

>>>

Danost a uzavřenost

Tradiční zpředmětující myšlení lze charakterizovat zejména tím, že je zcela zaměřeno na tzv. fakticitu, na tzv. objektivní skutečnosti, na „objekty“. To je zvláštní především také proto, že modelem tohoto filosofického zpředmětňování byly kdysi ve starém Řecku geometrické obrazce (a ovšem také čísla); a žádný geometrický obrazec nemůžeme mínit jako ryzí objekt, protože se stává předmětem našeho zájmu naopak právě proto, že je uvnitř plný nejrozmanitějších vztahů, a za druhé proto, že jej můžeme srovnávat ve vztazích k jiným podobným nebo i nepodobným „objektům“. To však zůstává jakoby zastřeno a odsunuto na stranu (neudržitelnost této marginalizace se ukáže až mnohem později), a geometrické obrazce (nebo čísla) jsou považovány za „pravá jsoucna“, „pravou skutečnost“. „Ryzí předmět“. „čirý objekt“ je vlastně jsoucno, připravené o svou nepředemtnou, „vnitřní“ stránku – a jen potud jej můžeme považovat za plně „daný“, tj. uskutečněný tak, že mu už nic nechybí. Již v samém slově „dokonalost“ je skryt ten nejzávažnější význam, totiž jakési dokončenosti, dokonanosti, dohotovenosti – a tím i neměnnosti. Aristotelés měl za to, že každý pohyb je zaměřen k nějakému cílovému stavu, kdy po jeho dosažení ustává a končí. To, že tento svět je plný pohybů, je dokladem jeho nedokonalosti; jakmile své dokonalosti dosáhne, veškerý pohyb ustane a zůstává pak už jen neměnnost. A taková neměnnost je nutně uzavřena proti každé další změně, neboť každá změna čehosi dokonalého znamená změnu k horšímu, tedy úpadek. Pojetí pravých jsoucenc jako toho, co se nemění a co se nemůže měnit, nemá-li to upadat do nepravosti, činí z „danosti“ jen něco, co může být upraveno a opraveno do podoby, která už může zůstat nadále beze změny. Otevřenost každé takové ještě neopravené a nenapravené „danosti“ činí z její otevřenosti jen následek její nedokonalosti. Právě zde se nové pojetí hluboce a přímo principiálně liší od tohoto starého: my dnes dokonalost musíme vidět a vidíme právě v tom, že jsou jsoucna v pohybu, že jsou na cestě, že jsou nikoli uzavřena do své hotovosti, nýbrž že míří dál, za sebe a nad sebe, že jsou schopna inovace a dokonce že sama směřují ke svému vylepšení, a to vylepšení, které není „dáno“ předem, ale které je třeba hledat a dokonce vynalézat, „vymýšlet“. „Pravé“ jsoucno je pro nás takové, které je schopno překročit svou vlastní danost, tj. je schopno transgrese (nejen transience či transeunce, pouhého dalšího kroku v nějakém svém posunu, ale kroku o stupeň výš – stupeň = gradus).

(Písek, 080101-1.)

<<<

>>>

Jsoucno autentické („pravé“)

Každé „pravé“ jsoucno je specifickou integritou (sjednoceností, ovšem stále obnovovanou a možná i vylepšovanou sjednoceností) nepředemtné a předmětné stránky; jsoucno redukované na stránku předmětnou je neautentické, nepravé, je to vadně, ochuzeně míněné (myšlené, myšlenkově modelované) jsoucno. A právě protože tradiční „metafyzické“ myšlení touto velikou vadou trpí, je třeba každý takový produkt (konstrukt) předmětného (zpředmětňujícího) myšlení vždy znovu problematizovat. To se děje resp. dosahuje se toho tím, že „klademe“ otázky. Otázka – rozumí se správně položená otázka (neboť otázky mohou být položeny také nesprávně, mylně, zavádějícím způsobem) – jakoby otvírá pohled na to, co se zdá být již hotově a ukončeně „dáno“, takže se ukazují nějaké nové možnosti, které „dáno“ ještě nejsou, dokonce ani subjektivně, tj. v naší mysli. Když je totiž položena otázka po něčem, o čem již sami subjektivně něco víme, není to ta pravá otázka, a dokonce to někdy může být jen řečnická forma, řečnický obrat, kdy již předem předpokládáme, jaká je (či jaká by měla být) odpověď. Proto když se tážeme po nepředemtné stránce (event. nepředemtných stránkách, pokud nejsou sjednoceny) nějakého „jsoucna“, tedy když se tážeme na jeho „autentičnost“ (tj. je-li nebo není-li to „jsoucno“ pravým, tedy autentickým jsoucnem), můžeme

se setkat s námitkou, že nic takového „není“, „neexistuje“, že nic podobného nelze „prokázat“ apod., ale nás to nesmí zmýlit, protože tato námitka vychází z předpojatého chápání „jsoucna“ jakožto zbaveného nepředmětné stránky. Pak ovšem je zřejmým důsledkem tohoto předpojetí, že nelze náležitě rozlišit mezi jsoucny pravými a nepravými, autentickými a neautentickými, nebo jinak, tradičněji řečeno, mezi „celky“ a „hromadami“ (tradičněji proto, že jako první stanovil tento rozdíl zřejmě Hérakleitos, když proti sobě postavil svět jako uspořádaný krásný celek na jedné straně a pouhou hromadu náhodně rozházených věcí na straně druhé).

(Písek, 080101-2.)

<<<

>>>

Tázání jako orientace na příslib

Tázání je vždycky třeba chápat jako myšlenkovou aktivitu (tedy nenechat se nikdy svést soustředěností na „otázku“ jako na cosi jakoby hotového). Každá aktivita míří z podstaty věci k něčemu, co „ještě není“, ale aktivita tázání se výslovně, tématicky orientuje na to, co „ještě není“ (i když jsme pod tlakem tradice nakloněni ono „ještě ne“ redukovat na svůj subjektivní stav, na svou subjektivní kondici, v níž my sami ještě nevíme). Je něco pravdy na tom, že odpovědi se dostane (přínejmenším většinou) jen tomu, kdo se táže. Tázat se znamená důvěřovat v možnost odpovědi; kdo nevěří (nedůvěřuje), že odpověď je možná, ten se vlastně netáže (i když to navenek tak vypadá). Kdo se opravdově, „v nitru pravdivě“ táže, tomu se odpovědi dostane – je to něco jako „zaslíbení“: jen otázkám je „zaslíbena“ odpověď (či přesněji: odpovídání, neboť otázka“ je vždycky tázáním, pokračujícím vždy dál a dál). Je to jen zvláštní případ onoho příslibu, která známe z evangelií: prostě, a bude vám dáno; tlučte, a bude vám otevřeno. Platí totiž také: dotazujte se, a bude vám odpovídáno.

(Písek, 080101-3.)

<<<

>>>

Subjekt a „věc“

Masaryk se vši silou brání proti „historismu“, čímž rozumí negativně popírání jakýchkoli „statických“ momentů v dějích (ve vývoji, v historii atd.), a pozitivně jednostranné zdůrazňování všepostihujících změn a pohybů. Základní oprávněnost tohoto Masarykova motivu je po mém soudu nepochybná, ale je bohužel stále ještě poplatná staré metafyzice, které – při nejmenším od Aristotela – stavěla na tom, že změna je možná jen na povrchu něčeho, co se nemění, tj. jako něco druhotného, přídatného, co je nějak „navěšeno“ na substrát. Jak se dnes ve vědách ukazuje, nic takového, jako nějaký pevný „substrát“ všech změn neexistuje; právě v základech všeho, tj. veškerenstva, celého Vesmíru, jsou změny, pohyby. Najdeme-li někde něco více či méně trvalého a jakoby neměnného, ukáže se, že to muselo být nějak „ustaveno“, „vytvořeno“, „zorganizováno“ na základě oněch prvotních změn. Zároveň však se ukazuje, že zůstaneme-li jen u tohoto rozpoznání, nejsme dost pozorní, protože nevěnujeme pozornost právě té stránce skutečnosti, tj. skutečného světa, že nejrozmanitější změny a proměny mohou být nějak pořádané, organizované, stmelované, sjednocovány v nějaké i zevně rozpoznatelné „celky“, které se liší od pouhých „hromad“ a proto nemohou být za pouhé hromady považovány. Masaryk tedy oprávněně trvá na tom, že se musíme starat nejen o pohyby, změny, vývoj, ale že musíme dobře vidět i to, že právě ty nejdůležitější (nejvýznamnější, zejména ty nejsložitější) změny, pohyby a vývojové procesy jsou možné jen za předpokladu a pod podmínkou toho, že byly, jsou a budou nějak sjednocovány, integrovány. Na rozdíl od Masaryka ovšem

nebudeme v těchto „celcích“ (byť relativních, nedokonalých, k celkovosti jen spějících resp. svou celkovost stále obnovujících a vylepšujících) vidět „věci“, tj. nebudeme mluvit o „věcech“, ale najdeme si jiná, zřetelněji promlouvající pojmenování. V případě pravých jsoucna (tj. pravých událostí, neboť každé pravé jsoucno je událostným děním, jehož integrita je zajišťována zevnitř, nikoli zvenčí) budeme mluvit o „subjektech“. Vhodný název musíme najít také pro nepravá jsoucna, nepravé události; ale tam asi bude zapotřebí hned několika různých pojmenování, aby byl zřejmé, kde jde o pouhé hromady, agregáty, které jako „věci“ pouze vypadají, a kde naopak jde o více nebo méně pořádané a někdy i sjednocované komplexy, ustavované a udržované díky přístupům zvenčí, a tedy nikoli relativně samostatné a svébytné, nýbrž spojované s určitými smysluplnými kontexty, tj. svůj vlastní smysl nemající ani nevytvářející, ale smyslem zvnějšku obdařované.

(Písek, 080102-1.)

<<<

>>>

Celek – jeho vykonavatel

Každé pravé jsoucno je událostné, tj. je to vnitřně integrovaná událost. Není žádných skutečných celků bez příslušné integrující mohutnosti, která drží událost pohromadě jako jednotu, nikoli pouze jako hromadu. Jen o takové celostné události, vnitřně sjednocené, můžeme právem říci, že „má“ své „bytí“ resp. že „je“ „bytím“. Každé bytí je bytím nějakého pravého jsoucna; otázkou dosud nevyřešenou ovšem je (může být), jak daleko jsme ochotni jít, půjde-li o onu niternou, nepředmětnou sjednocenost, tedy celkovost. Také to lze říci jinak: jak dalece jsme ochotni přiřadit k oněm tak fatálně zpředmětněným „silám“, vládnoucím předživým skutečnostem (jako jsou třeba atomy a zejména atomová jádra, ale také třeba mlhoviny, hvězdy a hvězdné soustavy, nebo také planety) také jakési dosud neuznávané a často vysloveně (dogmaticky) popírané „síly“ nepředmětné, eventuálně odhalit, jak každá taková dosud za zcela předmětnou považovaná síla má také svou vlastní nepředmětnou stránku. Možná, že bylo něco správně tušícího na jinak ovšem mylném předpokladu vitalistů, že skutečně existuje a působí tzv. vis vitalit, jakási „živá síla“, nepřevoditelná na žádnou z dosud tehdy (i ještě zase dnes) známých sil „fyzikálních“ (o jejichž „sjednocení“ tolik usiloval už Einstein). Pochopitelně je třeba se vystříhat toho omylu, že na takovou novou „sílu“ budeme opět tradičně pohlížet jako na sílu „předmětnou“, jen proti jiným předmětným silám poněkud zvláštní. Jestliže musíme vzít na vědomí, že žádné jsoucno svým bytím jen „prostě nedisponuje“, že jeho bytí není jeho výbavou, ale že každé pravé jsoucno, každá pravá událost musí své bytí aktivně vykonávat, musíme se nutně tázat, jakou „mocí“, jakou „silou“ to může uskutečňovat. Je přece z cela zřejmé, že tuto „hybnou sílu“, jak o ní (v případě člověka) mluví třeba Masaryk (OS I, 208 – vis motrix), nemůžeme chtít odvozovat od ničeho vnějšího, mimo dané jsoucno (tj. událost) stojícího a působícího, nýbrž že tu před úkolem „aktivně vykonávat své vlastní bytí“ stojí samo pravé jsoucno, sama pravá událost. U každého takového celku se musíme proto ptát po tom, co je zdrojem (původcem, ohniskem, pramenem atd.) oné nezbytné aktivity, nebo – jak upřesňuje Masaryk – nikoli pouze „aktivnosti“, ale „spontánnosti“ (tady pochopitelně má svou důležitost pojmové vymezení obou termínů, chceme-li jich pro rozlišení použít).

(Písek, 080102-2.)

<<<

>>>

„jest“ – co to pro nás znamená?

Slovesa „býti“ a jeho různých tvarů užíváme tak různými způsoby a mají pro nás tak odlišné významy, že je naprosto nezbytné si v tom udělat přinejmenším provizorně trochu pořádek. Když o něčem řekneme, že to „jest“, můžeme mínit buď okamžitou jsoucnost (tj. že to „je“ v tuto chvíli zde), nebo že se něco takového prostě někde vyskytuje (třeba jen jako zvláštnost, nemusí to být nic obvyklého nebo pravidelného). Navíc nerozlišujeme, zda to, o čem říkáme, že to „jest“, je něco živého nebo nikoli. To je ovšem hned velký problém, neboť my se vyslovujeme třeba o hromadě cihel, že ta hromada „jest“, a už vůbec nezkoumáme, zda třeba nejsou jen ty cihly, zatímco hromada cihel se nám pouze „jeví“ tak, jako by „byla“. Závísí na nás (nebo na jiném pozorovateli nebo dokonce zedníkovi nebo staviteli, zda k té hromadě připočte i několik cihel, které jsou od ostatních i několik metrů vzdáleny (ale zedník s nimi třeba počítá). Jiné cihly na jiném stanovišti už k tomu nepočítáme, ale ty cihly také „jsou“. A pak: co to vlastně je cihla? Vždyť to je také pouhá hromada cihlářské hlíny, příslušně upravené a vypálené, takže drží pohromadě (někdy i dlouho, podle toho, jak dobře je cihla vypálena). Vlastně ani taková cihla vpravdě „není“, tak jako není třeba koryto řeky nebo tůňka či rybník atd. Takové hromady vznikají někdy nahodile, jindy záměrně, ale ony nedrží pohromadě samy svou silou, svým úsilím, ale nějaký čas zůstává tak, jak jsem je k sobě „dali“, nebo jak se to nějak z různých jiných příčin „stalo“, a jen tak setrvačností. Docela jinak tomu je třeba u živých bytostí, které nežijí pouhou setrvačností, ale mají na svůj život a jeho průběh vliv (třeba jen částečný). Když o takové živé bytosti řekneme, že „jest“, pak nemáme na mysli jen její stav a nějakou setrvalost tohoto stavu, ale počítáme také a dokonce zejména s její aktivitou, s tím, že se o svůj život, o své bytí stará, že shání potravu a pití, že pečuje o své mladé, že se nějak v tom svém prostředí či okolí zařizuje, že se zabývá atd. V takovém případě ono „jest“ znamená něco mnohem rozsáhlejšího a hlubšího, než aby šlo o pouhý výskyt. Připíšeme-li skutečně bytí jen pravým jsoucnům, otevře se nám docela nová problematika, a ta nám jednak umožní promýšlet nové problémy, zejména však trochu nebo i hodně zpochybní všelijaké staré pseudoproblémy, které odváděly myšlenky a pozornost zcela nesprávným směrem.

(Písek, 080105-1.)

<<<

>>>

Česká otázka

Teze, že „na českou otázku není česká odpověď“ je zatížena chybou, i když kontext svědčí o tom, že byla „dobře míněna“. Pokud připustíme, že něco takového jako „česká otázka“ existuje a že je třeba na ni odpovídat (někteří to budou popírat), bylo by třeba se tázat, proč by se odpovědi na „českou otázku“ měl zabývat někdo ve světě a nikoli na prvním místě Češi sami. To by snad bylo případné jen tenkrát, kdyby „Češi“ představovali pro svět nebo třeba jen pro své sousedy nějaké nebezpečí, kdyby jiné země a jiné národy nějak ohrožovali, eventuálně kdyby se pro někoho v okolí nebo vůbec ve světě stali „nepřítelem“. Takovým problémem se ve dvacátém století stali pro Evropu (a také pro ostatní svět) třeba Němci a Rusové (a ovšem také Italové, Španělé, a na druhém konci světa zase Japonci – a mohli bychom pokračovat). Bývaly doby, kdy Češi představovali velmi vážný evropský problém, který se pokoušely „vyřešit“ i křížové výpravy a který byl po dvou stech letech trvajícího decimování „vyřešen“ pobělohorskou protireformací a třisetletou habsburskou kuratelou. Dnes je dost velkým evropským problémem Balkán; světových problémů mimo Evropu je víc, nejnápadnějším (ale asi nikoli největším) politickým problémem pro svět jsou islámští radikálové a zvláště teroristé jako jejich špička, ale tam pochopitelně už (zatím) nejde o problém národní. Dál už nemusíme pokračovat; je zcela zřejmé, že dnes už ani v Evropě samé (snad kromě nevelké skupiny po válce odsunutých Němců) nikdo nemá důvod ani zájem „řešit“ dnešní, tj. dnes aktuální „českou otázku“; občas to vypadá dokonce tak, že na tom nemáme zájem ani my sami resp. většina nás samých, nás obyvatel České republiky. Právě proti tomu však hodlám pronést filipiku: ten zájem musíme rozhodně probudit, protože k tomu jsou pádné a platné důvody. A musíme si také zcela jasně uvědomit, že

dnes ani v nejbližší budoucnosti nemůže a nebude „českou otázku“ řešit nikdo jiný za nás, ale že na dnešní „českou otázku“ budeme muset odpověď dát my sami, a tedy odpověď českou.

(Písek, 080107-1.)

<<<

>>>

Dějiny a dějinnost

Nestačí používat slova „dějiny“, nestačí ani formálně připustit, že „něco takového“ jako dějiny opravdu existuje, je třeba – právě na rozdíl od běžného, vždy myšlenkově poněkud nepřesného a často přímo konfúzního užívání nejrůznějších pojmenování – rozlišovat mezi pouhými „ději“ (pohyby, procesy, proměnami) a skutečnými „dějinami“. Dějiny nejsou možné ani myslitelné bez jistého nepominutelného zprostředkování lidským vědomím, a to ještě ne jakýmkoli vědomím a myšlením, nýbrž takovým které se už naučilo si uvědomovat a také programově promýšlet (a myslit) souvislosti mezi tím, co se už odehrálo, stalo a pominulo, tím, co se právě děje, a zejména tím, co musíme, můžeme a co také nemůžeme v blízké i vzdálenější budoucnosti (podle okolností) očekávat, čeho se můžeme nadít a čeho máme důvody se obávat. Myslet „dějiny“ ne jako pouhý sled nejrozmanitějších stavů a dějů, které lze jen konstatovat, ale jako něco, čemu můžeme rozumět, čeho smysl můžeme někdy lépe, někdy hůře chápat, představuje vlastně jakousi poměrně nedávnou novinku; jde o objev tzv. dějinnosti, a tento objev musel čekat na to, až se lidé postupně učili a naučili dějinně myslet, což zase představovalo spíše vynález. Dějiny jsou možné jen tam, kde se lidé postupně naučili dějinně jednat a dějinně myslet. Obojí šlo ruku v ruce, ale jako všude jinde, praxe tu vždy trochu předcházela reflexi, ale teprve s vylepšeným způsobem reflektování se mohla pročišťovat i praxe, tj. jednání mohlo být lépe zacíleno, mohlo se smysluplněji zaměřit k dosahování cílů, k nimž by bez toho zprostředkování dějinného chápání dějů nikdy nemohlo dojít.

(Písek, 080107-2.)

<<<

>>>

Dějiny a navazování / Navazování a dějiny

Základním fenoménem dějin a dějinného jednání lidí je jakási zvláštní překonávaná přetržitost, jakou mimo oblast dějin nikde v té podobě nenajdeme. Zvláštní na této přetržitosti je totiž to, *jak* je překonávána: prostřednictvím vědomého *navazování*, což předpokládá tzv. tradici, tj. předávání vědomostí, znalostí a dovedností starších až i dávných lidí lidem dnešním (pochopitelně k tomu náleží různé formy vzdělávání a výchovy). Každé navazování má ovšem nutně selektivní podobu, tj. tradovat je možno to i ono, a také tradenti jsou různí a proto si také různě z minulosti vybírají. K tradicím ovšem nepochybně náleží také různé výhledy do budoucnost a plány či programy toho, co je třeba udělat (pochopitelně také se vším tím, nač je možno a zapotřebí navazovat, neboť začínat takříkajíc „na Zelené louce“ představuje právě doklad nedostatečně dějinného myšlení i dějinného jednání). Dějinnost dějin tedy spočívá v tom, že je možno navazovat i na to, co aktuálně není právě tu“, není to přítomno ani jako nějaký dozvuk včerejška, ale je od současnosti vzdáleno mnoho let, někdy dokonce staletí. A tak je možno se vracet daleko zpět, a na druhé straně plánovat a projektovat daleko kupředu – a tím velmi pozoruhodně jakoby rozšiřovat samo „přítomnost“. Zásluhou dějinné orientace dějinných subjektů může být nějaká „pominulá“, do minulosti se již vzdálivší skutečnost jakoby připomenuta, dokonce oživena, může být zapracována do plánů orientovaných do budoucnosti, a to i když mezi touto minulostí a aktuální přítomností zeje třeba značná časová mezera. Právě díky tomu

pak ta budoucnost může nabýt na komplikovanosti, komplexnosti, velmi často také na specifické kvalitě, nemyslitelné právě bez onoho „navazování“.

