje“ subjekt pomocí těla (tj. pomocí duševních aktů, tj. aktů vědomí, ale i „ne-vědomí“) obraz či model sebe sama a pak se sám identifikuje s tímto svým obrazem či modelem.

(původně v sešitě „Poznámky a nápady 1989“, na str. 1 [!!! dohledat !!!])

(Praha, 120612-1p.)

<<<

>>>

Politická „bytosť“

Aristotelés byl asi první, kdo člověka nazval (a vymezil) jako „politické zvíře“ resp. „politického živočicha“ (*zoon politikon*). Je to název problematický a potřebuje proto doplnit náležitým výkladem. Snad nejdůležitější je připomínka, že „zvíře“ („živočich“), které ustaví „obec“ (*polis*), mění svou „povahu“, vlastně přestává být v určitém smyslu a rozsahu „zvířetem“ (pouhým „živočichem“); a v jistém smyslu (i když o něco užším) to platí i tehdy, kde nejde o „zřízení“ (ustavení) obce, ale jen o „život v obci“. Je to zvláštní případ, kdy dochází ke změně „rodu“, a to nejen z hlediska našeho třídění. Tak jako rostlina není jen zvláštní případ kamene (nebo horniny), nýbrž něco jiného a nového, co nemůžeme pojmově zahrnout pod „kámen“ nebo „horninu“ (ale ani pod skrumáž atomů atd.), nemůžeme pojem člověka zahrnout pod pojem „zvířete“ (ovšem zahrnujeme jej pod pojem „živočicha“, eventuelně „živoka“, jak to pro překlad použil František Novotný). Tím vzniká ovšem otázka, kde vlastně začíná ta chyba: dochází ke změně rodu – anebo jsou srovnávány nevhodné pojmy? Když nebude uvažovat o zvířeti, ale třeba o „živočichovi“, můžeme říci, že překlad Aristotelova termínu *zoon politikon* „politický živočich“ (eventuelně „politický živok“) je (logicky) vhodnější?

(Písek, 120614-1.)

<<<

>>>

Změna jako „transience“ / Transience jako změna

O „čisté“ („ryzí“) transienci v ontologickém smyslu lze mluvit jen u primordiálních událostí, které ještě neustavily svůj „subjekt“ (= které se ještě neustavily jakožto subjekt). Všude tam, kde už byl ustaven subjekt (= kde se událost změnila v subjekt, kde se konstitovala jako subjekt), už musíme předpokládat jednak akce a aktivitu, a to už znamená transgresi. Ovšem samo ustavení události jakožto subjektu zase předpokládá nejen aktivitu, ale reakce a tedy reaktibilitu, neboť událost, která se ještě nemohla ustavit jako subjekt, zůstává nutně událostí primordiální, která se děje jenom tak, že vykoná ve svém průběhu své bytí a skončí (záleží pak pouze na reaktibilitě jiných událostí, zda „po“ ní zůstane nějaká stopa či „relikt“, který pak ovšem bude výkonem té jiné události, následkem její

reakce). V tomto smyslu není transience (event. transitivity) totožná se setrvačností, alespoň nikoli v tom smyslu, jak bylo v tradiční metafyzice chápáno „trvání“, totiž jako neměnnost. Událost (rozumí se „pravá“) totiž netrvá žádnou pouhou setrvačností, nýbrž musí aktivně vykonávat své bytí. Událost, která pouze (a výhradně) vykonává své bytí, zůstává jen virtuální událostí; teprve když „vykročí“ z této své uzavřenosti a aktivně se vztáhne k nějaké jiné, tj. vnější události, může se díky tomuto vykročení či překročení mezi svého vlastního (vlastněného či spíše stále znovu přivlastňovaného) bytí, k sobě samé opět vrátit (a v rámci tohoto návratu z provedené akce) k sobě a tím jakoby upevnit a potvrdit – a možná zase ještě událostně posunout – svou změnu, totiž přechod z pouhé virtuality do tzv. „reality“, „reálnosti“ (jak o tom – nikoli neproblematicky – hovoří resp. jak to označují – teoretičtí fyzikové). – Ve srovnání s touto změnou je třeba vytyčit hlavní rozdíly oproti jiné změně, jíž je „přechod“ od ne-bytí do bytí události. Tento „přechod“ nemůže ovšem vykonávat událost sama, a to především proto, že se ještě nestala schopnou jakéhokoli svého vlastního výkonu, tedy ani výkonu svého bytí, nýbrž stále ještě zůstává ve svém „ne-bytí“, jež není schopno akce. Proto tu vzniká ten velký problém, odkud se vůbec může vzít a odkud se tedy bere sám start události, tj. její „počátek“, který už může být „započítán“ k ní samé. Tento start tedy nemůže být chápán jako součást ani složka její v té době ještě nezahájené transience.

(Písek, 120617-1.)

<<<

>>>

Transgrese jako změna / Změna jako „transgrese“

Transgrese je schopna pouze taková událost, která je už předtím schopna sebevýkonu (tj. nejen výkonu svého bytí, ale návratu k sobě ze svého odstupu od sebe), tedy která je schopna nejen transience (transitivity), ale transgrese. Předpokladem této zdánlivě základní schopnosti pravé události je ovšem sebeustavení události jakožto subjektu, a protože předpokladem této proměny virtuální události v událost „reálnou“ je nejen její transience (transitivity), ale také schopnost vykročení události ze sebe a překročení vlastních mezí směrem k jiným událostem a zase návratu k sobě, je tudíž právě transgrese v čemsi (v nějaké své složce) něčím původním, originálním, z pouhé transitivity neodvoditelným. Transgrese má proto v transienci (resp. ve schopnosti k ní) pouze jeden z předpokladů (možná přesněji: jednu z podmínek), ale nikoli základ ani zdroj, a tak musíme zdroj či „počátek“ transgrese připsat nikoliv události samé, nýbrž zřejmě jejímu „ne-bytí“ (a tím spíše „ne-jsoucnosti“). Jinak řečeno, základem transgrese musí být buď totéž nebo něco aspoň velmi přibližně podobného základu počátku (a základu) bytí události samé (a tím i předpokladu jejího aktivního sebevýkonu). Takže platí, že na počátku každé skutečné „akce“ není jen sám subjekt (jakožto dosud daný, rozumí se od chvíle, kdy si ho událost ustavila resp. kdy se sama stala subjektem), ale něco velmi blízkého a snad i podobného tomu, jak byla sama událost vyvolána k „bytí“. Dalo by se proto snad právem říci, že tak jako každá pravá událost vyvstává (emerguje, rodí se atd.) z „ničeho“, podobně z „ničeho“ začíná také každá její skutečná akce. A protože není žádné pravé transgrese bez akce či aktivity příslušné události, a každá taková akce nutně začíná jak v rámci události, tak mimo její rámec, totiž opět z „ničeho“, je třeba tu předpokládat něco podobného, co se pokoušíme přiblížit při výkladu „víry“ jakožto zároveň „daru“ a zároveň „výkonu“, totiž „dělání víry“ (jde o „víru dělající“, která však sama není a nemůže být pouhým výkonem dělání, výkonem jakékoli aktivity).

(Písek, 120617-2.)

<<<

>>>

Změna jako „transcendence“ / Transcendence jako změna

Událost (= subjekt jako událostné dění) je schopna transcendovat v tom smyslu, že nejen vykonává své „bytí“ (transeunce či transience), ale že je vykonává jako „jsoucí“ (= „reálně“ jsoucí, tj. jako už nějak zapojené do „reálného“ okolí, což ovšem znamená nezbytně také transgresi, byť jen tu nejnižší úrovně), ale že je ve svých akcích s to se vztáhnout nejen „ven ze sebe“ do vnějšího okolí, ale do své vlastní sféry „vnitřní vnějšnosti“, tedy ke svým myšlenkovým modelům – a přes ni či přes ně (akce) resp. s jejich pomocí i k tomu, co není předmětné (a co tedy musí být „intencionálně míněno“, „zaměřeno“ i na „ne-předměty“, tedy za pomoci nezpředměťujících intencí). Ale to si necháme na později; jestliže „transgrese“ znamená schopnost události vykročit ze sebe ven, tj. ve své akci překročit své hranice (meze, limity) (ať už ty limity vymezíme jakkoli), „transcendence“ znamená víc: znamená zaměřit se na něco vnějšího, co nejenom má své „bytí“ mimo rámec oněch hranic, ale k čemu míří příslušná akce nikoli pouze nazdařbůh, nýbrž „cíleně“, tj. už na základě nějaké dřívější interakce (tj. akce, v níž nejen došlo k setkání s oním „cílem“, nýbrž z které se události dostalo již dříve nějaké informace o něm). Transcendování v našem smyslu neznámá tedy jen nějaké přesažení, překročení, přešplhání k něčemu vnějšmu, ale získání nějakých informací o takovém „překročení“ a uložení těchto informací v „paměti“ události (tj. v její niterné „vnějšnosti“).

(Písek, 120617-3.)

<<<

>>>

Pravda a evidence

Myšlenka „evidence“ (nebo dokonce „absolutní evidence“) je ve skutečnosti nejen mylná, chybná, ale je principiálně nefilosofická a protifilosofická. Filosofie může (a také musí!) „fungovat“ za „předpokladu“, který sama nemůže zaručit, totiž že pravda platí za jakýchkoli okolností, a že platí vždycky také o těchto okolnostech. (Nejsou to tedy okolnosti, které rozhodují o tom, zda něco je pravdivé nebo „pravda“, nebo že to je nepravdivé a proti-pravdivé, že to je tedy omyl nebo lež. – Je ovšem otázka, zda tento vztah filosofie a filosofování k Pravdě lze chápat tak, že Pravda je „základem“ filosofování; nezdá se nám ani jiná formulace, že Pravda je předpokladem filosofování resp. filosofie. (V tomto případě je na závalu ono před-pokládání, tedy „kladení“ – pravdu nemůžeme „klást“, neboť právě naopak musíme na ni čekat, mít důvěru a naději, že „přichází“ a že konkrétně „přijde“ i pro nás a k nám.) Proto kdysi mělo a dodnes má (údajně Pythagorovo) vyjádření, že Pravdu (zaměňuji za Moudrost) můžeme jen milovat a toužit po ní, ale nemůžeme ji „mít“ (to že je vyhrazeno bohům). Už tím je vyloučeno, že by nám Pravda mohla a měla být „evidentní“ nebo že by sama vycházela z nějaké „evidence“, že by s ní vůbec mohla být nějak spojena. Myšlenka „evidence“ je naopak spjata s předsudečným chápáním *theorein a theoria*, srv. latinsky videre, odtud e-videntia).

(Písek, 120618-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako disciplína

Filosofie je velmi zvláštní „disciplínou“, protože není žádná „daná“ instance, která by mohla s poslední platností rozhodovat o tom, co filosofie je a co není. O tom, co je filosofie, a zejména o tom, čím by filosofie měla být, rozhodují (i když nikoli s poslední platností) sami filosofové. Přesněji řečeno, o tom rozhoduje každý filosof podle svého vlastního vědomí a svědomí a na vlastní riziko. Což ovšem vůbec neznámá, že se každý může rozhodovat libovolně či dokonce svévolně. Důsledkem toho je také způsob, jak ten který filosof bude chápat filosofii jako „disciplínu“; je možno připustit, že samo

slovo „disciplína“ může být někým, kdo se považuje za filosofa, odmítnuto. Jde pak o to, zda jsou jiní filosofové ochotni naslouchat tomu, kdo takto disciplínu a disciplinovanost (tedy aspoň nějaká pravidla a normy) odmítá. Byl by to asi velmi zvláštní případ, jakási výjimka. A právě proti takovým výjimkám, ať už programovým nebo prostě „nedisciplinovaným“, byla (pod vlivem „věd“ a jejich přečeňování) vytyčena úloha, zvědečtit filosofii, upravit ji podle vzorů a norem, platných ve vědách, nejraději exaktních (ale třeba i jiných). Ale to je ovšem jen opačný extrém.

(Písek, 120621-1.)

<<<

>>>

Vjem (vněm)

Vnímání nepochybně existuje, ale že by existovaly jednotlivé „vjemy“ (či „vněmy“, je vysoce pochybné. Všechno nasvědčuje tomu, že tzv. „vjem“ je psychologická konstrukce, s jejíž pomocí se má objasnit nebo vysvětlit fenomén „vnímání“. Ve skutečnosti jde o základní vlastnost všech skutečných („reálných“) jsoacen, totiž o jejich reaktivitu (tj. schopnost reagovat na jiná jsoacna). Tu musíme chápat jako záležitost vývoje, a to od nejjednodušších „událostí-jsoacen“ až po nejvyšší úroveň lidského vnímání a myšlení. Je zřejmé, že o „vjemech“ nelze mluvit na úrovni třeba kvant nebo atomů ani molekul – ale přece je nutno jim přiznat schopnost reagovat na jiná kvanta, atomy, či molekuly.

(Písek, 120622-1.)

<<<

>>>

Filosof a „Pravda“

Heidegger v souvislosti s Traklovou básní „Zimní večer“ říká, že „básník sám tu pozůstává bez důležitosti, jak tomu je ostatně vždy v případě velkolepě zdařilé básně“, neboť „tam se ukazuje, jak řeč není ani výrazem, ani aktivitou člověka“. A uzavírá: „V básni musíme hledat především promlouvání řeči samé.“ (Vše in: Pfullingen 31965, S. 17-19). Myslím že mutatis mutandis to platí pro filosofii, kde však nejde o „promlouvání řeči samé“, nýbrž o – ještě ne-předmětnější ! – „promlouvání Pravda samé“. Také ve filosofii je mimořádně zdařilá myšlenka (vyjádřená, vyslovená myšlenka) něčím víc než filosofovým výkonem, byť myšlenkovým či formulačním; i když to bez „výkonu“ filosofa není možné, přece platí, že filosof tu v takovém případě zůstává bez důležitosti. A bez důležitosti tu pak vlastně zůstává i jeho formulační dovednost, zdatnost jeho práce s jazykem, ba dokonce přesnost, s jakou myšlenku vysloví. V jeho všelijak nedostatečných vyjádřeních musíme totiž také hledat především to, čím byl on sám osloven a co jen zprostředkovává dál, totiž promlouvání resp. promluvení Pravdy samé. A jedinou odpovědí na takové promluvení Pravdy samé je také naslouchání. A k tomu je zapotřebí velkého úsilí, jak odlišit promlouvání či promluvení Pravdy samé od promlouvání či promluvená filosofova.

(Písek, 120622-2.)

<<<

>>>

Setkání není „splynutí“

Dostal jsem otázku, zda si myslím, že jsem se s těmi v mé knížce uvedenými mysliteli opravdu setkal. Nic víc ta otázka neobsahovala, ale cítil jsem jisté pochyby. Mám dojem, že to je způsobeno nepochopením toho, o čem jde v setkání. Setkat se s někým znamená, že o sobě nějak víme, že jsme se jen neminuli (nebo nemíjeli); ale vůbec to nemusí znamenat, že jsme se důkladně poznali, a už vůbec ne, že jsme se stali přáteli. Když to zase přeneseme do původního kontextu, porozumět něčemu z myšlení jiného autora neznámá, že s tím, čemu rozumí, už také souhlasíme, ale rozhodně to znamená víc, než že o tom nějak (a třeba zprostředkovaně) víme (když zprostředkovaně, tedy „z doslechu“). Setkat se s jiným myslitelem nelze přes někoho dalšího – to pak už není setkání. (Takže se nelze opravdu „setkat“ s jiným myslitelem prostřednictvím sekundární literatury; ta nás může jen upozornit, navést na stopu“ – ale nic víc.) Na druhé straně nemusí takové opravdové „setkání“ znamenat, že si poslechnete nebo že přečtete od jiného myslitele všechno, co řekl nebo napsal. Ač to může vypadat poněkud překvapivě, mám za to, že číst všechno je nesmysl (pokud si druhého myslitele a jeho myšlení nechcete učinit svým hlavním tématem); zvláště u dobrého myslitele si můžete na základě vybraných partií mnohé domyslet, a pak jen zkontrolovat.

(Písek, 120624-1.)

<<<

>>>

Aktuální chvíle a filosof / Filosof a jeho „vývoj“ myšlenkový

Každý filosof myslí především ve své době, ale zároveň myslí tak, že stále bere v úvahu, jak mysleli jiní před ním, a dokonce někteří už velmi dávno před ním. To ovšem vůbec neznámá, že musí zvládnout vše, co kdy před ním bylo myšleno – či přesněji, co kdo kdy před ním na základě toho, jak a co myslil, zapsal; filosof je jen člověk a je tedy ve svých možnostech omezen (někdo víc, jiné méně, ale omezený je každý), a proto si musí vybírat. A tady je postaven před první veliký problém: na základě čeho si má vybírat, podle jakých měřítek? Nejprve žádná měřítka nemá; to ovšem neznámá víc, než že si jich není vědom, že je nemá pod kontrolou. Proto musí každý filosof svá měřítka (zejména v prvních dobách) stále opravovat a upravovat. Tak se do jeho myšlení vždycky nějak vkládá, vsunuje, „náhoda“. To není žádná vada, ale nutný průvodní příznak toho, že je svobodný a že mu je k dispozici svobodná volba. Čím má svou volbu resp. své ustavičné a nezbytné „volení“, „selekcí“ postupně víc a víc pod vlastní kontrolou, tím je svobodnější, a to opět podle toho, jaká kritéria si postupně bude stanovovat, nakolik se jich bude nadále držet a do jaké míry bude mít jasno, z jakých důvodů tu a tam bude svá kritéria muset upravovat a měnit. Tím vším je vždy „dítětem své doby“ a tedy na své době, kterou si nezměnil, víc nebo méně závislý, bez ohledu na to, zda o tom ví či nikoliv. Protože však ve filosofii neplatí, že starší a staré je vždy méně hodnotné a méně důležité, může se někdy – a nikoli vždycky neprávem a ze své strany chybně – dostávat do sporu, distance a nesouhlasu nejen s mysliteli dávnými, ale i současnými. Můžeme dokonce trochu zobecnit a říci, že pokud se někdo nedostává do sporu s jinými současnými mysliteli, není a nemůže sám být ve svém myšlení vskutku na úrovni (pochopitelně za předpokladu, že jde o spor z jeho strany vědomý a cílevědomý). V takových případech, kdy se do sporu se „současnými mysliteli“ vědomě dostává, bývá dobré, když se aspoň zčásti opírá o vybrané (zvolené) myslitele starší a třeba dokonce nejstarší. Ale i tehdy nejde o pouhou recepci něčeho z „díla“ starších myslitelů, nýbrž o svobodnou volbu prostředků a materiálu pro své vlastní filosofování. Pak je ovšem stále důležitější, jak se vztáhne svým myšlením k „současnosti“, tj. ke své vlastní době.

(Písek, 120624-2.)

<<<

>>>

„Vývoj“ myšlenkový jednotlivce

Karteziánská mylná představa, že pravá myšlenková (filosofická) metoda spočívá v tom, že vše, co jsme zatím měli a máme k dispozici, jakoby zavrhneme a považujeme za neplatné, abychom startovali znovu a od něčeho naprosto nepochybného, je především zatížena svou ne-dějností, ale také naprosto chybným chápáním individuálního vývoje myslitele (filosofa). Filosofie nikdy „nevyplývá“ z nějakých předem daných (nebo přijatých) principů pouhým logickým odvozováním, ale tím, že myslitel podniká svou myslitelskou cestu, na které se stále dostává na nová a nová rozcestí. A ta rozcestí nejsou rozhodně předem nějak „dána“, nýbrž dostává se na ně tak, že se setkává (setkává, dostává do rozhovoru a také do sporů) s jinými, dalšími mysliteli. Takže co z toho vyplývá? Pokud bychom na začátku zavrhnli všechno, nehleme se (rozumně, smysluplně) z místa, ostatně také proto, že všechno, co se nám bude zdát naprosto jistým a evidentním, bude jen další náš omyl, který pro nedostatek jakýchkoli jiných zkušeností nebudeme ani schopni rozpoznat a odhalit). Zato v opačném případě se stane pro nás velmi významným každý velký myslitel, s nímž se aspoň trochu (ale přímo !) seznámíme ve skutečném rozhovoru, v opravdovém dialogu (v němž budeme opětovně prověřovat každý nejen jeho, ale také svůj krok).

(Písek, 120624-3.)

<<<

>>>

Evoluce (vývoj)

Ivan Blecha v kratičkém hesle „evoluce“ po slovníkém překladu na „vývoj“ pokračuje: „souhrn postupných změn“. (Dál už jen dva odkazy; 7233, s. 115.) Ovšem to je právě ten nesmysl, že tu je (ovšemže nevysloveně) „změna“ chápána jako střída momentálních stavů, kdy jeden stav se stává minulostí (a tedy neskutečností, nejsoucne), přičemž se zároveň nějaké jiné nejsoucno, neskutečnost) stává skutečností, novým aktuálním stavem. A ten postup od jednoho stavu k druhému a pak dalším, a zase dalšímu, a ta dále a tak podobně, představuje jakousi řadu, kterou musí něco „shrnout“ do jakési jinak neobjasňované „kontinuity“, o které pak mluvíme jako o „vývoji“. Ve skutečnosti se tu ovšem s žádnou opravdovou kontinuitou nepočítá (nebo se aspoň vůbec nestává naším zájmem, prostě se o ni nestaráme), neboť to jsme my, kdo tu jednotlivé „stavy“ shrnujeme do nějakého souboru či souhrnu. Tedy, jak vidět, s nějakým „pořádkem“ se přece jen jakoby počítá, přesně ji řečeno, je předpokládán, ale není připisován žádnému „vnitřnímu“ dění, neboť nic „vnitřního“ se nepředpokládá, co by mohlo mít onen postup (sérii) změn na „starosti“ či v „péči“. – J to typ myšlení, které je stále ještě závislé na karteziánské „věci rozprostraněné“, vlastně „stroji“

(Písek, 120624-4.)

<<<

>>>

„Vývoj“ a „pokrok“

Masaryk v rámci kritiky Marxovy filosofie dějin ostře staví jako zcela základní, „principiální“, otázku, „odkud se vůbec bere pokrok“, totiž „jak si máme představovat ony ‚ženoucí síly‘ pokroku“. A hned upozorňuje, že „už u Darwina je zřejmé, že nejde jen o ‚síly ženoucí‘, nýbrž zároveň také ‚zdokonalovací‘. Tuto Masarykovu otázku můžeme – a po mém soudu musíme – radikalizovat v tom smyslu, že ji budeme aplikovat nejen na dějiny, nýbrž především na celý organický vývoj, ale dokonce ještě dál na celý světový vývoj na všech úrovních, tedy i na úrovni „před-živého“. Už na úrovni vývoje a „pokroku“ organického je zřejmé, že se sám Darwin a zejména pak darwinismus pokoušejí ty „síly zlepšovací“ nějak odvysvětlit (jednak zapojením „nahodilosti“, jednak odkazováním

na vnější podmínky a okolnosti, tedy na „prostředí“). Je zvláštní, že si málokdo povšimne, že již pouhým zapojením „nahodilosti“ do kauzálního dění je nutně narušen „pankauzalizmus“, který nahodilosti vylučuje resp. prohlašuje za pouze zdánlivé. A na druhé straně samo připuštění nějakého „zdokonalování“, tedy pozvednutí něčeho na vyšší úroveň, musí i tento koncept buď zpochybnit (poukazem na zdánlivost jevu „zdokonalování“), anebo otevřít onu principiální otázku po původu či zdroji onoho „vylepšování“ (ať už jsou kritéria tohoto vylepšování jakkoli subjektivizována anebo aspoň relativizována vzhledem k těm či oněm subjektům). Proto došlo k tomu, že se původní myšlenka „vývoje“ jako rozvíjení něčeho, co už od počátku je nějak přítomno v zavinuté podobě, stala naprosto neudržitelnou. Už samo „vykonávání bytí“ každé živé bytosti záleží ve stále novém překračování každého již dosaženého stavu; a protože každý již dosažený stav má vždycky tendenci se zhoršovat a upadat, musí být vždy znovu aktivně (a usilovně) být jen udržován, totiž opravován a „napravován“ všude, kde toho je zapotřebí. Nic takového jako „pouhý vývoj“ už není – přinejmenším v říši živých bytostí – možný. Každá forma organického vývoje znamená proto vždycky už také „růst“ do vyspělejšího či dospělejšího tvaru – anebo jde o formu stárnutí a úpadku. Velkou otázkou ovšem zůstává, zda tomu tak není všeobecně, tedy i na úrovni „předživého“ a jeho podob „vývoje“. Fyzika s tím nepočítá, ale třeba astrofyzika s tím počítat už musí.

(Písek, 120627-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a pojetí

Každá „myšlenka“ musí být (vy)myšlena, tj. musí být uskutečněna aktivitou myšlení; v tom smyslu je vždy „věcí subjektivní“. Důležité však je, abychom si zároveň také uvědomili, že žádnou (skutečnou) myšlenku nelze redukovat na *pouhou* subjektivitu. Jednou (vy)myšlena, stává se tato myšlenka skutečností; to za prvé, ale není to zdaleka vše. Myšlenka se totiž vždycky také vztahuje k něčemu, co není pouhou součástí subjektivity, ale co od myšlenky (a její skutečnosti) nelze oddělit: myšlenka, která se nevztahuje k něčemu takto s aktem myšlení zásadně nespojeného, nsvázaného, tedy vlastně nějak mimo sám tento akt „skutečného“, „jsoucího“, přestává být skutečnou myšlenkou (zůstává jen jakýmsi dojmem či pocitem, ale ani zde nemůžeme najít „dojmy“ nikterak nespojené s intencí, tj. nezatížené, „neznečištěné“ vztahem k něčemu, co není jejich součástí). To platí ještě významněji a bytostněji o každém „pojetí“, zejména pak filosofickém: každé filosofické pojetí je výmyslem, tj. muselo a musí být aktivně (vy)myšleno, protože nikdy nemůže jen prostě vyplývat z čehokoli již daného; a naproti tomu žádné filosofické pojetí nemůže být obviňováno ani usvědčováno z toho, že je „čirým výmyslem“, protože v každém takovém pojetí je a vždy musí být mnohé, co nezůstává pouhou jeho součástí ani složkou, nýbrž odkazuje na něco jakoby „skutečného“ nebo přinejmenším stojícího *mimo* toto pojetí a *před* ním jakoby „vně“. (Viz Aristotelés: je nesnadné s s pravou naprosto minout.)

(Písek, 120629-1.)

<<<

>>>

Monády a jejich nitro

Přijměme jako výchozí bod zjednodušené pojetí „monády“, ve srovnání s tím, jak ji vymezuje Leibniz, ale s přihlédnutím ke všem nezbytným úpravám a opravám, bez nichž bychom se nikam dál nedostali. Tak především monádám neupřeme přístup k jiným monádám na základě přechodu „ven“ z nitra, což předpokládá otevření nejen oken (na dívání), ale i dveří, tj. k činnému jednání „navenek“ a „venku“,

tedy schopnost aktivit nejenom vnitřních, ale také za „hranicemi“ monády samé „působících“ .
Ponecháváme ovšem monádám (v „plném“ rozsahu) jejich vnitřní aktivitu, ale připouštíme, aby tato vnitřní aktivita mohla za určitých okolností vyjít „ven“, do „okolí“ monády; a na druhé straně připouštíme také opačný přechod, totiž z vnějšího „okolí“ do „nitra“ monády (a to přechod dvojího druhu, jednak *návrat* původně jako „vnitřní“ zahájené akce monády, která však *prošla* „dveřmi“ do vnějšího „okolí“ a tam něco vykonala (způsobila), zase *zpět* dovnitř monády, aby se monádě dostalo informací nejen o vnějšku (ostatních monádách – událostech), ale také o tom, jaké změny tam ona akce vyvolala či způsobila (obvykle nejde o pouhé „způsobení“ něčeho, nýbrž o podnět k reakcím událostí okolních). O těchto přechodech budeme (zčásti po vzoru Hegela a také jeho termíny) mluvit jako o „zvnějšňování“ a „zvnitřňování“ . Je tedy zřejmé, že vedle změn, pozorovaných jen zvnějšku, musíme uvažovat také o změnách jen vnitřních, zvnějšku nepřístupných, anebo o změnách, které jsou zčásti vnitřní, ale pronikají navenek, nebo o změnách, které začínají jakoby „venku“, ale nějak se dostávají „dovnitř“ (těm právě budeme říkat „zvnějšňování“ a „zvnitřňování“ – také tam musíme nejen prostě předpokládat (a vymýšlet), ale také zkoumat příslušné způsoby přechodu zevnitř navenek a zvenčí dovnitř).

(Písek, 120701-1.)

<<<

>>>

Politika a „pravdivost“

Základní problém významu „pravdy“ a „pravdivosti“ v politice se týká napětí a často konfliktu mezi zjišťováním „pravdy“ a politickým rozhodováním. Jak se často říká, o pravdě se nehlasuje; naproti tomu v politice jsou důležité názory, představy a přání lidí. V demokracii se tyto představy a přání respektují ve volbách; a jak je již odedávna známo, v každé společnosti je těch, kdo jsou pro hledání pravdy a pravdivosti relativně kompetentní, mnohem méně než těch ostatních, kteří se ve srovnání se „znalci“ jeví jako „neznalí“ a „nevědomí“ . Mnoho podvodných aktivit počítá s nedostatečnou orientovaností a informovaností většiny občanů a útočí na jejich názory, představy a přání i mimo volební čas. Všude totiž, kde je třeba odhadovat možnosti, které sice nejsou momentálně k dispozici, ale které se nám otevřenou (nebo naopak uzavřenou) díky tomu či onomu našemu správnému (nebo nesprávnému) rozhodnutí, záleží nejenom na nás, ale také na mnoha dalších nejen „objektivních okolnostech“, nýbrž i na rozhodnutí mnoha dalších lidí. Mimořádně významná je tato skutečnost právě v politice. A protože z budoucnosti nepřichází jen „to pravé“, nýbrž také mnoho „nepravých“ rozhodnutí, a to jak našich vlastních, tak rozhodnutí mnoha dalších lidí, znamená „pravdivost“ něco bytostně odlišného od toho, jak se tradičně vymezovala „pravda“ a „pravdivost“ jako adekvace (nebo korespondence atd.), tj. závislost na tom, co „jest“ .

(Písek, 120701-2.)

<<<

>>>

Pole (prostředí) a „událost“

Pokud chceme pojmově konstruovat model „události“, nesmíme se omezit na vnějšek, ale ani jen nitro události, ale musíme počítat také s „okolím“ události, pokud je nějak ovlivněno tím, že je v něm událost přítomna. A právě toto ovlivňování „okolí“ míníme, když mluvíme o „poli“ . Událost tím, že a jak probíhá, nevykonává jen své vlastní „bytí“, ale vytváří už tímto výkonem samým kolem sebe jakési „pole“, které nelze charakterizovat ani jako vnější podobu události, ani jako její „nitro“ . Toto „pole události“ můžeme zvnějšku pozorovat a popisovat pouze tak, že pozorujeme a popisujeme okolní

události a jejich „reakce“ na toto pole; už to samo vylučuje jakoukoli přímou „objektivaci“, tj. popis pole, jako bychom je mohli izolovat ode všeho toho, co se v tom poli vyskytuje a děje. Ovšem také jiné události vytvářejí kolem sebe své vlastní pole, a tato různá pole se překrývají, prostupují a vytvářejí jakési obecné (tj. pro všechny tam se vyskytují a dějící události společné) místní pole. Tím je způsobeno, že žádné „univerzální pole“ neexistuje a nemůže existovat, protože v každé „lokalitě“ se takové „obecné“ vytváří jinak, z jiných zdrojů a na základě odlišných způsobů reakcí v daném místě probíhajících událostí. To vše platí ovšem pouze za předpokladu, že určitá událost v určité lokalitě vstoupila do kontaktů s jinými událostmi, což můžeme také charakterizovat jako eventuelní proměnu události z virtuální na „reální“ (snad lépe než „reálnou“). To se děje dvěma způsoby resp. dvojí aktivitou: určitá událost reaguje na několik (řadu a někdy velké množství) událostí kolem sebe, a z druhé strany zase tyto jiné (okolní) události reagují na onu určitou událost, kterou máme na mysli a kterou sledujeme (modelově). – Toto „obecné pole“ má tedy celou řadu vlastností, které však nemohou být pozorovány přímo, nýbrž pouze prostřednictvím přesného a náročného pozorování a popisu zvnějšku sledovatelného chování událostí, účastnících se svými vzájemnými reakcemi a s nimi spojenými způsoby svého vzájemného „působení“ na vytváření onoho „obecného pole“ (a to se ovšem neobejde bez úvah a rozvažování na základě pojmových a myšlenkových hypotéza teorií, které budou vždy v pokušení redukcionismu).

(Písek, 120701-3.)

<<<

>>>

Modely geometrické – kritika

Geometrické (event. obecně matematické) myšlenkové „modely“ („předměty“) se vyznačují tím, že 1) mají pouze „vnějšek“, navíc jen myšlený, ale žádné „nitro“, 2) neposkytují proto ani náznak vnitřního sjednocení, jsou jen „poskládaný“ (myslícím subjektem) a jako „jednotné“ musí být udržovány tím myslícím „vnějším“ subjektem, 3) nemají žádné „okolí“ ani „prostředí“ (pokud jim je myslící subjekt nedá, třeba že vedle nich jakoby umístí další, podobné nebo nepodobné, eventuelně je v další dimenzi poskládá ve vyšší útvary, ale opět bez vlastní integrace, např. v kvádr nebo válec, atd.), 4) nemají žádný (přímý) vztah k jiným podobným ani nepodobným útvarům (leč přes vnějšího stavitele, tedy nějaký jim vnější subjekt, 5) nemnoží se, ale mohou být (zvnějšku) množeny, „multiplikovány“, 6) nelze je „smyslově vnímat“.

(Písek, 120702-1.)

<<<

>>>

Myšlení a život

Filosofie je nepochybně věcí myšlení, ale jde vždy o myšlení spjaté nesčetnými vztahy s životem (a to ne jenom tak, že jen živý může myslet). A tak jako je nám vyšším živočichům souzeno se od počátku po zrození mnohému učit od druhých, ale nakonec musíme žít *svůj* život a *po svém*, protože ve zvláštních, právě *našich* situacích, v nichž podobnost s jinými je jen částečná a někdy dokonce dost vzácná, takže s pouhým napodobováním nevystačíme, – tak mutatis mutandis musíme i filosoficky myslet *po svém*, i když předpokladem kvality a úspěšnosti je dobrá znalost toho nejlepšího, co až dosud bylo ve filosofii myšleno a vykonáno. V něčem je však myšlení, zejména filosofické (ale i vědecké atd., prostě náročné) přece jen v postavení náročnějším a požadujícím větší „výkony“. Zatímco život musí v jistém smyslu jen čekat na ta nejdůležitější vylepšení, prostě na všechno nové, a musí většinu svého úsilí zaměřit na uchování a duplikaci toho, čeho bylo už dosaženo, v myšlení

dosažení a zvládnutí co nejvyšší již uskutečněné úrovně nestačí. Úkolem myšlení, má-li opravdu mít ten pravý charakter, není ovládnutí známého, ale nalezení cesty k neznámému, k novému; a ani tato formulace není dost výstižná. Nejde o nalezení neznámého, které tu však někde přece jenom bylo a jest, nýbrž o „vy-nalezení“ toho, co tu ještě nebylo a není, ale co přesto „má“ budoucnost.

(Písek, 120703-1.)

<<<

>>>

Změna a „novost“

Vyloučíme-li náhlé změny skokem (jako změny pouze tak rychlé, že nám jako „skok“ připadají – takže ta „náhlost“ je jen zdáním), pak každá změna je něčím (v něčem) nová, ale zároveň také něco „svého“ (či spíše již jsoucího) jakoby zachovává, tj. je zčásti jakoby setrváváním toho, co tu už bylo. Podrobným zkoumáním se ovšem ukáže, že i pouhé setrvávání je také změnou, jen velice pomalou. Takže v jistém základním, „fundamentálním“ smyslu „je“ (resp. „bylo“) vlastně všechno původně „nové“, něco je (bylo) „nové“ už velmi dávno, něco je novější a něco „vzniká“ právě nyní a zde. V každé změně je tedy obsažen také vznik něčeho nového a zánik něčeho, co tu už bylo (tedy „starého“). Domyslíme-li důsledky, stává se také zřejmým, že starý předpoklad nějakých posledních „elementů“, které nevznikly, ale také nezanikají, je chybný, vnitřně rozporný a neudržitelný. (Neplatí tedy, že každá změna se děje pouze na nějakém podkladu, který se sám neděje.)

(Písek, 120707-2.)

<<<

>>>

Budoucnost – jako „eschaton“?

Běžně se *eschaton* chápe a překládá jako „to poslední“; eschatologie pak je učení o tom posledním. To je však velmi problematické, ano více než problematické, naprosto chybné chápání budoucnosti. Především to je ovšem i chybné chápání přítomnosti, jako by byla orientována, jako by směřovala na „to poslední“. Ve skutečnosti je zapotřebí to celé pojmout docela jinak, v jistém smyslu dokonce obráceně. „Přítomnost“ je otevřená vůči přicházející budoucnosti, a to, co z budoucnosti přichází, není „to poslední“, není to nějaký „konec“ (ani předem rozhodnutý a „daný“ cíl). To, co z budoucnosti přichází (jako „ještě nejsoucí“) není žádný „konec“, nic posledního, dokonce ani nic „předposledního“ (či „před-před-posledního“), nýbrž něco nového, nebývalého, předem nerozhodnutého, ani v pouhém projektu „ne-daného“.

(Písek, 120707-3.)

<<<

>>>

Reflexe a „metadisciplíny“

David J. Chalmers v textu „Ontological Anti-Realism“ charakterizuje rozdíl mezi „ontologií“ a „metaontologií“ následovně: základní otázkou ontologie je „co existuje?“, zatímco základní otázkou metaontologie je: „jsou (možné) objektivní odpovědi na základní otázku ontologie?“ Na první pohled je zřejmé, jakými před-pojetími a před-sudky je toto rozlišení zatíženo. Především je nápadné to zjednodušení na jediný způsob reflexe oné základní otázky ontologie. Podrobíme-li totiž onu otázku „co existuje?“ kritické reflexi, musíme na prvním místě narazit na požadavek přesnějšího vymezení

významu slova „existovat“: je to totéž, co „být“? Hned na druhém místě nám musí napadnout: „být“ znamená aktuálně se dít či stávat; a musí se to týkat čehosi naprosto určitého a jedinečného, včetně určení místa a času onoho „vykonávání vlastního bytí“. Otázka, zda vůbec něco existuje, se nutně musí odlišovat od otázky, zda vůbec existuje něco „určitého“ – tímto „určitým“ se míní něco, co se může vyskytovat v mnoha exemplářích, takže jde vlastně nikoli o něco „skutečného“ (ve smyslu „reálného“, ale o množinu případů, ovšem zjednodušenou (redukovanou či degradovanou) na „obecninu“. A co vlastně „je“ taková obecnina? Zeptáme-li se, zda existuje „pes“ (tj. vůbec nějaký pes), nemíníme ani množinu psů (množina přece „neexistuje“, pokud není námi ustavena, a není ustavena tak, že bychom „vytvořili“ spoustu psů, ale že význam slova „pes“ vymezíme takovým způsobem, že potom může ma rozhodovat, zda to či ono zvíře (třebaže podobné psovi) je nebo není pes. Ale potom i takové konkrétní (jedinečné) zvíře, které z té množiny vyloučíme, nepřestává „být“ („existovat“), i když je za psa nebudeme považovat. A když se vůbec nechceme omezovat na „něco“, nýbrž chceme se tázat na to, zda vůbec „něco“ jest (existuje), pak se dopouštíme jistého přehmatu dvojnácností otázky: ono „něco“ je buď míněno jako množina nějakých „jsoucn“ – ale pak ta množina nemůže „být“ („existovat“), dokud ji neustavíme. A jak jsme ustavili množinu „něco“? – Anebo tou otázkou míníme samo „něco“, tj. námi vymyšlenou obecninu, a pak ovšem je jasné, že nic takového nemůžeme považovat za „jsoucí“, „existující“, neboť to je zřejmě náš myšlenkový výtvar, který pochopitelně nemohl „existovat“ dříve, než jsme jej ustavili, vytvořili (a když už jsme jej vytvořili, tak nemá samostatnou „existenci“, nýbrž nadále zůstává naší „konstrukcí“, kterou musíme „mínit“, aby „byla“).

(Písek, 120710-1.)

<<<

>>>

Otázky a odpovědi

Steven Weinberg se na jednom místě svého *Snění o finální teorii* (s. 146) vyjádřil: „Správné otázky nás nenapadnou dřív, než se přiblížíme dostatečně ke správným odpovědím.“ Běžnější je naopak předpokládat, že k správným odpovědím se nedostaneme, dokud nepoložíme správné otázky. A já mám za to, že jak kladení otázek, tak odpovídání na ně musí jít vždy ruku v ruce. Že je otázka nesprávně položena, poznáme většinou až poté, když se na ni pokoušíme odpovědět. A že je odpověď problematická a že o ní lze pochybovat, nás napadne teprve tenkrát, když si položíme otázku, která ze žádné předchozí odpovědi nevyplývá, ale když naopak tu dosavadní odpověď zpochybní a nás znejistí. Nedovedu si představit, jak bychom se mohli postupně přibližovat k správné odpovědi, aniž bychom se tázali znovu a znovu tak, že ty zatím nesprávné nebo jen částečně správné odpovědi podrobíme pochybnostem. A na druhé straně si nedovedu představit ani to, že by někdo mohl položit správnou otázku, ale jinak toho o věci mnoho nevěděl (a už vůbec, kdyby nevěděl nic). Zkrátka a dobře: otázky je třeba klást znale, ale kriticky a zkoumavě; a odpovědi je třeba dávat co nejpřesněji formulované, aby bylo možno prověřovat každý detail rovněž zkoumavě. Rozhodující je tedy ona kritická zkoumavost, nikoli jen odpovídání, ani jen tázání.

(Písek, 120711-1.)

<<<

>>>

„Atomismus“ redivivus

Myšlenka „atomů“ jako čehosi nejmenšího, co už není dále dělitelné (rozseknutelné, rozbitelné) je – jak se ukázalo – principiálně vadná. chybná. Ale není sporu o tom, že byla pozoruhodně produktivní,

ať už tím, že otevřela některé nové otázky, které by asi jinak ani nebyly položeny, ať už tím, že naopak některé falešné cesty prokazatelně vyloučila či odstranila, uzavřela, a to tím, že se sama jako chybná ukázala. Ale neplatí to jen o tom, že po staletích byla – ovšemže po adaptacích – oživena přímo slavným způsobem v novodobé atomové teorii, v rozlišení víc než devadesáti různých verzích (podle prvků), ale dokonce v oborech naprosto odlišných (jako třeba v logice, kde se začalo – a právem – mluvit o tzv. logickém atomismu). Pokud jde o atomy prvků, ukázalo se, že jednak nejsou nedělitelné ani nerozbitelné, ale že dokonce některé se po určitém „čase“ (poločase) rozpadají samy (radioaktivita), a to proto, že nejsou „jednoduché“, zejména nejsou uvnitř homogenní, nýbrž strukturované. A myšlenka „atomovosti“ musela být upravena: atomy jsou sice dělitelné (a rozbitelné), ale subatomární částice by mohly představovat ty „pravé atomy“. Jenže časem se ukázalo, že samo pojetí rozbitelnosti a rozbíjení musí být revidováno, když v některých případech došlo k tomu, že určitá částice může sice být „rozbita“, ale pouze tak, že ty její „střepy“ jsou nakonec větší (hmotnější) než ta původní částice (protože se jen jakoby „poskládají“ jinak, a to za použití oněch částic, jimiž se podařilo tu původní „rozbít“). Výsledkem pak bylo sestavení (často jen „vyrobení“, a to na velmi krátkou dobu) nejrůznějších druhů částic, jejichž počet již přesáhl počet prvků. Bylo jen otázkou času, kdy někdo vysloví hypotézu, že ani ty subjaderné částice nemohou být považovány za vůbec nejmenší fyzikální „útvary“, neboť kvanta energetického záření se jen někdy chovají jako vlny, zatímco jindy jako částice. A v poslední době dochází k živé diskusi o tzv. superstranách (superstrings), které by měly být ještě o několik řádů menší. Je ještě myslitelné pokusit se o aplikaci pojetí „atomos“, tedy čehosi nejmenšího, dále opravdu jin nedělitelného na takovou „superstrunu“? – Na celé této historii je vidět, jak nějaká myšlenka, která znovu a znovu je upravována a opravována, protože se ukazuje v detailech jako neudržitelná, je pozoruhodným způsobem „produktivní“; a to o ní zůstane v platnosti, i když nakonec bude asi muset být opuštěna ve všech svých parametrech, protože už bude naprosto nepoužitelná. My teď zatím nevíme, jak to dopadne, ale už teď je zřejmé, že tu historii už nikdo nesmaže, i když se celá ta myšlenka ukáže být jedním velikým omylem.

(Písek, 120711-2.)

<<<

>>>

„Pozadí“ x pole

Někdy se třeba v subjaderné fyzice mluví o „pozadí“ (background), a znamená to nepochybně mnohem víc než odkaz na pouhé okolnosti, na („reálný“) kontext.

(Písek, 120711-3.)

<<<

>>>

Nekonečno a skutečnost

Že má matematika své „vnitřní“ problémy s „nekonečnem“ (a s „nulou“), je známo už velmi dávno. Proto je kupodivu, že třeba mezi astrofyziky najdeme řadu vědců, kteří se pokoušejí uplatnit myšlenku „věčnosti“, tj. nekonečnosti v čase (a nejspíš i prostoru, neboť jde přece o „časoprostor“!) na Vesmír jako „celek“. Kdyby však bylo nějaké „nekonečno“ možné ve skutečnosti (v „realitě“), proč by pak bylo tolik potíží s „nekonečnem“ v matematice? Je zvláštní, že třeba i takový pedant a redukcionista jako Weinberg se omezuje pouze na konstatování, že „na základě čistě spekulativním nelze tvrdit“, že vesmír nemá konečný věk. Vždyť samo pojetí „nekonečna“ je konstruktem spekulace! Problémem přece není vztah empirie a spekulace, ale to, že bez jakékoli spekulace nelze žádnou

„empirii“ jako důkaz použít! I kdyby se prokázalo, že „náš“ Vesmír je pouze jeden z mnohých, otázka „počátku“ (nebo „nevniklosti“) zůstává. Připusťme mnohost „mini-vesmírů“ – otázka, zda můžeme legitimně předpokládat nekonečnost (prostorochasovou) nějakého super-vesmíru (nebo mega-vesmíru), je tu nadále, jen je o něco posunuta. Sám bych vždycky trval na ireálnosti každého „nekonečna“ (i každé „nuly“ – nula „v realitě“ znamená, že vše „reálné“ je anulováno, tedy popřeno; je tomu zkrátka jinak než v matematice).

(Písek, 120712-1.)

<<<

>>>

Novost a integrita

Odmítneme-li každou nevniklost a věčné trvání beze změny pro cokoliv „skutečného“, a trváme-li důsledně na tom, že všechno „skutečné“ musí (či muselo) nějak vzniknout, nějaký čas se „vyvíjet“ resp. „vyspívat“ „dospívat“), a pak opět zaniknout, skončit, musíme řešit otázku, jak vůbec může něco vzniknout, jakož i otázku podobnou, ale nesymetrickou, jak vůbec může něco zaniknout. Při vzniku čehokoli je jistě možné použití nebo využití něčeho jiného, co tu už před tímto vznikem bylo (a bylo k dispozici). O skutečném „vzniku“ čehokoli můžeme však mluvit jen tam, kde k tomu, co už bylo a je, přistupuje něco, co tu ještě nebylo a není, ale právě to vzniká. Ovšem co to přesně znamená, že něco nového, co tu nebylo, přistupuje k něčemu, co tu už bylo? Rozhodně nejde o nějaký nový kamínek do mozaiky; nejde o přidání něčeho jakoby navíc k tomu, co už tu bylo a je. Musíme totiž předpokládat nějakého „činitele“, jehož činností (aktivitou) je to, co tu už bylo a je, podržet a pospojovat novým způsobem dohromady (do sjednocenosti, integrity) s tím novým, co tu nebylo. Tak bychom museli předpokládat vždycky ještě něco dalšího – a pochopitelně opět něco nového, co tu nebylo – má-li něco nového být integrováno s něčím, co tu už bylo. A to by vedlo ad infinitum. Takže jediné možné řešení spočívá v tom, že tím integrujícím „činitelem“ musí být „to nové“ samo, a tedy nic z toho, co tu už bylo a je.

(Písek, 120712-2.)

<<<

>>>

ABCD abcd

Jan Patočka říká (1966) o dluhu, že to je půjčka; „není to dar, ale přesto projev spojení a solidarity“. A zdůrazňuje, že to je „svobodný vztah; kdo nechce, nevrací jej, ale je pak příživníkem“.

(Písek, 120715-1.)

<<<

>>>

Cit a myšlenka

Na citu nelze nic pořádně postavit, a to hned z několika důvodů. Předně jsou všechny city velmi pomíjivé; v nejlepší případě nám po nich zůstávají vzpomínky, a to jen přibližné, většinou dokonce jen matné vzpomínky. Za druhé je cit většinou pouhý pocit či nálada (naladění), které se k ničemu určitému nevztahují, zejména však nikoliv aktivně, tj. samy nevedou k žádné akci, k žádnému činu, ani myšlenkovému.

totiž v podobě , kterou na sebe přivoláme, setrváme-li ve své slepotě a hluchotě. Dobrá vůle sama o sobě ovšem nestačí; musí být osvětlena a provázena rozumem, tj. opravdovým porozuměním do hloubky věcí

(Písek, 120717-1.)

<<<

>>>

ABCD

Staří byli přesvědčeni, že dříve než můžeme něco dělat (vykonat, provést), musíme „být“, tj. „být skuteční“; zásada zněla: operari sequitur esse. To je však omyl: abychom byli, musíme své bytí vykonávat. A tak platí, jak to vypadá, opak: esse sequitur operari. Ale hned tu máme další problém: pokud operari nutně předchází onomu esse, kdo „nejsoucí“ může to (naše) esse vykonávat? Pokud se nechceme uchýlit k tradiční myšlence Stvořitele resp. Pokud se pouhou frází onoho problému nechceme jen zbavit,

(Písek, 120717-2.)

<<<

>>>

Ontologie

V evropské (a dnes už téměř celosvětové) tradici se běžně koncovky „-logie“ užívá pro označení nějaké odborné vědy (pouze per nefas se používá podobných názvů i pro některé předvědecké či nevědecké obory nebo přímo „pavědy“, jako třeba astrologie, apod.) Jednou z výjimek je název „ontologie“, která rozhodně není žádným vědeckým oborem, ale je jednou z filosofických disciplín. Aniž bychom se pouštěli do větších historických informací, můžeme jen připomenout, že nejstarší výměr tohoto „oboru“ ještě nebyl spjat s určitým pojmenováním (Aristotelés hned na počátku 4. knihy Metafyziky uvádí pouze: „je takové vědění, které se zabývá jsoucím jakožto jsoucím, a tím, co k tomu náleží“, přičemž „vědění“ (epistémé) se rozumí „filosofická disciplína“, nikoli „věda“ v dnešním smyslu). Název sám je mnohem pozdější, připisuje se obvykle Christianu Wolffovi, ale ...

Sám název „ontologie“ by bylo možno (bez odvolání na existující tradici) chápat jako „vědění o jsoucím“ neboli „vědění o tom, co jest“. To by ovšem na první dojem mohlo být pojato jako „vědění vůbec o všem“, neboť v našem povědomí je přítomen, nejčastěji nevysloveně, jakoby samozřejmý předpoklad, že „o tom, co není“ nejen není co vědět, ale že by bylo naprosto nesmyslné se tím chtít jakkoli zabývat. Proti „jsoucím“ se nám zdá být opakem, protivou „nejsoucím“ – a nejsou je prostě „nic“. Skutečný svět se nám zdá být jakýmsi úhrnem všeho, co „jest“, a všechno „nejsoucím“ je z něho vyloučeno. Ovšem to je jen dojem „prostého rozumu“, nepodrobený kritice.

První, kdo ontologii rozšířil tak, že se má zabývat nejen jsoucím, ale také nejsoucím, a dokonce samou „nicotou“, byl nespíš Leibniz. (de ente et non ente, de aliquo et nihilo). Už v tom můžeme spatřovat vhodnou příležitost, abychom odlišili „ontologii“, která by se měla zabývat „jsoucím“, od „méontologie“, která by se měla zabývat „nejsoucím“. Tak to vypadá z hlediska formálního; a jak to vypadá z hlediska věcného?

(Písek, 120724-1.)

<<<

>>>

Filosofie nemá „přirozený počátek“

Není žádný privilegovaný „počátek“ filosofování; ať začneme čímkoli a kdekoli, nemáme žádnou záruku, že jsme na správné cestě. Možnost začít čímsi nepochybným, jak ji postuloval třeba Descartes, je nám, jak dnes víme, uzavřena. K pravdě se můžeme dostat jen tak, že někde něčím (tj. nejspíš nepravdou) začneme, ale že to ještě zdaleka za naprosto jisté považovat nebudeme, nýbrž že uděláme všechno pro to, abychom se postupně na správnou cestu dostávali. A na správnou cestu se lze v zásadě dostávat odkudkoli, ovšem za předpokladu, že každý svůj myšlenkový krok budeme nejen předem rozvažovat, ale zejména dodatečně, tj. znovu a znovu zvažovat a prověřovat, a to vždy v dalších, nových souvislostech (kontextech).

Z toho vyplývá jeden důležitý závěr pro samo filosofování: začít můžeme u kteréhokoli filosofa. Když si ovšem vybereme nějakého „velkého“ filosofa, vyhneme se sice některým zbytečným omylům a scestím, ale musíme se tím naléhavěji a bedlivěji bránit jeho veliké intelektuální převaze a tím spíš kontrolovat každý jeho krok. To ovšem velcí filosofové sami vědí, a proto ten divný zvyk (pazvyk) velkých myslitelů hrát si na „mágy“, jejichž slova (a myšlenky) je třeba polykat bez kousání. To sice naši cestu do světa filosofů a filosofie hodně zpomalí, ale sami sebe tak přinutíme, abychom si postupně budovali své vlastní filosofické „pozice“ (slovo „pozice“ není příliš vhodné, protože právě tyto „pozice“ budeme muset čas od času upravovat, opravovat a také měnit, takže jde vždy o něco jen dočasného). Cílem ovšem není vybudovat si své „pozice“ jednou provždy, ale na druhé straně jejich prozatímnost nás nesmí vést k žádné povrchnosti, ani jen menší obezřetnosti.

(Písek, 120724-2.)

<<<

>>>

Budoucnost a „já“

V dávné minulosti (asi před 3 tisíci lety) došlo k jakési pronikavé změně vztahu člověka k budoucnosti (vlastní, ale i k budoucnosti vůbec). K této změně došlo v konfrontaci s jeho vztahem dosavadním, charakteristickým pro období tzv. života v mýtu. Pro lidský život ve „světě mýtu“ byla budoucnost především čímsi nebezpečným a člověka ohrožujícím a znamenala základní znejistění i samé vždy přechodné, pomíjějící a zanikající přítomnosti. Obávám z toho, co může přijít, k čemu může dojít, se archaický člověk utíkal k tzv. pravzorům a k jejich rituálnímu napodobování, ba dokonce k jakémusi ztotožňování, k identifikaci s nimi. V mytickém „vědomí“ a vůbec stylu života (i myšlení) tak docházelo k hlubokému rozporu: člověk hledal záchranu v identifikaci s pravzory, ale právě tím se vlastně sám sobě ztrácel, neboť oné žádoucí sebezáchovy dosahoval rezignací na svou individualitu, tedy na sebe samého. K významnému zlomu došlo teprve tam, kde si člověk tento rozpor začal uvědomovat a začal toužit a usilovat o osobní nesmrtnost; zde už máme k dispozici velmi starý literární doklad v částečně zachovaných zbytcích eposu o Gilgamešovi. Je ovšem významné, že Gilgameš po otřesu ze smrti Enkidua hledá pomoc v magickém prostředí, totiž v květu nesmrtnosti, což ovšem představuje jen zvláštní typ „identifikace“, takže negativní výsledek lze chápat význačně (jako kritiku konkrétní magické techniky, ale třeba také jako výraz rezignace). Dalším, ještě významnějším zlomem byl objev nového, pozitivního vztahu k budoucnosti, v němž nově chápaná budoucnost přestává být výhradně hrozbou (i když vážné hrozby i nebezpečí může „obsahovat“ či do sebe „zahrnovat“), ale stává se vlastním dějištěm oné záchrany, o níž archaický člověk oněmi magickými prostředky o zachování „již daného“ usiloval. Cílem přestala být záchova, udržení a uchování již daného a jsoucího, ale dosažení něčeho, co teď a zde dáno (ještě) není, ale k čemu nejen může, ale snad i má dojít, a to i díky vlastnímu osobnímu přičinění (které ovšem už přestává i jen vnějšně mít rysy magického, rituálního úkonu). Dochází tak k fundamentální reorientaci ve vědomí i v životě člověka, který touto proměnou projde: zatímco pro archaického člověka byla budoucnost onou hrozbou propastí, do níž neodvolatelně padá všechno přítomné a dané a která se

otvírá za jeho zády, nechává nově orientovaný člověk za svými zády naopak všechno to, co už bylo, tedy minulost, a tváří resp. čelem se obrací směrem k budoucnosti a do ní, neboť záchranu nečeká od ničeho jsoícího, nýbrž jen od toho, co z budoucnosti teprve přichází.

(Písek, 120802-1.)

<<<

>>>

Budoucnost není prázdná

Křesťanství vtisklo celé evropské civilizaci původně staro-izraelskou životní orientaci do budoucnosti. Každý Evropan je tedy ve svém přístupu ke světu a ke skutečnostem zaměřen tváří (čelem) k budoucnosti. Ale moderní člověk tuto budoucnost vyprázdnil, udělal z ní vakuum. Budoucnost je (pro něho) přicházející prázdná, které máme zaplnit svými činy. Přesněji řečeno ovšem: tato budoucnost bude jednak plná reliktní minulosti resp. následků toho, co se v minulosti stalo, ale všechno nové, které se objeví, záleží na nás, na našich rozhodnutích, na naší vůli a na naší schopnosti tuto vůli důsledně prosazovat. Ty relikty minulosti je třeba brát na vědomí a počítat s nimi, ale jinak platí, že lidský subjekt (lidské subjekty) je jediným zdrojem všeho, co se nově objeví, ale nelze to odvodit z toho, co už bylo. A to, co z té minulosti přežívá či přetrvává, není vlastně opravdová budoucnost. Protože ta opravdová budoucnost záleží jen na nás, máme dojem, že sice přichází (to nemůžeme ovlivnit), ale přichází jako prázdná. My se do ní můžeme svými činy (a myšlenkami) jen zapisovat a nechávat tak po sobě další stopy či relikty. Jenže tohle všechno je předsudek a vlastně pověra: budoucnost, která přichází, ve skutečnosti není prázdná, ale to, co v ní a s ní přichází, je skutečností zvláštního druhu, je to skutečnost ne-předmětná, ale skutečná.

(Písek, 120802-2.)