(Písek, 080107-3.)

<<<

>>>

Národ a národní dějiny

Když Peter Morée říká, že národ ani národní identita neexistuje, říká tím de facto, že nemá smysl mluvit ani o národních dějinách, tj. o dějinách něčeho, do podle něho neexistuje. V tom se ukazuje jeho poněkud absurdní historický redukcionismus: co všechno ještě by z dějin chtěl vyřadit? Dějiny nejsou „od přírody“, a už to přece říká, že se týkají toho, co také není „od přírody“. Státy také nejsou „od přírody“, a přece jsou skutečné; státy vznikají, prosperují nebo se rozkládají a zanikají. Proto můžeme právem líčit jejich historii a psát o dějinách států. Podobně tomu je i s národy, pochopitelně pokud se vůbec ustaví. Ale když se jednou ustaví, když vznikne pocit solidarity, která není všeobecně lidská, ale platí přednostně vůči některým lidem (téhož jazyka, téhož přesvědčení, navazujících na tytéž tradice a hlásící se k nim, atd.), musíme to vzít na vědomí, ať se nám to líbí nebo nelíbí, ať to považujeme za správné nebo za nesprávné, ať se na tom podílíme nebo naopak se proti tomu ohražujeme. Když říkáme, že národy nejsou od přírody, ale že vznikají, žijí a také zanikají, umírají, neříkáme tím ještě, že to je správné a že to tak vždycky mělo být. Jde především o to, uznat jejich skutečnost; a pak můžeme tuto skutečnost posuzovat. Když bude trvat na stanovisku, že nic takového neexistuje, zbavujeme se možnost jejich skutečnost posoudit, a to znamená posoudit, co v nich je vadný a nebezpečné, a co v nich je dobré a užitečné.

(Písek, 080107-4.)

<<<

>>>

Pomíjení a paměť / Paměť a pomíjení

Paměť můžeme chápat buď v užším smyslu jako paměť člověka (eventuelně širě jako paměť živočichů a dokonce rostlin), anebo v širším smyslu, kdy do jakéhosi zvláštního druhu paměti budeme zahrnovat i každou setrvalost (i setrvačnost), totiž tu zvláštní okolnost, že při přesunu aktuálně přítomného okamžiku do minulosti nezaniká vše, nýbrž jen něco, zatímco jinak toho velice mnoho „zůstává“ tak, že to přechází v novou aktualitu, a zase v další, a tak dále, takže to vytváří dojem „trvání“. Právě tato „paměť“ v širokém smyslu umožňuje a přímo způsobuje, že ve světě kolem sebe nacházíme tzv. věci, jednotlivé „skutečnosti“, které většinou už známe z minulosti (jdeme po ulici a ani si nevšimáme těch domů a svítilen, dokonce ani výkladních skříní (pokud nás něčím novým zvlášť neupoutají), dáváme pozor na auta a tramvaje, ale jen abychom se jim nějak nepříplekli do cesty – nic z toho není pro nás novinkou). Nejde tedy jen o to, že my si to pamatujeme z minulosti, ale také o to, že ono to tu v minulosti již bylo; nedivíme se, že auto nebo tramvaj jsou každou chvíli někde jinde, protože víme, že jsou v pohybu – i to už z minulosti známe, protože mutatis mutandis ono to tak už v minulosti také bylo. Dalo by se proto říci, že paměť v tom širokém smyslu je jakýmsi velmi úspěšným bojem, zápasem s ustavičným pomíjením – je to výsledek velkého úsilí. Tzv. „setrvalost“ představuje vlastně obrovský vynález virtuální vesmírné „aktivity“, která by bez tohoto úspěšného vynálezu nikdy nemohla dospět k tomu, aby vznikl takový „reálný“ vesmír, jako je ten náš. V základech veškeré skutečnosti v našem Vesmíru jsou nesmírně malé (a kratičké) události, které mají svůj počátek a konec. Kdyby každá taková nepatrná událost vskutku skončila, jakmile proběhne, a kdyby z ní nic nezůstalo, žádný vesmír by nemohl vzniknout, ba nemohla by vzniknout ani žádná „částice“, jak o

nich mluví jaderná i teoretická fyzika, žádné atomové jádro, žádná molekula atd. Celý svět, jak jej poznáváme a známe, stojí na tom, že i ty nejmenší a nejkratší události jsou schopny nějak „navázat“ na ty události dřívější a něco z nich v sobě, ve svém průběhu nějak uchovat, zachovat, podržet – a případně předat ještě dál, těm dalším a po nich následujícím, atd. A to znamená, že události musí být s to na sebe reagovat a díky této schopnosti něco z těch druhých, dřívějších nebo současných, od nich a z nich převzít a nějak to „vtělit“, inkorporovat do svého vlastního průběhu. Tento svět stojí tedy na reaktivitě a na paměti.

(Písek, 080108-1.)

<<<

>>>

Událost - struktura

Na prvním místě budeme uvažovat o tzv. „pravé události“, tj. o události, která má svůj počátek, průběh a konec, a které všechny fáze svého událostního dění nějak „zevnitř“ sjednocuje, integruje v jeden celek. Vedle toho (a potom) musíme uvažovat také o tzv. „nepravých událostech“, které nejsou sice schopny samy sebe integrovat v nějaký vnitřně sjednocený celek, ale mohou být integrovány zvenčí. Nepravé události jsou naší běžné zkušenosti mnohem bližší, protože právě s nimi přicházíme především do styku. Nahlédnout, že některé události jsou ve svém sjednocení (sjednocování) na nás nezávislé a že pro náš přístup, pro naše rozpoznání a porozumění jejich „vnitřní“ sjednocenosti, je rozhodující normou právě jejich svébytná jednota, je na jedné straně snadné, protože jsme k tomu vedeni a tlačeni celým svým životním a dokonce už biologickým ustavením, takže onu „jednotu“ velmi často předpokládáme (zejména v dětství, ale bylo tomu tak i v dávných dobách – viz animismus) i tam, kde ve skutečnosti taková jednota není; na druhé straně však poté, co jsme (s pokračujícím dospíváním individuálním a kdysi i historickým) byli s to nahlédnout, že některé jakoby samostatné a svébytné skutečnosti vlastně žádnými pravými celky nejsou, opětovně se ocitáme na rozpacích, v čem ta eventuelní „pravá“ integrovanost může spočívat a čím může být zajišťována.

(Písek, 080109-1.)

<<<

>>>

Událost „pravá“

Událost „pravá“ (míníme tu myšlenkový model) představuje jistý časoprostorový rozsah dění, který musí být považován jednotu (tj. zevnitř vytvořený a v průběhu dění zevnitř udržovaný celek). Pokud bychom chtěli toto vnitřně integrované událostní dění „dělit“ na jednotlivé „fáze“, je to myšlenkově možné a můžeme se relativně úspěšně jak tyto fáze jednotlivě, tak i jejich posloupnost popisovat; musíme si však být dobře vědomi toho, že opačný přístup (resp. pokus) ukáže, co všechno jsme oním „dělením“ ztratili. Nikdy totiž nemůžeme dění uspokojivě a dostatečně objasnit nějakým sestavováním nebo skládáním události z těchto dělením vzniklých fází. Především tu totiž platí, že událostní dění není sukcesí takových fází, nýbrž že událost se děje po celou dobu svého událostního dění jakoby celá najednou (zároveň); což je třeba blíže objasnit. Už na samém počátku, kdy událost – jak to vidíme a jak to popisujeme – se jakoby začíná dít, odehrávat, začíná též končit. A na samém konci událostního dění, kdy o tom hovoříme jako o jeho zakončování, událost ve skutečnosti stále ještě zároveň začíná, tj. začíná se dít její konec, takže právě konec události je vpravdě její nejnovější, „nejmladší“ fáze. Právě tak, jako se událost na svém počátku bytostně vztahuje ke všem svým fázím a tedy také ke své fázi poslední, vztahuje se také na své konci ke všem předchozím – a pro běžný pohled již minulým – fázím, a tudíž také ke svému počátku. Tak, jako je konec události nějak „při

tom“ již při počátku události, tak je počátek události stále ještě nějak „při tom“, když událost končí. A totéž ovšem platí o všech ostatních „fázích“, které jsou postupně aktuální mezi počátkem a koncem události. Právě toto „při-tom-bytí“, tato „při-tom-nost“ všech fází v každém okamžiku celého událostního dění musí být především nahlédnuta a také myšlenkově nějak uchopena a zvládnuta – není možné to prostě nechávat stranou a odkládat to do stínu nebo dokonce házet pod stůl. A právě proto, abychom si vytvořili potřebné předpoklady pro myšlenkové uchopení sjednocenosti událostního dění, musíme si – přinejmenším pro první kroky svého zkoumání – použít pro takovou úlohu nezvyklých názvů a termínů – a zejména pojmově co nejlépe propracovaných významů, které s těmi termíny budeme spojovat.

(Písek, 080109-2.)

<<<

>>>

Aktuální fáze (pravé události)

Necháme-li stranou tzv. primordiální události, u nichž nemá smysl mluvit o fázích, pak u všech složitějších (komplexnějších) událostí má vždycky aktuální fáze jakousi výsadní funkci, totiž že musí být schopna nějak „uchopit a podržet“ něco z toho, co už uplynulo (protože to v rámci oné události jako celku této aktuální fázi předešlo), ale také něco z toho, k čemu ještě nedošlo a k čemu teprve dojít má (protože událost se děje a při svém dění směřuje k dalším fázím a posléze i k té poslední, již je konec události). Tato výsadní funkce je v průběhu událostního dění čímsi jako štafetovým kolíkem, který si jednotlivé fáze postupně předávají. V tomto smyslu je třeba nejen rozšířit (a vůbec upravit a opravit) Husserlovo užívání pojmů „retence“ a „protence“, charakterizující každou „aktualitu“ vědomí, obecně na každou (pravou) událost, ale kromě toho jeho koncepci ještě významně doplnit tak, aby se retence i protence každé aktuální fáze události vztahovala i na všechny její fáze předchozí, již proběhlé, jakož i na její fáze ještě nenastalé, ale celým dosavadním průběhem události připravované a postupně s příchodem jejich aktuálnosti aktivně uskutečňované. (Právě v tom smyslu má nepochybnou relevanci odlišování subjektu události od události jako celku, která si svůj subjekt ustavuje.) Ona Husserlova „retence“ se tedy nebude vztahovat (soustřeďovat) pouze na aktualitu těsně předchozí, nýbrž i na všechny předešlé a již „uplynulé“ aktuality, a ani „protence“ nebude jen „před-očekávat“ nejbližší aktualitu příští, ale bude se vztahovat ke všem příštím fázím, až i k té poslední, již událost skončí a zanikne; pochopitelně zanikne „jakožto taková“, což neznamená, že po ní nezbudou nějaké relikty subudálostí, které pochopitelně nemusely být zahájeny (nemusely „začít“) zároveň s tím, jak začala sama událost (superudálost), a stejně tak nemusí končit zároveň s tím, jak bude končit celá superudálost. To však znamená, že onen vztah každé aktuální fáze pravé události nemůže být charakterizován ani jako pouhé „po-držení“, ani jako pouhé „před-držení“ (latinské „tenere“ znamená totiž „držeti“ – zde však nejde o „držení“!), ale musí být chápán jako něco vysloveně aktivního, co je aktivně spoluúčastno na re-konstituci „bylosti“ oné události, a zejména na směřování a tedy spolu-konstituci její „budosti“. Před námi je tedy velký úkol: musíme nejen pozorně, ale zejména nápaditě, s otevřenou a vynalézavou myslí analyzovat tento vztah resp. tuto spleť „reálných“, tj. vskutku vykonávaných vztahů, máme-li být s to porozumět, co to znamená, že každá pravá událost se neděje po částech, po jednotlivých po sobě následujících fázích, nýbrž v každém okamžiku, v každé aktuální fázi celá najednou, byť nikoliv „zároveň“ (nejde o „rovnost“ všech fázích, neboť ta by nutně popírala časovost a čas).

(Písek, 080109-3.)

<<<

>>>

Život lidský – předpoklady

Náleží k bytostným rysům lidského života, že se člověk teprve ve vztahu k druhým lidem stává skutečně sám sebou. To znamená, že člověk není ještě sám sebou ještě ani při narození; dávní lidé mnoha starších kultur si toho byli dobře vědomi; dokonce i do kmene musili být mladí muži (většinou vsutku šlo jen o mladíky, ale výjimečně také o dívky) teprve v začínající dospělosti přijímání v rámci zvláštních rituálních institutů, kdy musili nejdříve svou schopnost a připravenost nějakými skutky prokázat. Někdy se hranice, kdy se zrozenec měl stávat člověkem, velmi snižovala, takže příslušný rituál už nebyl spojován s žádným výkonem ze strany toho, kdo byl k lidství jakoby povolán, ale prakticky vždy byl dodržován jistý, byť jen minimální časový odstup takového obřadu od samé události porodu a zrození. Dnes už víme, že – máme-li se vyjádřit, a to s jistou benevolencí, přehlížející jinak dost závažnou nedostačivost užitého termínu a jeho konotací, ve shodě s jazykem přírodních věd – sama „příroda“ se postarala o to, aby se lidská mláďata nerodila na konci svého embryonálního období, ale daleko před jeho polovinou, a aby se už v té větší části embryonálního vývoje otevřely možnosti aktivní intervence „zvenčí“ některým významným momentům společenského prostředí, do kterých takový „předčasný“ zrozenec vstupuje jako jsou kontakty sociální a jazykové. Zhruba první rok (tedy takřka celých 12 měsíců) po narození (přinejmenším v posledních několika desítkách, ne-li stovkách tisíciletí, kdy už můžeme mluvit o lidském druhu) pokračuje každý člověk na jedné straně ve svém „přirozeném“ embryonálním vývoji, ale zároveň už začíná jeho socializace (a také kultivace), která není a ani nemůže být jednoznačně biologicky (např. geneticky) determinována. Můžeme to považovat za doklad (a za přesvědčivý argument pro demonstraci) toho, jak hrubou chybou je představa, že tělesný status každého člověka je čímsi základním, již namícháním genetických informací při oplození vajíčka definitivně daným, zatímco veškerá výchova k tomu může něco jen ornamentálního a jen na povrchu pozorovatelného přidat či přičinit.

(Písek, 080110-1.)

<<<

>>>

Národ jako idea a „nacionalismy“

„Národy“ v novém, řekněme herderovském, smyslu jsou nepochybně historickou novinkou, i když slovo „národ“ je zajisté starší. Ale nic nepomůže, když budeme chtít problém „národů“ relativizovat jako nicotný nebo popírat jako vadný a nebezpečný. Ta idea se jednou objevila a začala se prosazovat a žádnou argumentací nemůže být vyhlazena ani vykázána ze světa, dokud bude dost lidí, kteří se jako národ resp. jako příslušníci národa budou cítit a chápat. Rád bych navíc poukázal také na to, co píše Konrád Lorenz v sedmé kapitole svého známého výkladu a „8 smrtelných hříších“ současného civilizovaného lidstva, když se zmiňuje o „domyšlivé osvícenosti“, které „mimořádným podceňováním iracionálního kulturního fondu našeho vědění“ (spolu s jinými chybami) napomáhá ohrožovat a dokonce ničit naši civilizaci. Sám vidím věci dost jinak než velký zakladatel etologie, který má již ex professo tendenci sociální a kulturní záležitosti vidět prizmatem přírodovědy a speciálně biologie, nicméně vůbec nepovažuji za zbytečné trochu zauvažovat nad některými jeho myšlenkami, i když v nich překračuje hranice svého oboru. Rád bych ocitoval: „Musíme si uvědomit, že bez velmi soustředěného zkoumání nemůžeme vědět, které zvyky a obyčeje předané nám tradicí naší kultury jsou postradatelnou, zastaralou pověrou, a které jsou nepostradatelným kulturním dědictvím. Dokonce ani v případě norem chování, jejichž nedobrá účinek se zdá být očividný, jako je lov lebek u různých kmenů na Borneu a Nové Guinei, nemůžeme předvídat, jaký zpětný vliv by mělo jejich vymýcení na systém norem sociálního chování, které udržuje danou kulturní skupinu pohromadě.“ (str. 59). To je jistě krajní případ a sám Lorenz ho jistě jako krajní záměrně uvádí. Považovat se za příslušníka „národa“ v onom novém (říkejme „herderovském“) smyslu, který je nepochybně vadný a

už v řadě případů vedl k vážným historickým deviacím a přímo katastrofám, se stalo historickou skutečností, a navíc se zdá všechno naznačovat, že toto pojetí a sebepojetí se na různých místech, různými směry a v různě pozmeněných podobách šíří i nadále. Trvat na tom, že to je nesmysl, nejenom nevede k ničemu, ale svou slabostí až neschopností rezistence vlastně šíření oné „ideologie“ vlastně jen nahrává. Právě proto je vskutku na místě velká opatrnost a především, pozorná a velmi pečlivá analýza tohoto fenoménu, které se obeznámí s mnoha způsoby, jakým se až dosud v dějinách různých zemí – a nyní už také různých „národů“ v tomto novém smyslu – v historii Evropy a Evropou poznamenaných částí světa projevila a k čemu všem vedla. Konkrétně např. je velký rozdíl v tom, jaké důsledky měla idea „velkonároda“ v případě ideologie Velkého Německa nebo Velkého Ruska (a v poslední době třeba i „velké Jugoslávie“ nebo hrozící „velké Albánie“ atd.), a jaké jiné důsledky měla v obrození národa slabého a téměř hynoucího pod tlakem národní většiny (národa většinového).

(Písek, 080110-2.)

<<<

>>>

Intence - předmětné

V jistém smyslu lze říci, že „každé myšlení má své intence předmětné a své intence nepředmětné“, jak to Filip Karfík cituje (str. 62), ale není lhostejné (jako ostatně nikdy), v jakém kontextu to je vysloveno. Počátky myšlení musíme vidět už na vývojově nejvyšších úrovních živočišných, což znamená, že jsou mnohem starší než myšlení lidské a vůbec lidstvo, člověk. Tím spíš musíme vidět počátky lidského myšlení, pokud nám to je vůbec nějak dostupné, velmi opatrně – nemůžeme hned v jeho počátcích předpokládat něco, co známe ze svého vlastního myšlení dnešního. V té starší době nemůžeme dost dobře od sebe odlišovat (i kdybychom měli lepší přístup, což nemáme) různé „intence“ – jediné, co tam můžeme předpokládat, je soustředěnost na něco a opomíjení něčeho jiného (přesněji: všeho ostatního).

(Písek, 080110-3.)

<<<

>>>

Filosofie - sebepojetí

Filosof musí mít nějaké ponětí o tom, co to „je“ filosofie resp. jaký to je vlastně závazek, který na sebe vzal, když se rozhodl „filosofovat“, a v čem tento závazek hlavně spočívá. Zároveň si však každý skutečný filosof musí při své práci a zejména při studiu (a úsilí o chápání) jiných filosofů stále silněji uvědomovat, že takové ponětí se může spoléhat jen na to, čím vším až dosud filosofie byla a jak byla chápána, tedy že toto ponětí může upřesňovat pouze s pohledem zaměřeným dozadu, do minulosti (a i tam s tím jistě jsou a budou značné potíže). Jakmile se však chce odpovědně postavit filosoficky na „vlastní nohy“, tzn. jakmile začne budovat své vlastní filosofické pozice a také své vlastní výhledy do budoucnosti a programy a projekty své vlastní myšlenkové práce, musí přinejmenším čas od času vykročit směrem, kterým se staří i nedávní filosofové nikdy nevydali, a kterým se nejčastěji nevydávají ani jeho filosofičtí současníci. Zajisté je dobré, když najde mezi svými současníky (a dokonce někdy i mezi staršími filosofy) některé, kteří aspoň tušili něco o možnostech těch kroků a těch nových směrů a ještě neprošlapaných cest, protože je i ve filosofii velmi těžké se spoléhat v takových případech jen na sebe a na své odhady a tuchy. Ale poslední rozhodnutí přece jen vždy závisí na filosofovi samém. A právě proto musí skutečný („pravý“) filosof takové kroky vždycky řádně uvážit jednak předem, zejména však dodatečně, protože ví lépe než kterýkoli jiný tvořivý intelektuál, že v každém takovém sebe promyšlenějším kroku je vždycky také něco, co nezamýšlel, na co dokonce

vůbec nepomyslel, ba co mu po podrobnějším přezkoumání může odhalit něco zcela nového, novou možnost, novou perspektivu, ba dokonce něco „pravého“ a „pravdivého“, o čem si může být naprosto jist, že to není jeho produkt, jeho vlastní výtvar, ale že to je spíš jakási pozoruhodná odpověď na jeho tázání. Filosofie se pak stává jakýmsi typem docela zvláštního tázání, možná téměř jakousi „modlitbou myslí“, v níž je přítomno očekávání na to, co přesahuje všechny lidské možnosti (včetně filosofování), a co může být zaslechnuto a uslyšeno pouze za předpokladu náležitě filosofické přípravy. A ta je ovšem vždycky – jako každá příprava – nutně zatížena starými návyky a tendencemi, vůči nimž se zase každý opravdový filosof musí vždy znovu obrňovat a které musí vždy znovu zbavovat jejich převahy a převažující tíhy. Právě to pak můžeme poznačit jako charakteristiku každého „pravého“ filosofování, každé „pravé filosofie“ (ORTHÉ FILOSOFIA ve smyslu Platónově).