<<<

>>>

Orthogeneze a povaha „pravosti“

Teilhardovo pojetí ortogeneze bylo kritizováno, protože bylo podezíráno z theistického předsudku jakési předem rozvržené a naplánované „geneze“; ve skutečnosti tu nejde na prvním místě o předpoklady (a eventuelní předsudky, tedy ani o předpokládanou jsočnost Boha), nýbrž o otázku myšlenkové metody a její přípustnosti v daném kontextu. „Pravý vznik“ (či „původ“ atd.) nemusíme nutně chápat tak, že tu „pravost“ vidíme zajištěnu něčím pevným a jsoícím (a tudíž de facto minulým), nýbrž že tu „pravost“ zcela zbavíme zátěže jakékoli jsočnosti i danosti, ale že jinak a nově pochopíme jednak jako „ne-jsočnost“, ale také jako situační „závažnost“, „normativnost“ ne-jsoícího pro určitý rozsah, toho, co se právě děje. To nás ovšem nutně vede k závěru, že tzv. budoucnost není prázdná a že se do ní nezapisuje jen to, co zbývá (jako reliktní) z minulosti a eventuelně „aktivita“ nějakých subjektů (pokud ji akceptujeme – ovšem i to je problém, který je nutno vyjasnit, neboť odkud se bere tato „nová“ aktivita, neodvoditelná z minulosti?). Protože však tato ne-prázdná budoucnost je zvnějšku nepřístupná, neboť dosud zůstává neuskutečněná a tedy bez vnějšku (bez vnější stránky), můžeme na ni jen dodatečně usuzovat, a to až po jejím uskutečnění. Její uskutečnění se však děje v souvislosti a návaznosti na situaci, tedy i na tom, co právě „jest“, ale také na tom, co „zbylo“ jako reliktní z toho, co už se stalo a co uplynulo. V tom, co „právě jest“ hraje základní úlohu příslušný subjekt, neboť právě v něm a skrze něho se „děje“ uskutečňování. Subjekt však není žádný automat, ale může být aktivní správně nebo chybně. A takové případné „chyby“ může dělat může se jich „dopouštět“) nejen v závislosti na nepřesném nebo vadném reagování na

předmětné okolnosti, nýbrž také v důsledku nedostatečné „vnímavosti“ vůči nepředmětným „výzvám“, bez nichž o nějaké „ortogenezi“ nelze mluvit.

(Písek, 120803-1.)

<<<

>>>

„Normy“ – jejich povaha

Norma jako danost a norma jako ne-danost (ale pro danosti); obdoba pro hodnoty: hodnota jako složka zhodnoceného x hodnota jako to, co „zhodnocuje“ (pojem Whiteheadův – tj. činí hodnotným, ale též: co hodnocení umožňuje a zakládá). Norma jako „danost“ je vlastně statistická záležitost, neboť ji zjišťujeme a eventuelně zkoumáme pouze a výhradně na základě empirie, tj. zkušenostních dat. Naproti tomu norma jako ne-danost vyžaduje speciální vnímavost vůči ne-předmětným výzvám. Proto musíme rozlišovat mezi označením, že něco je „normální“ (což znamená, že to příliš nevybočuje z hranic, daných vrcholem Gaussovy křivky), a mezi tím že něco odpovídá určité normě (normám) (tj. je odpovědí na onu normu jakožto výzvu, pochopitelně nepředmětnou). Pokud zaměníme tuto nepředmětnou výzvu, kterou lze jen přijmout nebo nepřijmout, za „normu“ někým dopředu stanovenou, zůstává pravost či správnost, oprávněnost atd. takové „normy“ závislá na tom, kdo ji stanovuje či stanovil. Předpokladem perspektivního a platného zkoumání nepředmětných norem je především náležité rozpoznání událostného dění tam, kde jde o „pravé“ události. Teprve druhotně (a po vyjasnění této první problematiky) lze přistoupit k událostem „nepravým“, napří společenským nebo dějinným.

(Písek, 120803-2.)

<<<

>>>

Zkušenost (a co je „za ní“)

Slovo „zkušenost“ má v češtině nepřehlédnutelnou příbuznost se slovesem „zakoušet“, „okoušet“; tím je již dáno, že zakoušet je možno pouze něco, tedy něco sice zakusitelného, ale co není s tím zakoušením totožné. Bylo proto nepochopitelnou redukcí, když někteří myslitelé (dokonce již starověcí) omezovali zkušenost na zkušenost smyslovou. Zajisté může mít smyslové vnímání v určitém druhu zakoušení mimořádnou roli; tak třeba nějakou symfonii lze přímo zakoušet jen tehdy, když ji nějaký orchestr pod vedením dirigenta provede (a to buď v přímém provedení, ale třeba také ze záznamu). Podobně lze zakusit cosi nesrovnatelného poté, když uvidíme určitý obraz v originále, i když jej z reprodukcí už předem známe. Zakusit však můžeme také radost nebo dokonce nadšení, a je to něco jiného než zakoušení toho, co v nás tu radost vzbudilo nebo to nadšení vyvolalo. Lze také zakusit uspokojení z dobře vykonané práce, tj. nikoli uspokojení s tou prací samou a s jejími výsledky, ale s tím, že ty výsledky jsou dobré nebo aspoň uspokojivé (tedy s jejich „kvalitou“, přičemž ovšem něco jiného je zakoušení resp. prožívání té práce samé, a něco jiného zakoušení uspokojení z toho, že se práce zdařila). A právě něco takového může „zakoušet“ i matematik, když se mu podaří vyřešit určitý matematický problém, o jehož řešení se marně pokoušelo už mnoho matematiků; v takovém případě jde o uspokojení intelektuální, nikoli smyslové. Zakoušet lze tedy také samo myšlení a jeho průběh, i když toto zakoušení je něco jiného než ono zakoušené myšlení, tj. myšlení, které krom, toho, že musí být vykonáváno, je jakoby zároveň, ale vlastně „navíc“ také zakoušeno. Platí to svým způsobem dokonce o reflexi: reflexe je možná je díky tomu, že kromě výkonu určité myšlenky (jakožto konkrétního myšlení) je jednak možno tento výkon sám zakoušet, zároveň však zakoušet i uspokojení z toho, že jsme tím pokročili třeba v nějakém argumentování (tedy v širším kontextu), a

navíc si ještě povšimnout (a toto „povšimnutí“ lze – a dokonce je nutno – ovšem také zakusit), že je v něm nějaká drobnější nebo závažnější vada, chyba, že tedy něco, čeho jsme si původně nevšimli a co jsme tudíž ani „nezakusili“.

(Písek, 120805-1.)

<<<

>>>

Prožitek a zkušenost

Rozdíl mezi prožitkem a zkušeností – alespoň pokud se českých konotací týče – spočívá v přítomnosti nebo nepřítomnosti vědomí podobnosti většího počtu „případů“ nebo „situací“. O „prožitku“ mluvíme, když jde o něco zvláštního, výjimečného, někdy dokonce jedinečného; předpokladem ovšem je, že si ten prožitek uvědomíme a pamatujeme, což není možné bez jakési předchozí zkušenosti. Naproti tomu o zkušenosti mluvíme právě naopak jako o něčem už známém, několikrát „prožitém“, co jsme už nějak zařadili mezi své poznatky a z čeho můžeme usuzovat na eventuelní prožitky a zkušenosti příští.

(Písek, 120805-2.)

<<<

>>>

Dualismus nový / ABCD abcd / (Písek, 120806-3.)

V minulosti a dosud zastávaný dualismus počítal s jakousi symetrií obou principů či prvků; nový typ dualismus symetrii radikálně opouští, ale zároveň řeší vztah mezi obojím zcela novým způsobem. Rozhodně nejde o dualismus dvou „substancí“, jak to známe třeba u Descartesa (u něho dvou konečných substancí); a rozhodně nelze nechávat řešení přechodu z jedné složky do druhé nebo nazpět až na nějaké pozdější stadium. Základy pro „nový“ dualismus pokládali postupně a s nejrůznějšími odchylkami i skutečně velcí filosofové (a ti se opírali často o méně známé myslitele, na to nesmíme zapomínat, a to zejména s ohledem na současnost a nejbližší budoucnost – nejen dobré, ale ani naprosto vynikající nápady nemusí mít vždycky počátek v geniálních hlavách; genialita spíše spočívá v umění rozpoznat důležitost nebo i epochálnost nějaké myšlenky, i když ji vysloví „druhořadý“ myslitel). Jediné věci je ovšem zapotřebí: je třeba se naučit v té minulosti (i v současnosti) náležitě „číst“, nenechávat všechno prostě jen vedle sebe a najít v tom souvislosti a postup kupředu. Rozhodujícím myslitelem byl v tomto smyslu Leibniz, který poukázal na to, že pohled (přístup) zvnějšku může být hrubě zavádějící tam, kde rozhodující je „nitro“ a „niternost“. Dualismus „nitra“ a „vnějšku“ je vskutku perspektivní, ale nesmí být neutralizován žádným „paralelismem“ (v tom se těžce mýlil Spinoza a po něm i Hegel), tj. předpokládanou „symetrií“. Vněšek má svou důležitost (jinak řečeno: nejsou všechny monády zvenčí zaměnitelné!), ale rozhodující je nitro, protože tam to všechno začíná! Ale „nitro“ se nesmí zaměňovat na „subjektivitu“ – subjektivita je jen jiný typ. objektivity. Nitro je nerozlučitelně spjato s (přicházející) budoucností, jde této budoucnosti (která „ještě není“) vstříc, odpovídá na její „výzvy“ svou aktivitou a proměňuje to, co „ještě není“ v to, co „právě nastává“ a hned zase odchází do minulosti, aby po sobě zanechalo jakési zbytky, relikty, jakýsi materiál, který však v sobě podržuje i mnoho důležitého a proto nesmí být chápán jako „hrubý“ materiál, z něhož se dá budovat cokoli.

(Písek, 120807-1.)

<<<

>>>

Poznatek „čistý“ dle Kanta (reines Erkenntnis)

Kant vymezuje pojem „čistého poznatku“ jako poznatku naprosto nezávislého na zkušenosti a vůbec všech smyslových vjemů. A v tom smyslu je možno takový poznatek označit jako poznatek a-priori, a to na rozdíl od poznatků empirických, označovaných jako a-posteriori, jejichž zdrojem je zkušenost. (4045, S. 47.) Zároveň však Kant na tomto místě podtrhuje, že tuto otázku, zda vůbec takové „čisté poznatky“ jsou možné (a skutečné), je třeba podrobit bližšímu zkoumání. Po mém soudu je chyba skryta v tom, že jsou oproti sobě postaveny dva druhy poznatků (a vůbec poznání), z nichž jeden je na vnímání a na zkušenosti naprosto nezávislý. Poznání je totiž výkon subjektu, a právě na „subjekt“ tu nelze zapomínat. Poznatek a priori by musel být něčím, k čemu by se myslící subjekt nemohl dostat žádným svým poznávacím aktem, výkonem, ale musel by mu být „vrozen“ (však také jde o Kantův pokus zachránit nějak myšlenku „vrozených idejí“) nebo jinak „vyjeven“, „zjeven“. Celý tento Kantův pokus by ovšem bylo možno v jistých mezích zachránit, kdybychom se soustředili nikoli na myšlenku „čistých poznatků“, nýbrž pouze těch složek poznání, které jsou neodvoditelné ze „zkušenosti“ resp. ze „smyslových vjemů“. Jde totiž o to, že samy „vjemy“ (a tím spíše „zkušenost“) v sobě vždycky mají něco, co nelze přímo ani nepřímou odvodit z toho, co je (nebo bylo) vnímáno, tj. vždycky tam je přítomen nějaký prvek či moment novosti, čehosi, co tu před tím vjemem nebylo, ale co nebylo nikde ani v tom, co je (nebo bylo) vnímáno. Poznatek jako celek nemůže být ovšem nikdy „čistý“ („ryzí“), protože jako výkon myslícího subjektu má vždycky už nějakou historii, takže v něm už nutně jsou obsaženy také prvky zkušenosti. Někdy je určitý druh poznávání natolik „ritualizován“, „automatizován“, že ona „novost“, která tam ovšem vždycky také je, uniká naší pozornosti.

(Písek, 120807-2.)

<<<

>>>

Inertnost (inerce)

Mezi nejstaršími řeckými filosofi se poprvé objevil názor, že základní stavební kameny skutečného světa jsou vnitřně homogenní a navenek inertní. Nejznámější je Empedoklés, jehož učení o základních čtyřech elementech (stoicheia) mělo nadlouho na další myšlení velký vliv. Jakousi protiváhou netečných elementů (prvků) se měly stát dva „činitelé“, dvě „síly“, které ony inertní prvky ovládaly, totiž Lásky a Svár. Sám Aristotelés se k jeho koncepci kriticky vyjadřoval a zpochybňoval zejména onu dvojici, která by měla být nahrazena silou jedinou (s argumentem, že táž „síla“ v něčem působí rozpadání nebo oddělování, ale eo ipso zároveň spojování). Myšlenku inertních „elementů“ však nezpochybňoval, nepochybně také pod vlivem atomistů, které v mnohém pozitivně hodnotil, zvláště Démokrita. Působení výlučně vnějších „sil“ však prolomil přinejmenším Platón svým pojetím „duše“ jako toho, co k pohybu (změně) vede zevnitř (to sice převzal i Aristotelés, ale rozšířil to o chápání tzv. *energeia*, což může být chápáno jako cosi širšího a obecnějšího než duše, ale také jako pouze jiné pojmenování). Na Aristotela navázali na sklonku nové doby zejména myslitelé, kteří odmítali redukcionismus mechaní(c)stů a „materialistů“ a poukazovali na nutnost předpokladu zvláštní životní síly či energie při chápání životních projevů a vůbec života (*vis vitalis*, odtud *vitalisté*). Je nicméně s podivem, že i tito vitalisté jakoby bez protestů akceptovali neživou „hmotu“ jako inertní, a to i když se někdy nechali inspirovat myšlenkou „nitra“ Leibnizových monád, jejichž aktivita měla ovšem pouze „soukromý“, individuálně omezený charakter a vlastně nemohla navenek nic ovlivňovat. Vitalistům zcela unikla myšlenka, kterou prosadil vlastně až Hegel, a to nezávisle na vitalistech a jejich akceptování inertní hmoty; až Hegel rozpoznal zásadní důležitost nalezení cesty přechodu mezi „nitrem“ a „vnějškem“, a to oběma směry. Teprve Hegel skutečně myšlenkově překonal (nejen odmítl) myšlenku čehokoli inertního, vůči okolí netečného, a to důrazem nejen na skutečnost, ale na obrovský význam niternosti a vnitřní aktivity.

(Písek, 120811-1.)

<<<

>>>

Téličnost (zacílenost, cílesměrnost)

„Téličnost“ je J.B.Kozákův pokusný termín, který měl dovolit se vyhnout některým nežádoucím konotacím slova „teleologičnost“. Přebírám tento termín, ale s úpravami a s jistým upřesněním. „Téličkový“ je takový proces, který je směřován (který směřuje, nikoli je zaměřen) ve svém průběhu k čemusi, co lze nazvat „cíl“ (télos, tedy nejen „konec“), přičemž onen cíl/konec není předem dán, jako tomu bylo např. u Aristotela, ale kde výsledek budí nejčastěji dojem, že dán „byl“ (a jest), a to spíše jen ve smyslu statistickém (tam, kde se nesčetněkrát opakuje). Naproti tomu termín „teleologický“ a „teleologičnost“ může budít či vyvolávat řadu spolu-významů, které je nutno odmítnout, hlavně ten koncovkou připomínající „logos“. Jako téličkový můžeme označit (kvalifikovat) i takový proces, který v každém svém úseku jakousi zaměřenost vykazuje, a to v nepochybné kontinuitě navazování nového směřování na směřování dřívější, ale jehož konečný výsledek nejenom není „předurčen“ předem, ale který může být nejen způsoben nepřesnostmi a poruchami, nýbrž také docela naopak „tlakem“ či „tendencí“ k jistému vylepšování a přímo „pokroku“ (ovšem „tlakem“ nikoli z minulosti do přítomnosti, nýbrž z budoucnosti do přítomnosti, teda tlakem „ne-jsoucím“, „ne-předmětným“).

(Písek, 120811-2.)

<<<

>>>

Entelechie

Původně umělý filosofický řecký termín svými kořeny sugeruje myšlenku konce-cíle nějakého pohybu, který je v samotném pohybu již od počátku přítomen („obsažen“) jako dávající mu zevnitř směr (eventuelně i smysl a účel). řecký

(Písek, 120811-3.)

<<<

>>>

„Metafyzika“ – nově chápaná / „Metafyzika“ – nově chápaná

Slovo „(hé) metafysiké“ mělo původně význam čistě technicky knihovnický, ale časem na sebe přibíralo („nalepovalo“) nové spolu-významy (konotace), které onen původní význam zcela překryly a ponechaly zapomenutí. Mohlo se tak stát jen v důsledku toho, že se zapomněly nebo pominuly etymologické kořeny základního slova „fysis“, ale také oné předpony (původně předložky) „meta“ (vedle, v řadě po). „Fysis“ totiž kdysi dávno (ještě předfilosoficky) znamenalo vskutku cosi jako „tělo“ (a „tělesnost“), ale právě živé tělo, nikoli mrtvou hmotu. Souviselo totiž velmi úzce se slovesem *fyein* (a mediem *fyesthai*), tedy „roditi“ a „roditi se“, případně i „růsti“, což všechno zřetelně poukazovalo na živé bytosti a život vůbec. Po vzniku filosofie bylo všechno „živé“ stále víc chápáno jako cosi druhotného, odvozeného, jako cosi méně skutečného (pro některé dokonce neskutečného), a to právě proto, že je stále v „růstu“ či „dospívání“ anebo v „chátrání“. Dokonalá skutečnost je ta, která se nehýbe, nemění, trvale „stojí“ v neproměnnosti (příkladem byly zejména zprvu geometrické obrazce a čísla). Termínu „metafyzika“ se proto začalo užívat v novém významu: skutečné není jen to, co vzniká zrodem a zaniká uhytním, ale také – a především! – to, co se nezrodilo a co nikdy nehyne.

Tedy vedle světa rodícího se a hynoucího je tu ještě svět nevzniklý a nehynoucí. A ten je nejen důležitější, ale zejména základnější či také „vyšší“. Je to dobře vidět na tom, jak to bylo přeloženo do latiny s posunutým významem: slovo *fysis* bylo přeloženo jako *natura*, ale z předpony *meta-* se v latině stala předpona *super-*, tedy „nad“. Metafyzická skutečnost bylo vyložena proti skutečnosti fyzické, tj. přírodní, vyložena jako skutečnost nad-přírodní, nad-přirozená. A pochopitelně základní kvalitou nadpřirozené skutečnosti je její neměnnost, neměnná trvalost. A protože život je změna, mohli bychom dodat, byla tím vlastně ona údajná nadpřirozená skutečnost zbavena života. (Platónovy věčné ideje nejsou schopny pohybu, tak je v Timaiovi pohyb vysvětlen jednak poukazem na tzv. beztvary to, jednak „mýtem“ demiurga, který ty ideje „otiskuje“ do toho beztvareho toku jako dočasně přetrvávající „obrázky“, eidola.) Rozpor s každodenní zkušeností tím však nebyl moc úspěšně řešen; Aristotelés se pokusil to vyřešit zavedením nových pojmů a příslušných termínů a byl dokonce přesvědčen, že je možné teoretické poznání pohybujících se skutečností a pohybu samého, ačkoli cituje jiné filosofy, kteří byli přesvědčeni, že o tom, co se pohybuje, není možná žádná věda (*epistémé*). „Životem“ samým a živými bytostmi se však nezabývá žádná disciplína „první filosofie“ nýbrž pouze některé disciplíny „praktické“, jejichž cílem není pravé poznání, ale vykonání nějakého díla, tedy pouhá technická zdatnost a dovednost. Řešením vztahu mezi obojím bylo přesvědčení, že jakákoli změna je možná pouze na nějakém podkladu, který se nemění (tzv. substrátu, sub-stanci). A tak se význam slova metafyzika změnil, zúžil: metafyzika se stala substanční metafyzikou: sub-stance je to, co stojí pod změnami (*quid substat*).

(Písek, 120817-1.)

<<<

>>>

Verifikace

Slovo „verifikace“ je hrubě zavádějící, protože sugeruje dojem, že tímto „prostředkem“ lze něco nejistého učinit jistější, na něco jen pravdě se podobávajícího skutečnou pravdou (*verum facio*). Pravdu však nelze „dělat“, „vytvářet“, nýbrž jen uskutečňovat, provádět, prosazovat, pomáhat jí k tomu, aby se prosadila, aby „zvítězila“.

(Písek, 120817-2.)

<<<

>>>

[Cesta myšlení]

A

„Filosofická literatura“ je tak početná, rozmanitá a nejrůznější kvality, že je nemožné pro jedince, aby se s ní mohl nějak široce seznámit a „vypořádat“, tj. aby ji mohl celou posoudit a vybrat si z ní podle svého úsudku to nejlepší. Proto je pro každého myslícího a filosofujícího člověka nezbytné se ve svém myšlení celoživotně ubírat nějakou cestou, eventuálně – jak to kdysi bylo přirovnáno – prokopávat a provrtávat se tou obrovskou horou filosofických textů (a zaznamenaných promluv) jedním „tunelem“, jednou chodbou, aniž by se směl domnívat, že všechny ostatní jsou horší či špatné, nebo snad dokonce k ničemu. Toto povědomí však v žádném případě nemůže a nesmí nikoho vést k předčasným závěrům, že všechno filosofování je též hodnoty nebo bez hodnoty. Celé dějiny filosofie jsou poměrně přesvědčivým dokladem toho, že není jedno, jak myslíme, ani že by to nebylo lze hodnotit. Jsou „velcí“ a vlivní filosofové, kteří mají velké myšlenky, ale kteří vedle těch velkých a vlivných myšlenek (a někdy žel i falešných, nepravých myšlenek) mají i některé malé nebo chybné myšlenky – a my je musíme od sebe rozpoznat a oddělit. A jsou „menší“ nebo méně známí filosofové,

kteří – pokud jsou nalezeni a pokud jejich myšlenky jsou náležitě rozpoznány a zhodnoceny – mohou ovlivňovat další historii třeba i dlouho po smrti, přestože za svého života dokázali přesvědčit jen málokoho. Najít ty „pravé“ předchůdce nebo vzory je jen zčásti výsledkem nějakého metodického postupu, ale často plodem náhody a štěstí. Většinou jsme odkázáni na dobré (i špatné) rady učitelů nebo kolegů, ale ty musíme nakonec také posoudit a také přezkoušet, zda je možno s něčím v jejich myšlení dále a dobře pracovat. A tak se ukazuje, že vlastně od prvních počátků musíme budovat svou vlastní, zprvu jednoduchou a v mnohém chybnou „soustavnost“, „systematičnost“ vlastní, z jejíhož hlediska a na jejímž základu či předpokladu postupně své vlastní myšlení jednak opravujeme a zároveň prohlubujeme. Na začátku jsme velice závislí na jakémsi obecném konsenzu (většinou aniž bychom o tom věděli), ale postupně naše myšlení dostává určitější rysy, jakousi relativní, ale stále vylepšovanou samostatnost a svébytnost, a to v závislosti na některých předpokladech, které jsou u různých lidí různé (mluvíme o nadání nebo talentu). Ovšem závislost na vlastních předpokladech (onom „talentu“) je jiného druhu než závislost na jiných myslitelích a četbě (nebo naslouchání) jejich výkladům. Tam, kde někdo hodně čte a kde si hodně pamatuje, ale nebuduje si jakousi vlastní „filosofii“, můžeme mluvit spíše o „mnohovědění“ (staří tomu říkali polymatheia), byť spíše „mnohovědění“ o filosofii a o filosofických názorech, než že by šlo o skutečné (aktivní, tvůrčí) filosofování.

(120819)

<<<

>>>

[Víra / Myšlení / Život]

A

Tak jako každá živá bytost „žije“ (tj. vykonává své bytí) „z víry“, tak také každý tvořivě myslící člověk „myslí“ (tj. vykonává své tvořivě myslivé úsilí) díky „víře“ a „z víry“. Dalo by se říci, že víra je jakýsi generátor jak každého životního úsilí, tak každého úsilí myšlenkového – a také duchovního. A také – a nikoli v poslední řadě – každé tvořivosti umělecké.

B

Zvláštní naší pozornosti se doporučuje ta dosud přehlížená anebo podceňovaná spojitost Ježíšových „vlastních“ slov o víře se situací napravování něčeho nepravého, konkrétně zejména uzdravování. Byla by asi chyba se už od počátku omezovat na sféru zdraví a nemocnosti. Bylo by to matoucí především v kontextu dnešních chápání lékařských úkonů a zásahů, které pracují převážně s léčbou „kauzální“ (v této souvislosti jde o kauzální terapii i tam, kde jsou léčeny jen příznaky, symptomy, takže nemáme na mysli skutečnou etiologii v dnešním smyslu). „Neboj se, toliko věř!“ je výzva k tomu, aby proměnil své smýšlení a vůbec orientaci své životní zaměřenosti sám pacient: výzva „věř!“ je něčím takovým jako výzva „udělej sám vše pro to, aby všechno bylo napraveno“, tedy i tvá choroba, ale nejenom to.

(120820)

<<<

>>>

Náboženství a víra

Francis Bacon byl ještě přesvědčen, že trocha vědy nás sice může odvádět od náboženství, ale víc vědy že nás zase přivádí zpět k náboženství (našel jsem dvě místa, jednou v dopisech, po druhé snad v knize Valerius terminus, ale teď výpisek nemám po ruce). Kant už si tím tak jist nebyl a chtěl, jak to

vyjádřil v předmluvě k 2. vydání KRV, dostat pro víru místo tím, že rozum „omezí“ („Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“; nevím, zda to můžeme chápat hegelovsky jako „zrušit a pozdvihnout výš“. (B XXX). Zůstaneme-li jen u těchto citátů (a nebudeme se zabývat příslušnými kontexty), je jejich srovnání docela zajímavé. Bacon mluví o náboženství (religion), nikoli o víře; a dnes poté, co osvícenské myšlenky byly otřeseny (nebo aspoň „otřásány“), se nemůžeme vyhnout otázce, zda to „náboženství“, k němuž nás vede „více vědy“, není docela jiné než to, od kterého nás vědění zprvu odvádělo, ba zda to není docela nové náboženství, které začalo uctívat a zbožňovat vědu samu. Kant naproti tomu mluví o „víře“ resp. „věření“ (s Glauben), a proti ní nestaví ovšem rozum (pochopitelně), ale „vědění“ (Wissen, nikoli Wissenschaft), a to zase ihned spojuje s předsudečným dogmatismem metafyziky, který je vždycky přehnaný (der jederzeit gar sehr dogmatisch ist). Ale v obou případech jde o chybné pojetí. (Jinak o náboženství mluví spíš „zdeůředně“.)

(Písek, 120825-1.)

<<<

>>>

Náboženská „víra“

Často se proti běžnému významu slov „věřiti“, „víra“, „věřivost“ užívá zdánlivě upřesňujícího termínu „náboženská víra“. To je možno uznat jen za předpokladu, že to je jeden druh „věřivosti“ vedle celé řady jiných, „nenáboženských“. A pokud se z toho dá vyvodit, že ostatní druhy „věřivosti“ jsou ergo nenáboženské, takže k samotnému pojmu „víry“ žádná náboženská nemůže být započítávána. Problém ovšem vyvstane hned, jak se někdo začne pokoušet myšlenkově uchopit a vymezit, co to tedy tato „víra“ či věřivost“ v obecném smyslu je. A tady je tedy naše otázka: je možno „víru“ či „věřivost“ popisovat (jako „jev“, „fenomén“), aniž bychom začali vysvětlovat, „na co“ někdo „věří“ nebo komu resp. čemu „věří“? To potom už vlastně není víra sama (věření samo), ale je objasňován nějaký pocit, dojem, názor, domněnka, pojetí nebo pochopení něčeho jiného, dalšího, ale nejde o „věření samo“ (subjektivita je pak vlastně vyloučena). Anebo protože nelze na „víru“ ani „věření“ prostě prstem ukázat (jak to chtěl Kratylos), budeme se uchylovat k popisu duševního jevu, sociálního jevu, eventuelně nějaké patologické úchyvky, atd. – a to vše je jenom jakási forma návratu k narativitě s naprosto nepropracovanou pojmovostí. To znamená, že jde o psychický jev, nikoli o skutečnost (v žádném nesubjektivním smyslu).

(Písek, 120825-2.)

<<<

>>>

Metafyzika x fyzika

Kant formuluje v předmluvě k *Základům metafyziky mravů* (6424, s. 11) zvláštní otázku: „přesto se zde ptám pouze na to, zda povaha vědy nevyžaduje, aby byly vždy důsledně rozlišeny empirická a racionální složka, a zda by neměla být před vlastní (empirickou) fyziku předržena metafyzika přírody, kdežto před praktickou antropologii metafyzika mravů, jež by musela být důsledně očištěna od všeho empirického, abychom věděli, co vše může v obou případech vykonat čistý rozum a z jakých zdrojů čerpá sám toto své poučení a priori...“ Když nechám zcela stranou konkrétní kontext, ale i specifický kontext Kantovy filosofie, jeho pojetí empirie a apriornosti, zůstává nám otázka: čím se může (a musí) zabývat „metafyzika přírody“, co se však vymyká (empirické) fyzice, tedy přírodní vědě (resp. přírodním vědám)? Nejde nám o to, jak chápal „metafyziku“ sám Kant, ale jak ji dnes můžeme (třeba i pod jiným pojmenováním) chápat my.

(Písek, 120826-1.)

<<<

>>>

Paměť přílišná

Velká paměť má v některých oborech (a směrech) mimořádnou důležitost, ale ta nemusí být vždy jen pozitivní. (Nehledě na to, že jsou různé typy paměti, ale to nechávám teď stranou.) Příliš velká paměť nemusí být (většinou nebývá) náležitě selektivní, takže zachovává vše, tedy i to nedůležité, zapamatování nehodné. Naproti tomu ovšem v případě, že selekce je prováděna před kritickým uvědoměním, je třeba ji rovněž kriticky analyzovat a kontrolovat (dodatečně): reflexi je nutno reflektovat, ovšem právě kriticky – jinak reflexe nová jen zopakuje a upevní tu předchozí.

(Písek, 120827-1.)