(Písek, 080111-1.)

<<<

>>>

Filosofové kreativní a „epigoni“

Dost často se rozlišuje mezi filosofy, kteří ve svém myšlení staví svou vlastní filosofii, a filosofy, kteří interpretují ty druhé. Někdy toto dělení má jistý omezený význam, ale zhusta je zavádějící. Žádný filosof nemůže svou vlastní filosofii budovat, aniž by znal a tudíž určitým způsobem interpretoval některé významné filosofy jiné; to znamená, že se žádný filosof nemůže obejít bez interpretování jiných filosofů. A na druhé straně žádný filosof nemůže náležitě interpretovat druhého filosofa (byť je jednoho jediného), aniž by měl v jakémsi základním pořádku svou vlastní filosofii. Proto ve skutečnosti rozdíl mezi filosofy tzv. tvořivými a filosofy tzv. interprety není tak veliký, a spočívá vlastně jen v důrazu a ještě spíš v převaze látky či tematiky, kterou se ten či onen filosof zabývá. Naproti tomu skutečný a velmi vážný rozdíl je mezi filosofy, kteří ty druhé jen napodobují, ať už v té jejich (a ne své!) tvořivosti, anebo v tom jejich (ne svém!) interpretačním zaměření; jinak řečeno, je tu rozdíl mezi skutečnými filosofy, ať už tvořivými nebo převážně interprety, a mezi pseudofilosofy či filosofickými eklektiky nebo epigony. Tak to vidí např. Theunissen (6997, S. 14), když říká, že pouze epigoni vědí, co to je filosofie, zatímco tvůrčí filosof zkoumá („přezkoušuje“) vždy znovu sám sebe a svou filosofii. A pak dodává, že to někdy může dělat i na cestách, které jsou z pohledu školských tradic považovány za scestí.

(Písek, 080111-2.)

<<<

>>>

Abeceda „filosofická“

Heidegger se jednou vyslovil, že dnes je ve filosofii zejména potřebné znovu přistoupit k výuce jakési abecedy („Buchstabenlehre“). To je pochopitelně možno interpretovat několika různými způsoby, ale mně teď nejde o výklad toho, co měl Heidegger snad na mysli, ale o prosté použití tohoto docela zajímavého, ale zdaleka ne nesporného obratu resp. myšlenky s tímto obratem spojené. Především se lze tázat, je-li vskutku nějaká blízká podobnost či obdoba mezi tím, jak se dítě učí číst, a tím, jak se o něco starší jedinec (asi tak teenager) začíná setkávat s filosofií tak, že se vědomě něco „učí“. Dítě poměrně brzo pochopí, že dospělí (nebo ještě lépe starší sourozenci apod.) dovedou „číst“ nějaké značky (písmenka), a tak to chtějí zkoušet také; „čtou“ po písmenkách, mají třeba problém s „ch“, které zprvu čtou jako „c“+“h“, a tak pomalu opravdu začínějí „luštit“, co je vytištěno nebo napsáno. Ve filosofii to je naprosto jinak: filosofie proniká (pochopitelně ve společnostech, kde už se nějak prosadila, tedy především v současné Evropě a v zemích, evropskou kulturou poznamenaných) do

mysli malých dětí již zároveň s tím, jak se učí mluvit resp. jak začínají pronikat do světa jazyka (pasívně a pak i aktivně, zprvu jen napodobováním, pak s určitými vlastními „projekty“). Zatímco pracovat s písmeny, s abecedou, později se slovíčky atd. se dítě opravdu musí „učit“, a to vědomě učit, útržky a zlomky filosofii (obvykle starších, často povážlivě zastaralých) pronikají do mysli malých, teprve žvatlajících dětí velmi nenápadně, takřka jako pašované zboží, jako infekce, jako nákaza. A toto spíše pronikání filosofie do mysli dětí než pronikání dětí do filosofie vůbec nezačíná nějakými izolovanými prvky, které je nutno pak poskládat dohromady (jak tomu je s učením zacházení s písmeny abecedy), ale k něčemu interpretovatelnému jako „filosofická abeceda“ je možno se dostávat až velice pozdě, a to filosofickými prostředky na poměrně vysoké úrovni a velmi náročnými metodami, které se zdaleka nikoli každý filosofující mohl osvojit, dokonce ani ne každý adept studia filosofie (obvykle k tomu studenti nejsou dost pečlivě vedeni a ani připravováni). Dalo by se tedy říci, že filosofická „abeceda“ resp. učení (Lehre), jež má filosofujícího naučit s filosofickou abecedou pracovat, náleží mezi poměrně dost pokročilou filosofickou „látku“, která má mezi svými předpoklady již dost značnou obeznámenost s filosofií a s filosofováním.

(Písek, 080114-1.)

<<<

>>>

Myšlenky („přicházejí“)

Heidegger kdysi řekl (4768, S. 78), že to nejsme my, kdo přichází k myšlenkám, ale že to jsou myšlenky, které přicházejí k nám. („Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.“ – *Aus der Erfahrung des Denkens*.) Jako každý takový lapidární výrok může i tento být nepochopen nebo nesprávně pochopen. Některé formy nepochopení mohou být dost triviální, a i pak v nich lze najít zrnko pravdy. Tak např. když tím chceme zdůraznit, že musíme ve filosofii hodně číst, protože ty nejdůležitější myšlenky musíme recipovat a přejímat od jiných, nadanějších a geniálnějších myslitelů. V tom smyslu takový Rádl zdůrazňoval, že každá myšlenka se rodí z jiné myšlenky, že nevyrůstá „z ničeho“, eventuelně že musí být vypěstována na základě mnoha pěstitelských úspěchů starších. To je to zrnko pravdy; ale jen zrnko, protože ani u těch nejznamenitějších autorů přece ty myšlenky nenajdeme – vše, s čím se můžeme setkat, jsou jejich knihy, tudíž potištěné stránky – a ty mohou být v nejlepším případě jen poukazem a pomůckou při tom, jak se můžeme a musíme pokusit ty myšlenky na základě těch tištěných textů jakoby oživit – a to znamená: znovu sami „myslit“. A to je právě možné jen za předpokladu, že ty myšlenky k nám opravdu „přijdou“, že je přijmeme, že jim sami dáme tu moc nad námi a nad naším myšlením, takže nás v nějakém rozsahu, v nějaké míře a v nějakých souvislostech mohou „ovládnout“. Myšlenky k nám jistě musí přicházet, ale nikoli přímo z knih, protože tam mezi těmi řádky a těmi písmeny přece „nejsou“. Četba vynikajících autorů musí být vždy znovu soustředěna (soustředěována) na ony právě teď a zde přicházející myšlenky, jednak na ty, které se znovu rodí, když už někoho předtím oslovily (totiž třeba právě toho vynikajícího autora, kterého čteme), zejména však na ty, které se právě teď „rodí“ z těch myšlenek starších, již zrozených a oněmi autory zapsaných (zašifrovaných v jejich textech), ale nyní se domáhajících naší maieutické asistence.

(Písek, 080114-2.)

<<<

>>>

Počátek chybný a napravitelnost

Starí Řekové velmi dobře a do hloubky rozpoznali, že počátek není něco, na čem moc nezáleží a co další průběh prostě může nechávat za sebou a už se o to nestarat. Právě proto jejich myšlenka (přesněji jejich cogitatum, jejich „myšlené“, tou jejich myšlenkou „míněné“) do jednoty (do toho, co je „počátek“ sám v sobě a sebou) zahrnovala jak to, co „bylo“ první, ale také to, co „je“ i nadále první a co tedy „vládne“ (ARCHÉ). Je však pravdou, že význam „počátku“ přece jenom trochu (vlastně hodně) přecenili, takřka jej pozvedli na ně+co, co je ve všech směrech a naprosto rozhodující. Právě proto musíme v tomto směru provést několik korektur. Především musíme význam „počátků“ alespoň zčásti relativizovat (ovšem ne tak, že bychom připouštěli u „počátků“ naprostou nedůležitost až libovlnost, takže z jakéhokoli počátku by bylo možno jít dále kamkoli). Každý počátek má v sobě cosi zavazujícího a také poněkud svazujícího. Výborný začátek nás zavazuje k výbornému pokračování, ale nezaručuje nám to – můžeme se dopouštět celé řady chyb i potom. A naopak nepříliš zdařilý začátek může být někdy napraven zdařilým pokračováním; ovšem jen někdy. Někdy je špatný začátek nenapravitelný – vede nás špatným směrem a už se z toho nikdy nevzpamatujeme. Proto se musíme tázat: co vlastně je na tom začátku (na těch začátcích) tak nenapravitelného a co zase napravitelného? Že i dobrý začátek může přijít vniveč, když následuje špatné pokračování, to je celkem pochopitelné; ale jak je možno chápat ten případ, kdy špatný začátek už napravit nelze? Asi nezbývá, než se na tento problém podívat zvlášť tehdy, když jde o začátek pravé události, a zvlášť, když jde o událost nepravou, kdy její pokračování záleží v tom, jak různé subjekty (různé pravé události) na onen začátek budou navazovat. Rozhodně nám podrobnější zkoumání obou případů (typů) může ukázat řadu stránek, které bez důkladnější analýzy mohou unikat naší pozornosti.

(Písek, 080114-3.)

<<<

>>>

Myšlení - jeho zdroj (nejhlubší)

Nejhlubším základem a přímo zdrojem myšlení v plném slova smyslu je jeho „pobývání“ (zdržování se, také spoléhání na, čerpání z, atd.) v „elementu“ LOGU. To je pochopitelně jen šifrovaná zkratka, kterou je třeba dobře vyložit, aby mohla být správně pochopena. Myšlení totiž není pouhá subjektivita, pouhý „odraz“ něčeho vnějšího, ale je to (může to být a dnes už to zcela jistě u většiny lidí poznamenaných evropskou tradicí to skutečně je) svébytná aktivita, která se sice přímo nemůže „dotknout“ ničeho vnějšího, tj. nemůže nic vnějšího přímo ovlivnit, do vnějšího světa nijak zasáhnout, ale může se stát skvělou cestou k porozumění světu (protože zároveň porozumění sobě, jinak to totiž není možné) a v důsledku toho i k lepšímu a účinnějšímu porozumění toho, jak je i prakticky možno do světa zasáhnout a jak se ve světě chovat, jak jednat, tj. jak být aktivní i jinak než myšlenkově. Aktivita výkonu myšlení je jistě zaměřena k něčemu sevřenému – nazvěme to „myšlenkou“; myšlenka však nikdy není redukovatelná na tento výkon, není interpretovatelná ani jako subjektivní záměr, ale je vždycky nějak spjata s tím, co není její součástí ani složkou, ale co zároveň nemůže být pochopeno a interpretováno jako něco samostatného a svébytného, např. jako „jsoucno“. Tak jako život jednotlivého organismu (jednotlivé živé bytosti) je – přinejmenším po experimentálních počátcích – možný jen v určitém oživeném prostředí, v určité biosféře (a určitém biotopu), tak je myšlení možné jen v určité sféře, v určitém prostředí (ovšem velmi odlišného charakteru), totiž v LOGU, ve světě LOGU. A to je svět či sféra, které prostředkují mezi „světem“ ryzí nepředmětnosti“ (tj. Pravdy) a světem konkrétních skutečností, které mají obě stránky předmětnou i nepředmětnou (a které vytvářejí kolem sebe a také spolu s jinými „nepravé skutečnosti“ resp. „nepravé události“ a také se jich samy se aktivně účastní – prostředkují tak, že Pravda se projevuje a prosazuje uprostřed světa, jak jej známe a jak o něm běžně mluvíme. Tak svět předživého a svět živého je světem, v němž se projevuje a prosazuje Pravda, ale jen v myšlení je zatím asi jediná bytost, totiž člověk, ve světě LOGU opravdu „pobývat“, tj. stát se obyvatelem světa LOGU (a dávat se tak resp. moci se tak dávat k dispozici Pravdě samotné).

(Písek, 080117-1.)

<<<

>>>

Téma a jeho tzv. „vyčerpání“

Patočka měl za to, že filosof, má-li prokázat svou schopnost, musí zvolit téma, soustředit se na ně a pak je vyčerpat. Obávám se, že v té věci byl ovlivněn jistou starší tradicí a atmosférou s ní spojenou, totiž předsudkem, že filosofie se musí prezentovat jako „dílo“, tj. literární dílo, jako kniha, jako tlustospis. Ve skutečnosti je filosofie naopak tam, kde se vyslovuje („řeší“) k něčemu aktuálnímu a situačnímu. To samozřejmě není jinak možné než nějakým odkazem k nějakému velkému „tématu“, tj. tak, že se dovolá něčeho, co už nějak někde a někým bylo vysloveno (a může se toho dovolat nejen jako nějaké autorita, nýbrž jako dokladu nějakého pochybení, nějaké scestné myšlenky a formulace). Těžiště filosofické myšlení však není v budování ani v druhotném osvojování (si) systému, ale v připravenosti se i v nových, dosud neprožitých situacích orientovat ve světě jako celku, tedy nikoli v nějakém ze světa vymezeném osvětí, a tím méně v nějakém úseku či výseku světa. Téma se vskutku uplatňuje a také musí řešit v dané situaci, nikoli tedy uměle v nějakém vybudovaném kontextu, vytrženém ze souvislostí místa i času; nejde o jeho „vyčerpání“, ale o jeho soustředění do aktuálního hic et nunc.

(Písek, 080117-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „být filosofem“

Mít „filosofii“ jako profesi neznamená víc než být takříkajícím odborníkem, který se zabývá čí spíše zaměstnává „filosofii“, tj. filosofy a jejich myšlením; rozhodně to ještě nezaručuje, že takový „odborník přes filosofii“ sám také na úrovni filosofuje. To může dělat jen někdo, kdo po všem seznamování s různými filosofy a jejich díly, tedy s filosofickou produkcí, se navíc nechá také oslovovat způsobem myšlení, které je pro filosofování nejen charakteristické, ale které je pro ně vlastně podmínkou. A právě to znamená nechat se oslovit nikoli „jejich“ myšlením a myšlenkami, tedy jimi samými, nýbrž tím, čím se nechali oslovit také tito druzí myslitelé a k čemu aktivně zaměřovali své myšlení, tj. své myšlenkové výkony. A co je na tom všem nejdůležitější: musíme si být dobře vědomi toho, že při tom všem je vlastně tím rozhodujícím ono „nechat se oslovit“: nejde totiž o to, nechat se oslovit druhými mysliteli, nýbrž právě tím, čím byli kdysi oslovováni také oni. A to pochopitelně nemůžeme jen posouvat a postrkovat k dalším a dalším myslitelům, až posléze k těm snad nejstarším, ale už od těch nejstarších a pak průběžně u všech dalších musíme počítat právě s tím vždy novým a vždy jedinečným oslovováním něčím, nač ony myšlenkové výkony jiných (třeba i těch nejstarších, ale také pozdějších a třeba současných) myslitelů byly odkázány. A tím byl příchod resp. vždy nové přicházení „idejí“, „myšlenek“, „nápadů“ k nim, do jejich mysli a do jejich myšlenkových výkonů. Dějiny myšlení, zejména pak dějiny filosofie nikdy nesmí být redukovány na vylíčení oněch myšlenkových výkonů, neboť tyto výkony by nebyly možné, kdyby nebylo onoho „přicházení“ myšlenek (idejí, nápadů), jež nikdy nelze převést na výkony jiných myslitelů nebo je z jejich myšlenkových výkonů odvodit tak, že pro každou novou (vykonanou) myšlenku najdeme nějakého předchůdce, nějakou starší, dřívější, původnější (ale stále ještě pouze ve smyslu „dřívější“) myšlenku u jiného, dřívějšího, staršího myslitele. Vedle tohoto vnějšího historického vzhledu dějin myšlení tu je ještě mnohem skrytější, nenápadnější, ale bytostně celé dějiny myšlení základně ovlivňující souvislost „vnitřní“, jakési „dějiny pravdy“ či „pravé dějiny“ myšlení. Když těm porozumíme, tj. když v případě každého opravdového filosofa porozumíme také tomu, čím on byl osloven a oslovován, můžeme se

naučit naslouchat hlasu Pravdy u kohokoli a na komkoli – a právě proto můžeme dát za pravdu Rádlovi, když říká něco, co mu mnozí měli za zlé a vytýkali mu jakýsi nivelizující relativismus, totiž že různě spolu polemizující myslitelé mohli mít „všichni“ pravdu (ale ta že nebyla v tom, co říkali a napsali, ale v tom, co je k tomu vedlo).

(Písek, 080117-3.)

<<<

>>>

Metafyzika „nová“

Slovo „metafyzika“ nebylo – jako neologismus – původně raženo žádným filosofem, ale mělo účel knihovnický. Veškeré významy, které jsou pro pozdější dobu nebo pro nás dnes s tímto označením spojeny, jsou tedy dodatečné a druhotné. Proto také nelze trvat na jejich platnosti, které by mohla být odvozena ať už z dlouhé tradice, ať z nějaké nepochybné etymologie. Právě naopak: protože ona „stará“ metafyzika se stala definitivně neudržitelnou a náleží nepochybně pouze do nějakého „muzea“ myšlenek, je název sám vlastně uvolněn pro nový výklad (nové interpretace) a pro „zavěšení“ nových významů, nových konotací (a pochopitelně i pro zrušení a vyloučení některých důležitých konotací starých). Jistou zdaleka nikoli nevýznamnou oporou je ostatně také to, že ono původně knihovnické označení místa, kam konvolut Aristotelových názvem neopatřených textů byl zařazen, bylo takto spjato s „knihou“ (resp. několik „knih“, dnes už jen „kapitol“ v našem smyslu), připisovanou Aristotelovi (právem, i když samým Aristotelem asi takto koncipována nebyla, jak lze přesvědčivě doložit, takže ji musíme považovat za jakýsi sborník textů, které původně asi náležely do odlišných kontextů). Sám Aristotelés měl zřejmě na mysli to, čemu říkal „první filosofie“, ale ten sborník, který odedávna nese ten knihovnický název „Metafyzika“, obsahuje jednak texty, které do „první filosofie“, jak jí Aristotelés rozuměl, rozhodně nenáleží (např. jedna knih či kapitola se týká kategorií, a podle Aristotela výklad o kategoriích nejenom že nepatří do první filosofie, ale nepatří vůbec do filosofie, nýbrž do zvláštní disciplíny či skupiny disciplín, které byly od jeho časů chápány jako „logika“, ale na rozdíl od něho byly do filosofie obvykle znovu zařazovány); ale na druhé straně chybí v tomto spisu výklady témat, o nichž se sice naprosto pevně říká, že do první filosofie náleží, ale v žádné „knize“ (kapitole) Metafyziky o nich ani souhrnně pojednáno není, nýbrž jsou tam jen drobné zmínky a poukazy jinam, k jiným textům. Pokud bychom se tedy chtěli vrátit k Aristotelovu chápání „první filosofie“ jako k předpokladu a základu nějakého nového pojetí „metafyziky“, musili bychom akceptovat dosti tvrdé oddělování tohoto názvu od zmíněného „sborníku“ textů, které k sobě původně ani nepatřily a které Andronikos z Rhodu jen vnějšně a formálně označil jako spis, který je v knihovně umístěn „vedle Fysiky“, což ovšem zase nebyla kniha o jedné z disciplín „první filosofie“, ale spíše kniha (přesněji 8 knih) o „fysických věcech“, tedy vlastně o jednu z „praktických“ filosofických disciplín. – A pokud jde o etymologii: „META“ bychom pak mohli (a jak mám za to, měli a musili) chápat nikoli ve smyslu místní blízkosti, nýbrž ve smyslu alternativy k „FYSICE“, přičemž samu FYSIS bychom musili podrobit novému, velmi důkladnému přezkoumání, abychom si tak zjednal dosti pevnou základnu pro rozhodování o tom, co bude nyní náležet do sféry (tématiky) „metafyziky“ v onom novém smyslu.

(Písek, 080117-4.)

<<<

>>>

Rozum – co je

Tázat se, co to je vlastně „rozum“, nutně znamená podniknout docela zvláštní reflexi: ten, „kdo“ reflektuje, není ovšem rozum sám, ale je to myslící člověk, který už – historicky – došel tak daleko, že je s to „rozum“ tematizovat (= učinit tématem). K tomu došlo sice už ve starém Řecku (tam nejspíš asi poprvé, ale to jen pokud naše vědomosti sahají), ale tam už hned na začátku intervenovaly ony zvláštnosti řeckého vynálezu pojmů a pojmovosti, totiž tzv. zpředměťování všeho, co je tematizováno. Odtud ono ne vždy zřetelně vyslovované, ale ze strany filosofů nikdy nezpochybňované přesvědčení, že „rozum“ je společný jak našemu myšlení, tak celému „objektivnímu“ světu (to bylo později v křesťanské recepci reinterpretováno tak, že rozum světa i rozum člověka mají svůj společný předpoklad a základ v rozumu božím, což se projevuje jednak v tom, že svět je boží stvoření, o němž bylo rozhodnuto právě v božím rozumu, a intellectus humanus má v božím rozumu – intellectus divinus – svou normu, k níž sice nemá přímý přístup ze své strany, ale může onen boží rozum poznávat ve stvořeném světě, tj. na jednotlivých podle božského plánu stvořených věcech i na onom řádu, který ve věcech, pro věci a nad věcmi vládne). Jak vlastně onen „rozum“ vládne, to se nestalo nikdy jedním z ústředních filosofických témat až do nové doby a zejména do osvícenství, které myšlenkově vrcholí a zároveň končí v Kantovi. Od Kanta už je zapotřebí chápat problém „rozumu“ jinak, dokonce sám problém musí být viděn odlišně, nově: nestačí se už spokojit tím, že člověk je pochopen jako „rozumová bytost“ v aristotelském smyslu (ZŮON LOGON ECHON – „živočich či zvíře držící, uchopující rozum“, animal rationale), ale jde spíše naopak o rozum (LOGOS), „přistupující“ (nějak „přicházející“) k člověku (a tím ho teprve činícím skutečným člověkem) a „držící“ právě jeho v jeho lidství, v jeho lidskosti, v jeho člověctví – „držící“ ho jako povolání, pověřeného a poslaného do „světa“, aby novým specifickým způsobem pracoval na jeho „logizování“, tj. na prosazení rozumu, tj. LOGU ve světě, a zejména na prosazení Pravdy skrze toto zlogičtění světa – tedy na jeho nápravě skrze nápravu člověka samého.