<<<

>>>

Filosofování a okolnosti

Vše, co filosof napíše, ba vše, co promyslí, vychází vždy také z jeho myšlenkových „pozic“ a „východisek“ (jejichž pozvolné ustavování a proměny jsou charakteristické pro jeho osobní myslitelskou cestu), z jeho myslitelské, ale zejména životní (tedy také společenské a politické) zkušenosti, ze způsobu jeho reagování na proměny situace a okolností, atd. A to znamená, že se tam téměř vždycky objevuje také něco nového, přinejmenším úsilí o něco nového, i když vždycky v reakci na „skutečnost“ a na „aktuálnost“. Zkrátka a dobře: filosof vždycky nejen ve svém životě, ale i ve svém díle vystupuje jako určitá osobnost, která si nějak „stojí na svém“, i když se tematicky zaměřuje na něco nebo někoho jiného, a i když právě tím, jak „stojí na svém“, vlastně své „pozice“ posouvá a mění, a to vědomě a dokonce cíleně. Tím se filosofie naprosto zásadně liší od toho, co je ideálem věd a vědeckých postupů, kde osoba a také osobnost vědce má při poznávání skutečnosti a při řešení problémů zásadně ustupovat do pozadí. Filosofování (tj. myšlení filosofickým způsobem) je tedy vždy jednak konfrontací myslitelových pozic se situací, v níž je v dané chvíli (nebo s něčím významným z této situace), jednak pokusem o jakousi syntézu či spíše synergii obojího, a to s důrazem na myslitelovu aktivitu. Pokud je alespoň jedna z obou „složek“ této konfrontace (a zároveň synergie či synkreze) zůstává oslabena nebo pokud snad téměř chybí, deformuje se a přímo zvrhá skutečná filosofování v něco, co filosofii jen připomíná, ale ve skutečnosti s ní je v hlubokém napětí a vysloveně rozporu.

(Písek, 120901-1.)

<<<

>>>

Filosofování jako „cesta“

Systematičnost je takřikajíc „normou“ každého filosofování, ale to vůbec neznamená, že jeho cílem musí být stavba „systému“. Pro posouzení „myšlenky“ (koncepce, teorie atd.) je zajisté nezbytné dbát pečlivě příslušného věcného i systémového kontextu, a to znamená jaksi izolovaně (byť jen provizorně) od konkrétního autora a jeho myšlenkové cesty. Jakmile nám ovšem jde hlavně o samotného myslitele a jeho tvorbu, tedy i jeho myšlenkovou cestu (vývoj, eventuálně radikální obraty a změny v přístupu apod.), musíme si klást otázku, zda jde – řečeno slovy Zygmunta Baumana

- o klasickou podobu *cesty poutníka* (se všemi zákruty, obraty, zastaveními i prudkými novými starty) nebo jen o *bezcílného tuláka*, který však může místy narazit i na hloubku. Ovšem Baumanem rovněž zmíněný typ *povrchního turistu* by neměl být ve filosofii vůbec trpěn, a to ani v popularizujících formách (v těch dokonce nejméně vzhledem k jejich rozsáhlé škodlivosti).

(Písek, 120901-2.)

<<<

>>>

Metafyzika „nová“

Pokud bych se měl pokusit o stručné vyjádření nejdůležitějších momentů, hrajících prvořadou úlohu v postavení požadavku „nové metafyziky“ pro „metafyzice staré“ (tradiční), bylo by možno použít známého a vždy znovu připomínaného vymezení tekdý nejmenované filosofické „vědy“ na počátku Aristotelovy 4. knihy tak zvané „Metafyziky“ (což ovšem není Aristotelův termín). Aristotelés užívá vymezení tématu oné jím na uvedeném místě nejmenované vědy v následující podobě: zabývá se „jsoucím jakožto jsoucím“ (a tím, co k tomu náleží). Rozhodující tu je ovšem to, co zůstává zamlčeno, totiž co se chápe oním „jsoucím“ (event. „jsoucím“, *to on*). „Novost“ dnešního možného chápání metafyziky by pak spočívala spíše jen v bližším upřesnění právě tohoto „jsoucího“, které by dovolilo ustavit tu základní distanci proti pojetí „tradičnímu“, které ono jsoucí chápalo jako esenci, případně substanci. Nová metafyzika by tedy mohla být charakterizována jako tematicky zaměřená na „jsoucí jakožto dějící se“, čímž by byla hned od počátku vyloučena možnost ponechávat „dějící se“ neboli změnu a pohyb „fysice“ (v Aristotelově chápání jakožto jediné disciplíně „první filosofie“, která se zabývá tím, co se mění) a za „předmět“ metafyziky stanovit to, co se nemění, co se neděje, co nevzniká (zrodem, tj. nerodí se) a nezaniká (tj. nehyne), což Aristotelés „přenechal“ druhým dvěma disciplínám „první filosofie“.

(Písek, 120902-1.)

<<<

>>>

Dění událostné a „mechanické“

„... Já sám jsem zatím naprosto přesvědčen, že a) obecný čas je až následkem (synkrezí) jednotlivých „polí“ časujících událostí, b) původní čas má pluralitní charakter a je vždy neodlučitelně spjat s jednotlivými časujícími událostmi, c) tyto jednotlivé časy mají stejný směr jako příslušné události samy, tj. od budoucnosti přes přítomnost k minulosti. Kausalismus je založen na předsudku, že veškeré dění je možno ztotožnit s tím, co po něm zůstává jako pouhý relikt (a to jen v případě, že na nižší úrovni se něco jako stavební materiál děje významně pomaleji než sama celá událost vyšší úrovně ...“ (LvH z e-mailu Aleši Havlíčkovi 2.9.12). – Myšleno důsledně, žádné „dění“ není a nemůže být pouze mechanické, ale jsou změny (nepochybné změny), které se v „obecném čase“ dějí jakoby ryze kauzálně, tj. „jeví se“ tak, takže jsou jakousi zkušenostní oporou kausalismu. A tak je myšlenkově konstruováno takové hypotetické dění jako dělitelné, a to tak dlouho, až se dojde k čemusi dále již nedělitelnému (*a-tomos*), které se „uvnitř“ už dít nemůže, neboť už není uvnitř vůbec strukturované (ergo ani časově, takže je „věčné“, tj. nevzniklé a nezanikající). V tomto pojetí jsou veškeré proměny a změny chápány pouze jako proměny sestav něčeho, co se uvnitř ani navenek nemění, ovšem s výjimkou místa, na kterém právě jsou (a které mohou právě také již opouštět, tedy s výjimkou jejich místního pohybu). – Na druhé straně je otázkou, zda je možné ryze nemechanické dění resp. nesouvislé mechanicky s jinými případy dění, a pokud ano, kdy a kde. Zatím musíme zcela vypustit problém dění ryze nepředmětného, tj. dění, které se ještě žádným způsobem nezpředmětnilo,

neuskutečnil v podobu jsoucna, které má své nitro i svůj vnějšek. (Pokud by mělo jít o dění mimosvětové, tj. virtuální, šlo by nejspíš jen o základní úrovně, na nichž se ještě nikterak nemohla uplatnit reaktivita.) Jakmile jde už o uskutečňování „ve světě“, vždycky tu hraje úlohu mnoho jiných dění, vůči nimž má ono „výchozí“ předmětnou „tvář“, na kterou ona jiná dění mohou reagovat.

(Písek, 120902-2.)

<<<

>>>

Celek a část / Část a celek

Na vztah celku k jeho vlastní části, jakož i na vztah části k celku, do něhož náleží, jsme se navykli dívat a myslet čistě věcně, předmětně, dokonce technicky resp. matematicky. Jakmile toto své pochopení aplikujeme na organismus, tj. nějakou živou bytost, dostáváme se postupně do potíží. Tak např. o psovi, který v důsledku nějakého maléru přišel o jednu nohu, můžeme říci, že ztratil jednu část svého těla; uvědomujeme si sice, že živou nohu jen stěží můžeme označit za „část“ těla, protože je „přirostlá“ („přirozeně“ vyrostlá), ale v anatomii celkem bez váhání mluvíme o „částech“ lidského těla. Naproti tomu nás vůbec nenapadne, že ten pes, kterého v jisté situaci máme před sebou, není před námi vlastně celý, nýbrž že to je jen jeho dnešní (event. momentální) „část“, zatímco ostatní jeho „části“ před sebou buď už nebo ještě nemáme. Jak je to možné? A proč tomu tak je? Vždyť i z anatomického hlediska tento pes, který přišel o jednu nohu, byl ještě před dvěma roky plně čtyřnohý, ta ztráta jedné nohy se přihodila jako bolestná událost, která původně ohrozila celý život onoho psa, ale díky zásahu veterináře, se podařilo psa zachránit, i když o jednu nohu přišel. Kdysi se ve filosofii rozlišovala esence a existence např. psa; k esenci náležely především všechny vlastnosti jsoucna (v našem případě psa), zatímco o existenci bylo možno mluvit jako o jeho „výskytu“ v reálném světě. Výskyt však není totéž co život; uhynulý pes se ještě nějaký čas „vyskytuje“ ve světě, i když už nežije. Nedostatečnost onoho rozlišení mezi esencí a existencí spočívá v tom, o čem se zejména od dob Heideggerových mluví jako o „zapomenutí na bytí“ (Seinsvergessenheit). Jakmile totiž začneme zdůrazňovat bytí psa (které není momentální či dokonce bodovou existencí, ale trváním v čase), je nezbytné uvažovat specifickou odlišnost jednotlivých „fází“ jeho života (kterým už nebudeme mít sklon říkat „části“).

(Písek, 120905-1.)

<<<

>>>

Hromady a „pravá jsoucna“

V evropské myšlenkové tradici byl velmi často mylně rozeznáván anebo přímo zanedbáván fundamentální rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými, jinak a přesněji řečeno, mezi vnitřně integrovanými jsoucnými a hromadami. Možná, že jedním z důvodů byly obtíže, s kterými se setkávaly pokusy o stanovení nějaké pevné a nepřekročitelné hranice, dokonce snad propasti mezi obojím. Takové potíže však známe i v řadě jiných případů (život x neživot; duše x bez duše; duch x bezduchost; atd.), nesmí to však nikdy vést k tomu, že jakýkoli rozdíl popřeme, a to ani v případě, že nás poznání skutečnosti nutí k popření resp. relativizování „krajních hodnot“. Tak jako třeba Teilhard de Chardin odmítal mluvit o „neživé hmotě“ a volil termín „předživý“, ale zároveň sám život považoval za cosi stále pokračujícího a jdoucího „vpřed a výš“, bylo by možno mluvit o tom, že ryzí hromady (pouhé agregace) nejsou vlastně vůbec možné, protože může jít vpsledu pouze o hromady pravých jsoucen, a ta jsou nadána reaktivitou. Zároveň je však nezbytné si myšlenkově upřesnit rozdíl mezi vzájemnými reakcemi oddělených jsoucen, při nichž oddělenost jsoucen zůstává

nenarušena (resp. nepřeklenuta), a na druhé straně mezi takovými vzájemnými (nebo jen zdánlivě jednostrannými) reakcemi pravých jsoucen, která známe třeba jako symbiózu nebo jako zařazení původně oddělených jsoucen jako „materiálu“ do výstavby pravého jsoucná vyšší úrovně, a podobně.

(Písek, 120907-1.)

<<<

>>>

Božský čin (speciální) / Deterministický svět

Dnes přišla zpráva o novém čísle časopisu *Religious Studies* (48, č. 3, září 2012), kde na stránkách 315-336 najdeme článek *On the possibility of special divine action in a deterministic world* z pera Leigh C. Vicens-e. Sama formulace nadpisu článku je příkladem nesprávného, ba základně falešného položení otázky, ale i tak je možno od ní vyjít a hned prvními kritickými komentáři ukázat, že se v pozadí navzdory prvnímu dojmu může skrývat smysluplná myšlenka (event. smysluplné myšlenky, protože jich možná bude více) – ovšem za předpokladu, že formulaci podrobíme významným opravám. a) Na prvním místě je třeba upřesnit, co přesně máme rozumět pod slovy „deterministický svět“. Předpokládejme (bez ohledu na zmíněného autora), že jde o svět, v němž nacházíme doklady kauzálních determinací, přičemž připouštíme, že vedle takových kauzálních determinací můžeme nacházet také skutečnosti, které nelze odvodit z jiných jako z jejich výhradních kauzálních původců (tj. příčin). Z hlediska kauzalizmu (kauzálního determinismu) tak připouštíme vznik skutečností, které nelze vysvětlit odkazem na nějaké antecedencie, tedy jinak řečeno: vznik nových skutečností. Pokud tedy chápeme deterministický svět takto, je už vlastně zbytečné se tázat po možnosti nějaké „božské akce“, neboť v tomto pochopení je zahrnuta vedle možné božské akce také možná akce ne-božská, mimo-božská, např. tedy lidská (ale pochopitelně nejen lidská, nýbrž i každé živé bytosti, a možná nejen každé živé bytosti, ale každého před-živého subjektu, dokonce i na těch nejnižších úrovních, např. na úrovni kvantové). Naproti tomu budeme-li chtít trvat na výhradním a naprostém determinismu všeho (ve smyslu pankauzalizmu), vylučujeme tím eo ipso nejen cokoli nového, co by mohlo být nějak vklíněno či vtlačeno do takto chápaného světa, ale vylučujeme také jakoukoli jinou skutečnost, která by nějak stála či třeba jen mohla stát mimo tento kauzalistický svět či vedle něho. To by tedy nutně znamenalo, že pokud by „nějaký“ bůh stál mimo tento (kauzální) svět, nemohl by do tohoto světa zasáhnout; a pokud by do něho zasáhnout mohl, pak jenom tak, že jeho zásah by byl vnitrosvětový a tím i sám nějak kauzálně zapříčiněný. 2) Tím se tedy otvírá zásadní otázka, co vlastně chápeme pod slovem „bůh“ nebo „božský čin“, „božská akce“, zejména však otázka, zda vedle „našeho“ deterministického světa připouštíme ještě nějaký jiný svět, který budeme chápat jako „boží“ nebo „božský“. Pokud nic takového nepřipouštíme, problém se redukuje: žádný „zázračný“ čin, zasahující do deterministického světa, není možný. Pokud však za „boží“ či „božský“ budeme mít jen takový, který sám vyplývá z kauzálního nexu předchozího, zůstává nevyjasněno, kdy je který kauzální vztah chápán jako sekulární, tj. nezázračný, a kdy naopak jako zázračný zásah boží (božský).

(Písek, 120911-1.)

<<<

>>>

Determinace jen částečná

Pokud jsme vůbec schopni připustit, že žijeme ve světě, kde může docházet (a tu a tam dochází) k emergenci „nového“, ale zároveň jsme přesvědčeni, že ne všechno, co se děje, je do všech detailů nové, nýbrž že je možné (a dokonce časté, běžné), že z toho, co se děje, vždy také něco „zůstává“, tj. přetrvává i tam a tehdy, kdy nějaký (vnitřně integrovaný) děj končí, a že tedy většina (pravých)

událostí vyšší než základní úrovně po sobě zanechává „relikty“, pak nebudeme „nové“ chápat jako „vklad“ do starého, z minulosti přetrvávajícího stavu, ale jako jiný, nový typ zapojení něčeho z toho „starého“ do něčeho „nového“. Tak bude každé „nové“ vždycky (na vyšší než základní rovině) zahrnovat (přesněji: jako materiálu využívat) něco z toho, co tu už zbylo z něčeho starého jako „relikt“. A pravidelnost či hojnost tohoto druhu používání nižších (a pomalejších) jsoucen-pravých událostí se pochopitelně jeví jako „to hlavní“, protože to je to nejnápadnější. A to vedlo staré Řeky k oné celkem docela pozoruhodné hypotéze (téměř teorii), že je především třeba sledovat tzv. příčinné vztahy, tedy kauzální nexus. Ovšem ve skutečnosti to je pouze mylný dojem a mylné domnění: nic v tomto světě není schopno přetrvávat v neměnné podobě, leda za mimořádného vynaložení sil a úsilí, jež v podstatě odpovídá základnímu úsilí každé pravé události o výkon svého vlastního bytí.

(Písek, 120911-2.)

<<<

>>>

Bytí jako událost

Život organismu (živé bytosti) je událost, která se po celou dobu mezi počátkem a koncem, stále děje. V každé aktuální chvíli má toto dění nějakou, ale zcela určitou podobu, a pouze tato podoba může být smyslově vnímána; nemůžeme vnímat, jak tento organismus vypadal před nějakou dobou (tedy v minulosti), a už vůbec nemůžeme vnímat, jak bude vypadat za nějaký čas (tj. v budoucnosti). Nicméně všechny ty již uplynulé chvíle (které kdysi byly také aktuální, tj. aktuálně přítomné) k tomu organismu přece náleží, organismus by bez nich nejen nebyl celý, ale v žádné dané, určité chvíli by vůbec nemohl existovat, neboť je svou podstatou jejich pokračováním (nikoli pouhým trváním, přetrváváním). Musíme se proto tázat, jaký je vlastně „ontologický status“ těch uplynulých, nyní již jen minulých chvil či fází celkového dění, tj. bytí, živé bytosti. Do jaké míry a v jakém rozsahu jsou ty již uplynulé fáze událostního dění, jímž je organismus, „přítomny“ (ve smyslu „býti při tom“) v každé aktuální přítomnosti? A protože nesmíme zapomínat ani na to, že – s výjimkou konce události – je každá přítomná fáze také přípravou na fáze příští, budoucí, musíme se tázat, do jaké míry a v jakém rozsahu jsou v určité aktuální přítomnosti „přítomny“ (opět ve smyslu „při tom“) také nyní ještě nejsou fáze příští, tj. budoucí.

[*doplňk 1.7.13: život určitého organismu je časově koextenzivní s jeho bytím (a obráceně: jeho bytí je koextenzivní s celou délkou jeho života); jako „celek“ je organismus „jsoucí“ právě ve smyslu bytí – tj. včetně aktuálně ne-jsoucích jsoucností – pozn. aut.]*

(Písek, 120919-1.)

<<<

>>>

Srozumitelnost ve filosofii / Filosofie a srozumitelnost

Srozumitelnost má ve filosofii a filosofování dvojí úlohu: 1) především je v tomto ohledu filosofování ve zcela jiné situaci než třeba práce matematiků vysokých úrovní, kterým stačí formální matematicko-logická koherence jejich argumentací a důkazů, přičemž není nezbytné, aby v každé fázi chápali to, co jim vyšlo nebo právě vychází (a ergo to dokázali také náležitě vysvětlit ostatním). Filosof musí stále sledovat postupy svého myšlení a nesmí žádný svůj krok ani přeskočit, ani udělat bez toho, že jej podrobí reflexím (většinou nestačí jediná). Jinak řešeno: filosof nesmí žádný ze svých postupů „formalizovat“ (= spolehnout jen na formální logické vztahy), ale musí stále být bdělý vůči živému logu svých postupů právě jako živý (a bdělý) myslitel. A pak 2) je i tam, kde filosof sám je plně a bděle odpovědný za všechny své myslivé kroky, zcela nezbytné učinit výsledky a co možná i postupy svého

myšlení co nejpřístupnějšími druhým lidem, samozřejmě s jistým rozlišováním podle toho, kdo je určitým argumentům přístupnější a kdo s nimi může mít (třeba z nezvyku) nemalé potíže. V takovém případě může užít argumentací, jaké by se jemu samému nemusely jevit jako dostatečné. (V žádném případě však nesmí užít argumentace chybné.)

(Písek, 120920-1.)

<<<

>>>

Existence a bytí / Bytí a existence

O „bytí“ můžeme mluvit pouze a výhradně v případě „pravého jsoucna“, tj. jsoucna vnitřně integrovaného v jednotu. A protože každé pravé jsoucno je po celou dobu svého bytí událostným děním, které aktivně vykonává své bytí, můžeme také mluvit o jeho „existenci“: existo je odvozeno od ex-sisto, eventuelně od ex-sto, což je jen doslovným („otrockým“) překladem řeckého ek-sto, a tak je latinská ex-sistence doslovným (otrockým) překladem řeckého ek-stasis, což zase Heidegger překládá (a vykládá) jako „stát ven ze sebe“ (nikoli přesahovat se, transcendovat, protože to už by byla aktivita, výkon). O „existenci“ začal novým způsobem mluvit asi až Kierkegaard, a po něm to s určitými odchylkami začali opakovat tzv. filosofové existence. Od té doby přestalo platit to, co platilo až do té doby, totiž že existence byla chápána jako „faktický výskyt“. Z toho vyplývá, že dnes už nemůžeme ztotožnit výměry „všechno, co existuje“ a „úhrn“ (eventuelně „celek“) světa. Existence je časově omezená kontinuita událostného dění, a to na všech úrovních (i když nejzřejmější to je na příkladu živých bytostí, tj. organismů): není to „stav“, ale právě dění. Jsou při tom ovšem míněny pouze tzv. pravé události, tj. události, jejich integrita je vnitřního (= nepředmětného) původu (naproti tomu „události“ integrované zvenčí, ať už individuálně nebo kolektivně, budeme chápat jako „nepravé“, což ovšem vůbec neznamená „neskutečné“. Tak kupř. nějaký biotop (třeba lužní les) je nepochybně skutečný, je však integrován velkým počtem nejrůznějších organismů, stromů, rostlin, živočichů, hub a plísní atd., a to s řadou různých efektů či výsledků; ještě složitější to je v případě událostí dějinných, které navíc předpokládají nezbytnou intervencí vědomí (tj. různých vědomí různých subjektů, a to nejen dějinných). V případě posledně jmenovaných nemůžeme mluvit o jejich „existenci“ v uvedeném novém významu, jenom o skutečnosti. O „faktech“ můžeme zase mluvit všude tam, kde jde o něco udělaného, vykonaného, vytvořeného (s odkazem na latinské facere). V případě pravých událostí nejde o „fakta“ ani v tom případě, kdy jde o nepopiratelný aktivní zásah nějakých činitelů, subjektů; tak např. zahrada nebo park jsou nepochybně výtvořem zahradníků, ale nikoli v tom smyslu, že je zahradníci jako takové udělali, vytvořili – vždycky tam jako nejdůležitější zůstává organická aktivita rostlin, keřů a stromů, které tam je možno zasít, zasadit a pěstovat, ale tak, aby samy dokázaly růst, kvést a přinášet plody, tedy – „existovat“. Existence tedy není ani stav, ani fakt (stejně jako ani bytí není stav ani fakt); existovat také nemůže pouhá „věc“, ani pouhý „předmět“. A tak dále. To všechno je ovšem velmi nesnadné dodržovat, a téměř nemožné prosadit v běžné mluvě, neboť se to ostře vymyká jazykovým zvyklostem (a nejen českým). Jde tedy o záležitost „vnitrofilosofickou“ v první řadě.

(Písek, 120922-1.)

<<<

>>>

Non-existence a ne-předmětnost / Ne-předmětnost a non-existence

Počítáme-li trvale s přesným významem slov existence a existovati, tj. s tím, že je lze „vypovídat“ (tj. v myšlence připisovat) pouze pravým jsoucňům, pak musíme zároveň připustit, že např. ryzí

nepředmětnosti jsou non-existentční, ale skutečné. Jak se to tedy má s pravými jsoucnými, o kterých platí, že mají svou vnitřní i vnější stránku, tj. jinak řečeno: svou nepředmětnou i předmětnou stránku (aniž by se kteroukoli z nich vyčerpávala)? Nutně platí, že ani nepředmětná stránka každého jsoucná nemá samostatnou existenci, natož aby ji mohla mít stránka předmětná. Existovat znamená tedy stále znovu a plynule procházet hranicí mezi niternou a vnější stránkou jsoucná (a to oběma směry), což je ovšem aktivita – a té je schopno jen pravé jsoucné, jež je zároveň subjektem (nebo: jež si vytvořilo a udržuje svůj vlastní subjekt). Jsoucné tedy existuje, pokud právě vykonává své bytí; to však nemůže vykonávat jinak než v nějaké, ale pouze jen té jediné právě aktuální přítomnosti (= v aktuálnu, v aktualitě). Subjekt je tudíž třeba chápat (myslet) nejen jako zároveň bytí nikoli paralelně vnitřní a vnější, eventuelně nepředmětný a předmětný, ale také jako existující a neexistující, jsoucí a nejsoucí, aktuální (tj. právě aktuální) i non-aktuální.

(Písek, 120923-1.)

<<<

>>>

120928-1

K lidské povaze náleží touha a vůle vědět, ale neméně také touha se dozvědět ještě víc (a přesněji). Už toto rozpoznání poukazuje zřetelně na chybnost či mylnost starořeckého ideálu „vědění“ ve smyslu *epistémé* (tedy „vidění“, náhledu, názoru ve smyslu zření). *Epistémé* nepřipouští vylepšování, dokonalost vylučuje „pokrok“. Právě proto představuje Sókratés tak významnou a přímo stěžejní postavu myslitele, který rozpoznává omezenost jak svého, tak každého vědění, a poukazuje nám na známé pojetí „věducího nevědění“. To sice někdy může vést (a některé myslitele vskutku vedlo) k zásadní skepsi, ale jen z nedorozumění resp. z nepochopení, co to takové „věducí nevědění“ vpravdě jest. Nejde o paušální relativizování veškerého vědění, nýbrž o zásadu kritičnosti, která dovolí a také dokáže rozpoznat, co skutečně víme, od toho, o čem se jen domníváme, že to víme, ergo: poznat a vědět, co ještě nevíme.

(Písek, 120928-1.)

<<<

>>>

Jazyk (a mluva)

Jazyk je pro filosofii prostředníkem a jakoby garantem nejen sociability (a možnosti komunikace), ale ještě mnohem více časové a zvláště dějinné kontinuity; ale právě tím je také jednou z velikých brzd svobodného rozvoje myšlení, zejména filosofického. Právě proto musí každý filosof pracovat s jazykem nanejvýš pozorně: musí být vůči němu co nejcitlivější (nejvnímavější), aby dokázal rozpoznávat, kdy se může opřít o to, co mu jazyk sám napovídá a takřka předříkává (přesněji: zač se mu vtíravě přimlouvá), a kdy se naproti tomu musí proti jeho před-přemlouvání a před-říkávání bránit a myslet aspoň chvíli a aspoň v něčem jinak a dokonce přímo proti tomu, co nám sugeruje. Když totiž mluvíme, nikdy to nejsme jenom my, kdo mluví, ale vždycky v tom, jak mluvíme (i co říkám!) je dost velká část toho, co nám napovídá sám jazyk. Heidegger v jisté (volné) souvislosti s tím říká „die Sprache spricht“, což lze nejlépe přetlumočit jako „mluva mluví“ (sprechen je mluvití, nikoli říkání, takže také Sprache musí znít jako „mluva“ a nikoli jako „řeč“, jak se to u nás bohužel zdomácnilo). Je to vidět zejména na tom, jak nám „napadají“ nejen celá slova, ale dokonce celé fráze a celá úsloví. Karel Čapek to krásně popsal v jedné své povídce o novináři, kterému okamžitě napadají celé novinové fráze, a přitom stačí říci jen jedno slovo.

(Písek, 121007-1.)

<<<

>>>

Subjekt - dualita

To, o čem Jaspers mluví jako o „Subjekt-Objekt-Spaltung“ (a jak o tom mluví), jednak odvádí pozornost od hlavního problému, totiž jak souvisí (tj. jakým způsobem je trvale a bytostně propojena) vnitřní a vnější stránka subjektu/objektu, a za druhé klame tím, že sugeruje, jako by šlo o umělé a dokonce chybné „rozseknutí“ něčeho, co nejen náleží k sobě, ale je ve skutečnosti totéž, tj. totožné, na dvě odloučené části, totiž na subjekt a na objekt. Tato sugestivní, ale mylná myšlenka zastírá ve skutečnosti, že ona dvojakost (nikoliv „Spaltung“) charakterizuje sám subjekt neméně než sám objekt. Jinými slovy řečeno: zajisté subjektní a objektní (nebo: vnitřní a vnější, nepředmětná a předmětná) stránka náleží sice vždy k sobě navzájem, ale jejich odlišení (tj. netotožnost) není způsobeno jejich nelegitimním roztržením „od sebe navzájem“, nýbrž obě jsou skutečné a jakožto skutečné jsou skutečně „odděleny“, ačkoli teprve pospolu vytvářejí skutečnost, skutečné „jsoucno“, tj. jsoucí subjektní i jsoucí objektní stránku téže skutečnosti. Ono zmíněné „roztržení“ na subjekt a na objekt je ve skutečnosti odtržením objektní (předmětné) stránky od toho, co je původně celkem a náleží proto neoddělitelně k sobě; takže vlastně ani nejde skutečné odtržení, nýbrž „jen“ o potlačení a vytěsnění, event. zapomenutí na tu druhou stránku, která vždycky ke každé objektnosti patří. Jde vlastně „jen“ o nedbalost.

(Písek, 121007-2.)

<<<

>>>

Událost jako subjekt

Jsem vždy znovu na rozpacích, co je vhodnější: říci, že událost má svůj subjekt, anebo že událost sama je subjektem? V každém případě totiž platí, že subjekt náleží k události jakožto celku (bez subjektu událost nemůže „ex-sistovat“, tj. nemůže se „dít“, nemůže vykonávat své bytí, ale na druhé straně zase také platí, že událost jakožto (pravý) celek není totožná s touž událostí jakožto subjektem. Subjekt je totiž vždy nejen subjektem události samé, ale zároveň také subjektem jejího osvětlení (přičemž událost není totožná se svým osvětlením, neboť sama vykonává své bytí jakožto bytí události, které se vymezuje proti vnějšku, a to v rámci osvětlení, do něhož ten vnějšek sice nějak proniká, ale rozhodně nevykonává „bytí“ tohoto svého osvětlení). To nás nutně musí upozornit na dvojí „vztah“ události, totiž „navenek“ a „dovnitř“. Tím, jak se událost děje (tj. jak vykonává své bytí), utváří nejen sebe jakožto událostné dění, ale také jakési pole kolem sebe (teoretičtí fyzikové by doplnili: časoprostorové pole – ale kdo ví, zda jde nebo musí vždy jít o pouhé čtyři dimenze?!). Veškeré vztahy navenek se „dějí“ tímto médiem (prostřednictvím), které lze popisovat jako „osvětlení“, a proto nikdy nemohou být redukovány na to, co je „výsledkem“ (rezultátem, produktem) těchto aktivních vztahů. Ale událost při tom stále musí pečovat o svou integritu, tedy o „sebe“ – a to může dělat jen tak, že se efektivně stará o svou vydělenost ze svého „okolí“ (nejen osvětlení), o své meze či hranice, bez nichž by nemohla udržet svou celkovost. A obojí tuto starost a péči nedokáže událost zastávat jen tím, že se děje a jak se děje, nýbrž musí si k tomu ustavit svůj subjekt, resp. musí se sama stát subjektem, schopným vykonávat oba dva druhy zmíněných vztahů, vztahy navenek a také vztahy dovnitř, vztahy „k „sobě“ a ke svému nitru, ke své „nepředmětnosti“.