(Písek, 080118-1.)

<<<

>>>

Vesmír a prostoročas

Jiří Jersák (z Cách) napsal poněkud podivný článek do Vesmíru (č. 1/2008, s. 40-45). Těch podivností je ovšem v článku víc, a od jisté doby (přinejmenším po celém minulém století) bychom už měli být připraveni na to, že se vždy znovu cítíme být zaskočeni ve svých původních nebo spíš naučených „intuicích“. Ale na určité logice bychom přece jen měli trvat, a to zejména tam, kde jde o fundamentální změny oproti tomu, co teoretičtí fyzikové a zejména kosmologové ještě donedávna tvrdili. Jersák se zdá naznačovat (aniž by to výslovně řekl), že kosmický čas „na kosmologických škálách“ probíhá od okamžiku „velkého třesku“ stále stejně a pro všechny části vesmíru lze v každou dobu určit jejich stáří t . Až dosud nám teoretičtí kosmologové líčili počátek vesmíru jako obrovské množství energie soustředěné na velmi malé místo (prostor). Srovnáme-li poměry při tomto počátku s poměry třeba v obřích černých dírách (jak je líčí rovněž tyto kosmologové), vidíme resp. musíme nutně usuzovat, že tam na počátku musel být nejen prostor velmi malý, ale že také čas tam musel „probíhat“ nesmírně pomalu. Že tedy nelze mluvit o neustálém rozpínání vesmíru, aniž bychom z toho vyvodili nějaký závěr pro onen „kosmický čas“ – ten se přece musí také neustále zrychlovat! Jersák sice – byť bez jakéhokoli objasnění – odlišuje euklidovský prostor od zakřiveného, tj. neeuklidovského prostoročasu, ale nenahlížím, proč by to mělo umožňovat se vracet k Newtonovi a jeho absolutnímu prostoru a absolutnímu času, naprosto neovlivněnému ničím z toho, co je kde v prostoru „umístěno“ nebo co se kde v čase „děje“. Znamená kosmický čas, že probíhá stále stejně? A co to vlastně znamená, že „probíhá“, když to nesouvisí s žádnými kosmickými procesy a ději?

(Písek, 080118-2.)

<<<

>>>

Interpretace - dvojí cíl

Když filosof čte text jiného filosofa, stojí před dvojitým úkolem (tj. je postaven před dvojitý úkol, ať už chce nebo nechce, ať to je jeho záměr nebo není): na jedné straně musí pochopit to, co ten druhý myslitel říká (vyslovuje, píše, formuluje), tj. musí se pokusit porozumět jemu; ale toho vlastně nikdy nemůže vskutku dosáhnout, pokud se nepokusí porozumět tomu, k čemu se ten druhý myslitel filosoficky vztahoval, čím se on sám cítil být osloven a co chtěl svými filosofickými výkony nějak uchopit, dát tomu průchod i do svého vlastního přemýšlení. Když to vyjádříme poněkud zjednodušeně (a tedy nutně s nějakým vážným omezením, které by – ostatně jako vždy – vyžadovalo se aspoň dočasně a jakoby doprovodně upřesněním takových omezení zabývat a aspoň poněkud je upřesnit), můžeme říci, že nelze náležitě vyložit myšlenku jiného myslitele, aniž bychom v tom, jak ji vyložíme, nějak (výrazněji nebo méně výrazně) vyslovili také svůj soud, zda to je myšlenka platná a v jakém směru i do jaké míry. Zkrátka: bez soudu nad myšlenkou druhého myslitele nelze tuto myšlenku náležitě interpretovat. A to zase hned dál znamená, že jsou nutně možné několikeré výklady takové myšlenky, tj. že vposledu žádnou myšlenku nám nelze formulovat tak, aby na ní neulpělo něco z našeho myšlení, z našich myšlenkových, filosofických „pozic“. Jinak by nebylo možno od sebe odlišit výklad od pouhé recitace (i když ovšem i v každé recitaci lůze odhalit něco z výkladu).

(Písek, 080118-3.)

<<<

>>>

Začátek / Počátky

Základní otázka pro každého, kdo chce vážně uvažovat o „počátku“ nebo „začátku“, a ovšem také pro každého, kdo s něčím opravdu chce „začít“, se před každého a také před nás staví, ať to víme nebo nevíme, ať to chceme nebo nechceme, následovně: jsou vůbec možné nějaké počátky, které by nebyly odvislé od toho, kam je my sami umístíme? Existují v tomto světě nějaké počátky, tj. skutečné počátky? Na tuto otázku nemůžeme nedat předem nějakou odpověď – a to znamená odpověď předběžnou, zdánlivě předsudečnou; a my ovšem každý tu odpověď dáváme tím, jak budeme samo otázku zkoumat a jak se budeme pokoušet na ni odpovídat. Ona to totiž není jen tak nějaká obyčejná, běžná otázka, na jaké jsme zvyklí. Je to otázka podobná nebo příbuzná takové, jakou si kladli někteří filosofové, když se tázali: je vůbec něco? A tak jako slavný Descartes byl ochoten se vzdát veškerých vědomostí a znalostí jen proto, že je možno o nich pochybovat, a pokusil se najít něco tak jistého, že o tom z principiálních důvodů pochybovat nelze, a když tak dospěl k té první, základní jistotě, totiž že si je vědom toho, že se táže, a že si tedy je nutně vědom také sám sebe jakožto tazajícího se, můžeme se pokusit tento postup (který má ovšem určitou vadu, a my si jí jsme dobře vědomi) aplikovat i na náš problém tzv. počátků: vždyť my jsme se netázali na to, zda jsou nebo nejsou možné (a skutečné) nějaké počátky, hned od svého narození, ale mohli jsme se tázat po „počátcích“ teprve tehdy, když jsme aspoň trochu vzali rozum, když jsme si začali uvědomovat, že se vůbec můžeme tázat, že můžeme s tázáním začít. Ovšem tak jako Descartovo reflektující „ego cogitans“ má i tato aplikace vážnou vadu.

(Písek, 080120-1.)

<<<

>>>

Svět – jako „jeden“ proces? / Proces světový ?

Whiteheadův důraz na „procesy“ a procesuálnost veškerého světového dění je nepochybně plně oprávněn, ale po mém soudu nestačí. Je třeba se důkladněji zamyslet nad pluralitou oněch procesů: jak je možné, že je těch procesů víc, že je jich dokonce obrovské množství? Je to, že je jich tolik, jen zdání, jen se to pro nás tak jeví? Nemáme se spíše domnívat, že jde o jeden obrovský světový proces, který však nemůžeme „vnímat“ celý najednou, ale s kterým se můžeme seznamovat jednak postupně, jednak jen v podobě jakýchsi malých částí, zdánlivých jednotlivostí, které však jsou navzájem spjaty nesčetnými souvislostmi (které samy jsou také „procesuální“ povahy)? Není svět jen jednou velkou sítí, jedním obrovským dějícím se propletením, s kterým se jen z důvodů své omezenosti nemůžeme seznamovat jinak než po kouscích, přičemž ty „kousky“ od sebe odtrhujeme pouze my, takže jsme to jen my, kteří pro svou potřebu stanovujeme údajné „jednotlivosti“ tak, že jakýmsi useknutím či rozseknutím určujeme, kde je jejich hranice, kde počátek, kde konec? Jediná alternativa spočívá v tom, že připustíme „inherentní“ počátky a konce přinejmenším některých procesů, které jsou v nějaké míře a podobě natolik „vnitřně“ (autonomně) do „celého“ procesu integrovány, že nesprávné rozpoznání, kde „skutečně“ nějaký proces začíná a kde končí, se nutně dříve nebo později projeví jako omyl, jako event. hrubá chyba.

(Písek, 080120-2.)

<<<

>>>

Událost primordiální

Předpokládejme, že primordiální je taková událost, která už nemá žádné subudálosti, takže je nemusí držet pohromadě, tj. integrovat. Nemusí aktivně integrovat ani samu sebe, protože nic menšího než tato událost už neexistuje, takže událost nemá, na co by se mohla rozpadnout. Právě proto mluvíme o tom, že jde o událost prvního řádu (primi ordinis) – nižší řád už není možný. Pochopitelně to je pojmový konstrukt; bylo by zcela předčasné chtít „identifikovat“ tento myšlenkový model s nějakou fyzikální veličinou, částicí nebo kvantem, zkrátka s nějakým „reálným jsouncem“. Pokud bychom takovou událost modelovali jako osamocenou, izolovanou od jakýchkoli událostí jiných, znamenalo by to, že ji nutně vydělujeme ze světa, z univerza; šlo by proto o událost virtuální (přibližně, ale ne přesně v tom smyslu, jak o virtualitě hovoří fyzikové). Virtuální událost se však může stát „součástí“ nějakého většího okruhu podobných událostí (nebo dokonce událostí vyšších úrovní). Jak je to možné? a jak k tomu dochází? Rozhodně nemůže stačit, aby určité množství primordiálních událostí bylo nějak „rozházeno“ tak, že by si byly jaksi nablízku, jen „uloženy“ nebo „položeny vedle sebe“. Virtuální událost se stává událostí reálnou tím, že je přijata svým okolím a že sama toto okolí přijme za své. A to je zase umožněno jen tak, že je na ni ze strany jiných událostí reagováno a že ona sama zase reaguje na jiné události, tedy že se zapojí do nějakých vztahů či souvislostí (pochopitelně nikoli abstraktních, zjišťovaných vnějším pozorovatelem, nýbrž reálných, tj. událostních), do skutečné kontextury, jak je vytvářena právě oněmi událostmi a jejich vzájemným reagováním a výslednými dějícími se vztahy. A tady pro nás vzniká velký problém: jak může primordiální událost reagovat na jinou událost, když je sama tak naprosto jednoduchá, že nemusí samu sebe udržovat jako celek? Že se nemusí starost o svou integritu? Vždyť každá taková reakce musí nutně znamenat, že se primordiální událost sama v něčem změnila – takže se bude lišit nejen od událostí, která buď vůbec na nic nezareagoval (tedy od událostí virtuální), ale také od událostí (neméně primordiálních), která reagovala na něco jiného? Anebo reagovala na „totéž“ (přesně: na něco velmi podobného) prostě jinak? Může vůbec taková primordiální událost reagovat víc ne jedním způsobem na tutéž jinou událost? Má taková nejnížší, nejjednodušší událost více možností, jak reagovat v téže situaci? (A tu ještě musíme pamatovat na to, že taková „situace“ není ničím pouze předmětným, objektivním, ale že je to vždycky také situace této události, která se tudíž na „své“ situaci nutně nějak podílí; otázka

tedy zní, zda primordiální událost může svou reakcí zasáhnout do svého nejbližšího okolí v mezích nějaké třeba sebeužší tolerance, tedy s nějakými třeba sebemenšími odchylkami.)

(Písek, 080121-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „po-kroky“

Patočka často opakoval, že filosofie jde kupředu tím, že couvá. Takto vyjádřeno to ovšem potřebuje náležitý výklad; doslova vzato to nedává dost smysl, protože couváním nelze jít kupředu. Místo paradoxu tohoto typu lze ovšem použít také metaforu, narativně poněkud rozvinutější. Filosofovat znamená vždycky pokoušet se z bláta (a z louží) přejít na suchou (a čistější) cestu, zřetelnější, nahlédnutelnější půdu. A každý takový krok z bláta na suchou cestu je nutně provázen tím, že něco z toho bláta si neseme na botách a na tu suchou cestu to přeneseme, to suché místo zašlapeme, znečistíme – a stejně nám toho na botách ještě dost zůstane. Něco podobného platí také o krocích a po-krocích filosofie: a to právě musí filosof kontrolovat, tj. „reflektovat“, podrobit reflexi (opakované, tj. reflexím). Pokaždé, když udělá nějaký „krok kupředu“ (což ovšem není pokaždé, když „myslí“), je v toto kroku vždycky mnohem víc, než na co se sám soustředil a co vlastně tímto krokem udělat chtěl. To, o čem mluví Kant, že někteří filosofové musí nejdříve s něčím novým přijít, aby ti druzí mohli potom popsat, co se vlastně filosoficky stalo, je ve skutečnosti mnohem složitější, než by se na první pohled mohlo zdát. Především není pouze možné, ale dochází k tomu dokonce velmi často, snad dokonce po pravidle, že ti, co vymyslí něco nového, sami to nedovedou plně rozpoznat ani zhodnotit. To je jedna stránka věci, totiž že tvůrčí myslitel přijde s něčím mimořádným, aniž by si toho mohl být dostatečně vědom, a že teprve následující myslitelé rozpoznají, o jak velkou věc vlastně šlo. My však teď musíme zdůraznit něco jiného, takřka opačného, že totiž nějaký tvůrčí myslitel vskutku s něčím novým přijde, že si toho je dostatečně vědom (někdy dokonce nade vši míru a „slušnost“), ale že si vůbec není vědom, co bláta a špíny a veteše atd. zároveň spolu s tím novým přináší na svých botách. Pak se docela dobře může stát, že ten, kdo s novou myšlenkou přišel jako první, není ani moc připomínán, ale pochvalu a slávu sklídí ten, kdo to po něm převzal a očistil od toho sajrajtu, který k tomu byl přilepen nebo přimíšen. Zásluhy by měly být spravedlivě zváženy na obou (nebo na všech) stranách, ale obvykle tomu tak nebývá.

(Písek, 080121-2.)

(vzniklo z telef. diskuse s Lubošem [Krbcem – pozn. red.]

<<<

>>>

Substance u Hegela

Když Hegel ve Fenomenologii ducha mluví – zdánlivě pozitivně – o „substanci“, má potřebu zřetelně naznačit svou distanci od starého pojetí. Tak např. (2239, S. 20) mluví o „živé substanci (die lebendige Substanz), a pokračuje, že to je „bytí, které je vpravdě subjektem, nebo – což znamená totéž – které je vpravdě skutečné“ (Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, ...). Z toho je zřejmé, že jediná substance, o které lze říci, že je „skutečná“ tj. není to jen – dnes bychom řekli – naše představa nebo náš myšlenkový, pojmový konstrukt, že substance živa, a to znamená subjekt. A z toho je také zároveň patrné, že subjekt je vpravdě skutečný. „Stejnost“ substance nespočívá tak v její neměnnosti (není to to, co „stojí pod“, quid substat), ale je to stejnost, která se sama musí stále znovu ustavovat, obnovovat (je to tedy „diese sich wiederherstellende Gleichheit“, tamtéž), protože to není žádná

„původní stejnost jako taková, nebo bezprostřední stejnost jako taková“ (nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche). A právě proto pouze takováto „živá substance“, která je po pravdě (vpravdě, ve skutečnosti, doopravdy) subjektem (a tedy nikoli „substancí“ v tradičním, starém pochopení), je „tím pravým“ (ist das Wahre). „Pravost“ substance, která je ve skutečnosti subjektem, spočívá právě v tom, že není ničím původním ani bezprostředním, ale naopak něčím zprostředkovaným, neboť toto zprostředkování není ničím jiným než pohybující se (proměňující se) stejností, totožností se sebou i samou, je reflexí sebe samé (Denn die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder ... das *einfache Werden*. – S. 21.) Je tedy zřejmé, že tím je vlastně „substance“ ve starém pojetí odmítnuta, kriticky odložena až – možná – zavržena. Proti substanci (a ovšem také esenci) je postaveno „stávání se“, proti „esse“ stojí „fieri“, veškerý důraz je položen na nové chápání smyslu starého slova „subiectum“, neboť už nejde o „objekt“ ve smyslu toho, co stojí nebo leží pod měnícím se povrchem, nýbrž jde o měnící se základ, který teprve vrácením se k sobě je schopen se ustavit jako „subjekt“, jako „já“ a soustředit v sobě „skutečnost“ par excellence, protože nejde o nic ovlivněného, způsobeného, odvozeného z něčeho vnějšího, cizího, nýbrž o něco, co se ustavuje samo svým „stáváním se“, svou aktivitou a návratem z této aktivity zpět k sobě.

(Písek, 080122-2.)

<<<

>>>

„Svět“ - pojetí (historie)

Prakticky všechny vyšší bytosti se „rodí“ do něčeho jiného než do pouhého „okolí“, pokud „okolím“ rozumíme pouze to, co je „okolo“ a co může jako takové být konstatováno. Snad jen ty nejnižší organismy jsou schopny obstát takřka bez předpokladů, připravených jinými živými bytostmi; experimentálně toho užívají třeba mikrobiologové (a jim blízcí biologové, ale tam už to je na diskusi), např. když se pokoušejí z nějaké výtěru izolovat určitou bakterii a určit příslušný kmen apod. Tam se jakoby ukazuje, že několik málo bakterií (v ideálním případě dokonce jedna jediná) je schopna se (vegetativně) rozmnožit v naprosto sterilním prostředí (okolí), v němž se záměrně vyloučil jakýkoli jiný život. Ovšem celé toto laboratorní prostředí musel někdo zaranžovat, totiž laboratorní pracovní, tedy živý člověk, a to tak, aby bylo příznivé žádoucím rozmnožování a vzrůstu celé kolonie. A pak nároky na vhodnost a příznivost okolí resp. prostředí stále stoupají, až na vyšších a nejvyšších stupních vývoje nestačí ani to a stává se nezbytným aktivní péče přímo rodičů, ale pak i dalších příslušníků hejna, smečky, tlupy, často i celého vysoce proorganizovaného soužití velkého počtu jedinců, nezřídka pověřených speciálními povinnostmi (nejznámější to je u hmyzu). Tam všude se ukazuje, že organismy nežijí jen ve své okolí (tj. v souboru faktických, vypočitatelných předmětů a okolností), ale v jakémsi „svém světě“, který nemá jen subjektivní charakter (pokud příslušným jedincům vůbec nějakou „subjektivitu“ přiznáme), nýbrž kterému se právě v důsledku soužití a produktů tohoto soužití dostává jistých úprav, jež někdy usnadňují nejen život příslušného organismu, ale dovolují mu tím či oním způsobem utvářet a přetvářet ono původní „okolí“ tak, že to je i navenek zcela patrné a ověřitelné. A tak dochází k tomu, že se sám „svět“ alespoň v nějakém okruhu a v nějaké míře proměňuje, že dostává nové vzezření a že se jeho součástí stávají někdy i velmi významné skutečnosti, které by v něm bez působení života a živých tvorů nikdy nebyly.

(Písek, 080125-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „čtení“ (textů)

Zajisté lze přičíst jeden rozšířený zvyk, jak se čtou nové texty, omezenosti člověka. Ale navzdory tomu, že to v jednotlivých případech lze omluvit, nelze připustit, aby se to stalo převažující metodou, ba spíše tolerovanou a uznávanou „zvyklostí“. Jde o to, že nový text se čte prizmatem něčeho, co už známe, co jsme už nějak (většinou s námahou a vynaložení času i energie) zpracovali a co teď chceme znovu použít. Obvykle se žádá, aby byl filosofický text čtivý, aby byl také vtipný a pokud možno přesvědčivý, ne-li strhující. Nudné texty jsou pomíjeny a dlouho zavrhovány, než najdou příslušně přesvědčivé a strhující interprety a následovníky. Kdysi bylo pro mne (a nejen pro mne, pro „nás“) pozoruhodným zážitkem a zkušeností, jak nám Patočka, zprvu prý nadšený Teilhardem de Chardin (přečetl tehdy jeho „Phénomène“), ale nyní již s kritickým odstupem, v celé pozdně odpolední přednášce (shodou okolností k tomu došlo právě u nás ve Slovenské) vyložil, že to je adaptovaný Bergson. Krátce na to vyšla v německém referátovém filosofickém časopise recenze Karla Löwitha, a Patočka sám v našem kruhu zavedl znovu řeč na Teilharda (bylo to u Paloušů, už v novém bytě) a – pod vlivem poměrně krátké Löwithovy recenze – jej vyložil jako nietzscheána. Byl jsem tehdy pln obdivu, že Patočka, který Teilhardův nedávno právě vyšlý „Le Phénomène humain“ měl na poměrně krátkou dobu vypůjčený z knihovny Filosofické ústavu (a v té době už knihu četli zase jiní, takže se momentálně k němu nemohl znovu vrátit), byl po dalších asi 3 týdnech schopen snad dvě hodiny vykládat Teilharda jako nietzscheána, a dokládat to poměrně přesvědčivě a mnohem detailněji, než jak to mohlo být v té Löwithově recenzi. S odstupem doby si však stále víc uvědomuji jakousi závažnou vadu takového přístupu k autorovi, který je založen na zkoušení toho, na které „kopyto“ bychom ho mohli tak nejspíš narazit. V čem vlastně spočívá tato vada? Inu, prostě v tom, že nám tak přestává jít o autora a jeho „věc“ a že se naším cílem místo toho stává jeho převedení nebo přímo redukce na nějakého myslitele jiného, kterého už známe. Zajisté, v té záplavě filosofické literatury se něco takového stává takřka nutností, ale má to jistý omezený smysl jen tam, kde jde skutečně o druhořadé autory resp. o eklektiky nebo dokonce plagiátory. Takoví však přece ani nestojí za větší pozornost ani za recenze. Mám pevně za to, že v případě autorů, kteří za to vskutku stojí, tj. v případě opravdových myslitelů, „pravých filosofů“, musí stále zůstávat naším cílem setkání nejen s autorem, ale především s tím, oč autorovi v nejhlubším smyslu šlo, k čemu směřoval, když svůj text psal. Zařazení autora, použití nějakého předem připraveného prizmatu, v němž se takový nový autor může jevit jako srozumitelnější a čitelnější, nelze šmahem zavrhnout, ale je třeba trvat na tom, že to je pouze jeden z prostředků, jak se dostat ne k autorovi, ale k tomu, oč autorovi šlo. A ovšem postavit se právě k tomu „čelem“, tj. posoudit právě toto, nikoli pouze způsoby, jak se autor ke své „věci“ dostával, jak se pokoušel k ní třeba jen poukázat, zkrátka kam směřoval. A k takové skutečnému „setkání“ se pak musí osobně dostavit také „recenzent“ (a neschovávat se na to, co už jiní o někom jiném napsali).