(Písek, 121008-1.)

<<<

>>>

Událost jako subjekt

Jsem vždy znovu na rozpacích, co je vhodnější: říci, že událost *má* svůj subjekt, anebo že událost sama je subjektem? V každém případě totiž platí, že subjekt náleží k události jako celku (bez subjektu událost nemůže „ex-sistovat“, ale na druhé straně zase také platí, že událost jakožto (pravý) celek není totožná s touž událostí jakožto subjektem. Subjekt je totiž vždy nejen subjektem události samé, ale zároveň také subjektem jejího osvětlení (přičemž událost není totožná se svým osvětlením, neboť sama vykonává své bytí jakožto události, a to v rámci osvětlení, ale nevykonává „bytí“ svého osvětlení).

(Písek, 121008-2.)

<<<

>>>

Filosofování nelze „učit“ (vyučovat)

Filosof musí hodně věcí znát, musí hodně vědět, musí se v tom, co ví, také orientovat, a tak dále, ale filosofování samo v tom vědění, v těch znalostech atd. nespočívá. A učit resp. vyučovat lze všemu tomu, co je pro filosofa potřebné, ale nikoli samotnému filosofování. Filosofovat znamená všechno a vždy znovu kriticky reflektovat a prověřovat – a to právě znamená také kriticky prověřovat všechno to, co víme, co známe a v čem – jak by ne – mohou být i chyby a omyly. A ovšem: aby bylo všechno to, co víme a známe možno kriticky prověřovat, nesmíme to dělat paušálně a generálně, ale právě v jednotlivostech, v detailech, i když vždycky s ohledem na příslušné kontexty. A máme-li tu kritiku provádět do detailů, je třeba, aby to kritizované a prověřované bylo náležitě a zřetelně formulováno, i s těmi detaily, tj. aby bylo co konkrétního kritizovat a prověřovat. A máme-li, přesně: musíme-li být kritičtí i k sobě a ke svému myšlení, musíme své myšlenky přesně formulovat, ne je nechat jen v nějakém nezralém stadiu jakéhosi tušení a odhadování. A k tomu je zapotřebí samozřejmě obrovské trpělivosti, a tu kritickou trpělivost musíme mít především pro sebe a se sebou, jinak nebudeme ani dost (a spravedlivě) trpěliví s těmi druhými, jinými mysliteli. A právě to je přesně to, čím lze jít příkladem, ale co nemůžeme vyučovat. Ta kritičnost vůči sobě a svému myšlení je rozhodující.

(Písek, 121009-1.)

<<<

>>>

Subjekty pravé a nepravé

Václav Dostál z Ústí n.L. mne upozornil na chybu v mém *Úvodu do filosofování* (na str. 48, text je z 5.12.71), kde – v rozporu s ostatním kontextem – uvádím mezi příklady na „subjekt“ také „vícebuněčené organismy žijící pohromadě“, „společenstva organismů“ a společenství inteligentních bytostí (dokonce „meziplanetární a mezihvězdná“). Tady bylo při vydání opravdu na místě připomenout nutnost rozlišování mezi organismy či subjekty pravými a naproti tomu nikoli zevnitř organizovanými společenstvími, jako jsou kvazi-subjekty, pseudosubjekty nebo nepravé subjekty. (Terminologie je zatím neustálená, ale rozdíly je třeba dělat hned.) Jde stejně o pouhou analogii k tomu, jak jsme povinni rozlišovat pravé události od nepravých. Určitý problém je a nějaký čas asi zůstane spojen s tím, že slovo „nepravý“ je zavádějící, jako by šlo o něco buď neskutečného nebo pochybného. Pravé události mají charakter přírodní resp. přirozený, nepravé události jsou (vždy relativně a lépe nebo hůře integrovány vnějšími subjekty resp. v jejich vzájemných reakcích, případně spolupráci apod. V případě nepravých subjektů jde však skutečně o pseudosubjekty, často vysloveně nebezpečné jakýmiis tendencemi se od pravých subjektů odtrhnout a stát se emancipovanými

elementy, které opravdu pravé subjekty jakoby napodobují a dokonce nahrazují (nebo tak jsou aspoň vnímány, pochopitelně nesprávně a někdy velmi škodlivě).

Jako minimální opravu bych navrhol doplnit na str.48, § 1, ř. 8. „... Takovými subjekty (event. kvazi-subjekty) jsou např. ...“; ale nejlépe snad jen v poznámce, protože původní text – i s chybami – je třeba zachovat co možno beze změn.

Jedno je však zcela zřejmé: je naprosto zapotřebí alespoň předběžně vypracovat hlavní rozdíly mezi pravými subjekty a subjekty „nepravými“ resp. zdánlivými, které však rozhodně nelze považovat za pouhé „hromady“. Les (podobně jako jiné biotopy) nelze považovat za „pravý“ subjekt“, ale ani za hromady stromů, keřů, dalších rostlin, ale i hub a plísní, živočichů všeho druhu atd., půdy a hornin a mnohého dalšího. Je třeba upřesnit, v čem spočívá onen rozdíl mezi integrováním zevnitř a integrováním zvenjšku: proč lze strom považovat za celek sjednocený zevnitř, zatímco na kvazi-sjednocenosti lesa se musí podílet mnoho organismů, neboť les sám žádné integrační centrum nemá.

(Písek, 121012-1.)

<<<

>>>

Ontologie „všeho“

Daniel Rourke (z Londýna) vyvěsil na stránkách Academia.edu svůj text *An Ontology of Everything on the Face of the Earth: Abject Materialities from John Carpenter's The Thing*. Stáhl jsem si to, ale ještě jsem to nečetl. Zarazil jsem se hned u nadpisu: jak může někdo mluvit o ontologii „všeho, co je na tváři Země“? Možná, že to pak nějak osvětlí, ale okamžitě mi napadá: buď jde o ontologii všeho vůbec (a nejen toho, co je na této planetě) – anebo o ontologii určitého, tj. konkrétního „jsoucího“ (jsoucna), případně o ontologii určitého úseku či regionu. Pak má v každém z možných užití slovo „ontologie“ poněkud jiný význam; nicméně naprosto nezbytné je především vyjasnit, co vlastně rozumíme pod termínem „ontologie“. Pokud se má ontologie zabývat „jsoucím jakožto jsoucím“ resp. „jsoucím, pokud jest“, můžeme se tázat, zda ono tzv. „všechno“ (pan) vskutku „jest“, má-li svou vlastní jsoucnost (přesněji: své vlastní jsoucnosti), eventuálně, má-li své „bytí“. Vymezení ontologie jako filosofické disciplíny, která se zabývá jsoucím, pokud vskutku „jest“, zřejmě vyžaduje, abychom si nejprve vyjasnili, co to znamená „bytí“ resp. „býti jsoucím“ (případně „jestvovati“). Konkrétní důsledek: je vůbec možná ontologie, která by se zabývalo tím, co sice někdy dávno „bylo“, ale už „není“? A zvláště pak ontologie, která by se zabývala tím, co ještě není a co – možná – nastane? Pokud ano, musíme její tematiku rozšířit, takže zahrne i méontologii, anebo naopak ji musíme učinit pouhou částí (a dost málo funkční částí) méontologie. Ontologie, která by se měla vztahovat pouze k tomu, co aktuálně jest, by se nejspíš hrozně vzpírala jakékoli systematice, neboť to, co je „právě teď“ a právě tady“ aktuálně přítomné, nelze (z teoretických, ale i praktických důvodů) dávat uměle do souvislosti, neboť – alespoň podle Einsteinovy teorie – „aktuální přítomnost“ je vždycky cosi relativního, co nelze stanovit pro celý Vesmír.

(Písek, 121012-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako problém

Problém „subjektu“ není původně vůbec spjat s problémem „subjektivity“ (kterou ovšem staří už dobře znali), ale je velmi úzce spjat s objevem nitra a niternosti jako něčeho skutečného, k čemu však není možný přístup zvenjška. Tato opozice nitro x vnějšek byla sice známa, ale byla buď opomíjena

nebo reinterpretována opět do zvnějšněné podoby (po vzoru „střed kružnice“ nebo „těžiště trojúhelníku“ apod.). Leibniz to (snad jako první) demonstroval na určité konstrukci, vymyšlené jako obrácená alternativa proti tradičnímu schématu: v monádě je rozhodující její nitro, které je v pohybu, tj. které se děje resp. může dít, může se vylepšovat, dosahovat vyšších úrovní apod., zatímco její vnějšek je nerozeznatelný od vnějšku kterékoli jiné monády a je proto naprosto nezajímavý. Nitro tu je snad poprvé pochopeno bez nutného vztahu k vědomí či vůbec psychice (i když to není formulováno takto silně), ale je – podobně jako vědomí – zvnějšku nepřístupné, nedosažitelné – a také neovlivnitelné (leđa prostřednictvím „univerzální harmonie“, pro kterou jedinou neplatí ona uzavřenost monády do sebe a tak říkájíc „bez oken“). Hegel naproti tomu pochopil, že hlavním problémem je právě ona možnost přechodů zevnitř navenek a zvenku dovnitř; odtud stěžejní význam jeho termínů (a pojmů) „zvnějšnění“ a „zvnitřnění“; hlavním nedostatkem Hegelova pojetí je spinozovský předpoklad paralelity „vnitřního“ a „vnějšího“. To zase dobře rozpoznal Kierkegaard jako omyl, a zdůraznil, že nitro je vždy bohatší než to, co je zvnějšněno resp. co lze zvnějšnit, a zde lze dodat, že na druhé straně nikdy nelze zvnitřnit vše, co bylo vnějškem nebo vnější. Ovšem již pro Hegela se stalo nezbytným soustředit pozornost právě na onen přechod, a spojil to (opět v navázání na onen „romantický“ obrat pozornosti k „subjektu“ už třeba u Fichta, kde ovšem není – podobně jako u Schellinga – dost zřetelně rozlišováno mezi „subjektností“ a „subjektivitou“ s hypotetickým „absolutním subjektem“ jako rozhodujícím činitelem, který musí sám sebe jakoby opouštět, aby se k sobě mohl zase vrátit, ovšem nyní už jako „sebe si vědomý“ subjekt. Teprve to umožnilo potom, třeba Feuerbachovi a zejména Marxovi, sice onoho hypotetického „absolutního činitele“ odmítnout a opustit, ale důraz na aktivitu a „praxi“ naopak zintenzivnit. A tak došlo k tomu, že dnes musíme řešit problém subjektu (v novém pochopení tohoto starého termínu, původně značícího právě opak, totiž objekt) v nových kontextech, které ovšem musíme vlastně teprve vytvářet. (A při tom si musíme stále dávat pozor před tím, abychom vždy znovu neupadaly do vyjetých kolejí kontextů starých.)

(Písek, 121012-3.)

<<<

>>>

Reaktivita a „odpovídavost“

Pokud by nastaly problémy s překladem těchto termínů do angličtiny, je třeba pamatovat, že v angličtině už existuje termín „responsiveness“, významově silně odlišný od „responsibility“. (Responsive znamená citlivý, vnímavý, reagující, takže význam slov „responsiveness“ a „reaktivita“ bude velmi blízký.) Bude asi zapotřebí také v češtině používat obou slov; nemyslím, že by jeden z těchto dvou termínů byl nějak výrazně lepší než ten druhý. Určitá vada či nedostatečnost je na obou stranách, neboť sugeruje či vnucuje jakýsi kauzální či kvazikauzální aspekt: reagovat znamená reagovat na něco předchozího, odpovídat znamená také odpovídat na něco předcházejícího (tedy „minulého“). Protože však jde o schopnost (ability), je nutno tuto schopnost předpokládat jako dřívější či předchůdnou čemukoli, na co by bylo možno reagovat nebo odpovídat. Jak reaktivita, tak odpovídavost musí být chápána jako schopnost iniciativy, totiž aktivity: každá reakce je založena jako akce, každé odpovídání je založeno jako „povídání“ či „povědění“. Povídání je dříve než odpovídání, aktivita je dříve než reaktivita a reagování. – A pak tu je zejména problém „reagování“ na nepředemtné výzvy, tj. i citlivost a vnímavost vůči nim. A právě ty nelze chápat jako minulé či přicházející (a oslovující) z minulosti, nýbrž naopak z budoucnosti.

(Písek, 121013-1.)

<<<

>>>

Subjekt a „existence“ / Existence a subjekt

Vlastně jen o subjektu můžeme říci, že „existuje“ (resp. jen o subjektech, že „existují“), jestliže pod „existováním“ rozumíme onu vykloněnost (ono vždy znovu se opakující vyklánění) do budoucna (do sféry toho, co „ještě není“). Hegel v této souvislosti (snad, tak si to aspoň vykládám) mluví o „nesmírné moci záporná“: právě pro subjekt je charakteristické (jako jeho „bytosťný moment“) „odloučení“, jinde také jeho „smrt“, neboť subjekt „jako konkrétum se pohybuje jen z toho důvodu, že se rozkládá a činí se neskutečným“. „Vlastního jsoucna a oddělené svobody“ nabývá totiž subjekt právě díky oné „nesmírné moci záporná“, díky které „žije“, ačkoli se tímto žitím „rozkládá a činí s neskutečným“, a to znamená, že „umí vydržet smrt a v ní se udržet“ jako živý, ale zároveň „udržet to, co je mrtvé“, což vyžaduje „největší síly“. Hegel dokonce mluví o „absolutní rozervanosti“, díky které subjekt „najde sebe sám“ a „svou pravdu“. Hegel ovšem – naproti tomu, jak my to vidíme – chápe to, co my máme za „ryzí nepředmětnost“, jako „zápornost“, kterému subjekt „pohlíží do tváře“ a dokonce u záporná „prodlévá“. A o tomto „prodlévání“ pak říká, že to je „ona kouzelná moc, která záporná převrací v bytí“; a pak náhle prohlásí, že to je „táž moc, která byla shora nazvána subjektem“. (Což není nic menšího než zkrat.) (Všechno, co tu bylo citováno, bylo převzato z Patočkova překladu Fenomenologie ducha, 2098, str. 68-69, který vyšel v Praze v roce 1960 – a má, jak se ukazuje mnohé a nemalé vady, nicméně má obrovský význam pro jakési „zdomácnění“ Hegela a hegelianství v češtině, ve světě českého jazyka.) Mám tedy za to, že o existenci lze mluvit pouze v případě subjektu, zatímco v případě události (jakékoli) lze mluvit pouze o bytí (a o výkonu tohoto bytí), což v této obecnosti nezahrnuje schopnost aktivně vytvořit svůj subjekt (resp. stát se subjektem). Událost sama jako taková (tedy jen pokud je událostí, událostním děním) ještě neumí, nemůže „existovat“ – leč skrze subjekt a z podnětu subjektu (a ten si nejprve musí vytvořit, anebo jinak řečeno: tím se nejprve musí stát).

(Písek, 121019-1.)

<<<

>>>

Metafyzika – slovně

Historicky bylo slovo „metafyzika“ vytvořeno pro knihovnické účely: šlo o soubor textů, který byl umístěn za „fysikou“, tedy zřejmě za Aristotelovým spísem *Tés fysikés akroasis*, který byl stručně označován jako „Fysika“, ale zřejmě nebyl totožný s teoretickou disciplínou, která náležela podle Aristotela do První filosofie (*proté filosofia*) a které Aristotelés sám říkal „hé fysiké“. Do „první filosofie“ náležela kromě „fysiky“ ještě „matematika“ a „theologie“; tyto dvě disciplíny se však zabývaly pouze tím, co se nemění. *Hé fysiké* se tedy měla zabývat naopak tím, co se mění, tj. co je v pohybu; jinak řečeno tím, co vzniká zrodem, roste a rozvíjí se (dospívá), [stárne a upadá] a posléze končí uhynutím (smrtí). Necháme-li tedy stranou filosoficky původně žádným významem nezátíženou „nálepku“, označující umístění sbírky Aristotelových vybraných textů v knihovně, zcela stranou a přihlédneme-li k původnímu Aristotelovu pojetí tzv. první filosofie, je zřejmé, že název „metafysika“ lze vztahovat jen na matematiku a theologii, pro které vskutku platí, že jsou „vedle“ „fysiky“ (ovšem nikoli „za“ fysikou ve smyslu druhotnost, neboť Aristoteles výslovně vyzvedá theologii jako disciplínu nejvyšší, neboť se zabývá „tím nejvyšším“). Dnes bychom museli provést s tímto pojetím několik závažných oprav, které ovšem zasahují hluboce do samotného pojetí „skutečnosti“. Dnešní chápání matematiky už zcela opustilo významové souvislosti s tím, čemu se ve starém Řecku říkalo „mathéma“ (ve významu přejaté, tedy druhotné vědění); a na druhé straně dnešní matematika radikálně překročila meze to, co zůstává bez pohybu, a naopak se stále více zabývá tím, co je v pohybu a co se mění, ovšem pod podmínkou, že to lze kvantifikovat. V mezích toho, co se „nemění“, zůstává jenom numerická matematika a některé části geometrie (stereometrie atd.). Pokud „bůh“ a „božství“ vůbec zůstává pro nějaké disciplíny tématem, pak buď jenom nepřímou (a z distance

odborníka, např. v oborech psychologie, religionistiky, některých segmentů historie apod.), anebo tak, že vše radikálně (od kořene) reinterpretuje (v distanci ode dnes už jen zastaralé a opožděné anebo zase poplatně vyhovující vstřícnosti vůči některým reliktním „obecného mínění“) „teologii“ (bez „h“) jako biblistiku. A protože matematika a logika v moderním a dnešním chápání stále více srůstají (a to do neoddělitelnosti), zdá se, že veškeré vědecké disciplíny spadají pod „fysiku“, zatímco pod „metafysiku“ by nadále mohly spadat geometrické (stereometrické atd.) útvary, čísla a vztahy čísel – a „intencionální předměty“, uplatnitelné na to, co je opravdu „skutečné“, jenom s výslovnou rezervou. – Všechno svědčí pro to, že slovu „metafyzika“ už nelze vrátit nejen jeho starou slávu, ale ani takový smysl, který by nějak navazoval na jeho filosofickou minulost. Proto můžeme tento termín považovat za filosoficky uvolněný a napříště mu přisuzovat či přímo dávat významy zcela nové, po vlastním uvážení.

(Písek, 121019-2.)

<<<

>>>

Informace a „text“

Latinský termín „informatio“ byl vytvořen zřejmě za tím cílem, aby mohlo být vedle „zformování zvnějšku“ nebo „zformování vnějšku“ tematizováno také formování dovnitř nebo formování nitra.

proti „atomistickému“ přístupu k problému informace: informace může být předávána nebo sdílána jen v kontextu, nikoli izolovaně

(Písek, 121019-3.)

<<<

>>>

Reformace (a rekonstrukce)

Mnohoznačné slovo „reformace“ (nejčastěji ovšem vztahované k reformátům Lutherovi a Kalvínovi atd.) je navíc zatíženo nejasným rozlišením mezi „formou“ a „obsahem“. Reformovat něco znamená změnit či upravit formu, aniž by byl nějak narušen obsah (tj. jako by obojí bylo možno oddělit, nejen odlišit). Naproti tomu slovo „rekonstrukce“ se zdá poukazovat na změny závažnější, totiž týkající se samotné „konstrukce“, tedy něčeho vskutku „nosného“, nikoli pouze povrchového (zatímco ostatní stavbu či spíše obsahový materiál lze zachovat.). Reformovat např. filosofii tedy znamená změnit něco spíše druhotného, aniž by filosofie přestala být filosofií; přitom ovšem zůstává zatím skryto, co je právě to, co filosofii dělá filosofií a co nesmí být ani narušeno, natož ztraceno. Naproti tomu rekonstrukce by ve filosofii mohla znamenat revizi nejen okrajovou, nýbrž „centrální“. Přitom počáteční „re-“ v obou případech poukazuje na jakýsi „návrat“ k čemuś původnímu, tedy v češtině „opravu“ či „nápravu“ (což charakterizovalo myšlenku Komenského „všenápravy“, tz. *panorthosie*). Lze tedy mít za to, že všechny tyto názvy či termíny je třeba považovat za silně zpochybňované samotnou myšlenkou „vývoje“ a zejména „pokroku“. Že tento rys protikladnosti běžně uniká pozornosti, je třeba připisovat tomu, že málo dbáme na vlastní významy slov a zejména na jejich hlubší, etymologické významové souvislosti. (Právě Bretonem zmíněný Spinozův termín „emendatio“ na tom není o nic lépe, protože jde o vychytání a opravení vad a chyb, tj. o odstranění toho, co tam vlastně nepatří, co není správné, k čemu došlo omylem apod.)

(Písek, 121021-1.)

<<<

>>>

Budost a bylost

Vezmeme-li vážně skutečnost, že vedle pouhých „hromad“ (agregátů) existují také v čase integrované události jako „celky“, musíme si klást otázku, jakým způsobem jsou k sobě vztaženy a spolu spjaty všechny „aktuální přítomnosti“, aby tak po celou dobu příslušného událostního dění vytvářely onen celek. A vedle toho tu je ovšem ještě další, základně důležitá otázka, jakým způsobem se vlastně celé událostné dění v každé chvíli (fázi) té či oné „právě aktuální přítomnosti“ k této aktuálnosti vztahuje, tj. jak je ta která aktuální přítomnost již minulá nebo ještě nenastavší „vtažena“ do onoho námi předpokládaného (a myšlenkově pokusně „míněného“) celku, či jak tedy je vždy znovu „při tom“, tedy přítomna či zpřítomněna, když právě jen jedna ze všech fází je v tu chvíli aktuálně přítomná. Když si tedy takto položíme otázku (či přesněji určitý spolu významově spjatý okruh otázek), znamená to, že také musíme náležitě odlišit „ontologický statut“ na jedné straně všech fází již proběhlých a minulých, tedy „bylost“ události, a na druhé straně oněch fází, k nimž ještě nedošlo, ale má nebo může teprve dojít, které teprve mají nastat (ale které eventuelně za určitých okolností nastat někdy nemusí a někdy dokonce nemohou, ačkoliv původně nastat „měly“), tedy její „budost“. A protože se vztah mezi bylostí a budostí události v každé aktuálně se uskutečňující fázi jejího dění proměňuje (a to nejenom tím, že právě se aktuálně uskutečňující fáze se jakoby přesouvá ze sféry bylosti do sféry budosti, přičemž aktuální přítomnost je výkonem tohoto přechodu), je třeba nejen znovu položit starou otázku, jak vlastně k tomuto „přechodu“ ve smyslu „vyjevování“ (či přesněji „ukazování“) dochází, ale především ji položit novým, perspektivnějším a co do dosahu či důsaznosti efektivnějším způsobem.

(Písek, 121022-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a aktualita / Aktualita a jsoucí

Co je vlastně jsoucí? Obvykle se tím míní, že něco jest, tj. že to je skutečné. A co když to není skutečné, můžeme o tom říci, že to „jest“? Tak třeba taková sedmička, tj. číslo 7: můžeme říci, že „jest“? Říkáme to ovšem, když třeba počítáme: 10 bez 3 „jest“ 7. Jak jinak bychom to mohli říci – že to „dělá“ 7? Ale nechme toho – jde o čísla: můžeme o číslech říci, že „jsou“? Někteří z nejstarších filosofů měli za to, že jen to, co se naprosto a nikterak nemění, je tou „pravou skutečností“; a právě pythagorejci byli přesvědčeni, že čísla jsou základem všeho. Jak tedy rozhodneme? Nechme tedy zatím stranou, zda lze čísla považovat co cosí „skutečného“, ale odepřeme jim „jsoucnost“ třeba s odůvodněním, že nemají žádnou svou „jsoucnost právě nyní“ (aspoň pokud je právě nemáme na mysli, tedy ve svém vědomí), tedy svou „aktuálnost“. Abychom mohlo o něčem říci, že to opravdu „jest“, musí to mít nějakou svou „aktuálnost“, tj. musí to být právě teď a právě tady. Dnes už takřka nikdo vážně nepočítá s tím, že „jsou“ nějaké skutečnosti, které by mohly být „aktuální“ vždy a trvale. Také to ovšem musíme dobře uvážit: především nemůžeme na ni takového ukázat, protože i to, nač bychom mohli tak dlouho ukazovat, kolik bychom stačili, a které by se (zdánlivě) vůbec neměnilo, by přinejmenším stále měnilo svou polohu, své místo, své „tady“. Víme přece, že tato planeta se pohybuje velkou rychlostí jednak kolem slunce, jednak i se sluncem (a ostatními planetami a jejich měsíci) ještě větší rychlostí kolem centra naší Galaxie, ale dokonce ještě větší rychlostí spolu s celou galaxií prostorem mezgalaktickým (a mohli bychom pokračovat dále, ale stejně už dávno nevíme, kam vlastně se pohybujeme). A jak to je s tím „ted“, když to vůbec nejde s tím „tady“? Můžeme uvést třeba jen jako příklad nějaké jsoucí, které by zůstávalo naprosto identické se sebou samým (a tudíž zcela bez proměny), i když je „místně“ unášeno velkou rychlostí neznámo kam? Je sice pravda, že některá (předpokládaná) jsoucí jsou trvalejší než jiná, takže když se některá mění, jiná se zdají

zůstávat. Ale to je právě jenom pouhé zdání, závislá na tempu našeho vlastního pozorování a vůbec života. Tzv. jsoucna můžeme seřadit podle toho jak dlouho jsou schopna „trvat“ beze změny tím, čím „jsou“ v každé chvíli, dokud trvají. Ale především neznáme žádné ani nejdéle trvající „jsoucno“, které by někdy nevzniklo a které by – třeba někdy za hodně dlouhou dobu – zase nezanklo (byť v daleké budoucnosti). Zatím víme, že takovým nesmírně vytrvalým, byť velmi maličkým „jsoucnem“ je proton; nicméně i protony vznikají a zanikají, i když některé vznikly s počátkem našeho Vesmíru, jen málo z nich v dosavadním průběhu vesmírného vývoje už zanikly (a některé ještě zaniknou), a většina z nich možná zanikne až spolu se zánikem Vesmíru. Ale ještě vážnější to je s jejich „nitrem“, s tím, z čeho se „skládají“ (což je nevhodný termín, neboť nejde o žádnou „složeninu“). Nejen uvnitř atomů, ale i uvnitř subatomárních částic se stále něco děje, a nemáme nejmenšího důvodu, proč se domnívat, že by snad na nějakém velmi nízkém nebo nejnižším stupni panovala jakákoli nehybnost.

(Písek, 121023-1.)

<<<

>>>

Subjekt a událost

Každá (pravá) událost má svou vnitřní i vnější stránku; zvnějšku je přístupná jen ta vnější, pochopitelně. Na onu „vnitřní“ stránku můžeme pouze usuzovat. Aby tyto dvě stránky, které se od sebe liší, zůstávaly integrovány, musí opětovně svou sjednocující mohutností (mocí) zasahovat subjekt, který si každá událost musí ustavit a udržovat (s výjimkou událostí nejnižší úrovně, které se obejdou bez svého subjektu jako zdroje akcí či aktivit). Rozdíl mezi událostí jako celkem a jejím subjektem (resp. událostí jakožto subjektem) spočívá především v tom, že událost se děje, a to tím, že vykonává (uskutečňuje) své „bytí“, zatímco její subjekt (resp. událost jakožto subjekt) prochází jednotlivými postupně aktuálními jsoucnostmi jako stále „týž“ (což neznámá beze změny), aby také je integroval v jednu událost. V tomto ohledu je třeba zdůraznit, že subjekt není možno charakterizovat jako jakékoli nehybné „aeternum nunc“, a to ani v rámci a mezích události (která má svůj počátek a konec). Subjekt se výkonem svých aktivit a akcí ustavičně jakoby opouští, ale nikoli tak, že by z každé aktuality přecházel do minulosti, nýbrž právě naopak že se vyklání do budoucnosti, že vychází jakoby vstříc tomu, co přichází (resp. „má“ přicházet) z budoucnosti. Subjekt tedy není jen „místem“, kterým lze (vždy jen aktuálně) projít zevnitř navenek nebo zvnějšku dovnitř, ale v kterém jsou už prošlé a „minulé“ jsoucnosti, jakož i jsoucnosti ještě nenastalé a které nastat teprve mají, vždy znovu nějak „při tom“, tedy „přítomny“, a to ve smyslu jakési rozlehlé, nebodové přítomnosti, bez níž každé bodově aktuální „hic et nunc“ by ztratilo nejen smysl a funkci, ale nutně i „bytnost“, stalo by se pouhým abstraktem.

(Písek, 121023-2.)

<<<

>>>

Myšlené a akt myšlení / Myšlení a myšlené

Myšlení je vlastně jistým rozumným způsobem uspořádané vědomí (pozor: dějící se a proměňující se vědomí!). Jakmile si v rámci svého sebe-uspořádávání vědomí uvědomí, že si uvědomuje, začíná opravdu myslet (tedy: člověk, který si to uvědomí, začíná myslet – pochopitelně vědomí samo si neuvědomuje, myšlení samo nemyslí). Ale jakmile myslící člověk začne vskutku myslet, musí myslet i na skutečnosti, k nimž bez myšlení neexistuje žádný jiný přístup než myšlenkový. A v tomtéž okamžiku se takřka nutně zvedne kritická myšlenka: pokud není k něčemu jiný přístup než skrze myšlení, můžeme to vůbec považovat za něco skutečného? A právě tady je třeba veškerý důraz

položít na rozdíl mezi myšlením jakožto myslícím výkonem na jedné straně a mezi tím, co je myšleno. Velkou důležitost má v tomto ohledu paměť, která je ovšem nepříliš spolehlivá. Běžně si dokážeme vzpomenout na to, jak jsme něco myslili i co jsme přitom myslili, pouze přibližně, obrysově. Jen málokdo má třeba fotografickou paměť, aby si zapamatoval nejrůznější detaily z jediného podívání. A to v takovém případě jde o pamatování na smyslový vněm něčeho přístupného, stojícího nebo dějícího se před námi, před naším zrakem. Ale jak se to má s tím, k čemu vůbec není žádného smyslového přístupu, jen myšlenkový? Oč se potom může naše paměť opřít? A to byla ta situace, která jednak znamenala obrovské překvapení a údiv, když si ti první Řekové (nebo možná ještě někdo před nimi?) dokázali zajistit, že si nejen dokázali pamatovat, co to je trojúhelník, ale že si na určitý trojúhelník dokázali „vzpomenout“ či si jej „vybavit“ s naprostou přesností – a navíc jako něco dokonale trvalého a neměnného. Tady se zdá, že už vlastně nejde o paměť, ale o efektivní zásah, intervenci do samotného „mechanismu“ pamatování či spíše rozpomínání. Čili jde tu nejen o to, že myšlení je schopno se vztáhnout k něčemu, k čemu jiný než myšlenkový přístup není možný, ale že se dokáže vztáhnout k sobě samému, ke svému výkonu, do své vlastní struktury, aby tam nečekaným a přímo zázračným způsobem zavedlo jakýsi pozoruhodný typ „neproměnnosti“.

(Písek, 121024-1.)

<<<

>>>

Promluva a její zápis

Už Platón si uvědomoval, že něco podstatného z filosofické promluvy uniká, když je jen zapsána. My o tom možná v jistém směru víme víc, než si Platón mohl domyslet (jak je možno několik slov nebo i větu vytrhnout ze souvislosti, jak to známe třeba z medií), i když nám zase nejspíš uniká to, co měl na mysli on. Můžeme ostatně připomenout i známý verdikt Lišky (z Malého prince), že mluva (lépe než řeč) je pramenem nedorozumění. To všechno a mnohé jiné souvisí s tím, že když filosof (a zůstaneme jen u filosofa, i když by to bylo možno snadno rozšířit) něco řekne, nemusí to vždycky být přesně to, co měl na mysli, neboť někdy může být nesnadné vyslovit myšlenku. Konec konců víme, že přenášet přímo myšlenky nelze (aspoň zatím to neumíme), a „zakódovat“ vlastní myšlenku do určitého jazyka a do určitých slov se může někdy zdařit, ale jindy se to dlouho nedaří a filosof to musí zkoušet víckrát a různými způsoby. A to vůbec nejde jen o to, že takový nezdar jen tu myšlenku zkrátí, zbaví ji hloubky, dá vyznít jen něčemu z ní; ono velmi snadno dochází také k tomu, že filosof vysloví nejen méně, než chtěl, ale třeba také víc, a třeba dokonce i něco, co vůbec nechtěl. A to už zcela ponechávám stranou otázku, jak tomu, co řekl (ať už to chtěl nebo nechtěl, tj. ať to tak minil nebo nemínil), mohou porozumět a pak vskutku porozumí (nebo neporozumí) další lidé, ať filosofové, ať takoví, kteří se filosofií nikdy nezabývali (i když nějakými staršími filosofy nějak ovlivněni jsou, aniž to tuší). A nakonec to nejdůležitější: filosof přece nechce (nechtěl) vyslovit cokoli, jakoukoli myšlenku, ale chtěl vyslovit takovou, které míří k něčemu dalšímu. Chceme-li proto porozumět tomu, co řekl, musíme mu porozumět právě v tomto ohledu, a to znamená, musíme porozumět nejen tomu, co řekl (nebo napsal), ani jen tomu, co měl na mysli, ale také a dokonce především tomu, k čemu směřoval, tomu, k čemu se odnášela jeho myšlenka, ať už jakkoli zdařilá nebo nezdařilá. A to nás někdy přímo vyzývá a nutí, abychom se pokoušeli porozumět tomu, k čemu on sám směřoval, dokonce lépe, než tomu rozuměl on sám – vždy každá opravdová myšlenka je něčím víc než jen naším pomyšlením, je přece něčím, k čemu se i my můžeme a máme vztáhnout, byť za pomoci toho, co onen filosof vyslovil (řekl), a dokonce i jak to sám promyslel a myslil. Většinou ovšem nemáme tu příležitost slyšet takového filosofa přímo a na vlastní uši, a tak jsme odkázáni na to, jak to napsal, jak to formuloval v určitém jazyce. A tak stojíme při každém čtení filosofické textu přece obrovským úkolem, jak ten text co nelépe přečíst (se znalostí nejen blízkého kontextu, ale se znalostí celého malého nebo velkého napsaného díla, a ne jednoho, ale někdy nezbytně i dalších děl téhož autora, a dokonce jiných děl, na která navazoval nebo která kritizoval), ale nejen proto, abychom se cop nejmíc přiblížili tomu, jak to

onen filosof sám myslel, ale hlavně tomu, jak se mu dařilo nebo nedařilo myslet na to, nač myslet chtěl, oč myšlenkově usiloval, k čemu mířil a kvůli čemu se vposledu obracel na jiné myslitel, vůbec jiné lidi.

(Písek, 121025-1.)

<<<

>>>

Interes a „filtry“

Reaktivitu musíme dnes považovat za inherentní výbavu, ba přímo za bytostnou součást každého (pravého) jsoucího (jsoucna). Nesmíme ji však chápat jako něco až druhotného (původně to bylo obsaženo v samotném pojmenování, neboť reakce byla chápána jako odpověď na nějakou akci zvenčí); předpokladem každé skutečné reakce (která neznamena pohromu pro příslušné „jsoucí“) je vnímavost, sensitivita, ale ta zahrnuje i jistý „interes“. Ovšem všude tam, kde najdeme vnímavost, najdeme také něco jako neschopnost vnímat, ale kromě toho i nevíci vnímat. Meze reaktivity jsou dány např. prahem vnímavosti; ale vedle toho, co zůstává pod tímto prahem (o kterém má smysl mluvit jen v souvislosti s příslušnou skutečností a jejím „působením“), je mnohé z toho, nač je určité „jsoucí“ schopno reagovat, aktivně z případného reagování větší nebo menší měrou vylučováno, zatímco naopak na něco jiného je vnímavost i reagování zaměřeno. Tedy vedle interesu na něčem (a vedle neschopnosti reagovat) je možný také desinteres. Co vlastně znamená takový aktivní desinteres? Metaforicky řečeno to znamená použití jistých „filtrů“ (dobře to známe např. z fotografování); jak takové filtry vskutku fungují, tím ovšem zůstává neobjasněno. Jediné, co odlišuje desinteres od neschopnosti se interesovat, je asi příslušná „zkušenostní“ báze, ať už jde o zkušenost individuální či sociálně a dokonce geneticky založenou.

(Písek, 121025-2.)

<<<

>>>

Unikáty a typy

Zkušenost nás znovu a opětovně přesvědčuje o tom, že skutečně jsou pouze unikáty, zatímco obecné typy jsou pouze naší konstrukcí (byť často prakticky použitelnou a často i velmi užitečnou). Nejpřesvědčivější to pro nás je v případě živých bytostí, např. u rostlin nebo živočichů, ale zcela evidentní v případě člověka.

(Písek, 121026-1.)

<<<

>>>

Nauka „nepsaná“

Každý pořádný filosof si buduje (a také stále upravuje) svou „nepsanou nauku“, a to hlavně pro svou interní potřebu (pro svou myšlenkovou laboratoř). Je tomu tak proto, že si ve svých poznatcích a vědomostech musí udržovat jakýsi „pořádek“ či „řád“, který mu umožňuje každou novinku nějak zařadit a dát do souvislostí (logických souvislostí) s tím, co už zařazeno a uspořádáno je. Pochopitelně musí tuto svou interní „nauku“ stále upravovat a opravovat, někdy dokonce do hloubky předělávat; pokud by to však opomíjel, zůstane pouhým majetníkem „mnohovědění“ (*polymatheia*), jak na to poukazovali již nejstarší filosofové v Řecku. Hlavní však je, abychom si uvědomili, že k tomu

uspořádání musíme nutně vymyslet (nasoudit, pojmově konstruovat atd.) celou řadu „prostředků“ či prvků pořádacího aparátu, které nemůže jen opsat, obkreslit z „reality“, tj. z předmětné skutečnosti, k níž se ovšem hlavně vztahuje naše myšlení a naše poznání, ale které navzdory tomu se musí prokázat jako použitelné a vhodné. Jejich „vhodnost“ ovšem nespočívá v nějakém napodobování nebo vyhovování onomu „materiálu“, který má být uspořádán; rozhodně nemohou být z onoho materiálu odvozovány a už vůbec ne z něho čerpány. Přesto se při následném uspořádání musí nějak osvědčit; pokud se neosvědčí, musí být opravovány nebo vyměněny. V reflexi pak musí být zpětně zkoumány a opět – v jiném smyslu a na jiné úrovni – pořádné a interpretovány. A právě v tom nemohou být nikterak snadno myšlenkově uchopovány a zejména druhým (nebo ostatním) sdělovány. A z filosofického hlediska se může jevit právě tato nesnadná rovina myšlenkového experimentování, zkoumání a reflektování jako mimořádně důležitá, byť žádným jednoduchým způsobem „nevyučovatelná“.

(Písek, 121026-2.)

<<<

>>>

Virtuozita jako problém

V každé rozsáhlejší a komplikovanější „praxi“ má své významné místo rutina, tj. dosažení jakési zdatnosti v opakujícím se výkonu méně významných, druhořadých, ale naprosto nezbytných úkonů. Vlastním smyslem rutiny je uvolnění soustředěnosti k vyšším funkcím, pro které však je nezbytné vykonávat nižší funkce co nejpřesněji a tedy rutinně. Někdy však dochází k tomu, že je mimořádný význam přikládán speciálním vyšším „rutinám“, od nichž se žádá tzv. virtuozita. Je však virtuozita jen mimořádně skvělou rutinou? To si asi nikdo nemůže myslet. Je to spíš jakási skvělá rutina zapojená do tvorby čehosi vyššího, čeho pouhou rutinou nelze dosahovat. Ale může být nějaká (jakákoli) rutina vůbec do něčeho tak výsostného, jako tvorba čehosi vyššího, zapojována? Není – alespoň v některých případech – rutina na škodu, nemá dokonce rušivý a ničivý vliv na onu tvorbu? Speciálním problémem je pak rutina v myšlení a její výsostný „druh“, totiž myšlenková virtuozita. Dokážeme si představit myšlenkovou virtuozitu takového špičkového advokáta, ale u filosofa? Virtuozita nutně směřuje k jisté formě dokonalosti; ale může být pro filosofa cílem dokonalost? Nenáleží k bytostnému určení filosofie právě ona jistá nedokonalost, která si je své nedokonalosti vědoma, ale touží po naprosté Pravdě, i když ví, že ji nikdy nemůže držet v rukou? Může taková nedokonalost „toužit“ po rutině?

(Písek, 121026-3.)

<<<

>>>

Ne-jsoucí jsoucna

Za opravdové (pravé) „jsoucno“ můžeme považovat jen něco, co se samo založilo a samo udržuje jako „jedno“, jako celek. A každý takový celek musí být chápán jako dějící se celek, tedy celek-událost. A každá událost se děje tak, že vedle aktuální přítomnosti (která přechází z jedné „jsoucnosti“ do další, právě nastávající, aby tu předchozí nechala přejít do již nejsoucí, ale tak, že všechny její již nejsoucí (minulé) jsoucnosti k ní vždycky nějak náleží, jsou té aktuální přítomnosti nějak přítomny (jsou „při tom“); a totéž, ovšem zároveň docela jinak, to platí i pro všechny ještě nenastalé, tudíž ještě nejsoucí (budoucí) jsoucnosti, které teprve „přicházejí“ resp. „mají přijít“, mají nastat“. A protože tyto ještě nenastavší, ale nastat mající, tedy budoucí „jsoucnosti“ se stanou aktualitou (nedojde-li k poruchám) až v době, která má přijít, ale jsou nějak s událostí jakožto celkem silně spjatý, můžeme jim říkat

„budost“ události. A obdobně jsoucnosti již dříve aktuální, ale nyní již uplynulé a minulé, můžeme označovat jako „bylost“ události. Je tedy zřejmé, že každá (pravá) událost je aktuální jen ve chvíli právě přítomné jsoucnosti, zatímco všechny ostatní jsoucnosti téže události buď ještě nenastaly, nebo už pominuly. Celkem však ona událost zůstává jen pod tou podmínkou, že je ustavena a že se děje (že vykonává své bytí, své událostné dění) jako měnící se a postupující jednota bylosti a budosti, aktivně zakládána a udržovaná událostí jako subjektem, který jen nejenom vždy po celou dobu událostného dění sám aktuálně přítomný (a tedy který z každé do bylosti odcházející aktuální přítomnosti přechází do aktuální přítomnosti nejbližší příští. přicházející z budosti), ale který se v této jakési vždy nové přítomnosti nemůže pouze „udržovat“, nýbrž musí do každé nové aktuální přítomnosti aktivně pronikat díky své schopnosti se vyklánět do budoucnosti (a tedy také do příslušné bylosti) a nechat se „moci“ vrhat zpět do budoucnosti nové aktuality.

(Písek, 121027-1.)

<<<

>>>

Orientace na jiných filosofech

Ve filosofování je důležitá orientace na jiných filosofech; ale ta vůbec nespočívá v tom, že toho o druhých filosofech hodně víme, ani v tom, že se nějak sami konformujeme se způsobem jejich myšlení. Právě naopak: nejpozoruhodnější a nejnosnější myšlenky se po pravidle rodí v napětí s těmi druhými mysliteli (a nemusí to být nutně napětí širokého nesouhlasu). Pokud mohu stavět na vlastní zkušenosti, dosahoval jsem nejlepších výsledků na dvou odlišných cestách. Buď jsem souhlasil s nějakou cizí myšlenkou, a pak jsem hledal ty souvislosti, v nichž jsem se mohl od pouhého souhlasu nějak distancovat, v něčem se od myšlenky druhého myslitele trochu emancipovat, abych pak tím vřeleji mohl potvrdit, s čím opravdu mohu souhlasit a také souhlasím. (Právě tímto způsobem jsem si „po svém“ osvojil myšlenku „události“ při četbě Whiteheada.) A druhá, možná obtížnější cesta se otvírá tam, kde cizí myšlenku odmítáme, ale neodvrhujeme, nýbrž chceme ji vyvrátit. A tím, jak ji vyvracíme, musíme jít do hloubky (protože nám na tom záleží, ono nám o tu myšlenku opravdu jde, my se od ní jen tak neodvracíme) – a pak musíme čelit smyšlence tak, abychom nezavrhli i něco, co je v ní pravého, závažného, cenného. Rádl měl pravdu, když zdůrazňoval, že každá skutečná myšlenka se rodí z jiných skutečných myšlenek. Velkým problémem pro každého filosofa je ovšem, aby se nestal jen epigonem, přívržencem a napodobitelem jiného myslitele, ale také aby svou filosofii jen neskládal z útržků kradených jinde. Právě to opravdové úsilí, distancovat se v něčem i od toho, co se nám zamlouvá a líbí, a zase naopak najít něco pozitivního resp. aspoň nějak zajímavého na tom, co se nám nezdá, ba co odmítáme, nás před tímto problémem či spíše nebezpečím může chránit.

(Písek, 121027-2.)

<<<

>>>

Aktuální entita (actual entity)

Whitehead se na jednom místě (P&R 1979, p. 73) distancuje od Newtona v tom, že podle něho (Newtona) je „vulgárním“ chápáním mít za to, že kvantifikace může mít smysl jen v souvislosti se „smyslovými předměty“ (sensible objects); Whitehead naproti tomu zdůrazňuje, že filosofie organismu začíná souhlasem s oním vulgárním pojetím – jen s jediným rozdílem, že místo termínu „sensible object“ užívá termínu „actual entity“. Nechám teď stranou, nakolik lze ospravedlnit matematické výpočty, které se už vlastně netýkají ničeho „skutečného“ (a kterých je vlastně jen někdy možno k něčemu „skutečnému“ použít). Jde mi o to, může-li vůbec nějaká „entita“ být (jako

taková, tj. celá) právě „aktuální“. Jako „právě aktuální“ chápeme jen „aktuální přítomnost“, kterou odlišujeme od přítomností již nebo ještě neaktuálních. Pod „entitou“ rozumíme buď „jsoucno“ (latinsky „ens“) nebo „jsoucnost“ (latinsky „entitas“). Jsoucno nemůže být nikdy celé aktuální, snad s výjimkou primordiálních jsoucn (o kterých zatím nic nevíme, jen se pokoušíme si o tom učinit jasno), jejichž aktuální přítomnost je identická s jejich celým bytím. (Nechávám stranou rozdíl mezi bytím „virtuálním“ a bytím „reálným“, tj. bytím zapojením ve „světě“.) Všechna jsoucny vyšší než primordiální trvají déle než kterákoli jejich aktuální jsoucnost; mají tedy takových jsoucností víc, a jenom jedna z nich může být „právě aktuální“. V důsledku toho bychom mohli o „aktuální entitě“ ve smyslu „aktuálního jsoucna“ mluvit pouze v případě primordiálních jsoucn, kdežto ve smyslu „aktuální jsoucnosti“ bychom onu aktuálnost nikdy nemohly vztáhnout na jsoucno celé, tj. na celou entitu, na entitu jako celek, protože ta z principiálních důvodů nemůže být celé najednou, celá aktuálně jsoucí.

(Písek, 121027-3.)

<<<

>>>

Vnímání a čas

Kdykoli něco vidíme, slyšíme, cítíme atd., prostě smyslově vnímáme, uplyne mezi tzv. podnětem pro náš vjem a mezi ustavením (vytvořením) příslušného vjemu nějaký čas, takže platí, že všechny naše aktuální vjemy se vlastně vztahují k něčemu, co už právě pominulo a vlastně nemusí nadále trvat dál beze změny. Jinými slovy, to, k čemu se naše vjemy vztahují, už nikdy není přesně totožné s tím, k jakým změnám mezitím došlo. V běžném životě to má sice většinou malý až mizivý význam (ovšem zdaleka ne vždy; v některých případech je naopak dokonce třeba určité aktivity poněkud „upravit“ tak, aby se zaměřily nikoli na to, co právě teď vnímáme – a co tedy už se stalo minulostí –, ale na to, co v nejbližších chvílích očekáváme, že se stane – tak se ostatně orientují i predátoři, pronásledující rychlou a zejména klíčující oběť). Protože si člověk v dějinách postupně osvojuje stále komplikovanější způsoby znásobení, zesílení, prohloubení a až neuvěřitelného upřesňování (a doplňování) svých smyslových vjemů ať už přímo (třeba dalekohled nebo drobnohled, kdy přec jen svůj zrak upotřebí) nebo nepřímou za pomoci nejsofistikovanějších metod, dochází někdy k tak obrovským časovým distancím mezi skutečným děním a jeho vnímáním a zaznamenáváním, že může jít (např. v astrofyzice) až o stamiliony a dokonce miliardy let. Samozřejmě to všechno víme, dokonce to leckomu může připadat jako zcela triviální, ale neuvědomujeme si dost, co to znamená, jaké to má důsledky pro náš přístup ke skutečnostem. A zejména si to dost neuvědomují ti, co kladou tak vtíravé otázky po „smyslové vykazatelnosti“

(Písek, 121027-4.)

<<<

>>>

Aktuálnost jako „hic et nunc“ / Subjekt a jeho „sídlo“

Přísně filosoficky musíme upřesnit slovo „aktuální“ a „aktuálnost“ na aktuální přítomnost jediné určité jsoucnosti, která právě jakoby rozděluje bylost a budoust pravé události. (Necháme proto stranou to, jak se těchto slov běžně užívá ve smyslu jakési naléhavosti apod.) V tomto našem smyslu tedy je každá konkrétní aktuálnost zároveň místem („bodem“), v něm (či skrze který) dochází k jak k uskutečňování nejbližší budoucí jsoucnosti, tj. jejího příchodu do aktuality, tak k odbourávání (likvidaci, zániku) právě aktuální přítomnosti a jejímu převodu (přechodu) do jsoucnosti nejbližší minulé, „býlé“. A toto místo budeme také označovat jako „subjekt“: subjekt je „místem“, „*toposem*“,

kudy přichází nejsoucí a jímž prochází do jsoucnosti, aby okamžitě (tedy v co nejkratší době, nikoli však bodově) aktuálnost opouštělo a přešlo znovu v nejsoucí, tentokrát ovšem ji „bylé“, minulé. Musíme si ovšem přitom stále připomínat, že všechny nejsoucí „jsoucnosti“ (tedy bylé i ještě nenastavší) jsou tímto místem přechodu, tj. „subjektem“ integrovány v celek pravé události. Nejde tedy o žádné pasivní „místo přechodu“, nýbrž o velice aktivní, výkonné centrum, bez něho by se žádná (vyšší než nejnižší) událost vůbec nemohla dít. Dalo by se možná říci, že ona aktuálnost „hic et nunc“ je „sídlem“ subjektu.

(Písek, 121028-1.)

<<<

>>>

Aktuálnost x potenciálnost

Aristotelés postavil proti sobě možnost a skutečnost (*dynamis* a *energeia*), když chtěl myšlenkově uchopit, co to je pohyb (zůstávám na tomto místě u tradičního výkladu, jak mu tuto podobu daly už překlady do latiny, kterými nejsou ovšem původní významy zdaleka podržovány): pohyb je uskutečnění (či spíše uskutečňování) možného (možnosti). To, co bylo (takovým pohybem) uskutečněno, se stalo skutečností. A skutečnost pak „jest“. V této souvislosti Aristotelés neřešil otázku, co se děje resp. co se stalo s tím, co bylo uskutečněno. Odděleně od této konkrétní problematiky ovšem nejenom věděl, že skutečnosti také zanikají, ale intenzivně se tím také zabýval (např. *Peri geneos kai fthoras*). Nicméně zánik chápal jako přechod k něčemu jinému: cokoli zaniká, zaniká v něco (podobně jako cokoli vzniká, vzniká z něčeho). Takže také zánik je jen určitá forma přechodu k „dokonalosti“, ke „konci“ čili „cíli“, který takovým „relativním“ zánikem není nikterak ohrožen. Aristotelova „dichotomie“ *dynamis* a *energeia* musí být proto buď důkladně opravena a upravena, anebo – spíš – nahrazena něčím jiným, konstrukcí nějaké jiné struktury. V tradiční podobě je naprosto neudržitelná, protože je plná problémů a také rozporů.

(Písek, 121028-2.)

<<<

>>>

Dualita x dichotomie

Řada filosofů 20. století vytýkala dosavadní tradici tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“. tedy jakési rozsekávání, rozdělování (skutečnosti?) na cosi dvojího, totiž na subjekt a na objekt. Je to jakási vzdálená obdoba toho, co kdysi učinil Aristotelés, když rozdělil či rozsekl „skutečnost“ na možnost, potencialitu a na „uskutečnění“, aktualitu. Běžně se v tomto případě mluví o Aristotelově „dichotomii“, rozseknutí na dvojí (di- a

tomos,), totiž na *dynamis* a *energeia*. Aniž bychom se Aristotelem blíže zabývali (a zejména tím, k jakému posunu došlo při překladu do latiny), můžeme se prostě jen na tuto skutečnost odvolat, když naproti tomu trváme na tom, že pro nás je opravdu každá „skutečnost“ (každé „jsoucí“) dvojí, totiž ještě nejsoucí a už nejsoucí. Kromě toho je mezi obojím vždycky jakási „mez“ či „hranice“, která právě (aktuálně) „jest“ (nebo jinak řečeno, je aktuálně jsoucí). Nebudeme však mluvit ani o dichotomii, ani o trichotomii (protože nejsme přívrženci žádného rozsekávání ani rozkrajování), ale poukážeme vždy na tu odlišnost, která je vlastní skutečnosti samé, a tedy nikoli výsledkem nějakého našeho zásahu jakéhokoli druhu. To, co ještě není nebo už není, opravdu není, ale může být do jsoucnosti resp. do bytí přivolá(vá)no (ovšemže nikoli ve své plnosti, v celé své uskutečnění, nýbrž jen v jakémsi „zastoupení“, tedy reprezentativně.

(Písek, 121029-1.)

<<<

>>>

„Paměť“ interní a „externí“

Vše, co se vskutku děje a stane, nechává po sobě jakousi stopu. Ta stopa může být dvojího typu, vnitřní a vnější (interní a externí). Externí stopa je jakýmsi dosvědčením, že se tady v minulosti něco stalo, co po sobě tuto stopu zanechalo (v této obecnosti nezáleží na tom, jak výmluvná a interpretačně využitelná ta stopa je). Ale aby taková stopa mohla nejen vzniknout, ale aby mohla nějaký čas přetrvávat a být rozpoznatelná, čitelná, interpretovatelná, musí tady dojít k jakési „spolupráci“ toho, co stopu po sobě zanechalo, s tím, v čem nebo na čem ji zanechalo. A právě tato nutnost spolupráce toho, co stopu způsobilo, s tím, co se účastní toho, aby ta stopa nějaký čas vydržela, tedy co tu stopu jaksi (aktivně) „uchovává“, nás vede k tomu, abychom uvažovali také o tzv. stopách interních, vnitřních, ať už záměrně nebo nezáměrně ustavovaných a udržovaných. Tak jako vlhká, měkká půda lépe spolupracuje na „zanechání“ stop nějakého zvířete nebo člověka, zatímco suchá skála nespoupracuj takřka vůbec, takže téměř vše zůstává na chodci a jeho obuvi (nebo nohách), zda na sobě ještě nesou něco z jiného prostředí, tak lze odlišovat i některé formy vnitřní /interní paměti jako účinnější od jiných jako nedostatečných nebo málo dostačujících.

(Písek, 121029-2.)

<<<

>>>

Událost - vnitřní struktura

Pod „událostí“ budeme mít vždycky na mysli takovou „část“ („složku“ apod.) všeobecného dění, která má nějaký počátek, průběh a konec, které sice často nelze zpředmětnit (myšlenkově uchopit jako předmět), ale které jsou subjektem události (resp. událostí jakožto subjektem) integrovány v jednotu. Proti převažující tradici musíme pamatovat na to, že všechno, co v průběhu události již nastalo, zůstává nějak (tj. něco z toho) „při tom“, co se v jejím rámci děje právě nyní, a dále že „při tom“, co se v jejím rámci děje právě nyní, je – ovšem nějak jinak – také něco z toho, k emu má teprve dojít. Ani v jednom případě tedy neplatí, že to, co z události (jako celku) již proběhlo, „prostě není“, a ovšem ani to, že „prostě není“ to, co z události (jako celku) ještě neproběhlo. A právě zde musíme dát pozor na to, abychom třeba to, co z události ještě nenastalo, „prostě“ považovali za „kauzálně“ již nějak „dané“, dopředu rozhodnuté; a stejně tak nesmíme to, co již proběhlo, považovat za něco jednou nastavšího a proto pevného. Tak jako z toho, co z události už nastalo, „přetrvává“ jen něco, a to díky „paměti“ (a to nejen paměti této události, nýbrž také díky paměti jiných událostí vně, pokud došlo k výkonu nějakých akcí navenek), tak je také jen něco rozvrženo či rozvrhováno z toho, k čemu v událostném dění teprve má dojít (a možná vskutku dojde).

(Písek, 121029-3.)

<<<

>>>

Člověk a „smysl“

Když se člověk táže po „smyslu“, nemíní tím nutně „smysl“, kterého se on sám domýšlí (eventuelně který něčemu sám „dává“), ale táže se vposledu po tom, jaký má smysl jeho vlastní život, jeho

„existence“ pro veškerenstvo, pro svět (to má zajisté různé formy a různou šíři záběru: jde o to, jaký mám já smysl či význam pro druhé lidi, dokonce pro budoucí, ještě zatím nenarozené lidi; jaký smysl má moje společenství, širší nebo užší, má společenská vrstva pro ostatní společenství či vrstvy; jaký smysl má vůbec lidstvo pro tuto planetu a ostatní živé tvory na ní; až snad jaký má lidstvo význam pro naši galaxii, eventuelně pro všechny galaxie a supergalaxie, pro celý Vesmír). Je také otázkou, nakolik je pro skutečný „mysl“ v užším rozsahu nezbytné, aby byl podpírán nebo zaštiťován „myslem“ širším, nadřazeným vyšším. Ono totiž platí, že má smysl pomoci určitému člověku v nouzové situaci, i když si nejsme jisti, zda se v nejbližší nebo i vzdálenější době nestane něco, co všechen takový a podobný „mysl“ zvrátí v „nicotu“. Právě v tomto ohledu není zisk celého světa vlastně sám nicotou, jak známe z evangelia, když je postaven proti ztrátě „duše“. Dalo by se říci, že jakési malé ostrůvky smysluplnosti, zvnějšku nikterak nezajištěné třeba nějakým větším, vyšším a rozsáhlejším „myslem“, se mohou pomalu množovat, spojovat a vlastně teprve v důsledcích vytvářet nakonec nějaký smysl či oblastní sféru smyslu přece jen o něco vyšší a rozlehlejší. Jde totiž také o to, zda „mysl“ chápeme jako něco předmětně „daného“, předem hotového, rozvrženého, takže jen stačí jej uplatňovat a naplňovat, anebo zde jej chápeme jako nepředemětnou skutečnost, která sice „ještě není“, ale volá po tom, aby byla uskutečňována a naplňována (pochopitelně aniž bychom ji mohli považovat za „nic“, za „nicotnou“ či přímo „nicotu“). Naše vědomí, naše subjektivita není samotným posledním zdrojem smyslu, i ta naše subjektivita může mít dobrý smysl, pokud nezůstává sama sebou a v sobě, pokud se vztáhne ke smyslu jako k nepředemětnému apelu, výzvě, tedy jako ke skutečnosti, opravdové skutečnosti, byť „nepředemětné“, ještě nejsoucí.

(Písek, 121030-1.)