(Písek, 080125-2.)

<<<

>>>

Filosofie ve službách Pravdy

Co to vlastně znamená, když se pokoušíme reinterpretovat dávné řecké pojmenování FILOSOFIA tak, že navrhneme (dokonce s možností jisté opory v samotném Platónovi) pojmenování alternativní, totiž FILALÉTHEIA? Už v původní interpretaci, nejspíš legendárně připisované Pythagorovi, ale později znovu připomínané Sókratem (v Platónově Symposiu) je přítomna ta zcela zásadní a základní myšlenka, že filosof je ze všeho nejvíc (ne-li výlučně, rozumí se „jakožto filosof“) soustředěn a zaměřen na Pravdu, že po ní nanejdříve touží a že ji bezmezně miluje, ale že ji „nemá“, že není v jeho moci, že ji neovládá a nemůže ovládat, ale že – a to už dodáváme, i když to lze alespoň v některých směrech odvodit – se ve svém myšlení (a snad i jednání, zkrátka v celém svém životě, to ovšem už

také rozšiřujeme) snaží sám sebe dát Pravdě k dispozici, nechat se sám Pravdou ovládnout, uzнат její svrchovanost a ze všech sil jí sloužit. Rádl právě v tomto smyslu (v Útěše) vyslovil (a to téměř přesně sto let po mladém Karlu Marxovi, i když s malými úpravami), že to nejsme my, kdo „má“ pravdu, ale naopak že „pravda má nás“. Tak tedy: co toto pojetí znamená a k čemu nás může dovést? Především si musíme pokud možno přesně a plně uvědomit, že teprve po onom dějinně důležitém obratu v evropském myšlení, k němuž došlo (zajisté po delší přípravě, kterou tu musíme nechat nevyličenou) po Kantovi, tj. po konci osvícenství a s tímto koncem současném počátku tzv. „nihilismu“ (tj. „modernity“ v Nietzscheově smyslu, tedy specificky evropského nihilismu, který nesmíme zaměňovat s jinými „nihilismy“, jak je známe z jiných, mimoevropských kulturních tradic), a to na půdě tzv. romantismu, především pak romantismu velkých německých filosofů. A jak je vlastně možné, že na této podivné „půdě“ (a ještě ne hned, nýbrž až po Hegelovi) mohlo dojít k tak novému, převratnému pojetí a výkladu smyslu a poslání filosofie? Tím rozhodujícím momentem byl vynález odlišného pochopení úlohy „individua“, kterému se od té doby začalo říkat „subjekt“ – tedy pojmenováním, které kdysi (a původně) znamenalo pravý opak, totiž „objekt“. „To pravé“ se už od té doby nemůže chápat tak, že se samo nějak „individualizuje“, tj. rozpadá na individua, nýbrž „to pravé“ právě naopak ta individua potřebuje, musí je mít k dispozici. A protože ta individua nejsou, musí je nějak a někam „klást“, „položít“ a pak teprve je něčím pověřovat. A to právě znamená, že je musí „klást“ právě tak, aby je to „pravé“ (tedy v našem pojetí Pravda) pověřovat mohlo, tj. aby je nejen samo mohl oslovit a k něčemu vyzývat, ale aby ta individua na to vůbec slyšel, aby vůči tomu byla vnímavá. A na druhé straně aby výsledek toho, jak ta individua ony výzvy, které jsou jim (individuálně a situačně) adresovány, mohl mít nějakou „reálnost“, nějaké „trvání“, aby něco ve světě a na svět mohlo doznat změnu a aby ta změna měla alespoň nějakou relativní pevnost, aby to byla „skutečná“ změna.

(Písek, 080125-4.)

<<<

>>>

Objev x vynález

V běžné mluvě se bohužel málokdy náležitě rozlišuje mezi „objevem“ a „vynálezem“; odkladem toho je ostatně i to, že v jazyce nemáme vůbec náležité slovo pro „vynález“, které by i etymologicky poukazovalo na něco tak nového, že to muselo být právě „vynalezeno“ a nikoli pouze „nalezeno“. Ve světě jsou prostě některé skutečnosti, některé věci, které prostě jsou, a jsou tam od nepaměti, a čekají jen na to, až na ně někdo přijde, až je objeví a odhalí, až na ně ukáže tak, aby je viděli i ostatní. A pak jsou skutečnosti či „věci“, které nikdy předtím neexistovaly, dokud je někdo nevynalezl, tj. dokud je nevytvořil, nevykonstruoval nebo nevypěstoval, zkrátka kdo způsobil svým jednáním, svou aktivitou, svým činem, aby „byly“, a ta pak od té doby vskutku „jsou“ (dokud je něco nebo někdo nezničí nebo dokud se nerozpadnou, nepominou samy).

(Písek, 080125-5.)

<<<

>>>

Národ v novém smyslu

Když už je slovo národ nejenom v češtině, ale už v latině a mnoha dalších jazycích etymologicky spojeno s rozením a narozením, musíme se pokusit to nezanedbávat, ale interpretovat to tak, aby to mělo nový smysl. Pochopitelně musíme odmítnout dosavadní chápání, které chtělo národní kvality a národní příslušnost od „narození“ odvozovat (podobným způsobem, jako považujeme třeba barvu očí

nebo vlasů, tvar lebky, tělesnou výšku nebo mohutnost apod. za něco „daného“ „při narození“, tj. geneticky, určeného příslušným namícháním „genetických informací“); naproti tomu se však můžeme domnívat, že je významné, do jakého nejen přírodního, ale také společenského a dějinného atd. „prostředí“ se jedinec narodil, neboť víme, že toto prostředí má obrovský význam pro jeho utváření a rozvíjení. „Národ“ či „národnost“ není ničím, co si biologicky přinášíme s sebou „při narození“, ale představuje to především soubor významných okolností, do kterých se jedinec svým narozením dostává. Tak např. pokud chápeme „národ“ jako vymezený především jazykově, je zřejmé, že jazyka se žádnému člověka nedostává již při narození a přímo narozením, nýbrž až po narození a v důsledku toho, jakým jazykem bude mluvit jeho rodina, lidé z nejbližšího okolí, vesnice, města, kraje, možná celé země, pokud je jazykově jednotná. A podobně jde o určitou společenskou zakotvenost v době, v nějaké kultuře, možná v náboženství, v úrovni bydlení, technické úrovni atd. A protože okolí je tím méně jednoznačné, čím je širší, vznikají stále větší problémy spolu s tím, jak se obzor jedince rozšiřuje; pokud dítě zůstává doma v rodinném kruhu, může být situace dost zjednodušená, pocházejí-li oba rodiče ze stejné společenské vrstvy, jsou-li stejně nábožensky orientováni, navazují-li na stejné tradice apod. Naproti tomu tam, kde dochází k rozšiřování životního prostoru, když mladý člověk třeba opouští vesnici a jde do města, kdy po absolutoriu střední školy v menším městě přichází na univerzitu atp., musí se nějak vyrovnat s tím, že jiní mladí lidé přišli odjinud a z jiných prostředí, že navazují na jiné tradice a představují si svůj život jinak. A nejde přitom jen o to, naučit se jisté toleranci ve vztahu k jinak orientovaným mladým i starším ovšem) lidem, ale mladý člověk se často musí rozhodovat, zda si svou původní orientaci podrží a jenom ji vylepší a prohloubí, anebo zda zvolí jinou, protože nahlédl, že je přitažlivější, perspektivnější nebo dokonce hodnotnější, pravdivější a podobně. Tak dochází k dvojí nové potřebě: na jedné straně je nutno celé prostředí uvolnit tak, aby se mladí lidé (ostatně i starší a staří) mohli rozhodovat a eventuelně nově orientovat svobodně, a na druhé straně je třeba nějak zabezpečit, aby si navzdory té různosti zachovali jakýsi relativně pevný a nosný pocit sounáležitosti. V některých případech se taková nutnost stává mimořádně naléhavou, zejména když dochází z nějakých příčin ke společenským napětím a konfliktům, takže to ohrožuje i fungování společnosti jako celku.

(Písek, 080126-1.)

<<<

>>>

Vynález jako „nápad“ (a myšlenka)

Zdá se, že nejen čeština, ale také evropské jazyky vůbec (včetně staré řečtiny a latiny) postrádají vhodný (resp. vhodnější) termín pro tzv. „vynález“: slovo „vynález“ totiž poukazuje k „nalézání“, a to vede zase k tomu, že předpokládáme, že nalezeno může být jen to, co někde je, i když to zatím zůstává skryto. Zkušenost dlouhých staletí nás však učí, že jsou takové „vynálezy“, které se nevracejí k ničemu, co tu už bylo a jest, ale které jakoby vynášejí či přinášejí do lidského života a vůbec do světa něco, co tam nikdy nebylo. A pak se tu před námi otvírá otázka, kde se toto nové vlastně bere, jak může někomu „napadnout“ něco, co dosud nikomu na mysl nepřišlo (a samo slovo opět sugeruje, že nás může „napadnout“ pouze něco, co odněkud, kde to už bylo, na nás „padne“). Platón se pokusil tento problém „řešit“ (ve skutečnosti jen se mu tak vyhnout) poukazem k anamnezi, k rozpomínání. To je cesta, kterou se my už dnes dát nemůžeme, a to především proto, že tu je ten antropologický předpoklad. V tzv. přírodě, tj. ve Vesmíru, a speciálně na naší planetě, došlo už k nesčetným „vynálezům“ čehosi „nového“, co tu dosud nepochybně nebylo, a to bez prostřednictví nějakých lidských „duší“, které nějakým nedopatřením „vypadly“ ze světa jinak zcela nehybných idejí. Asi by bylo poněkud podivné, kdybych chtěli nějakými „dušemi“ velmi nízké úrovně vybavit nejen všechny živé bytosti (tak to chtěl mít Aristotelés), ale všechny „pravé události“, všechna „pravá jsoucná“ (včetně atomů, subjaderných částic, eventuelně dokonce „strun“, tedy na úrovni všeho před-živého. A tak se ukazuje, že tu stojíme před problémem základního významu, k jehož řešení bude zapotřebí

důkladného přepracování celého způsobu tradičního myšlení. (Místo předpokladu „duše“ bude třeba vypracovat koncepci významu a funkce nepředmětné stránky každého pravého, tj. událostného jsoucna, které je nutně „srostlicí“ obou stránek, totiž předmětné i nepředmětné.)

(Písek, 080126-2.)

<<<

>>>

Myšlenka jako „vynález“ (a jako „nápad“)

Ať už rozumíme pod „myšlením“ nebo „myšlenkou“ cokoli (a interpretujeme jakkoli), je zřejmé, že skutečné myšlení začíná až s člověkem (a pravděpodobně nikoli ihned po jeho vzniku, protože to ještě nějaký čas potřebovalo, aby se myšlení mohlo ustavit jako myšlení), i když nějaké náběhy k tomu můžeme pozorovat i u vyšších živočichů (spíše ovšem až u těch zdomácnělých a tedy jen jako adaptaci na lidský svět a kontakty s člověkem). Myšlení zkrátka někde a někdy začíná, a proto je můžeme považovat za jakýsi „vynález“. Protože však myšlení (pokud je blíže nějak dále nevymezíme) je velice těkavé, musíme předpokládat jako další („vývojový“) vynález ustavení jednotlivých myšlenek, k nimž je možno se vrátet, tj. dát jim novou aktuálnost, nový život. Takže i možnost či schopnost ustavit a upevnit myšlenku musíme považovat za jakýsi „vynález“. A tady se objevuje před námi ten základní, a jak se zdá přímo obrovský problém: jak vlastně vzniká taková „myšlenka“? A protože musíme od sebe odlišit „myšlenku myslící“ od „myšlenky myšlené“ (po Descartovi a zejména po Husserlovi a jeho interpretacích) to už nesmíme směšovat, musíme se zejména tázat: jak vlastně „vzniká“ ono „myšlené“ (cogitatum)? Můžeme, ba smíme ono cogitatum chápat a legitimně interpretovat jako „produkt“ myšlenkového aktu, tedy myšlení myslícího (cogitatio cogitans)? Nespočívá řádné, tj. „pravé, „skutečné“ myšlení právě naopak v tom, že se myšlenkové akty, tj. psychické výkony spravují (řídí) tím, co se pokoušejí myslit? Nespočívá takové řádné, tudíž sebe samo spravující a ovládající myšlení právě v tom, že se odevzdává svému myšlenému? A nespočívá kritická reflexe k níž se každé řádné, „pravé“ myšlení musí vždy znovu uchýlovat a tak samo sebe kontrolovat, právě v tom, že když samo něco ustaví jako svůj „produkt“, svůj „výtvar“, musí vždy znovu a neustále sledovat, zda tento vlastní výtvar vsutku dostatečně odpovídá tomu, co se myšlenková aktivita pokouší nějak zachytit (a po takovém zachycení objevené= chyby a vady ještě opravit)?

(Písek, 080126-3.)

<<<

>>>

Peripatos jako „dialog“

„Spolu chodit“ představuje významnou část dialogu (Ivan Vyskočil); je to „dialog“ ještě dříve, než se jeho účastníci dostali k „slovu“. Ale podle Vyskočila důležitost pohybového setkávání není oslabována, ale podržuje si význam stále ještě i v setkávání pomocí slov a skrze slova. Ostatně nejde jen o „chození spolu“, ale vůbec nejrůznější pohyby, pohybování spolu; ve starém Řecku se rozpravy často vedly také „vleže“ (srv. Platónovo Symposion – což doslova přeloženo znamená „spolu-ležení). Filosofické rozhovory při chůzi (při procházce apod.) mají zřejmě svou specifčnost, ale může to být také tím, že některým myslitelům vyhovuje při myšlení jednak to, že mají komu vykládat (nebo s kým hovořit), avšak také to, že mohou při tom zůstat i fyzicky v pohybu. Nám nyní nejde jen o přednost rozhovoru před monologickým výkladem (už Platón poukazoval na důležitost toho, že při živém rozhovoru je možno vykládajícího se zeptat, když něčemu nerozumíme), ale spíše o to, že při peripatetickém výkladu musí vykládající nechávat stranou drobné připomínky a poukazy na možné odbočky, zatímco při písemné zpracování to je většinou zcela nezbytné. Zdá se, že Platón v tomto

ohledu nedocení některé výhody a přednosti psaného textu; naproti tomu je třeba mu dát za pravdu z hlediska výuky a vedení žáků (a dnes studentů).

(Písek, 080126-4.)

<<<

>>>

„Vrženost“ počátku / „Vrženost“ počátku

Počátek pravé události nemůže být odvozován z ničeho předcházejícího, již dříve jsoucího, neboť pak by nebyl skutečným počátkem. Proto je třeba předpokládat, že jakákoli „situace“ (event. situovanost), kterou můžeme (dodatečně) rozpoznat a konstatovat, musela mít nějaké „mezery“, nějaké oblasti možného „průniku“ „pravé budoucnosti“ do sféry „danosti“. Můžeme to nazvat kontingencí resp. kontingencemi; je to základna, která umožňuje vznik všeho bytostně nového v momentu jeho „zrodu“. Avšak není to jediný aspekt, jediná stránka onoho zvláštního „jevu“ (těžko rozhodnou, můžeme-li opravdu mluvit o „fenoménu“, víme-li, že všechny počátky unikají naší pozornosti – je to ostatně právě „unikavost“ počátků, které potvrzuje Hérakleitův výrok o tom, že FYSIS se ráda „skrývá“). Druhý, neméně významný aspekt kontingentní povahy všech počátků spočívá právě v tom, že pronikají do sféry skutečného („daného“) na místech a v dobách, jež nejsou a nemohou být nijak předurčeny a předpřipraveny ze strany již daných (jsoucích) skutečností. Zajisté by bylo chybou popírat důležitost vhodnosti okolností, do nichž je takový počátek průnikem z oblastí toho, co „ještě není“; ale ta vhodnost se osvědčí jako vhodná (nebo neosvědčí, takže se ukáže být nevhodnou) teprve dodatečně, takže o takové vhodnosti lze mluvit teprve na základě toho, co se následně stane, ergo ex eventu. Rozhodování a volba příslušné vhodnosti není ani na straně „nejsoucích“, ani na straně „již jsoucích“; teprve výsledek ukáže, co bylo „možné“ a co se pak může jevit jako „záhodné“ nebo dokonce „cílené“. Počátky samé nemohou být považovány za náhodné (nahodilé), ale moment nahodilosti nemůže být zcela popřen a ni vymazán v případě (v záležitosti) „vrženosti“. Každý počátek je skutečně „vržen“ do okolností, které se z pouhých daností stávají okolnostmi teprve v důsledku toho, jak je jedinečný počátek vržen (jakoby „nazdařbůh“) doprostřed určité sestavy daností, které se teprve pak stávají okolnostmi, a v případě, že se ukáže jejich vhodnost, dokonce příznivým prostředím pro další pokračování, tj. růst toho, co takovým počátkem „začalo“ (ve smyslu FYESTHAI).

(Písek, 080129-1.)

<<<

>>>

Subjekt - jeho jednota

Bylo by mylné přisoudit veškerou moc integrace přímo subjektu (v novém chápání), ale často se této chyby dopouštíme. Subjekt (přinejmenším na vyšší a nejvyšší úrovni) té integraci napomáhá, ale zejména právě tím, že ustavuje, udržuje a posiluje svou integritu vlastní. I když udržování integrity celé složité „události“, jímž je život poměrně složité organické bytosti, je mnohem nápadnější a proto nejčastěji sledovaným fenoménem, je vlastním a skutečným problémem, jak vlastně jakákoli pravá událost ne pouze udržuje, ale v samém základě ustavuje svou integritu, eventuelně čím je tato integrita v samém základě ustavována, pokud se ukáže, že událost sama není schopna to v celém rozsahu garantovat. A to zajisté v celém rozsahu garantovat nemůže a neumí, nebo základem této jednota a jejího dalšího rozšiřování, prohlubování a upevňování nemůže být něco, co je dříve než událost sama. Posledním (resp. prvním) garantem integrity události musí být totéž, co je garantem jejího vzniku, tj. ustavení události v jejím počátku musí spadat v jedno s ustavení jejího

nejvlastnějšího počátku, a teprve ustavení tohoto počátku spolu s tím, co i nadále bude v samých základech veškerého jejího udržování, upevňování, prohlubování a rozšiřování vlastní její integrity. Ustavení subjektu náleží tudíž až do této další série fází, ale subjekt sám nemůže být původním a nejhlubším garantem integrity události, protože událost si svůj subjekt (resp. sebe jako subjekt) musí nejprve ustavit a vybudovat – a tudíž ho nemůže předpokládat. Po mém soudu je možný pouze jeden závěr: základní „vzorec“ (pattern) sjednocování musí být „vložen“ přímo do počátku každé události, neboť ta může zůstat celkem pouze pod touto podmínkou, nemá-li být vystavena nahodilému rozpojení až roztržštění v průběhu pokračujícího událostního dění. Tak se ukazuje, že počátek události není a nemůže být ničím zcela jednoduchým“, i když není a nemůže být událostí „celou“ (a to bez ohledu na to, zda si tato událost má nebo nemá ustavit svůj vlastní subjekt resp. má-li či nemá-li se sama stát subjektem).

(Písek, 080129-2.)

<<<

>>>

Čas a dění / Dění a čas

Jakékoli dění může probíhat pouze v čase; specialitou událostního dění je to, že si utváří (spolutváří) svůj vlastní čas, tj. jakýsi soukromý událostný čas. Tento vlastní čas je termínovaný, ale je velmi úzce spjat se všemi skutečnými proměnami, změnami a pohyby uvnitř (pravé) události. Protože však všechny pravé události jsou schopny nějak reagovat na své okolí, přesně řečeno interagovat se svým okolím, tj. s jinými pravými i nepravými událostmi kolem sebe, je onen „vnitřní“ resp. raději „soukromý“ čas události v nějakém vztahu k „soukromým“ časům těchto okolních událostí a spolu s nimi zakládá a vytváří tzv. obecný čas, které je ovšem závislý na událostech, jež v něm probíhají. Mohli bychom mluvit o tom, že každá pravá událost má nejenom svůj vlastní „vnitřní“ čas, ale že ve svém průběhu vytváří kolem sebe (ve své okolí) jakési časové „pole“; a jednotlivá pole v jisté vzájemné blízkosti probíhajících pravých události se překrývají, navzájem prostupují a zanechávají jako výsledek své „koexistence“ právě to, čemu říkáme „obecný čas“. A v tomto obecném čase mohou pak probíhat i veškeré nepravé události, více či méně ovlivňované a případně organizované a tím zároveň přivlastňované událostmi pravými (některými intenzivně, jinými až takřka nepozorovatelně).

(Písek, 080129-3.)

<<<

>>>

Jsoucí (jsoucno)

Nejsme – v důsledku obecných zvyklostí – nakloněni náležitě zvažovat, zda v tom či onom případě můžeme o „něčem“ vypovídat, že to „jest“. Především tu je asi nejběžnější závada, že toho slova užíváme, aniž bychom vůbec chtěli o nějaké „jsoucnosti“ vypovídat. Mám teď na mysli problém, zda můžeme legitimně říci o nějaké množině jsoucen, že „jest“ (a předpokládejme, že jde vskutku o množinu „pravých jsoucen“, takže nechceme zpochybňovat jsoucnost jednotlivých členů množiny). Zajisté to děláme, klidně užíváme slova „jest“ nebo „jsou“ – ale je to vskutku užití oprávněné? Tady nejde o to, že třeba uprostřed louky nebo velkého pole jsou blízko vedle sebe tři žijící stromy a že skutečně na tom místě už desítky let rostou, případně kvetou, mají plody atd. To může být skutečnost, a my ji nijak nemusí popírat, ba ani zpochybňovat nebo relativizovat. Ale nemůžeme přece říci, že „roste“ (zelená se, rozkvétá, shazuje listí atp.) ta trojice stromů, nýbrž platí to jen o každém stromu zvlášť. Proč bychom tedy měli udělat výjimkou a tvrdit o této trojici, že „jest“, když ve

skutečnosti „jest“ (tj. žije, zelená se, kvete atd.) jen každý strom samostatně? Zajisté připustíme, že lze mluvit o jsoucnosti každého z této trojice stromů zvlášť – ale mluvit o „jsoucnosti“ této trojice nějak „navíc“? Snad leda v případě, že bychom měli důvod, proč zdůrazňovat, že každý z těchto stromů neroste jen sám pro sebe a o sobě, ale že lze nějak rozpoznat a ověřit jakýsi zvláštní druh „spolužití“, jakési symbiózy těchto tří stromů (a to právě těchto, které tu stojí s rostou blízko sebe, čili na rozdíl ode všech jiných, které jsou od nich sice trochu vzdáleny, ale přece jen nikoli až v nedohlednu). – Zkrátka navrhuji, abychom o „jsoucnost“ vypovídali jen tam, kde nějakou tu „spolujsoucnost“, nějak to „spolu-bytí“ např. těch uvedených tří stromů můžeme zřetelně prokázat, jinak řečeno, kde skutečně dochází k ustavení a udržování jakýchsi vzájemných vazeb, které mohou být rozpoznány aspoň jako jakési nepravé událostné dění, jako nepravá událost a její „pseudo-růst“, zdánlivý „spolu-růst“, jakási SYMFYSIS.

(Písek, 080131-1.)

<<<

>>>

Bůh „osobní“

Někteří filosofové odmítají tzv. „osobního boha“; nejčastěji se to uvádí u Jasperse, který se zároveň zařazuje jako filosof blízký křesťanství. Příznačně se v tom vyjevuje nejasnost, provázející každou takovou charakteristiku. Především je nutno se tázat: co to znamená „osobní bůh“? Má se tím říci, že jde o „boha“, jak si jej představuje a jak si jej také přivlastňuje určitý člověk „osobně“ (takže každý by měl nějakého „osobního boha“)? To by bylo přesunutí celé problematiky do sféry subjektivity. Nebo jde o charakteristiku „boha“ samého, tj. že to je „osoba“? Pokud vůbec můžeme něco říci pro charakterizování osoby, je to založeno na zkušenosti s lidmi. Je možno takovou charakteristiku aplikovat rovněž na „boha“? Mám za to, že to nelze, alespoň nikoli na základě tradice původně hebrejské a pak křesťanské; možná se to však leckomu jeví jinak. Na druhé straně je také zřejmé, že „boha“ nelze interpretovat jako „něco neosobního“. (Řada theologů, mých přátel a kolegů, mi občas předhazovala, že právě tím, jak jsem se rozhodl nahradit slovo „bůh“ termínem „pravda“, ztrácím něco podstatného, totiž vzdávám se onoho „osobního“ rysu, který je od „boha“ resp. „Boha“ neodmyslitelný. Vždy jsem namítal, že onen charakter „personality“ je třeba opírat o lidskou zkušenost, a ta se nemůže týkat „boha“ či „Boha“) samého, nýbrž pouze toho, že my se cítíme osobně osloveni (přesně: že já se cítím osobně osloven), to však že je jen podtržením toho, že jsme právě my osloveni jakožto osoby, tedy ve své osobnosti a osobitosti. To nás však vůbec neopravňuje k závěru, že osobní je i „bůh“ (či „Bůh“) – nebo v mém případě „Pravda“. Já vím, že jsem Pravdou osobně osloven, tj. že jde o výzvu, která je mi osobně adresována, tj. adresována mně jakožto osobě. Z toho však vůbec nevyplývá a nemůže vyplývat, že původ, zdroj, tj. „oslovující“ sám (resp. samo) musí být „osobou“, musí mít „osobní“ charakter. Z toho pak ovšem vyplývá, že tzv. odmítání „osobního boha“ (nebo Boha) nemusí znamenat opření toho, že jsem osloven osobně, tj. jakožto konkrétní osoba, konkrétní bytost, která se stala osobou, nabyla charakter osoby a byla právě jakožto „osoba“ adresně oslovena.

(Písek, 080131-2.)

<<<

>>>

Národ a jeho „sebeustavení“

Národ není „od přírody“, ale představuje jeden ze způsobů, jak se „lid“ ustavuje jednak ve svém sebeepochopení, jednak „nepoliticky politicky“, tj. jak se ustavuje nikoliv původně a principiálně

mocensky (a to nejen technicky mocensky, ale i různými dalšími formami, např. jako hegemon jazykový, kulturní, náboženský, ekonomický, finanční atd. atp.), nýbrž „společensky“, tj. jako garant nevynucované soupatřičnosti. Zdůrazňuji: jeden ze způsobů; v minulosti existovala celá řada různých forem takového sebeustavování, které však byly vždycky provázeny a podporovány prostředky výslovně mocenskými a nejčastěji násilnými. Pokud bychom slovo „demokracie“ důsledně interpretovali jako politickou situaci, v níž si lid sám volí způsob, jak se sám spravovat, tedy jak sám sobě vládnout tak, aby tím nikdo nebyl znevýhodňován, pokud se nějak sám nerozhodne být proti tomu (a tím proti „všem“, proti veškerému lidu – to má pochopitelně své problémy a své meze, ale nechme to zatím stranou), pak právě pohyb a růst demokracie a demokratičnosti spoluzítí v dané společnosti by mohl a vlastně měl být chápán jako sebeustavování a sebesprávu ve formě národa. Národ by tak byl tvořen a také obnovován těmi, kdo se narodili a nadále rodí do tohoto společenství, které si vládne samo a po svém. Naproti tomu jakékoli formování „frakcí“, zejména pak většinových „frakcí“, které z nějakých důvodů chtějí z této soupatřičnosti pocitující a prožívající vyloučit, a to s odvoláním třeba na náboženství, jazyk, majetek (bohatství), ale také nejružnější zvyklosti nebo dokonce kmenovou nebo rasovou odlišnost atd. je v tomto smyslu možno považovat za „protinárodní“, národu a národnosti se odcizující. Myslím, že je docela zřejmé, že všechny tzv. nacionalismy jsou de facto právě takto proti-národní. Problém je v tom, že tam, kde se ve jménu „národa“ chce ustavit proti nejružnější mocenským atd. tlakům nějaká část společnosti, jež je utlačovaná (ať už jde o menšinu nebo naopak o většinu – tak tomu bylo zejména v počátcích demokracie), jde o něco naprosto odlišného od každého pokusu ve jménu tzv. Národa marginalizovat, potlačit nebo dokonce likvidovat (když jde o menšinu) tu část společnosti, která na základě nějaké výlučnosti (či spíše vylučování) je více méně uměle stavěna proti ostatním. V tomto smyslu tzv. „nacionalismus“ má dvojí nejen podobu a charakter, ale označuje dvojí naprosto odlišný a přímo opačný směr společenského vývoje.

(Písek, 080131-3.)

<<<

>>>

Bůh „osobní“

Někteří filosofové odmítají tzv. „osobního boha“; nejčastěji se to uvádí u Jaspers, který se zároveň zařazuje jako filosof blízký křesťanství. Příznačně se v tom vyjevuje nejasnost, provázející každou takovou charakteristiku. Především je nutno se tázat: co to znamená „osobní bůh“? Má se tím říci, že jde o „boha“, jak si jej představuje a jak si jej také přivlastňuje určitý člověk „osobně“ (takže každý by měl nějakého „osobního boha“)? To by bylo přesunutí celé problematiky do sféry subjektivity. Nebo jde o charakteristiku „boha“ samého, tj. že to je „osoba“? Pokud vůbec můžeme něco říci pro charakterizování osoby, je to založeno na zkušenosti s lidmi. Je možno takovou charakteristiku aplikovat rovněž na „boha“? Mám za to, že to nelze, alespoň nikoli na základě tradice původně hebrejské a pak křesťanské; možná se to však leckomu jeví jinak. Na druhé straně je také zřejmé, že „boha“ nelze interpretovat jako „něco neosobního“. (Řada theologů, mých přátel a kolegů, mi občas předhazovala, že právě tím, jak jsem se rozhodl nahradit slovo „bůh“ termínem „pravda“, ztrácím něco podstatného, totiž vzdávám se onoho „osobního“ rysu, který je od „boha“ resp. „Boha“ neodmyslitelný. Vždy jsem namítal, že onen charakter „personality“ je třeba opírat o lidskou zkušenost, a ta se nemůže týkat „boha“ či „Boha“) samého, nýbrž pouze toho, že my se cítíme osobně osloveni (přesně: že já se cítím osobně osloven), to však že je jen podtržením toho, že jsme právě my osloveni jakožto osoby, tedy ve své osobnosti a osobitosti. To nás však vůbec neopravňuje k závěru, že osobní je i „bůh“ (či „Bůh“) – nebo v mém případě „Pravda“. Já vím, že jsem Pravdou osobně osloven, tj. že jde o výzvu, která je mi osobně adresována, tj. adresována mně jakožto osobě. Z toho však vůbec nevyplývá a nemůže vyplývat, že původ, zdroj, tj. „oslovující“ sám (resp. samo) musí být „osobou“, musí mít „osobní“ charakter. Z toho pak ovšem vyplývá, že tzv. odmítání

„osobního boha“ (nebo Boha) nemusí znamenat opření toho, že jsem osloven osobně, tj. jakožto konkrétní osoba, konkrétní bytost, která se stala osobou, nabyla charakter osoby a byla právě jakožto „osoba“ adresně oslovena.

(Písek, 080131-4.)

<<<

>>>

Vrženost (Geworfenheit)

Navrhuji, abychom termín „vrženost“ vzali vážně, a to se všemi předpoklady i důsledky se zřetelem ke kontextu. O „vrženosti“ totiž můžeme mluvit jen tehdy, jde-li 1) o „něco“, „co“ je vrženo – řekněme tedy, že tím „vrženým“ je subjekt (a přitom mu nesmíme upírat schopnost, aby sám mohl něco „vrhat“, ovšem už v tom „světě“, do kterého byl vržen); v tomto smyslu musíme navíc rozlišovat „Geworfensein“ a „Geworfenheit“ (k tomu se musíme ještě dostat). Dále 2) musí to „něco“ být vrženo „někam“ – a to „někde“ tam musí být ještě dříve, než tam to „něco“ bylo „vrženo“; a to znamená, že samu vrženost nemůžeme chápat jako nějakou kvalitu, nějaký stav, nýbrž jako aspekt nějaké události (nebo možná něčeho, co pravou událostí sice není, ale skutečnou událostí se právě tím „vržením“ jakoby stává – takže jde nejen o „místo“ („prostor“), kam je onen subjekt vržen resp. vrhán (to také ještě musíme zkontrolovat), ale jde nutně také o čas, tj. o dobu, chvíli, okamžik, v němž je vrhán či do kterého je vrhán. A posléze 3) musíme soustředit svou pozornost na „vrhání“ samo, případně na „subjekt“ tohoto vrhání (pokud vůbec může jít o nějaký subjekt, eventuelně v jakém smyslu tu můžeme o „subjektu“ mluvit a uvažovat), neboť „vrhání“ je aktivita, a aktivita v běžném pojetí není možná ani myslitelná bez příslušného „subjektu“ aktivity. Pokud bychom nemohli o původci oné „aktivity vrhání“ mluvit jako o „subjektu“ (a proto bychom vlastně museli odmítnout také mluvit o „akci“ či „aktivitě“, neboť ta se bez nějakého „subjektu“ ex definitione nemůže obejít), stáli bychom před novým problémem, jak se o onom „vržení“ resp. „vrhání“ vyjadřovat, a ovšem tak jak se vyjadřovat o jeho původu či původci. Kdybych se těmito třemi složkami či aspekty problému „vrženosti“ chtěli vyhnout, přiznali bychom svou neochotu nebo spíš neschopnost věc náležitě pojmově vymežit – a tedy skutečnost, že přinejmenším v tomto bodě (a eventuelně v několik dalších bodech) na opravdové filosofické zpracování nejen nebudeme trvat, ale že na ně přímo rezignujeme.

(Písek, 080201-1.)

<<<

>>>

Vrženost a „stvořenost“ / „Stvořenost“ a vrženost

Pokud nechceme nějak specificky vymezovat (a rozšiřovat) význam slova „vrženost“, musíme předpokládat, že vrženo může být jen něco dosud nevrženého, co však tu je aspoň v takové „podobě“ (v takovém „modu“), aby to vrženo být mohlo. Aby tu však něco takového mohlo „být“, musí to buď být odvozeno z něčeho, co tu bylo již dříve (ale pak to už muselo být nějak situováno), anebo to je alespoň v samotném svém počátku něco nového, co tu ještě nebylo, a co tedy muselo být nějak „ustaveno“, „stvořeno“ z jiného „základu“, který je třeba vidět (a hledat) ve sféře nikoli „již jsoucího“ (a tím částečně již předmětného), nýbrž ve sféře nepředmětné, ve sféře ryzí nepředmětnosti. Musíme zkrátka předpokládat, že „stvoření“ nemůže spočívat ve „vržení“, že nemůže být s „vržením“ totožné ani s ním splývat. Stvořenost musí přecházet vrhání a vrženosti. A to nás zároveň vede k závěru, že sám počátek každé pravé události (neboť každá pravá událost musí mít svůj nejvlastnější počátek ve „stvořenosti“, tj. v počátečním přechodu z „ještě ne“ do „již ano“, kdy ono „ještě ne“ znamená „ne- jsoucnost“ v plném slova smyslu) musí být v podstatném slova smyslu „ne-situován“,

musí k němu docházet ještě mimo každou situaci a před možností ustavení jakékoli situovanosti, tudíž i před možností jakéhokoli „vržení“ a jakékoli „vrženosti“.

(Písek, 080202-1.)

<<<

>>>

Vrženost a reagování

Všechno, co „jest“, tj. všechno, co můžeme konstatovat jako „jsoucí“, vzniklo buď jako nahodilá hromada (nějakých jsoucích skutečností), nebo jako výsledek aktivit jsoucích (pravých) skutečností (pravých událostí, pravých jsoucen, která jsou schopna akcí a reakcí), které nějak začaly a pak pokračovaly ve svém událostním dění, anebo konečně ustavením z oblasti „ne-jeoucího“, tedy nepředmětné skutečnosti (a to nutně platí pro každou pravou událost, ať už je na jakékoli úrovni). Každá pravá událost má svůj nejvlastnější počátek v „ještě nejsoucím“ (resp. v „ještě ne“), a proto musí být nějak ustavena – a to nikoli z něčeho jiného (jsoucího), ale ani ze sebe, tj. nemůže ustavit samu sebe. Tomuto momentu, který je vlastní „počátku“ každého pravého událostního dění, říkáme „stvořenost“ (a z toho zároveň zřetelně vyplývá, že o stvořenosti nemůžeme nikdy mluvit tam, kde jde o celou pravou událost, pokud už ji můžeme charakterizovat jako „reálnou“, tj. dějící se v rámci „světa“, přesně v rámci určitého jeho regionu). Mezi „stvořeností“ pravé události a její „vržeností“ je nejen rozdíl, ale skutečný předěl, nikoli tedy nějaký automatický přechod. Teprve svou „vržeností“ se událost stává „reálnou“ událostí; což ovšem znamená, že nejen vrženost, ale samo vrhání již předpokládá nějaký „svět“ (reálný svět). Bez „vrženosti“ nemá žádná pravá událost ani možnost reagovat na něco mimo sebe, a to i když je reaktivitou vybavena (zajisté již svou stvořeností resp. v jejím rámci). Vzhledem k tomu, že každá událost musí samu sebe, tj. své bytí, své událostní dění aktivně vykonávat, musí být schopna aktivity. Na nejnižších úrovních je ovšem toto sebe-vykonávání každé události poněkud obestřeno nejasnostmi (jde přece o náš model, a ten musíme teprve dopracovat, a to tak, že se vyhneme vnitřním rozporům a očistíme svůj způsob, jak jen model ustavujeme, tj. myslíme, ode všech vad a nepatřičností), takže se momentálně tímto směrem nevydáme. Pro každou komplikovanější (komplexnější) událost však platí, že jednou ze základních (a přímo konstitutivních) složek jejích aktivit je vždy ustavení, udržování a prohlubování (zkomplexňování) své vlastní „subjektu“ (což lze také vyjádřit jako znovu-ustavování a pře-ustavování události, tj. sebe samé „jakožto subjektu“, neboť vazba mezi subjektem události a událostí samou – jakožto subjektem – je tak těsná, že to také vyžaduje zvláštního zkoumání). V každém případě tedy platí, že reaktivita není ještě skutečným (uskutečněným) reagováním, a že nutným předpokladem každého reagování (nikoli reaktivity) je „vrženost“.

(Písek, 080202-2.)

<<<

>>>

Filosofie „první“ / Philosophia prima

Pokus znovu (a jinak) založit tzv. první filosofii (philosophia prima, HÉ PRÓTÉ FILOSOFIA) byl zamýšlen již vícekrát, a byl dokonce vskutku podnikán (např. programově Husserlem, u nás o tom jen referuje Patočka a komentuje to, sám se o to nepokoušel). To uvádím jen proto, aby nebylo pochyb o formální legitimitě podobných pokusů. Naší otázkou bude na prvním místě, je-li něco takového možné, za jakých podmínek a s jakými záměry. (V podstatě jde o stejné otázky, jaké si klade Patočka ve svých výkladech – viz 7243, Úvod do fenomenologické filosofie, str. 98n., ovšem zapojené do odlišných kontextů.) První naší námitkou je výtku jisté předsudečnosti v chápání významu onoho adjektiva

„první“ jakožto základní a zakládající (a pak nesoucí a nosný). Patočka to formuluje (a interpretuje tím, jak má za to, pojetí Husserla samotného) tak, že filosofie „má restituovat starý ideál philosophia prima, ideál jednotícího, jednotného lidského vědění“ (str. 98). Ona předsudečnost spočívá v nadále trvající závislosti na starořecké myšlence ARCHÉ jako první a vlastně jediné pravé skutečnosti. ARCHÉ je však třeba reinterpretovat méontologicky, tj. jako „ne-jsoucí“, ale k „nastávání určenou“ a tedy „přicházející“ ryzí nepředmětnost – kterou my nazýváme „Pravda“ (jako „to pravé“). Při uskutečňování (zprostředkovaném akcemi, aktivitami) se přicházející a uskutečňované „to pravé“ vždycky střetá s určitou „situací“, do které je jakoby „vrženo“ a s níž se musí nějak vyrovnat (s níž musí „uzavřít kompromis“ – a tím ve větší nebo menší míře podlehnout jistému poškození, degradaci, někdy i dostat se na nesprávnou „cestu“ – k tomu „kompromisu“ náleží nejen brát v úvahu skutečnosti, které jsou „okolo“, ale také tu „skutečnost“, jíž je sám uskutečňující „subjekt“ – neboť každá akce, každá aktivita je výkonem nějakého subjektu resp. nějakých subjektů.)

(Písek, 080203-1.)