<<<

>>>

Svět a jeho „náprava“

Patočka mluví o „změně světa a dějin“ (in: Hrdinové naší doby); považuji za velmi důležité doplnit, zda jde o změnu k horšímu nebo k lepšímu. K horšímu se svět mění neustále – prostě ve smyslu všeobecné entropie (setrvačnosti se totiž nejsou schopny samy udržovat, ale samy se stále rozkládají a rozdrobují, takže musí být stále aktivně, tj. „někým“, udržovány). A tak jde hlavně o ty změny k lepšímu. Patočkova myšlenka zřejmě spočívá v tom, že bez člověka, tj. bez konkrétního člověka, konkrétní osoby, to nejde, ale že tomu není tak, že by konkrétní člověk sám svou aktivitou mohl a měl ten svět a ty dějiny měnit. Chápu to jako odmítnutí rádlovského „aktivismu“ a jako jakýsi zjemnělý relikv liberalismu a jeho „laissez faire“. To je druhý bod, kde je nutná oprava. Je to relikv zjemnělý, vlastně jen připouštějící, že se svět mění po svém a ze svých sil a prostředků. To ovšem Patočka neříká, takže nechává otevřenou druhou možnost: svět se mění „v nitru“ resp. v „životě“ konkrétního člověka. Čímž se ovšem celá závažnost myšlenky změny k lepšímu dostává před obrovský, ale ani náznak neřešený problém: co to je toto „nitro“? Je to vědomí, subjektivita, nebo to je něco podstatně hlubšího? Něco je naznačeno důrazem na to, že to není člověk, který mění svět (a dějiny), ale že svět (a dějiny) se mění v něm – zřejmě tedy v nitru. Ale je to vskutku „jeho vlastní“ nitro? Nelze tu pomyslet na „nitro“ či „niternost“, které už nelze přisoudit konkrétnímu člověku-jednotlivci, jehož prostřednictvím by se pak svět (a také dějiny) měnil (k lepšímu, to musíme stále připomínat). Člověk tu je sice důležitý, ale nikoli ve své danosti, nikoli jako „nějaká věc, nějaká síla, entita, talent, ‚genius‘“, jak Patočka podtrhuje. Ale jak jinak? Tady už tuším v pozadí určité nová pojetí subjektu, neredukovatelného na žádné danosti, ale také ne jako onoho vlastního a posledního zdroje každého vylepšení, každé novoty, která se pak může ukázat jako změna k lepšímu. Víím, ovšemže víím, že to takto Patočka neřekl a nenapsal (a nejen na tomto místě, ale – pokud je mi známo – ani nikde jinde). Ale kdo by to vůbec mohl dost pozorně přečíst, aby ho něco takového nenapadlo, a aby tímto směrem nešel alespoň o malý krůček dál? (Konec konců: ta několikaletá Patočkova práce na

Komenském nemohla zanechat aspoň nějaké stopy; vždyť se celou tu dobu mluvilo právě také o *Panorthosii*, která zatím jediná byla přeložena a vydána česky, a právě tehdy!

(Písek, 121031-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako „jsoucí“?

Je třeba řešit otázku, můžeme-li – a pokud ano, v jakém smyslu – chápat „subjekt“ jako „jsoucí“, eventuelně jako „jsoucno“. Subjekt sám není a nemůže být samostatně „jsoucí“, ale je vždycky subjektem něčeho nebo vzhledem k něčemu (konkrétně třeba nějaké pravé události, pravého jsoucna). Být subjektem v některých případech znamená něco jako být centrem, středem, ústředním či vládnoucím, regulativním ‚čímsí‘, a to buď (nepředmětně, niterně) vztaženým k nějaké pravé události (čímsi neoddělitelně s ní spjatým), anebo se jako jeden ze subjektů podílet na vztahu k nějaké (třeba i nepravé) ‚události‘, případně i hromadě – ale zvnějšku (a tedy v zásadě oddělitelně). Subjekt sám nemá vlastního bytí, ale podílí se na bytí celé (pravé) události (ona sama si ho vytváří a udržuje), ale představuje cosi jako ‚místo‘ (*topos*) průniku budousti do aktuality. V tomto ‚místě‘ se subjekt prostřednictvím zvláštní akce (odlišné ode všech ostatních) ‚otvírá‘ tomu, co přichází z budousti (a částečně z budoucnosti vůbec), a to pouze a výhradně za cenu toho, že sám sebe vlastně opouští (a ponechává to odejít do bylosti). Toto opouštění sebe, spojené s novými a novými návraty k sobě, budeme nazývat ‚existováním‘, a to v jistém navázání na etymologii řeckého slova „*ekstasis*“, jež později dostalo jiné významy (dokonce už v přeladu do latiny – odvozeno od *ex-sisto*).

(Písek, 121101-1.)

<<<

>>>

Jazyk a filosofie

Ne každý jazyk se stejně „hodí“ pro filosofování, tj. aktivní, vynalézavé („experimentující“) filosofování. A nejde jen o ‚vyspělost‘ jazyka, jak by se někteří mohli domnívat. Některé jazyky tíhnou k ‚povídání‘ o filosofii a filosofech, ale jsou značnou překážkou pro úspěšné jazykové vyjadřování filosofických (pojmových) ‚novinek‘. Tak třeba jazyky odvozené resp. odvozované z jiných (jako románské jazyky z latiny, a zvláště angličtina z několika značně různých jazyků) ztrácejí v průběhu změn uvědoměný kontakt s původními (etymologickými) kořeny, které jsou jakoby uvolňovány, rozostřovány až ztráceny. Jinou vadou může být příliš velký důraz na substantiva resp. tendence k potlačování sloves, zejména vyjadřujících aktivitu (činnost) a akci, eventuelně k přednostnímu převádění změn na pasivity (takovou tendenci známe např. z němčiny). Některé (zejména mimoevropské) jazyky znají jen velmi omezené užití slovesa „býti“ (nebo „míti“ – „máme“ nebo „mám“ třeba ruština nahradí slovy „u nas“ nebo „u miňa“). Atd. Záleží ovšem také na hledisku: některé způsoby rozvíjení jazyka vycházejí třeba vstříc tendenci k zpředměťňování mnohem víc než jiné. To vše (a mnohé další) má značný vliv na filosofické myšlení, ale na nikoli pouze na jeho styl, nýbrž vliv „věcný“, obsahový, na způsob přístupu, ale i zpracování témat atd.

(Písek, 121101-2.)

<<<

>>>

Filosofování – jak číst

Možnosti člověka jsou velmi omezené, a to platí tím spíše pro filosofa. Nemůže číst všechno, ale musí si vybírat. Přitom velice na jeho výběru záleží. Proč vlastně má a dokonce musí filosof hodně číst a proč si navzdory tomu musí vždycky vybírat a něco nechávat stranou? To se rozhoduje podle toho, chce-li sám aktivně filosofovat (a tak nacházet své místo v univerzu) nebo chce-li poznávat myšlení jiných filosofů. Pochopitelně to nelze stavět prostě jen tak proti sobě, neboť každý filosof musí dělat obojí; jde o to, co má převažovat. Filosof, který aktivně filosofuje, musí své myšlení integrovat svým vlastním způsobem a nemůže se dost dobře opírat o jiného myslitele (nebo jiné myslitele, to ještě méně); určitou, ale do jisté míry problematickou kombinaci může představovat filosof, který se o svého (zvoleného) učitele sice opírá, ale jako o základnu pro své vlastní filosofování (v takovém případě jej započteme do určité školy, k určitému směru apod.). To je ovšem pozice (či spíše cesta), která se vyznačuje nesčetnými nedůslednostmi a kompromisy, a proto ji můžeme považovat jen za něco přechodného a ne dost důsledně proveditelného. Pak jsou tu tzv. historické filosofie (resp. filosofů), kterým nejde o budování vlastní filosofie, nýbrž o co nejušilovnější pronikání do myšlení jiných myslitelů (nejlépe ovšem jiného myslitele, a leda některých jeho následovníků či přívrženců). V obou těchto případech je výběr na tom, kdo se touto cestou vydá; že to vždycky znamená omezení na určité myslitele nebo na určitou poněkud po povrchu jdoucí tematiku a problematiku, je zřejmé. A pak tu jsou ti skuteční filosofové, jimž nejde o to, pronikat do myšlení jiných, nýbrž číst je především kvůli inspiraci a zčásti kvůli vylepšení vlastních myšlenkových prostředků. V takovém případě ovšem výběr četby jiných myslitelů nelze dost dobře ani doporučit, a tím méně stanovovat dopředu. Inspirace může přijít odkudkoli, dokonce možná spíše od myslitelů, s nimiž čtoucí filosof silně nesouhlasí, než od těch, kterým je naopak blízký. Nebezpečí při čtení a studování blízkých a příbuzných myslitelů spočívá obecně v malé rezistenci vůči jejich cestě, která funguje jako vyjeté koleje a svádí filosofa ke krokům, které jej vlastně odvádějí od jeho vlastní cesty (pokud nějakou má). Takže takový myslitel, kterého bychom z našeho hlediska považovali za „opravdového filosofa“, si může svou inspiraci jednat vybírat jakkoli, a třeba dokonce zcela nahodile nechat na sebe zapůsobit nejen nějakým velkým, ale třeba docela zapomínaným nebo opomíjeným myslitelem, ba dokonce nějakou nahodilou formulací někoho, kde mezi filosofy vůbec nenáleží. A zejména – to bývá asi případ nejčastější – může se inspirovat i myslitelem sobě blízkým (tedy filosofem), ale na těch místech, která unikají většině jiných čtenářů, dokonce i jiných filosofů, neboť se jaksí vymykají obrazu, který si ta či ona doba o takovém filosofovi dělá nebo udělala.

(Písek, 121102-1.)

<<<

>>>

Ne-jsoucí – proč se jím zabývat?

Na námitku, proč se máme zabývat něčím, co „není“, lze odpovědět hned několika způsoby, a všechny jsou platné. Především to už dávno děláme, není to žádný nový výmysl, jen jsme si toho málo vědomi, neboť to obvykle uniká naší pozornosti. Ale v některých případech to je dnes už tak nápadné, že to konečně musíme vzít na vědomí. Snad krajním případem jsou astronomové, astrofyzici a fyzikální kosmologové, kteří se přece zabývají dalekými hvězdami, jejich planetárními systémy, galaxiemi a třeba kvazary v nich, supergalaxiemi, atd. – a to vše jsou „objekty“, z nichž některé jsou nejen už stamiliony, ale dokonce miliardy let „ne-jsoucí“, o nichž nevíme, jak dnes vypadají, a žádným přímým pozorováním to zjistit ani nemůžeme (relativitu toho „dnes“ resp. „ted“ nechávám stranou). Podobně v jiných oborech jsou předem odhadovány stavy a situace, k nimž má teprve dojít (a k nimž možná dojde a možná ne). Takže: tak jako tak se tím, co je „ne-jsoucí“, stále nebo velmi často zabýváme.

Důležité je ovšem zdůvodnit v jednotlivých případech, proč se takovým „ne-jsoucím“ zabýváme, tj. proč to považujeme za potřebné a někdy dokonce nutné. V té astrofyzice to je dost přehledné: k tomu, co už (dávno) není „jsoucí“ (a navíc je velmi vzdálené, i když přesně nevím jak je to vzdálené přesně teď), se dostáváme komplikovanými interpretacemi toho, co nám vzdálené není, ale co máme na dosah nejrůznějšími přístroji vybavenému zraku (nakonec se dalekohledem musíme dívat svým zrakem, ať už přímo nebo nejčastěji přes různě sofistikované fotografie atd.) Jedno však musíme nahlédnout zcela zřetelně a přesvědčivě: výsledky nejrůznějších interpretací toho, co vidíme, slyšíme atd. právě nyní, musíme zabudovat do jakési „konstrukce“, kterou jsme museli (spolu s mnoha, ba nesčetnými dalšími) vytvořit. A protože to je nejen náročné na naši práci, na naše myšlení, ale také na vybavení, přičemž náklady na některé výzkumy stále rychleji stoupají, čím se blížíme skutečností největším nebo naopak nejmenším, vždycky musí rozhodovat zdůvodnění, proč zkoumat toto a nikoli spíše něco jiného – tedy selekce.

Zvláštní pozornost pak musíme věnovat zejména myšlenkovým (nejen tedy technickým) problémům užitých metod a pojmových prostředků; to odložme na jindy.

(Písek, 121102-2.)

<<<

>>>

Vzkříšení jako téma

Vzkříšení má smysl pouze za předpokladu, že smrt znamená skutečný konec jedince (zatímco vzkříšení je leda nový začátek, ovšem nic automatického!). „Doufání“ se neodnáší k budoucnosti doufajícího, nýbrž je jistotou, že „ON“ se jako živý postaví i nad mým popelem. Z toho, „co“ zemřelo, nic nepřežívá, nic nepřetrvává. Otázka identity toho, kdo žil a zemřel, s tím, kdo je vzkříšen, není řešitelná jinak, než že celá identita je svěřena „JEMU“; v tom vidím nedostatek či vadu i té představy „popela“, nad kterým se „ON“ postaví. Filosoficky to je pro mne jen opora a potvrzení toho, že „subjekt“ není (a nemůže být chápán jako) „objekt“, i když má dočasně svou předmětnou stránku. Také „subjekt“ žijícího je „darován“, „udělen“ jako výzva a příležitost, na kterou je nutno odpovědět (tady je ten problém počátku každé pravé události na rozdíl od počátku takové události jakožto subjektu, neboť ten subjekt musí být spoluustaven samotnou událostí, nebo jinak: událost si svůj subjekt musí ustavit tak, že na něm spolupracuje, ne tak že ten subjekt je jejím výtvořem, produktem).

(Písek, 121103-1.)

<<<

>>>

Subjektivita jako problém

Termín „subjektivní“ má v běžném použití význam něčeho vnitřního a soukromého, navíc problematického, co je pouhým zdáním, co nemá se skutečným světem nic nebo jen málo společného a podobně. Možná to zpochybňování má původ ve starém Řecku, možná jinde a třeba mnohem dříve. Řekové však nenásledovaly starší vzory ve zpochybňování lidských sil a možností, ale postavili proti sobě ve velké ostrosti pouhé domnění (*doxa*) a opravdové vědění (*epistémé*); tím dali základ myšlence, že je možné něco „vědět“ (= vidět), aniž bychom u toho museli sami být (= aniž bychom se dívali). A tak si vytvořili fikci, že vedle smyslového dívání a vidění je možné a dokonce záhodné něco jako „vnitřní vidění“, tj. vidění bez očí, pouhým rozumem, pročištěnou myslí. Tato fikce se dlouho opírala o naše zkušenosti s čísly a také s vybranými rovinnými (později i prostorovými) obrazy či útvary. Jenže ani čísla, ani geometrické atd. útvary nejsou součástí skutečnosti kolem nás,

ale jsou to – jak je ostatně patrné už z názvu – naše myšlenkové výtvořiny. Že je možné a někdy mimořádně účinné takových myšlenkových výtvořin (modelů) používat také při poznávání „reálných“ skutečností (tedy někdy, ne vždy!), o tom není sporu; spory se vedly a vedou o to, kde je takovým „kvantifikacím“ třeba jejich platnost uznat a kde naopak jsou jejich nepřekročitelné meze. Tak se stalo, že antický koncept *epistémé* je vlastně už nepoužitelný bez závažných korektur; na druhé straně se však možnost myslet „jasně a zřetelně“ (*clare et distincte*) soustředila (začala soustřeďovat, stále to zatím pokračuje) na rozdíl mezi aktem myšlení a tím, co je tímto aktem (výkonem) myšleno, tedy těmi myšlenkovými modely, které rozhodně nejsou žádnou složkou ani součástí oněch aktů či výkonů, tedy té skutečné subjektivity (to je problém tzv. intencionality v užším vydání). Tak kupříkladu žádné číslo není záležitostí naší subjektivity, ale naše subjektivita se k němu pouze vztahuje – buď to číslo myslíme, vskutku míníme – anebo míníme něco jiného, eventuelně vůbec nic přesného či vůbec nic. A také práce s takovými myšlenkovými modely, ačkoli jde ovšem nutně vždycky o subjektivní výkony, není nebo aspoň nemusí a nemá být zatížena ničím „subjektivním“, tj. nesmí být tou naší subjektivitou nijak ovlivněna a tak na ní jakkoli závislá.

(Písek, 121103-2.)

<<<

>>>

Myšlenkové modely a myšlenkové „osvětí“

Myšlenka „osvětí“ vznikla při výzkumech etologických (původně von Uexküll a jeho škola – Umwelt nebo Eigenwelt –, ale rychle se rozšířila), ale může být *mutatis mutandis* aplikována i na sféru myšlenek a myšlení. Když myslíme, pohybujeme se vlastně také ve „světě myšlení“ či spíše „ve světě myšlenek myslících“ (ve smyslu „*cogitatio cogitans*“). Právě tam jsme nebo nejsme „doma“, jaksi zdomácnělí, usazení, chováme se tam – myšlenkově – jako ve známém „prostředí“ atd. Ale stejně jako rybičky v akváriu musí své pohyby přizpůsobit okolnostem, tj. nejen velikosti akvária, ale také skalce nebo rostlinám apod., a přitom si zachovávají jistou „svobodu“ či „vůli“, jak přesně se budou pohybovat, tak se také myslící člověk musí nějak „zabydlet“ v jazyce i v myšlenkových zvyklostech, ale může (a vlastně má) si zachovat určitou „svobodu“ či „vůli“ v tom, nač bude myslet a jak, do jakých souvislostí to, nač myslí, bude vztahovat atd. atp. Rozdíl mezi obojím ovšem spočívá v tom, že akvárium je v prostoru omezeno, kdežto myšlenkové osvětí nemá takové pevné hranice či meze. Když rybička vyskočí z akvária, je to její konec; když myslící překročí „meze“ svého myšlenkového osvětí (a jeho zvyklostí atd.), může to znamenat nový a třeba pozoruhodný začátek – první krok „nového“ myšlení.

(Písek, 121103-3.)

<<<

>>>

Metafyzika jako rozvrh světa

Předběžně a bez přílišného historického zatížení můžeme říci, že metafyzikou hlavně míníme jakýsi myšlenkový pořádek, umožňující vyložit nejen svět jako celek, ale také jednotlivé skutečnosti tak, aby vysvitly jednak „reálné souvislosti“, jednak souvislosti myšlenkové, zejména logické. Mohli bychom metaforicky mluvit také o jakémsi pojmovém lešení, ale to by zase sugerovalo, že jen něco navěšujeme na skutečné „reálné“ věci. zatímco ve skutečnosti jde spíše o něco jako prizma, jako určitým způsobem vybroušenou čočku nebo spíš soustavu čoček. Nejde tedy o žádné metafyzické základy „reálné“ skutečnosti, nýbrž o náš myšlenkový aparát, s nímž ke skutečnosti myšlenkově přistupujeme. Nesmíme proto propadat omylu (jemuž propadlo mnoho myslitelů v minulosti), že

všude tam, kde se zabýváme metafyzickými tématy či problémy, jde o skutečnosti samé, nýbrž vždycky musíme podržovat v paměti, že to jsou naše myšlenkové a pak pojmové obrazy, konstrukce, které mají sloužit a nesmí být chápány jako to nejdůležitější. Metafyzika má sloužit tomu, abychom lépe rozuměli světu, do něhož jsme se narodili a vyrostli; metafyzika si nemá vytvářet nějaký svůj vlastní svět, jímž se pak bude zabývat, takže sama skutečnost bude odsunuta stranou.

(Písek, 121107-1.)

<<<

>>>

Ne-jsoucí - významy různé

Ne-jsoucí (x ne-jsoucno, to není totéž!) je především a) to, co už pominulo, tj. kdysi bylo aktuálně jsoucí (nyní už není aktuální žádná z jeho jsoucností); „jsoucí“, tj. aktuálně (nám) přítomné mohou být jen některé přetrvávající zbytky (relikty) nebo „stopy“ (ty zase mohou být buď nezamýšlené nebo záměrné) nebo jiné, tedy druhotné „relikty“. Jsoucnost, která už byla aktuální a stala se „bylou“, je ovšem nadále „jsoucí“, byť nikoliv aktuálně. Dále 2) ne-jsoucí je také to, k čemu ještě nedošlo, ale co se už v rámci událostného dění připravuje k tomu, aby nastalo, co však téměř s jistotou může být očekáváno jako budoucí „aktuálně jsoucí“. V obou ze zmíněných příkladech jde o „ne-jsoucí jsoucí“, ale vždy v jiném smyslu: jednou jde o „již nejsoucí“, zatímco podruhé o „ještě nejsoucí“. Ale v obou případech hraje určitou (významnou, ale nikoli rozhodující) úlohu to, co jako nižší složka událostného dění se mění (pohybuje) nápadně pomaleji, takže po celou dobu (nebo aspoň její významnou část) zůstává také součástí celé řady nebo dokonce všech „aktuálních jsoucností“, ovšem aniž by se podílelo na jejich „přícházení do aktuality“ (z budoucí) nebo „odcházení z aktuality“ (do bylosti). Zde je ovšem třeba dodat, že v žádném případě nejde o složky vůči celku událostného dění zcela netečné; obvykle tomu je tak, že i tyto nižší, zdánlivě relativně mnohem trvalejší složky mají také své mnohem hybnější podsložky, jimiž se naopak celkového dění aktivně a vůči celku vnímavě účastní. A pro tyto podsložky platí mutatis mutandis zcela obdobně to, co pro událost jako celek: jsou to také událostné děje.

(Písek, 121111-1.)

<<<

>>>

Jsoucí (≠ jsoucno !)

Pokud neurčíme, o jaký okamžik a jakou situaci nám jde (datum, čas i prostor), a pokud není předem vyjasněno, že se dotazujeme na „pravé“ jsoucno, musíme za „jsoucí“ považovat pouze a výhradně „právě teď a tady jsoucí“. Přijmeme-li toto vymezení, musíme uzavřít, že v tomto smyslu „právě teď a zde jsoucí“ není a nemůže být žádné „pravé“ jsoucno – snad s výjimkou tzv. primordiálních událostí, kterými se však nyní nebudeme zabývat. Předpokladem toho, aby vůbec mělo smysl mluvit o něčem, co je právě teď a zde jsoucí, je vztaženo k nějakému „subjektu“, jehož právě aktuální jsoucnost představuje ten rozhodující vztažný moment; není tomu tak proto, že by taková okamžitá jsoucnost byla čímsi pouze „subjektivním“, jak by někdo mohl chybně usuzovat. Okamžitá aktuální jsoucnost (přítomnost) je skutečností, ovšem parciální skutečností, „úkazem“. O jakémkoliv úkazu však lze mluvit (uvažovat atd.) pouze v souvislosti s něčím nebo někým, čemu nebo komu se „ukazuje“. Ovšem tato nezbytná souvislost má své důsledky: pro ono „něco“ nebo „někoho“ (nakonec jde vždy o nějaké „subjekty“, ovšem na různých úrovních) může takový „úkaz“ něco „znamenat“ jen tak že se mění (že je měněn, proměňován) v „jev“. Každý úkaz se však může měnit v jev pouze za předpokladu, že je subjektivně integrován v jakýsi hypotetický pseudo-celek. Což ovšem znamená, že o „jsoucím“ hic

et nunc vlastně nemá smysl hovořit (ani uvažovat, leda jako o extrému); jsoucí musíme vždy uvažovat v časových, nejen prostorových dimenzích (v tom tkvěla zásadní chyba karteziánské koncepce tzv. „res extensa“). Tzv. „jsoucí hic et nunc“ je tedy pouhou hypotetickou abstrakcí, navíc zatíženou těžkou chybou (totiž předpokladem „substance“, srv. substanční metafyziky); ve skutečnosti jde vždy o jsoucí v čase, tedy o bytí (chápané jako časově koextenzivní s trváním pravého jsoucna/události od vlastního počátku až po vlastní konec).

(Písek, 121111-2.)

<<<

>>>

Jsoucnost – co se s ní „děje“

Každá „jsoucnost“ určité (pravé) události je především sama velmi malým kouskem dění této události, tj. děje se po velmi krátkou dobu a pak přestává být „aktuální“ a stává se „už nastalou“, minulou, a tedy součástí „bylosti“ oné události. Přitom však nepřestává být „jsoucí“ v rámci události celé, tedy ve smyslu jejího „bytí“, zatímco ve smyslu aktuálnosti „hic et nunc“ už je „nejsoucí“.

(Písek, 121111-3.)

<<<

>>>

Experiment ve filosofii

Ve vědách (zejména přírodních) musí být experiment náležitě promyšlen a připraven tak, aby vědec vždy co nejpřesněji věděl, co (v jeho rámci) dělá. A v té přípravě vlastně staví otázku, na kterou má experiment odpovědět. Odpovědí mu je výsledek, který předvídá jako jeden z možných dvou (jen zřídka z více možných); pokud je výsledkem něco zcela nepředvídaného (nebo nesmyslného, tj. nedávajícího smysl), je to dokladem nesprávně koncipovaného experimentu (nebo jinak řečeno: nesprávně položené otázky). Ve filosofii je tomu naopak: otázky jsou kladeny tam, kde si je obvykle nikdo neklade, a výsledky jsou nepředvídatelné, protože každá předběžná či zatímní odpověď vždycky otvírá otázky nové, málokdy třeba jen tušené, když je položena otázka. Zatímco ve vědách se tážeme po tom, co může rozmnožit naše poznatky, naše vědění, filosof klade otázku tam, kde se dosud domníval vědět. Patočka to zkrátil v tom smyslu, že filosof že jde kupředu, když couvá, zatímco přírodovědec k dosavadnímu svému vědění přidává další poznatky. Experiment je něco jako tázání: vědec se táže, aby se něco nového dozvěděl, zatímco filosof se táže, aby lépe porozuměl svému přístupu, tedy také svému tázání. Zatímco vědec co nejpřesněji naplánuje svůj experiment, aby zjistil, co to udělá, filosof experimentuje sám se sebou, tj. je připraven se nechat zatáhnout do tázání dál a dál, aby zjistil, co to udělá s ním samým a s jeho myšlenkovým vybavením. Filosof nemůže čekat, že dostane odpověď tak, jako ji dostane experimentující vědec, ale musí do myšlenkového experimentu sám vstupovat a na své štouravé otázky sám odpovídat tím, že se táže dál a dál.

(Písek, 121116-1.)

<<<

>>>

Ne-jeoucí ještě nenastalé

Je základní rozdíl mezi ještě nejsoucím, které náleží do budousti určité pravé události, a dále mezi ještě nejsoucím, které náleží do budousti obdobných pravých událostí, a naproti tomu posléze mezi nejsoucím, které nenáleží do žádné takové budousti.

(Písek, 121117-1.)

<<<

>>>

Experiment

Experiment ve vědách (přírodních) je cílené provedení určitých aktivit, co nejlépe promyšlených, a to tak, abychom co nejpřesněji věděli, co děláme a jak to děláme. A přitom napjatě očekáváme, co „to“ udělá, aniž jsme to mohli předem odhadnout (natož předem určit); proto onen experiment právě provádíme, abychom to zjistili. Proto je třeba od experimentu přísně odlišit pouhý pokus o něco, který se může zdařit, ale také nemusí. Ale i když se zdaří, nemusíme ještě vědět, v čem ten zdar spočívá; abychom tomu lépe porozuměli, musíme něco podobného provádět víckrát (a s malými obměnami – to už se začíná experimentu blížit). Naproti tomu tzv. experimentování ve sféře umění je opuštění některého z pravidel, jež se zrodila a upevnila v jisté tradici (jde tedy o jisté uvolnění tradice, které se však liší od pouhé entropické tendence tím, že vedle jistého uvolnění tu je naopak zase jakési vytvoření a upevnění nových pravidel, zpravidla náročnějších, než byla ta opuštěná). Zatímco ve vědě úspěch experimentu spočívá v novém poznatku, úspěch experimentu v umění spočívá v tom, jak na výsledek budou reagovat jiní, jednak jiní umělci, zejména však posluchači, diváci, zkrátka umělecká „veřejnost“, umělecký svět vůbec. – Od obojího uvedeného typu „experimentování“ se však ještě významně liší experiment ve filosofii (viz tam).

(Písek, 121123-1.)

<<<

>>>

Experiment ve filosofii

Ve filosofii je „experiment“ čímsi mimořádně důsažným, s filosofováním nerozlučně, takřka bytostně spjatým. Každá (nová) filosofická myšlenka vlastně takovým experimentem je resp. jako takový experiment začíná. Ovšem aby bylo možno určitý myšlenkový pokus označit jako filosofický, je k tomu zapotřebí určitých myšlenkových předpokladů, zejména pak užití pojmů a pojmovosti. Tak třeba aby měla filosofický smysl věta, že všechno je voda (nebo vzduch atd.), je zapotřebí „experimentálně“ myslet (a tedy začít pojmově vypracovávat) myšlenku *arché*. Bez toho by se onen výrok, že všechno je voda, musel jevit jako banálně nesmyslný. Experimentálnost filosofického tázání po *arché* tedy nespočívá ve vymýšlení, zda jde spíše o vodu než o vzduch (či dokonce oheň), nýbrž v nasuzování a dalším detailním upřesňování pojmu *arché* (a třeba aniž by pojmenování samo předcházelo). Když Aristotelés zdůrazní, že každá změna musí probíhat na „něčem“, tj. na nějakém substrátu, který se nemění (resp. který není součástí oné změny), je to určitý myšlenkový, pojmový rozvrh, který pak může být domyšlen a eventuelně opraven, případně ovšem také zavržen. Výsledek není zřejmý ihned, ale může (a dokonce musí) být vždy znovu zjišťována jeho nosnost v nových kontextech, takže jen ve výjimečných případech je možno jej s jistotou prohlásit za nikam nevedoucí, nesprávně rozvržený nebo přímo mylný.

(Písek, 121123-2.)

<<<

>>>

Experiment myšlenkový (filosofický)

Ve filosofii je někdy velmi produktivní zavedení nového pojmu do již daných (zavedených) kontextů: tím totiž dojde k osvětlení toho, co se stalo nějak běžným, z nového úhlu, také k novému ‚zvážení‘ nosnosti některých dosud užívaných pojmů (a pokud nešlo o starší pojmové kontexty, také k vytvoření nových pojmových rozvrhů, vhodných k upřesnění určitých ještě předpojmových porozumění, apod.). Typickým způsobem se již odedávna stalo užití takového nezvyklého nebo alespoň v novém pojetí posunutého a pozměněného významu některého slova, za nímž se původně může skrývat myšlenkový infiltrát (nekontrolovaný) či kontraband (záměrný), nyní však zavedením nového významu a přímo pojmu (kvůli přesnosti) odkrytý a odhalený jako neudržitelný. Něco takového však ještě nemůžeme považovat za „filosofický experiment“, neboť to nepřesahuje pouhý pokus na základě nápadu. Filosofický experiment musí být velmi dobře připraven a svým způsobem vymezen předem, aby bylo možno na každém dalším myšlenkovém kroku znovu a znovu ověřovat, zda nově zavedený pojem (či celý koncept) byl (a je) náležitě dodržován. Což pochopitelně platí i pro myšlenkový experiment; jeho eventuelní filosofičnost je třeba zkoumat zvlášť.