<<<

>>>

Filosofie transcendentální

Pro Kanta poukaz na nutnost transcendentální tematiky znamená zaměření na to, co je v každém směru (tj. nejenom pro rozum, ale dokonce i pro smysly) dříve než jakákoli zkušenost, co však do každé zkušenosti vstupuje jako její předpoklad a základ – a to je oblast tzv. apriori. Kantovo přesvědčení, že toto apriori je pevné a neměnné a že platí naprosto stejně pro každou rozumnou bytost v našem Vesmíru, představuje svým způsobem jeden z posledních pokusů, jak pro nějakou oblast zachránit dokonalou (tedy „absolutní“, protože na ničem nezávislou) neproměnnost, tj. – jinak řečeno – jakousi vyňatost onoho apriori z času (i prostoru). Tento pokus byl tak radikální, že musel dokonce zrušit i sám čas (a prostor) jako „reálnou skutečnost“, takže naše formulace o „vynětí apriori z času i prostoru“ je vlastně chybná nebo aspoň nepřesná: apriori není u Kanta z času a prostoru osvobozováno, z něho vyjímáno, nýbrž právě naopak čas i prostor je podle Kanta oním apriori umožňován a zakládán. Právě tento moment se stal v dalším vývoji evropského myšlení čímsi neudržitelným, dokonce neudržitelným ani pro kantovské (a novokantovské) následovníky a školy. Kantův „transcendentalismus“ je nutno reinterpretovat, a potřeba takové reinterpetace se pro významné myslitele může stávat (a také stává) velkou výzvou a inspirací. Tzv. „apriori“ je třeba historizovat – ale co to vlastně znamená a k čemu to může vést? Po mém soudu je třeba akceptovat skutečnost, že *každá* akce, právě protože představuje aktivní přechod z nepředmětnosti do předmětnosti (eventuelně z „ještě ne“ do „už“ a pak „už ne“) nemá zpředměnitelný počátek (ani základ atd.), ale zároveň není bez počátku (bez základu). Ona uvedená „historizace“ kantovského apriori vlastně není skutečnou historizací, ale spíše „archeologizací“, přičemž ovšem ARCHÉ musí být reinterpretována „méontologicky“. Apriori je tedy třeba chápat jako nepředmětné, tudíž ne-jsoucí či ne-dané, ale nicméně natolik skutečné, že může být hledána a nalézána cesta k jeho myšlenkovému „uchopování“. Nemá-li to být scestí a zabloudění, je třeba si k tomu vypracovat pojmovost, která dovede (a nám umožňuje) pracovat i s nepředmětnými konotacemi.

(Písek, 080203-2.)

<<<

>>>

Filosofie „první“ – disciplíny

Zprvu se jen formálně přidržíme Aristotela, pokud to bude možné, alespoň v počtu základních disciplín „první filosofie“ – u něho to byly matematika, fyzika a theologie. Odtud lze vyjít přinejmenším v tom smyslu, že se vzdáme myšlenky, že by se dvě z nich mohly zabývat tím, co se nemění. Protože dnes máme za to, že nic takto neměnného není „skutečné“ (v tradičním smyslu, ovšem zatímco tradice s něčím takovým naopak souhlasně počítala), mohl by z toho někdo vyvodit závěr, že matematiku a theologii (aspoň v Aristotelově smyslu) je třeba prostě zavrhnout (nová doba to opravdu provedla, pokud jde o theologii, ale už se jí to vůbec nemohlo zdařit, pokud jde o matematiku, o kterou se vědy naopak stále větší měrou opíraly, takže Kant se např. dokonce vyjádřil, že v každé vědě je tolik vědy, kolik tam je matematiky). Na rozdíl od matematiky a theologie se však pomalu a postupně stále většího respektu dostávalo „fysice“ (tu je třeba zásadně odlišovat od „fyziky“, jak se rozvinula na počátku nové doby a jak se chovala a „trvala“ téměř až do závěru 19. století), a to od té chvíle, kdy se stávalo čím dál jasnějším, že mechanistické výklady přírody jsou přinejmenším v některých oblastech nevyhovující (a posléze v žádné oblasti, kterou lze považovat za „skutečnou“ v tradičním smyslu – kterýžto smysl je ovšem také třeba korigovat). Zatímco „vitalismus“ na správně tušenou nepřiměřenost mechanistických přístupů reagoval jen jakýmsi rozšířením spektra „sil“, s nimiž bylo třeba počítat (zejména vymyšlení jakési „vis vitalis“), ve skutečnost šlo o komplexní a do hloubky jdoucí reinterpretaci toho, čemu staří Řekové říkali FYSIS (a co je jen velmi nedostatečně a nevystiženě překládáno již do latiny slovem, jež pouze navenek napodobuje slovo řecké, ale významově je již silně posouvá, a dnes novodobé a současné termíny v evropských jazycích poukazují ve skutečnosti již k něčemu velice vzdálenému onomu významu původním, ale také těm původním i n apodobeným etymologiím). Po mém soudu není pouze možné, ale přímo nutné obnovit filosofickou disciplínu, zabývající se FYSIS v onom starém pojetí, tedy jakousi FYSEOLOGII (odlišnou od současné „fyziologie“), a to jako složku či součást „první filosofie“, a kriticky tak navázat na něco z myšlenek Aristotelových. (Do „první filosofie“ by tak „filosofie FYSIS“ náležela vedle „filosofie LOGU“ a „filosofie ‚toho pravého‘ resp. Pravdy“, přičemž v hierarchii by stála nejvyšší Pravda, na druhém místě LOGOS, a na třetím teprve místě FYSIS. LOGOS by zprostředkoval uplatňování Pravdy do světa a ve světě „konkrétních (srostlých) skutečností“, a „rození“ by představovala „počátky“ takových událostných uskutečnění, bez nichž by světa nebylo.)

(Písek, 080203-3.)

<<<

>>>

Myšlení a jeho „východiska“

Užívání výrazu „východiska“ v souvislosti s myšlením je nejčastěji zatíženo povážlivě chybnými „představami“ či „předsudky“. Je totiž závažný rozdíl mezi tím, jak nějaké myšlení vydává samo počet ze svých východisek (např. tím, jak se odvolává na nezbytné předpoklady, na nějaké principy a zásady myšlení, na nějaké obecně přijaté poznatky a vědomosti apod.), a na druhé straně mezi tím, o č se skutečně opírá a z čeho i nevědomky „vychází“, takže to nejen může, ale dokonce musí být nejprve na základě pečlivého rozboru objeveno a odhaleno. Je totiž jedna základní věc, kterou si obvykle velmi nedostatečně uvědomujeme (a někdy vůbec neuvědomujeme), totiž že každá akce, každá aktivita vychází ze zdrojů, které nelze „objektivizovat“, tj. předmětně identifikovat, vymezit a vykázat nebo zdůvodnit. Musíme pouze vědět, že tomu tak je, uvědomovat si to a alespoň dodatečně přezkoumávat alespoň některé z těch zdrojů, dát jim „slovo“, tj. pokusit se je formulovat a ověřovat si jejich platnost (nebo neplatnost, a pak ony aktivity opravit a napravit). To platí pro každou aktivitu, a myšlenková aktivita je pouze jedním druhem takové činnosti; proti jiným má v uvedeném směru ovšem některé výhody a přednosti, totiž že je v jistém smyslu relativně průhlednější (a musíme zajisté připustit, že to může být pouze náš subjektivní dojem, vyvolaný tím, že nedokážeme bez takových předsudků, jako je kauzalita apod., přistupovat např. k dějům a projevům životním na nižších úrovních). – Rád bych ještě připomenul, že nelze zaměňovat dvojí: když se v reflexi postupně

dobíráme původně neuvědoměných předpokladů nějaké své uskutečněné myšlenky, dáváme tím opravdu jakoby „slovo“ těm předpokladům, které díky tomu „slovu“ (námi poskytnutému) jakoby vystupují zřetelněji „před“ nás, vyjevují se nám (a vysloven y se mohou vyjevovat i někomu jinému, a naopak můžeme my zase přispět k tomu, aby se vyjevily předpoklady nějaké myšlenky uskutečněné kýmsi jiným, druhým, který si je také sám zatím neuvědomoval); to je tedy jeden způsob reflexe, který – je-li veden správně – nemusí směřovat k redukcujícímu zpředmětnění. Vedle toho je tu ještě něco jiného, jiný způsob metodické reflexe (také v jistém směru a s jistým omezením oprávněné), kterou se pokoušíme proniknout do způsobu, jak „to“ funguje „biologicky“ (např. psychicky, psychofyzicky, neurologicky, na buněčné úrovni třeba při vnímání, atd.) – to pak je skutečná retrospekce či spíš pokus o ni, pokus dostat se s vědomím a tedy s jeho pomocí a zprostředkováním na úroveň před-vědomé. Právě tento dvojitý cíl či projekt nesmíme zaměňovat ani směšovat, protože v každém případě jde o něco odlišného.

(Písek, 080203-4.)

<<<

>>>

Narativita v současném světě filosofie

Filosofie se ve starém Řecku zrodila v opozici vůči narativitě starých mýtů a mytologií, a s poněkud přemrštěnou důvěrou se opírala o geometrii a matematiku. Filosofie se ovšem nikdy nemůže stát disciplínou podobnou matematice a geometrii, a dokonce ani matematika (a matematická logika atd.) se nikdy nedokáže obejít bez nějakých narativních momentů (slovních výpovědí, poučení a poznámek atp.). V dějinách však lze dost zřetelně pozorovat doby, kdy se filosofie pokouší o co největší emancipaci z původnější narativity, a naopak zase doby, kdy toto úsilí slábne a kdy filosofie (přesněji filosofové) s narativitou jakoby filosoficky suverénně pracují, ale zapojují ji dost podstatným způsobem do filosofování samého. A jindy dokonce dochází k vyslovenému zpětnému prorůstání narativity do vlastního filosofování, kdy se přísný LOGOS jakoby mísí s „povídáním“ a někdy dokonce nabývá na filosofii jakési převahy. To jsou doby, kdy lze zřetelně pozorovat jakési rysy remytizace LOGU, kdy je LOGOS znovu (zpětně) zapřahován do narativního a vysloveně mytického způsobu myšlení, kdy mýtus zůstává mýtem, ale nabývá jakéhosi „logického“ povrchu a lesku, aniž by LOGOS nechal vládnout, nýbrž dělá z něho pomůcku, nástroj, sluhu. V dějinách docházelo už víckrát k podobným jevům, které lze z filosofického hlediska právem považovat za jevy úpadkové, i když se dost často může posléze, díky novým vzmachům opravdové filosofie, oddané LOGU a velmi opatrné v užívání narativity a jejích prostředků, ukázat leccos z toho, co vypadalo jako rezultat onoho úpadku, jako schopné reinterpretace a pozitivního využití právě pro prohloubení distance od mýtu a jeho narativity. Nicméně vždycky jde jen o lepší, účinnější a sebevědomější distanci od pouhé narativity, v níž sice vždy nějaké zbytky, relikty narativity zůstávají jako cosi nezbytného, ale jsou stále pod kontrolou a zůstávají podřízeny svrchovanosti LOGU (což pochopitelně neznamená a nesmí znamenat převládnutí nějaké školské, formální logiky). A právě v této perspektivě se současná filosofie jeví jako povážlivě propadlá tendencím, vedoucím k převládnutí opětového „povídání“, i když strašně abstraktního a pro laiky nesnadno pochopitelného (jakoby vysoce náročného, to ostatně vždycky bývalo a i dnes bývá průvodcem každé „esoterizace“). Místo skutečného filosofování se dnes ve filosofii stále víc uplatňuje jakési vysoce informované a verbálně až i pozoruhodně rozkošatěné „povídání o filosofii“ či o filosofech a jejich filosofických myšlenkách. Ze skutečného filosofování (a jeho závažné problematiky) se rychle utíká a za vlastní cíl se stále víc považuje jakoby „znalé“ a rétoricky do co možná dokonalých forem rozkošatělé narativní zhodnocování myšlenek, které jsou samy tak málo zpřítomňovány, jako jsou málo před očima obrazy po sebe skvělejších výkladech teoretiků a kritiků umění (a „kunsthistoriků“).

(Písek, 080204-1.)

<<<

>>>

Filosofické myšlení (-nky) a jeho interpreti

Napadla mne taková metafora: představme si, že filosofické myšlenky (důležité je, abychom je brali jako „jednotlivé“, i když to zcela neodpovídá, ale k tomu se vrátíme) různých myslitelů chceme předvést, ukázat a co nejpřesvědčivěji „zpřítomnit“ někomu, kdo o nich ještě moc neví (eventuelně vůbec nic). Je to něco, jako kdybychom chtěli malým dětem ukázat, předvést a „zpřítomnit“ zvířata, které v dané zemi vůbec nežijí. Je možné jim o nich něco vyprávět, eventuelně jim dát knihy s podrobnými popisy, dokonce barevnými obrazy, s výkladem o jejich způsobu života, chování vůči sobě navzájem i vůči jiným zvířatům (nebo rostlinám, třeba když se živí je jediným druhem potravy, apod.), nebo jim je předvádíme v televizi nebo filmem, a posléze je dokonce v uzmeme do zoologické zahrady, kde je mohou vidět jako živá, ale zbavená svého původního prostředí, které je jen napodobováno za pomoci různých náhražek.

(Písek, 080204-2.)

<<<

>>>

Intence nepředmětná a „prázdné mínění“ (u Patočky)

Patočka (v Úvodu do fenomenologické filosofie, str. 7) mluví o „prázdném mínění“, a charakterizuje je jako „mínění o tom, co ve svém okolí přímo nevnímám, ale co ustavičně svým smyslem podpirá přítomnost, bezprostřední zkušenost“. A pak pokračuje: „Míníme prázdným způsobem to, co nevnímáme, míníme totéž, jako když to vnímáme.“ – Z toho je zřetelně vidět, že ono „prázdné mínění“ není a ani nemůže být vsutku „prázdné“, neboť „něco“ míní, k „něčemu“ je svým míněním zaměřeno, a toto „něco“ je – i podle Patočky – „totéž“, co míníme údajně „ne-prázdně“, když míníme to, co „bezprostředně vnímáme“. – Jenže k tom u přistupuje ještě další zásadně významná věc: co to je ono „bezprostřední vnímání“? To je relikt empiristické (anglosaské) filosofické tradice, a já tento relikt odmítám. Nic takového jako „bezprostřední vněm“ ani „bezprostřední zkušenost“ („immediate experience“) neexistuje, a to ani u zvířat, nejen u člověka. Každá zkušenost je už nějak spoluformována tím, o čem třeba Driesch mluvil jako o „historické bázi reakční“, a přinejmenším na lidské úrovni zajisté také vědomou pamětí, tedy tím mnohým, co už znám a co vím, ještě než k onomu právě aktuálnímu vnímání mohlo dojít, než jsem vůbec začal vnímat. Patočkův termín „prázdné mínění“ bychom tedy mohli snad reinterpretovat v tom smyslu, že to je mínění, které se neopírá o aktuální vnímání, nýbrž o předchozí vnímání (a pak by ovšem vůbec nebylo „prázdné“; velkou otázkou by pak ovšem bylo, jak se vůbec může nějaké mínění opírat o živé, aktuální vnímání, aniž by takové aktuální vnímání okamžitě nezapojovalo do všeho toho, co poskytuje paměť o nejrůznějších vnímáních minulých, tedy o „zkušenost“ s dosavadním vnímáním). Ovšem co když je (aktuální) mínění zaměřeno na něco, co vůbec nelze „přímo“ vnímat, nýbrž co odhaluje teprve interpretace vnímaného (ať už aktuálně vnímaného nebo staršího, dřívějšího a do zkušeností zařazeného), anebo dokonce co vůbec smyslově vnímat nelze (smyslově vnímat přece nemůžeme třeba „pojmem“, a ovšem ani intencionální předmět – ale o pojmu toho nemůžeme ani moc vypovídat – snad kromě srovnání jeho obecnosti s obecností jiných pojmů).

(Písek, 080205-1.)

<<<

>>>

Ontologie jako věda o „jsoucím“

Pokud chápeme „ontologii“ jako (filosofickou) vědu o „jsoucím“ jakožto jsoucím (s odkazem na výměr na počátku 4. knihy Aristotelovy Metafyziky), musíme z jejího oboru vyloučit „bytí“, zajisté opět pokud je nechceme (mylně) chápat jako jsoucí resp. „jsoucno“ (byť nejvyšší či nekonečné apod.). Ale proč nemůžeme „bytí“ chápat jako nějaké zvláštní, mimořádné „jsoucno“? Proč nemůžeme říci, že „bytí jest“? Heidegger uvádí jako argument (spíše ad hominum) analogii: tak, jako o chůzi nemůžeme říci, že ona sama chodí (ačkoli všemu, co „chodí“, je společná právě ona „chůze“), nemůžeme říci ani o bytí, že „jest“, i když všemu, co „jest“, je společné právě „bytí“. Po mém soudu toto přirovnání, tato paralela kulhá, neboť už dlouho se ve filosofické tradici rozlišuje mezi „jsoucností“ a „bytím“ (i když různí myslitelé tyto termíny vymezují různě a nikoli jednotně). V každém případě je třeba při užívání uvedených termínů pracovat s přesně vymezenými významy. Již od dob starých Eleatů (a tedy od Parmenida) se traduje výrok resp. myšlenka Parmenidovi připisovaná, totiž že vskutku (vpravdě) jsou „vždy jest“, a že „nikdy nebylo, nikdy nebude“ – tedy že je pouze aktuální a v této své aktualitě celé, úplné (a zároveň neměnné, pokud je to vůbec třeba říkat, když byl takto de facto zrušen čas). Je to základ všech pozdějších tzv. substančních metafyzik, v nichž vše, co bylo v pohybu nebo bylo podrobno změně, bylo ne-li docela popřeno, alespoň odsunuto stranou, na vedlejší kolej, na nižší rovinu „skutečností“ – bylo tedy nižší, odvozenou, druhořadou „skutečností“ (ne-li pseudoskutečností). To bylo pak důvodem, proč „bytí“ (řecky TO EINAI) bylo zejména ve středověku chápáno jako vyšší, ba dokonce to nejvyšší „jsoucno“, i když v jakémsi nedůstojném kompromisu byly proměny a proměnlivé „skutečností“ přece jen nějak akceptovány, ale pouze za předpokladu, že ony změny se týkaly jen něčeho okrajového, méně důležitého, povrchu a vzhledu, a když – opět v duchu Aristotelově – byly připuštěny pouze tam, kde byl k dispozici neměnný základ, „substrát“, „substance“ (to, co stojí pod, původně řecky HYPOSTASIS, eventuelně HYPOKEIMENON = to, co leží pod, ovšem v tomto případě původně v kontextu gramatickém; už překlady do latiny nápodobou řecké etymologie byly plny nejasností a vnitřních napětí až rozporností – viz subiectum a později obiectum s onou charakteristickou dvojnásobností, spočívající v odvozování buď od iacio nebo od iaceo). Takže vlastně rozhodující je naše chápání plnohodnotného slovesa „býtí“ a jeho tvarů, tedy také „jest“ a „jsoucí“: buď můžeme mít na mysli: právě teď aktuálně jsou (a tím i vždycky před někým a pro někoho, kdo je vlastně rozhodující pro to, co je to ono „právě „zde a teď““), anebo můžeme mít na mysli „jsoucí“ ve smyslu „žijící“, tj. časově rozlehlé „jest“, která má vždycky buď nějaké své „bylo“, nebo nějaké své „bude“, eventuelně – většinou – obojí. A právě pro takovéto „jest“ v čase si vyhradíme termín „bytí“.

(Písek, 080205-2.)

<<<

>>>

Starost (Sorge)

V Heideggerově myšlení má význačné místo a funkci tzv. „starost“ (Sorge). Právě v tomto bodě dochází ovšem k politováníhodnému nedorozumění i pomýlení, jež je sice Heideggerem samým umožněno, ale není jím výslovně prosazováno (jenom je umožněno a ponecháváno na příslušných interpretech). Jde vlastně o dvojí chápání tzv. „Sein“, jednu jako „Sein des – event. eines – Seienden“, jindy jako „Sein von allen Seienden“ resp. „Sein im Ganzen“, „bytí vcelku“, „bytí vůbec“. Pro mne je tento moment zvláště závažný, protože mám zásadní pochybnosti o tom, zda vůbec je možné a oprávněné mluvit a uvažovat o „bytí vůbec“. Sám se musím tázat: má tzv. „svět“ vůbec nějaké své „Sein“? Je svět v úhrnu v nějakém smyslu skutečnou jednotou, skutečným celkem? Můžeme o ne-celku (neintegrováné množině) říci, že má nějaké „Sein“? To je pro mě důvodem, proč pochybovat o nějaké „jednotě“ svět vcelku – leda jako o něčem, k čemu svět nějak směřuje – nebo

ještě spíš by měl směřovat. A to ovšem jako pověření a posláním, které bylo vloženo na člověka (resp. na myslící bytosti, schopné si otázku „celku“ a „vnitřní integrity“ vůbec položit). Takže se by se svět mohl stát jen nepravou událostí, jejíž celkovost by stále musel zachovávat a zejména obnovovat, nově jí dosahovat právě člověk. Takže starost by vlastně původně a nejhloběji byla starostí o svět, o jeho sjednocenost, integritu, celkovost.

(Písek, 080205-3.)