(Písek, 121124-1.)

<<<

>>>

Pokus jako druh nápadu

Pokus může být pouze tápavý (ve smyslu trial and error) anebo záměrný, tak říkajíc předem míněný a více nebo méně rozmyšlený (ve smyslu projektu). (Pochopitelně: většina „pokusů“ je částečně tápavá a částečně záměrná, tedy někde mezi oběma krajnostmi.)

(Písek, 121125-1.)

<<<

>>>

Pojmy nové - zavádění

Pojmy nelze „objevovat“, nýbrž pouze ustavovat a zavádět do širších kontextů. Jak lze ustavit pojem? J.B.Kozák mluvil o tom, že pojmy je třeba nasoudit. Tím se ovšem problém pouze trochu oddálí, neboť nutně vyvolá otázku, co to znamená „nasoudit“ (eventuelně co to je „soud“ a „souzení“). Zavádění pojmů je nutně (bytostně) spjata s „konstruováním“ příslušného intencionálního objektu (eventuelně non-objektu, viz nepředmětnost etc.). Zvláštností intencionálního objektu (předmětu) je – alespoň v tradici zpředmětňujícího myšlení – jeho neproměnnost: každý jednou nasouzený pojem je pevně spjat s příslušným intencionálním předmětem jako neproměnným myšlenkovým modelem. To ovšem v žádném případě nezbytně neznamená, že takový neproměnný „model“ musí sám být neměnný; jako takový intencionální model může být myšlenkově konstruována např. také „událost“. A právě to nám otvírá nové perspektivy myšlení, orientovaného nikoli na zpředmětňování, tedy myšlení takzvaně nepředmětňového, tj. nezpředmětňujícího. Už tato skutečnost sama je jednoznačným dokladem toho, že pojmovost není nutně spjata se zpředmětňováním, nýbrž že zpředmětňováním je charakteristická jen tradice, započatá nejstaršími řeckými mysliteli a pak natolik rozšířená a systematicky upevňovaná, že se zdá být jedinou možnou. A proto je třeba důkladně prozkoumat, jak vlastně dochází k ustavení resp. nasuzování pojmů.

(Písek, 121202-1.)

<<<

>>>

Jsoucna pravá a jejich „osvětí“

Všechna pravá jsoucna jsou nejen vnitřně integrovaná, ale jsou nutně také aktivní (neboť integrovanost může být dosaženo pouze aktivně). Aktivity pravých jsoucnen však nejsou orientovány pouze dovnitř jsoucna/události (za účelem vnitřní integrace), ale také za její meze, hranice. Zase je tomu dokonce tak, že se pravé jsoucno/událost může k sobě vztáhnout vlastně teprve přes svou aktivitu navenek a díky svému návratu k sobě z onoho „zvnějšnění“ příslušných akcí. To zároveň znamená, že každé pravé jsoucno/událost se nejen jednotlivými akcemi vztahuje ke svému okolí, ale že se nějak ve svém okolí jakoby „zabydluje“, tj. že se k němu vztahuje nikoli jako k něčemu cizímu a tedy cize vnějššímu, ale jako ke svému, tj. osvojenému okolí, osvojenému kousku světa, tedy k „osvětí“. Tady ovšem musíme být velmi opatrní a přesní ve svém chápání povahy takového „osvětí“: to, co je do osvětí ze „skutečného“ okolí vtaženo, nemá povahu čiré subjektivity, není to pouhé zdání, eventuelně fikce, ale je to „jev“, v němž se to, co je původně jakoby vnějšší a cizí, vyjevuje jako něco, co má určitý smysl, tedy jako něco již osvojeného. A díky této osvojenosti se vyjevuje v novém světle, v nové perspektivě, která však není pouhou iluzí, pouhým domněním, nýbrž která může být a zejména opravdu bývá znovu a znovu ověřována a prověřována dalšími a dalšími aktivitami, které s oněmi „skutečnostmi“ počítají už jako s osvojenými a tedy smysl („nový smysl“) majícími. K pravým jsoucnum proto vždy náleží jakési „pole“, v němž se ony „vnějšší“ a „cizí“ skutečnosti vyjevují v novém kontextu jako mnohem bohatší a komplikovanější, než jaké byly (resp. jak se jevíly) bez tohoto kontextu a mimo něj. A tato jakoby nová bohatost je součástí jejich skutečností tou měrou, kterou jsou pravým jsoucnem jako subjektem/událostí zapojovány do způsobu života pravého jsoucna. A pokud extrapolujeme celou tuto strukturu tím, že ji pozvedneme na vyšší úroveň, platí vše mutatis mutandis také pro vtahování osvojených skutečností do světa řeči, logu, do světa skutečného myšlení a jeho prostřednictvím do světa „myšleného“ (cogitatum). Je to jen zdánlivě způsob, jak se událost/subjekt „vzdaluje“ od „skutečností“ – platí dokonce právě naopak, že to je způsob, jak se z roviny pouhého vyjevování dostává ke skutečnosti samé.

(Písek, 121207-1.)

<<<

>>>

Jazyk (mluva) jako osvětí

Jednotlivé zvuky, jednotlivá písmena resp. celá slova – to vše jsou jakoby samostatné skutečnosti ve světě jazyka, ale tento svět je „skutečný“ pouze jako osvojený, tj. jako jakési jazykové „osvětí“.

(Písek, 121207-2.)

<<<

>>>

Náhoda (nahodilost)

Samo pojetí náhody a nahodilosti znamená narušení koncepce tzv. pankauzality. Takovým narušením je ovšem už zkušenostně „daná“ rozmanitost věcí – vždyť jak jedna jediná (předpokládaná) poslední příčina může mít tolik rozmanitých následků? Mohla by tu být předložena – jako eventualita – koncepce několika základních (či posledních) příčin, a z nich by se odvozovaly vícere kauzální řetězce:

náhodou či nahodilostí by pak bylo setkání některých vzdálených následků různých takových řetězců. Nicméně vzhledem k tomu, že i předpoklad několika od sebe se lišících kauzálních řetězců nelze nikterak ověřit (leđa jen jeho velmi malé „úseky“), naskýtá se možnost předpokládat obrovské až nespočetné množství takových „posledních“ příčin. A tím se vlastně z jedné strany přibližujeme tomu, že společnou „příčinou“ vši nanejvýš rozrůzněné světové skutečnosti je „nic“, „nicota“, ovšem nicota nestabilní, stále nakloněná se měnit v „něco“ (či spíše ustavičně se proměňující v „něco“ či posléze rozmanitá „něca“).

(Písek, 121213-1.)

<<<

>>>

Slovo jako „nápověda“

Slovo je víc než skupina písmen (nebo hlásek či zvuků); vždycky k němu nějak náleží jeden nebo více okruhů „významů“. Ale takové významy nejsou jen málo určité (a musí být upřesňovány resp. „dourčovány“ užším nebo širším kontextem), ale ony nejsou vlastně se zvukem nebo zápisem slova přímo spjaty, ale pouze prostřednictvím jazyka (a jeho zvyklostí), tedy prostřednictvím pokračující spolupráce těch, kdo toho jazyka „užívají“, kdo v něm jako ve svém myšlenkovém „osvětí“ myslí. Slovo tedy samo nic neříká, ale je jakousi nápovědou, napomáhající tomu, aby bylo porozuměno něčemu rozlehlejšímu, celé větě, odstavci atd., a to také v jejich významech, nikoli v jejich „úказu“, tj. vnější podobě.

(Písek, 121216-1.)

<<<

>>>

Souhlas (přistějnění, adaequatio)

Odedávna, dokonce již od doby starých Řeků, se traduje pochybné pojetí jakéhosi souladu či souhlasu myšlení s věcí (jakožto myšlenou). Tam, kde myšlení s věcí (se skutečností) neladí či nesouhlasí, nejde o vědění, ale o pouhé domněnky, pokud nikoliv o čiré výmysly, o výtvary pouhé fantazie. Teprve když došlo (resp. postupně docházelo) k objevu „subjektu“ (jakožto non-objektu), dostalo se pojetí „subjektivity“ nejen zásadního zájmu, ale také četných pokusů o preciznější myšlenkové uchopení. Tak bylo možno onomu starému pojetí „shody“ dát nový výraz formulací, kde už vědomí nemuselo být identifikováno s domněním, zatímco vědění jediné bylo možno považovat za přímé nazírání pravdy (čili skutečnosti). Pěkný příklad nové formulace můžeme vidět na samém počátku Schellingova *Úvodu k Systému transcendentálního idealismu* (z r. 1800): „Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven“. To je – nezávisle na dalších kontextech (od nichž odhlížíme) – skvělá příležitost (pro nás) k vyslovení prvních a základních výhrad vůči onomu pojetí „shody“ (adaequatio jakožto „přistějnění“), na kterém je pak postaveno samo chápání „pravdy“ v řeckém smyslu, tj. jakožto „neskrytosti“. Především subjektivitu nemůžeme chápat jako totožnou s vědomím (a myšlením), a už vůbec ji nemůžeme zaměňovat se subjektivností. Zejména pak nemůžeme připustit něco tak sporného, jako je ona podvojnost „objektivního“ a „subjektivního“ (a zcela musíme zavrhnout ztotožnění objektivní a přírody, to už je naprosto vedle). Hlavním problémem (závadou) je to, že subjektivní je ve „vědění“ („v tom, že vím“) s objektivním „sjednoceno“ (vereinigt), takže nelze říci, čemu můžeme přiřknout „prioritu“. Zde je další zakopaný pes: Schelling má za to, že tím, že chce tuto identitu prohlašovat (tvrdit, erklären), musel ji už předtím mít zrušenu. To je krok od „skutečnosti“ k „fenoménu“: subjektivita (ale také vědomí a myšlení) je vůbec možná pouze za předpokladu docela zvláštní jednoty „vnitřního“ a „vnějšího“, tj. subjektu.

Tato zároveň jednota a zároveň podvojnost vyžaduje právě nový filosofický přístup, který se bude distancovat od tradičního zejména v tom, že také subjektivitu zahrne (z části) do oblasti objektivitu; to, co tam zahrnout nelze, není subjektivnost, ale nepředmětnost („niternost“, „nitro“).

(Písek, 121222-1.)

<<<

>>>

Objektní a subjektní (otázka „priority“)

Předpokládejme, že „skutečné“ v plném významu jsou pouze subjekty; ty jsou však principiálně zároveň subjektní a zároveň objektní (tj. mají jednak svůj vnějšek, svou „objektnost“, ale také své nitro, svou „subjektnost“). Tázat se, co je dříve, nemá dost smysl, protože v něčem je nitro subjektu schopno se aktivně zvnějšňovat jen přes svůj vnějšek a za jeho pomoci, zatímco v něčem jiném (po jiné stránce) to je právě vnějšek subjektu, který mu dovoluje a umožňuje uskutečňovat to, co ještě není, protože to teprve bude (a ovšem díky aktivitám subjektu).

(Písek, 121222-2.)

<<<

>>>

Jedno(ta) - původní?

Schelling měl některá správná filosofická tušení, která však potom zpracoval nesprávným způsobem. Tak kupř. měl (po mém soudu) správně za to, že nelze ve světě (v „objektivitě“) hledat původ jednoty, po které touží a o kterou usiluje filosof, budující „systém lidského vědění“ (odhlížím od některých zřejmých aspektů, totiž že objektivita musí být „kladena“ subjektem); pro mne je jednota uskutečňována teprve organizováním plurality, takže v jisté reinterpetaci (pro Schellinga ovšem misinterpretaci) nepředpokládám na počátku žádnou (velkou) jednotu, nýbrž naopak velikou, ba obrovskou multiplicitu, ale nikoli chaos (na rozdíl od Schellinga. Ovšem tato multiplicita je v pohybu, a to v aktivním pohybu. I tato aktivita je ovšem multiplicitní, pluralitní, nicméně je neodlučně spjata s pohybem (změnou) jakožto uskutečňováním (ergo nejen jako s uskutečněním), tedy s událostnostmi. A to nutně znamená, že jednota je uskutečňována v podobě událostí (pravých událostí; o nepravých událostech, jejichž relativní – vždy částečná – sjednocenost je nezbytně uskutečňována a akceptována jinými subjekty/událostmi, a to odjinud, tedy zvnějšku, musíme pojednat jinde) a přímo jejich prostřednictvím, jakoby přesahem jejich vnitřní sjednocenosti do jejich „okolí“. Sjednocenost událostí vyšších úrovní je proto nutně prostředkována (nikoli přímo vytvářena, uskutečňována) sjednoceností událostí nižších úrovní, jichž ona událost vyšší úrovně použila k vlastní realizaci sebe jako události/subjektu. Nicméně „základ“ a „zdroj“ pro každé sjednocování nemůže být odvozován z ničeho již uskutečněného; jinak řečeno, událost, sama sjednocená jakožto subjekt, může aktivně sjednocovat nějakou původní mnohost (ať „vnitřní“, ať – v případě nepravých událostí – pouze vnější a tedy částečně již na nižší úrovni před-sjednocenou pouze a výhradně z nepředmětného zdroje, v němž je vposledu sama zakotvena a odkud čerpá zdroje své aktivity.

(Písek, 121222-3.)

<<<

>>>

Vnitřní x vnější / Vnější x vnitřní

V dějinách evropského myšlení musel být objeven „subjekt“, a to na základě jiného objevu, totiž „nitra“ na rozdíl od „vnějšku“. Tento druhý, ve skutečnosti první objev můžeme připisat hlavně Leibnizovi, který však důležitost (a svébytnost) „nitra“ mylně podpíral znicotněním vnějšku. Toho se ovšem nemohli přidržit němečtí romantičtí filosofové, a tak zachovali vnějšek („objektivitu“), ale pouze jako závislou na „subjektu“ (a z něho se odvozující). Tato nová nerovnováha silně vadila Hegelovi, a proto se pokusil o jakousi syntézu tím, že vztah mezi nitrem a vnějškem chápal (v jistém ohledu po vzoru Spinozově) jako „paralelní“ resp. navzájem k sobě vztažený jako „idem“ (co není zvnější, nebylo ani uvnitř). Tuto „pseudo-dynamiku“ obousměrného překračování ve smyslu zvnějšího a zvnitřňování však brzo rozhybal Kierkegaard, trvající na tom, že uvnitř je vždycky víc, než se může zvznit, což ovšem bylo pak snadno možno obrátit tak, že ani všechno vnější se nikdy nemůže v úplnosti zvnitřit. Proto už nemůžeme mít za to, že mezi vnitřním a vnějším panuje totožnost, identita; naproti tomu však musíme zachovat totožnost či identitu v jiném smyslu: určité vnitřní náleží vždycky neodlučně k určitému vnějšku (i naopak), a proto teprve obojí spolu tvoří opravdový „celek“.

(Písek, 121223-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako centrum „komunikace“

Subjekt není žádný „pomyslný bod“, ale má rozhodující úlohu v komunikaci (pravých) událostí mezi sebou (a pak ovšem jde o komunikaci různých subjektů různých pravých událostí). Subjekt je však zejména prostředníkem „komunikace“ (zde to slovo má naprosto specifický význam) mezi nitrem a vnějškem každé jednotlivé pravé události. Subjekt je místem přechodu od vnitřního k vnějšku, ale také od vnějšku k vnitřnímu (tedy místem zvnějšího i zvnitřňování). Tento přechod je něčím naprosto odlišným od přechodu od jedné aktuality k druhé, neboť ta se „vyjevuje“ jen přístupu či pohledu zvnějšímu; ve skutečnosti však přechod od jedné jsočnosti k druhé, jak jsme dosud zvyklí to „myslet“, je umožněn a založen v každém jednotlivém případě přechodem od „ještě ne“ k „právě a tu“, jakož i dále od „právě a tu“ k „již ne“. Subjekt je tedy také „místem“ přechodu z budoucnosti do přítomnosti a z přítomnosti do minulosti (přesněji ovšem: z budoucnosti do aktuality a z ní pak do bylosti). Pokud se nám „zdá“ („jeví“), že při těchto způsobech přechodu vždy něco jakoby beze změny „zůstává“, jde o omyl, který však musí být náležitě odhalen a objasněn. To „zůstávající“ spočívá v jiném typu a jiné úrovni událostního dění, jež je sice do jisté míry samostatné (a proto ho může být použito k výstavbě na vyšší úrovni dění), ale má své vlastní „centrum“ pro přechody a komunikaci na oné nižší úrovni. To je snadno pochopitelné, když uvážíme, že každé „trvání“ musí být aktivně zajišťováno nějakým (v tomto případě nižším) subjektem, bez něhož by prostě skončilo nejen v bylosti, ale rovnou v nicotě.

(Písek, 121223-2.)

<<<

>>>

„Věčnost“ a pravda

V tom světě, do něhož jsme se narodili a v němž až do své smrti žijeme, je všechno v ustavičném pohybu, ať už rychlém nebo někdy velmi pomalém. Přesto má smysl mluvit také o „věčnosti“ ve smyslu nečasovosti, nadčasovosti nebo mimočasovosti. Klasickým příkladem jsou geometrické obrazce (s těmi to vlastně ve starém Řecku začalo, viz Thaletův pravoúhlý trojúhelník) a čísla (ovšem jen ta, která nespojujeme s žádnými „věcmi“, „předměty“; pro pythagorejce byla čísla počátkem či

zdrojem všeho). Velkou chybou, ba hrubým omylem bylo přisuzovat „věčnost“ pravdě. Chyba to byla zejména tam, kde byla pravda chápána jako „souhlas“ (nebo „soulad“) se „skutečností“: jestliže sama skutečnost se stále mění, nemůže ani pravda o ní být neměnná, pokud budeme trvat na onom „souladu“ (pak by se pravda musela podobat skutečnosti i v tom ustavičném proměňování). Ale jde ještě o něco mnohem vážnějšího a důležitějšího. Rádl už v českém vydání 2. dílu svého největšího díla napsal (a bylo to hojně citováno), jak „všichni mají pravdu“, ale že ta pravda není v tom, co řekli nebo napsali, ale někde za tím, v tom, co je k tomu jejich poznání a pak k formulacím vedlo. A v Romantické vědě píše Rádl v rámci kritiky Kantova programu jakési definitivní a proto už věčně neměnné „metafyziky“: „Co je to za námitku, že nezaložili trvalého panství? Ani světské říše, ani náboženské systémy, ani vědecké nauky, ani stavby, nic hmotného ani dogmaticky ustanoveného netrvá věčně. Zajisté, právem řekl Kristus: Nebe a země pomínou, ale slova má nepomínou.. Víme však, jak tomu rozumět: *smysl jeho slov, vnitřní smysl, vnitřní pravda, kterou každý znova a v nové formě prožíváme, jsou věčné.* Ale v tomto smyslu i pravda Platonova a Aristotelova i druhých metafysiků jest věčná ...“ (str. 131). Můžeme aspoň principiálně tuto Rádlovu myšlenku akceptovat?

(Písek, 121224-1.)

<<<

>>>

121225-1

Jedno úsloví říká, že když dva dělají (nebo říkají) totéž, není to totéž. Toto úsloví je jakýmsi varováním před naší tendencí srovnávat podle vzezření resp. podle vnějšího vzhledu. Je v tom zároveň poukaz k tomu, že to hlavní a rozhodující je až za tímto vzhledem, až za tou vnější stránkou. Někdy to bývá zjednodušováno na varování, abychom nedali na první dojem. Tam už pak dochází k jisté ztrátě: nejde o poukaz k tomu, co je za vnějškem, ale jen k tomu, že okamžitý dojem nemusí být správný, tedy vlastně jen o pobídku k neukvapenosti, k vyčkání, jak se ještě věci vyvinou, jak se něco ještě vyjeví v dalším postupu událostí. I to je ovšem stále ještě poukaz cenný: jde o důraz na to, že věci jsou v pohybu a že okamžitá situace ještě nedovoluje náležitě rozpoznát, oč jde. V obou případech však něco chybí: to, co je nezjevné, se nemusí dříve nebo později a tedy nutně ukázat – za vnější podobou a dojmem z vnější podoby může zůstat i něco, co se nikdy přímo nevyjeví, co na sebe nevezme vnější podobu, ale přesto zůstává nejen čímsi skutečným, ale přímo zásadně a primárně skutečným, a i v dalším vývoji důležitým, „důležitým“. Něco, co se nevyjevuje navenek ihned, může mít značnou důležitost pro některé další etapy vyjevování, aniž ono samo z předchozích chvil či dob zůstává beze změny (na to upozorňuji zejména proto, že býváme často sváděni tradiční představou, že právě to „niterné“ resp. „ne-předmětné“ zůstává beze změny, že to je cosi „věčného“). Jinak řečeno: i to, co se momentálně nevyjevuje, zůstává v pohybu, a to nikoli v pouhé změně, ale v pohybu integrovaném, jakoby „organickém“ či „logickém“, ovšem *mutatis mutandis*, tj. v čemsi podstatném zcela jinak (jde o jinou „změnu“, o jiný typ „dění“, nikoli ještě událostný, jak jej známe ze světa předmětností).

(Písek, 121225-1.)

<<<

>>>

Samostatnost (svébytnost)

Žádné „reálné“ jsoucno, žádné „pravá“ událost nejsou zcela samostatné, zcela svébytné, ale relativně, tj. do jisté míry samostatné či svébytné jsou, tj. nejsou pouze následkem nebo projevem čehosi jiného. Každá pravá událost (pravé jsoucno) – snad s výjimkou těch nejnižších úrovní – může uskutečňovat, vykonávat své bytí pouze v nejtěsnějším vztahu ke svému okolí, tj. tak, že se sama k

němu vztahuje a „nechává se“ jím ovlivnit, což je totéž, jako když řekneme: v nejtěsnějším vztahu k tomu, jak se sama svému okolí přizpůsobuje. Událost, která se z nějakých důvodů (spíš než příčin, ale eventuelně i bez nich!) svému okolí dostatečně nepřizpůsobí, prostě končí v „nicotě“, tak jako z „nicoty“ povstala.

(Písek, 121225-2.)

<<<

>>>

121225-3

Pro posouzení nějakého myšlenkového výkonu může mít srovnávání s jakýmkoli jiným výkonem jiného autora jen pomocný ráz a funkci. Filosof se musí ve svém myšlení resp. v jeho formulacích vždycky nějak vztáhnout také ke své době, k současnému stavu filosofického myšlení a tudíž také k jiným autorům; kdyby to neudělal, zůstalo by jeho úsilí nesrozumitelné. Ale pro posouzení jeho výkonu takové srovnávání (taková komparace) zdaleka nestačí. Skutečné zhodnocení se musí vztáhnout především k tomu, čím se daný myslitel od svého myšlenkového a duchovního prostředí odlišuje, co je v něm specifické, a ovšem vždycky také, nakolik tuto svou odlišnost a specifčnost dokázal prosadit a integrovaně udržet při výkladech, týkajících se praktického resp. „skutečného“ života v dané době a dané společnosti.

(Písek, 121225-3.)

<<<

>>>

Pravda „nepředmětná“ / „Nepředmětná“ skutečnost (pravda)

Principiálně je třeba lišit pojetí „pravdy“ jako ryze nepředmětné skutečnosti a „pravdu“ určitého tvrzení, určité koncepce, určité teorie, určitého myslitele apod. V tomto druhém případě jde spíše jen o míru pravdivosti či ještě lépe o prvek pravdy, který je třeba ještě nějak vyhledat (bez toho pro nás zůstanou prvek pravdivosti i nepravdivosti či nepravdy nerozlišeny a neodděleny). Tak jako je možno nějakou skladbu zahrát vynikajícím způsobem, ale také fušérsky (a mezi tou obojí krajností je spousta způsobů přechodných), tak je možno myšlenkově (filosoficky), tj. myšlenkou uchopit a pak slovy formulovat pravdu (vždy ovšem v konkrétní situaci a ve spojení s konkrétním subjektem nebo konkrétními subjekty) vždy buď lépe nebo hůře. A my se musíme vždy znovu pokoušet od sebe odlišit nedostatek myšlenkových a formulačních prostředků od toho, k čemu jejich autor mířil a jak se jimi pokoušel „dát slovo“ pravdě samé (tedy „ryzí“ a nepředmětné). A tato „pravda sama“ nemůže být ani ztotožněna se žádnou formulací ani se žádným myšlenkovým uchopením, ale zejména ani se žádnou „transcendentálií“, nadčasově platnou a bytostně neměnnou normou, stejnou pro všechny situace a pro všechny subjekty. Tady má obrovský význam po mnoho staletí trvající a vždy znovu oživující teologická diskuse o tzv. inkarnačním principu. Pravda (tj. pravda sama, tzv. „ryzí“) platí naprosto a také jedinečně: je zaměřena do určité situace a na určitý subjekt a jeho situovanost; to však znamená, že sama není vůbec neměnná, nýbrž že se jakoby „aktivně“ vyjevuje, a to tím, že přichází na určité místo a v určitou chvíli, a to právě „personálně“ jedinečným způsobem adresně. Tím vůbec není její platnost relativizována, ale je tím charakterizován a zvláštní povaha nepředmětné skutečnosti. Pod vlivem řecké pojmovosti byla „inkarnace“ zbavena své událostnosti a dynamičnosti a stalo se z ní „factum“; a na obranu proti naprostému zpředmětnění se o to víc vyzdvihl „personální“ resp. „subjektní“ charakter boží. To však znamenalo jen jinou podobu ne-li popření, tedy alespoň oslabení „jinakosti“ boží. Zde platí, že nevím, zda Bůh je subjekt a zda je osobnost (persona), a pokud ano, jaké je ona jinakost jeho „subjektu“ resp. jeho „osobnosti“. Vidím v tom nalomení a narušení

onoho zásadního důrazu na pravou „jinakost“ a tím tak na pravou povahu „inkarnace“. A právě toho se můžeme vyvarovat, kdy budeme dávat přednost slovu „pravda“. A pak je námitka, že pravda je „neosobní“, stejně plytká jako tvrzení, že „bůh“ je „osobnostní“.

(Písek, 121226-1.)

<<<

>>>

Slovo a jeho význam

Pokud nechceme za „slovo“ označit libovolnou skupinu zvuků nebo písmen, musíme trvat na tom že každá taková skupina se stává slovem teprve ve spojení s více méně určitým „významem“. Toto spojení však není „reálné“ („objektivní“), nýbrž „stává se“ a „odhaluje se“ teprve díky přístupu toho, kdo onoho slova nějak prakticky užívá (např. v rozhovoru). Má-li druhý účastník rozhovoru (partner) zaslechnutým zvukům, „hláskám“ (nebo při písemném projevu za sebou napsaným písmenům) porozumět, musí jim připsat (přisoudit, k nim připojit) nějaké významy (většinou nejde jen o jeden) aktivně sám, samozřejmě s oporou obeznámenosti zvyky v daném jazyce.

(Písek, 121226-3.)

<<<

>>>

Historici a minulost

Bedřich Loewenstein ve svém „autorském dovětku“ (sám jej označuje za „sebekritický“, což ovšem moc neplatí) říká, že „historici minulost nekonstruují, i když nemají před sebou neutrální objekt zvaný minulost, a výsledek bádání závisí i na našem způsobu tázání“. To je polopravda, těžící z nepozornosti těch, kdo to čtou. Kdyby opravdu platilo, že historici minulost nekonstruují, pak je třeba se tázat: a kde se tedy minulost vlastně bere? Vždyť minulost vlastně „není“ – proto se o ní mluví jako o „minulé“, kdysi proběhlé, ale dnes už „nejsoucí“! Z minulosti pozůstávají různé relikty, předměty, písemné záznamy, obrazy a obrázky (dnes už i magnetofonové a jiné nahrávky nebo natočené filmy apod.). Ale sama minulost je pryč; to, co z ní zůstává, je přítomné, protože díky různým „materiálům“ přetrvalo. A na základě těchto materiálů je možné postavit, sestavit, konstruovat jakýsi celkovější obraz té nebo oné události jakožto části toho, co se kdysi stalo, ale co samo bylo „obklopeno“ mnoha jinými událostmi a spolu s nimi se podílelo na tom, co tehdy „bylo“, ale dnes už není. Takže ono Loewensteinova polopravda je založena na dvojím omylu: především na tom, že historici minulost nekonstruují. Ta mylnost a to odvádění pozornosti od podstatného spočívá v tom, že ovšem minulost jako to, co kdysi proběhlo a skončilo, ale dál už není, nejen historici, ale vůbec nikdo nemůže ovlivňovat dodatečně tak, aby to tehdy bylo proběhlo jinak. Tato kdysi bytší minulost proběhla a odplynula, a tu ovšem nejen historici, ale vůbec nikdo nemůže dodatečně, tj. dozadu změnit tak, aby opravdu byla jiná než skutečně byla. Ale to, co historici „popisují“, co „interpretují“ a „líčí“ jako aktuálně míněnou skutečnost, není ona již nejsoucí minulost, nýbrž aktuálně dnes a tím či oním historikem líčená a interpretovaná „historie“, tedy dnešní líčení, jak to (prý) tehdy bylo. A pokud se historik nechce omezit na překládání oněch reliktních, které nám z oné minulosti zbyly, musí je nějak dávat do souvislostí (v nichž momentálně už nejsou), musí je zařadit a interpretovat – tedy jinak řečeno, musí z nich stavět svou konstrukci minulosti, a musí (měl by) to dělat tak, aby jeho konstrukci neodporoval žádný z oněch reliktních, které po kdysi skutečné minulosti zbyly.

(Písek, 121227-1.)

<<<

>>>

Další, nedatované poznámky z roku 2012

« Si l'on veut vivre à chaque instant tel qu'il se présente, il faut mourir à chacun des autres instants. »
(Huxley)

-

Operari sequitur esse

To rozhodně neplatí: nic nemůže opravdu „být“ (esse), co své „bytí“ aktivně nevykonává – a to nutně znamená „operari“, jehož jedním z „opusů“, vykonávaných „děl“, je i to „bytí“.

-

« L'âme bonne est oublieuse puisqu'elle s'adonne à la contemplation du présent éternel » (Plotin)

<<<