<<<

>>>

Předmětnost - předsudek „všeobecnosti“

Patočka často uváděl jednu zásadu, kterou (po Husserlovi) nazýval „principem všech principů“. V jeho posmrtně restituovaném a vydaném Úvodu do fenomenologické filosofie (s. 9) čteme: „Podle principu všech principů je nutno vypracovat způsob zkušenosti adekvátní jisté předmětnosti na rozdíl od jiných předmětností.“ A uvádí, že je např. rozdíl mezi smyslovou a kategoriální zkušeností, a pak dodává: „Husserl se domnívá, že je možno jít dál, že existuje původní zkušenost o univerzálním, o obecném jako takovém.“ – A právě zde jsme na rozhodujícím místě, kde se budou naše cesty rozdělovat. Já se totiž domnívám, dokonce jsem pevně přesvědčen, že je třeba jít ještě dál: po mém soudu je vůbec nejpůvodnější naše zkušenost nikoli o „předmětech“ a „předmětnosti“, nýbrž o nepředmětech a nepředmětnosti. Smyslová zkušenost není ničím původním, daleko původnější je třeba nějaké „naladění“ (nálada filosoficky chápaná, nějak takovým způsobem, jako se Heidegger pokouší interpretovat třeba „starost“ nebo „radost“ apod.), bez něhož žádné „vykrojení“ (Rádlův termín) nějakého „předmětu“ z původního (jak Rádl říká „chaosu dojmů“ není možné ani myslitelné. [Mimoходом: právě proto odmítám onen atomicko-empiristický koncept tzv. „bezprostřední zkušenosti“, která je „původně“ rozdrobená a teprve dodatečně musí být poskládána a zpracována např. ve vjem, poznatek atd. – právě naopak! Nejprve je tu ten celkový „dojem“ která je třeba nejrozmanitějšími způsoby a nástroji „analyzovat“, tj. vykrojit z něho jednotlivosti, které jakoby dávají „smysl“ – a když to není dost nosné, musí se „vymyslet“ jiné způsoby a jiné nástroje, s jejich pomocí vykrojit jiné jednotlivosti – až to pomalu začne i v souvislostech (věcných i logických) dávat lepší a lepší smysl.]

(Písek, 080205-4.)

<<<

>>>

Kritika ve filosofii

Vlastní kritika ve filosofii musí být vždycky přednostně zaměřena na jednotlivé myšlenky (koncepte, koncepty); a nejde v ní o posouzení takové myšlenky (a tím méně jen dojem) z jakéhosi odstupu, nýbrž skutečné postavení vlastní myšlenky proti této myšlence jakoby „tváří v tvář“. A právě k tomu je zapotřebí tu kritizovanou myšlenku představit – a to je něco jiného než pouze pojmenovat. Pokud je konkrétní kritika opravdu provedena (tj. postupnou argumentací), je pak možno ji také zkrátit do určitých hesel nebo krátkých formulí, ale dnes se bohužel rozšířil pazvyk, že se takové výsledné formule opakují po jiných, a tak se vlastně jen „surfuje“ na vlnách nějakých nepřesně uváděných nebo vůbec neuváděných zdrojů – je to takové to „kavárenské kritizování“. Mám proto zásadně za to, že všude, kde se takových zhuštěných soudů a úsudků použít při tématu, které je prezentováno jako centrální, je naprosto nutné, aby se příslušná kritika (zhuštěná v onom soudu) opravdu také předvedla, a to vskutku „na papíře“.

(Písek, 080206-1.)

<<<

>>>

Setkání s „věcí“ (s „věcmi“)

Patočka ve svém Úvodu do fenomenologické filosofie (7243, s. 25) říká: „Vše, co jest, se dělí: 1) na to, s čím se můžeme setkat – TA AISTHÉTA. Setkat se ne tak, jako na sebe narazí koule, nýbrž tak, že navzájem se takříkajíc představíme. AISTHESIS – setkání ve zkušenosti. 2) na to, co lze nahlédnout – TA NOÉTA. NOÉISIS, EPISTÉMÉ – nahlízející vědění.“ A krátce potom shrnuje: „Výsledek každého setkání je určitý dojem, určitá zkušenost, AISTHÉISIS.“ (tamtéž). Patočka tu mluví o výsledku tohoto setkání, a pokud jde o samo setkání, volí metaforu: „že se navzájem takříkajíc představíme“. Co o tom vzájemném „představení“ můžeme vůbec říci? Zcela zásadně odmítám toto setkání chápat tak, že se nám věci „dávají“ – to je výraz, který vůbec nevystihuje to, oč vsutku jde, a který navíc svádí ke zcela mylnému pojetí. Věci se především vůbec neobracejí k nám či na nás, ale postupně se ukazují v různých svých „fázích“, a ukazují se všemi směry a tedy komukoli, kdo má chuť a čas přihlížet. Zároveň pak platí, že se neukazují nikdy „jako takové“, tj. celé, v úplnosti, nýbrž právě jen ve své právě aktuální, momentální „fázi“, jen ve formě „úказu“, a ani my nejsme schopni tento úkaz vidět celý (např. ze všech stran, protože je nám k dispozici jen omezená možnost „vidět“ to, co se ukazuje, jen z nějaké perspektivy – která samu už poněkud „mění proporce“ a již navíc pochopitelně vždycky něco vůbec uniká, protože to prostě ze svého stanoviště nevidíme, i když z jiného staniště se to právě ukazuje). Proto je možno plným právem pochybovat o tom, zda jde skutečně o oboustranné setkání: my snad „potkáváme“ nějakou věc, ale z druhé strany taková věc nepotkává nás, nebere na nás ohled, nevšímá si nás, neobrací se k nám a proto se „nám“ ani nijak „nedává“, nesvěřuje se do naší péče, třeba jen péče „nahlížecí“, „vnímací“ či „poznávací“. Není to věc, která se nám představuje, to jen my si naopak ji musíme sami „představit“, my sami si ji musíme vybrat, jakoby vyjmout ze širšího kontextu a postavit si ji „před sebe“; a na druhé straně i kdybychom se té věci my sami chtěli „představit“, té věci to je jedno, protože „ona sama“, tj. právě „ta věc sama“ se s námi nebaví a nebude bavit. Vše, k čemu může dojít mezi námi a mezi věcí, je naše záležitost, je to svěřeno nám, naší aktivitě a naší iniciativě. Ani ve zkušenosti, ani v poznání není taková věc iniciativní, iniciativní jsme jen my. Teprve za předpokladu naší iniciativy (tj. naší aktivity, naší „praxe“) může dojít k tomu, že se nám – nikoli v jednom okamžiku, ale v určitém nezbytném rozpětí času – taková „věc“ může „vyjevit“ také tak, jak se v žádném okamžiku, v žádné fázi svého ukazování nikdy nevyjeví, a i tehdy, když se ve větším časovém úseku takto nově vyjeví, je to díky nám a nikoli díky věci samé. S „věcí samou“ proto žádné oboustranné, žádné vzájemné setkání ani žádné vzájemné představování není možné. To je možné jen s ne-věcí, totiž s nějakým subjektem, který nelze redukovat na pouhý objekt, na pouhou věc.

(Písek, 080207-1.)

<<<

>>>

EPISTÉMÉ – nově pojatá

Patočka překládá (a vykládá) řecký termín EPISTÉMÉ (a také NOÉISIS) jako „nahlízející vědění“ (např. 7243, s. 25). To je vlastně velmi šťastný překlad, ale je příliš těsně svázán se starými Řeky, pokud s ním chceme pracovat dnes. Dnes už nemůžeme držet pojetí THEORIA, v níž by muselo odpadnout každé „dělání“, každá aktivita ze strany „nahlízejícího“. Každý „náhled“, každé „nahlížení“ je nutně a vždycky náš výkon; pokud Heidegger dává důraz na „Sein-lassen“, nejde a nemůže v žádném případě jít o takové „nedělání“, tj. „nezasahování“, ale je to jen další a vyšší nárok právě na naše „dělání“ na naši „aktivitu“: musí to být taková aktivita, která ví o tom, že to „nahlížené“ nenechává a dokonce ani

nemůže „nechávat být“, a tak může být schopna až poté, tj. po tom „nahlédnutí“, že přece jen něco na onom nahlíženém změnila, tu změnu rozpoznat a přes to rozpoznání a díky němu se přece jenom dostat k nahlíženému nějak blíž. Pokud si tohle uvědomíme, pak se proti starořeckému chápání „zírání“, jež má to „nahlížené“ přímo (= bezprostředně) před sebou, dostáváme nejen jinam, ale takřka na opačný „pól“: nazírat neznamena polevit v aktivitě, pozastavit ji či vyloučit, ale naopak ji posílit, zintenzivnit, pozvednout na vyšší, pronikavější úroveň. A to právě díky reflexi, jež dokáže podrobit zkoumání a kontrole právě tu naši aktivitu.

(Písek, 080207-2.)

<<<

>>>

Vnímání smyslové

Již odedávna někteří myslitelé dávali příliš velký (a někdy dokonce výhradní) důraz na smyslové vjemy; pokud jde o soustavná pojetí tohoto zaměření, mluvíme obvykle o senzualismu. Poměrně snadno lze proti tomuto směru namítat, že smyslové orgány nám vlastně nikdy nemohou poskytnout dostatečné podklady a základy pro poznání, a to nejenom proto, že je mnoho skutečností, pro člověka mimořádně významných, které prostě nemůžeme „vnímat“ (jako třeba), ale zejména proto, že všechny smyslové orgány zachycují vše, co k nim a na ně dolehne, aniž by byly samy schopny se v tom „chaosu“ vyznat a něco si z toho „vybrat“ si k podrobnějšímu zkoumání. Není tomu tedy tak, že někde docela na začátku tu jsou nějaké smyslové vjemy, které jsou teprve dodatečně rozumem zpracovávány, ale určité porozumění může silně ovlivňovat i samo smyslové vnímání. A pak tu záleží také na možnostech a schopnostech našich smyslových orgánů. Tak např. už staří Babyloňané a Egypťané atd. pozorovali oblohu a dokázali na základě pozorování pouhým okem rozlišit hvězdy (hvězdná souhvězdí) a planety (zejména jejich zdánlivé dráhy, po nichž se pohybují mezi souhvězdími. Ale některé malé hvězdy rozpoznávali jen někteří (s mimořádně dobrým a ostrým zrakem), zatímco naprostá většina nám dnes známých hvězd třeba jen v naší Galaxii jim zůstala zcela neznámá. Dnes si dokážeme nedokonalost lidského zraku vylepšit jednak přímo stále dokonalejšími dalekohledy, jednak fotografováním, cíleně zaměřeným na některé „barvy“ spektra (dokonce na ty vlnové délky, které jsou lidským okem nepostřehnutelné). Velkou zvláštností je také vypracování takových matematicko-fyzikálních metod, kterými se už víckrát podařilo „objevit“ nějaké nebeské těleso „vypočítáním“ (třeba jen planetu) dříve, než se zdařilo ji „uvidět“ v dalekohledu. A protože „vidění“ je možné pouze díky světelným paprskům (kvantům světelného záření), nemůžeme dost dobře vidět „částice“ tak malé, že vlnová délka je větší nebo souměřitelná s jejich velikostí. Také v tomto případě se musíme spoléhat na nepřímá pozorování, z nichž povahu takových „skutečností“ jen druhotně odvozujeme. Zhruba totéž platí o ostatních smyslových orgánech. Vyplývá z toho důležitý závěr: ne každou skutečnost můžeme přímo zjišťovat svými smysly (smyslovými orgány). Už jen v této souvislosti se ukazuje, že skutečný svět je mnohem bohatší a komplikovanější, než jak nám to může odhalit smyslové vnímání. Smysly nám podávají důležitý materiál, ale ke skutečnému poznávání nám samy nestačí – potřebujeme rozum. Ale co je to „rozum“ vedle smyslů?

(Písek, 080207-3.)

<<<

>>>

„Vnímání“ mimosmyslové

Je otázka, zda vůbec můžeme mluvit o mimosmyslovém vnímání; je to ovšem do velké míry otázka konvence (a také jazykového úzu). Aby se z toho stala závažná otázka filosofická, bylo by třeba si

otázku položit poněkud jinak: je možné být „vnímavý“ ještě také vůči něčemu, co nemůžeme očima vidět, co nemůžeme ušima slyšet, prsty nahmatat atd.? Tak kupř. čísla nebo čtverce (či jiné rovinné útvary) nemůžeme přece ani vidět, ani slyšet, ani nahmatat, ani ucítit, ani ochutnat – nemůžeme o nich tudíž snad nic „vědět“? Nemůžeme se o nich nic dozvědět? Zkrátka: musíme nahradit významy, které spojujeme se slovem „vnímání“, jinými, tj. takovými, kde postačujícím nebo aspoň nutným předpokladem nejsou pouze smyslové orgány (zrak, sluch, hmat, chuť, čich, pokud zůstaneme u tradičních pěti). A právě v takovém případě musíme rozlišit dvojí možnost: že smyslů (smyslových orgánů) může být víc než oněch tradičně uznávaných pět; anebo že nejde vůbec o žádný další smysl (smyslový orgán), identifikovatelný anatomicky, nýbrž o jakýsi jiný typ „vnímavosti“, které sice může být s nějakými smyslovými orgány nějak „spojen“, např. pracovat vedle nich a spolu s nimi, spolupracovat, eventuelně využívat výsledků smyslového vnímání jako předpokladů a podkladů pro svůj jinak velmi odlišný způsob reagování, ale které se od každého takového typu smyslové vnímavosti nejen odlišuje, ale je čímsi základně, principiálně „jiným“. Obecně je docela přijatelné, když věda zjistí, že některé organismy jsou vybaveny takovými formami vnímání a reagování na vnější podněty, které neodpovídají známým pěti smyslům a které nás nutí k uznání nějakých dalších typů (i když ovšem bývá zvykem, že se nejprve vyrobí pokusy, jak takový „nový“ typ „převést“ na jeden z těch známých). Ale začít mluvit o vnímání „mimosmyslovém“ je něco docela jiného než poukazovat na nějaký nový, dosud neznámý typ vnímání smyslového.

(Písek, 080207-4.)

<<<

>>>

Setkání s „věcí“ (s „věcmi“)

Patočka říká (7243, s. 25): „Výsledek každého setkání je určitý dojem, určitá zkušenost, AISTHÉISIS.“ Už bylo řečeno, že o skutečném „setkání“ lze mluvit jen tam, kde jde o aktivu na obou stranách, tj. že pouhé potkání (natož pouhé míjení) ještě zdaleka není setkáním. Ale jak může být „věc“ aktivní (pokud to je vskutku „věc“ a nikoli bytost nebo subjekt)? Jen tak, že aktivní subjekt propůjčí něco ze své aktivity oné pouhé „věci“ a „představí“ ji aktivně sám sobě, když se věc nemůže subjektu aktivně „představit“ sama. A to je právě případ, kdy se (aktivní) subjekt-událost potkává s nějakou hromadou, které není vnitřně sjednocena a tudíž nemá subjekt (event. není subjektem). Subjekt-událost může mít nějaký „djem“ setkání, a může dokonce na toto nepravé setkání nějak reagovat, jako by to bylo nějaké (pravé) jsoucno (ačkoli ve skutečnosti není). V takovém případě proto nebudeme mluvit o skutečném (pravém) setkání, nýbrž o nepravém setkání, kdy subjekt, který se potkává s nějakou hromadou a takříkajíc „mylně“ na ni reaguje, jako by to byl nějaký druhý subjekt. – Vůbec je ve fenomenologii jakýsi – řekl bych – relikt „animismu“: když slyším takové formulace, jako že se nám věci „dávají“, že „vystávají do jasnosti“ a podobně, vadí mi, že to – možná dokonce cílevědomě – zastírá zásadní rozdíl mezi hromadami a skutečnými celky, tj. subjekty. Je ovšem třeba přiznat, že z hlediska subjektu, který se „setkává“ s hromadou, může v něm někdy vyvstávat „djem“, eventuelně „zkušenost“, tedy AISTHÉISIS (třeba na velmi nízké úrovni reaktibility), jako by opravdu šlo o setkání aktivní i z druhé strany, tj. ze strany ve skutečnosti neaktivní „hromady“. Ale uznání, že k takovým „omylům“ vskutku někdy dochází, nemůže ještě sloužit jako argument pro zanedbávání rozdílu mezi skutečným setkáním, jaké je možné jen mezi dvěma aktivními i subjekty. „Djem“, že hromada je celek, je stejně mylný a neplatný, jako „djem“ opačný, totiž že celek je hromada, tedy že subjekt je pouhá „věc“, pouhý „předmět“.

(Písek, 080209-1.)

<<<

>>>

Lidstvo a co „být má“

Nejen situace evropských národů a států, ale politická situace na celém světě velmi naléhavě vyžaduje, abychom se nějak domluvili na tom, že nikdo nemůže jen tak dělat, cokoli se mu zlíbí, ale že tady jsou nějaké závazky pro lidstvo vůbec, pro jednotlivé národy, ale i pro každého jednotlivce, bez nichž další koexistence lidí na této planetě je nepravděpodobná, ba s největší pravděpodobností vyloučená. Tato základní potřeba, kterou snad oprávněně můžeme chápat jako globální, je nesporná, a sama o sobě by mohla a měla vést k co nejintenzivnějšímu promýšlení a také prodiskutovávání způsobu, jak podobného dorozumění o oněch závazcích dosáhnout. To však zatím nechme stranou a ponechme tento úkol úsilí nejinteligentnějších politiků a státníků, a ovšem i nejosvěceniějších vlád. Nás bude v této chvíli a v následujících úvahách zaměstnávat něco ještě podstatnějšího: jak se dobrat důvodů, proč zachovat porozumění a lokální respekt vůči takovým závazkům i do myslitelné budoucnosti, v níž už taková potřeba (globální potřeba) zdaleka nebude tak naléhavá a kdy tedy zkoumání povahy takových „závazků“ nebude moci být podezíráno z „účelovosti“ a „pragmatického vymyšlení“. Pochopitelně tu je jeden velký problém: jak se domluvit jednak na tom, že vůbec mohou existovat „důvody“, přijatelné a platné pro všechny lidi (nebo aspoň pro většinu, která je „normální“, „nedeformovaná“ nějakými předsudky a pod.), jednak na tom, že před tím, oč opíráme (můžeme opírat) takové důvody a co je ex definitione „dříve“ než jakékoli naše důvody a argumenty, si jsou všichni lidé zásadním způsobem rovni (což neznamená a nesmí znamenat nějakou nivelizaci, „zglajchšaltování“, zneuznání řady dalších hodnotových rozdílů atd.) – a to právě je zapotřebí nějak myšlenkově a potom i formulacemi „uchopit“, „vymežit“, „prohlásit“ – a to proti každému pokusu u konstatování a zdůvodnění zásadní nerovnosti lidí a uznávání i propagování jakékoli zásadní nadřadenosti jedněch na druhými). Jinými slovy: je třeba najít způsob, jak navzdory různosti tradic a civilizačních i kulturních forem a jakoby jim napříč a „nad“ nimi společně uznat, že to, co „být má“ (ať už to je pojmenováno jakkoli), je otevřeno každé lidské bytosti (zatím nechme stranou otázku možného rozšíření třeba až na všechny živé bytosti atd.), že je každé takové bytosti nakloněna natolik, že k ní individuálně přichází, že ji oslovuje, že ji pověřuje posláním, které principiálně není přenosné na jinou bytost (a tedy eo ipso nezpochybnitelné ani nezadatelné etc.).

(Písek, 080210-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „náboženské skutečnosti“

Tak, jako se určité filosofie na své cestě může odvracet od určitých jiných filosofí (a quasi-filosofí), může se odvracet také od určité cesty zbožnosti a náboženství. Může mít k domu více nebo méně platné důvody, ale nemusí to znamenat, že jejich kritikou nebo zdůvodněným odmítnutím zavrhuje nebo za nic pokládá všechny „skutečnosti“ a „pseudo-skutečnosti“, k nimž se tyto kritizované a odmítané cesty myšlení a prožívání etc. vztahují. Náboženství a náboženská představují jeden ze způsobů, jak lidé kdysi reagovali na to, o čem nějak tušili, že je mocně přesahuje, a tento způsob měl svůj vývoj, své jakési „dějiny“, v nichž se proměňoval. Ten vývoj šel nejprve v jistém vylepšování, prohlubování, ale také k stále většímu zvnějšňování a v důsledku toho také k zpovrchňování a vnitřnímu slábnutí a jakoby vyhasínání lidí a jejich života ve světě mýtu (MYTHU). To však ještě vůbec neznamená, že můžeme to, k čemu se mytický a později náboženský člověk upínal a vztahoval, právem pochopit jako pouhý produkt nějakého člověka vlastní, imanentní „náboženskosti“, „religiozity“, tj. na něco co můžeme odvozovat z něčeho bytostně lidského, ale každému člověku od počátku jeho bytí do vínku daného. Pochopíme-li jednou, že to byl jen způsob, jak se s něčím člověka přesahujícím resp. spíše člověka a jeho život umožňujícím a zakládajícím lidé chtěli nějak bytostně a také myšlenkově vyrovnávat, otevřeme si jednu významnou perspektivu a myšlenkově schůdnou cestu,

jak toto člověka i jeho možnosti a schopnosti přesahující pochopit, uchopit resp. respektovat také jinak, jinými způsoby a cestami – a v neposlední řadě také jinými myšlenkovými prostředky. Tady také filosoficky.

(Písek, 080212-1.)

<<<

>>>

Intencionalita a předmětnování

Je třeba důsledně odlišovat to, o čem Husserl mluví jako o „naivně předmětném zájmu“ (proti zájmu „fenomenologickému“ – v jeho pojetí), a co bychom mohli pojmenovat jako „naivní intenci“ (i když to není nejšťastnější pojmenování), od toho, když tuto původní, ještě neanalyzovanou, protože ještě nezkoumanou intenci, opravdu začneme – pochopitelně v reflexi – zkoumat a rozebírat.

(Písek, 080212-2.)

<<<

>>>

Spolehlivé a spolehnutí

Otázka, na co se můžeme v životě spolehnout, je hlubší, než by se mohlo zdát. Především tu platí jistá „relativita“, tj. závislost na tom, jaký typ spolehlivosti právě potřebujeme: chceme-li se spolehnout na nějakého člověka, na nějaký typ materiálu, na nějaké informace, na fungování nějakého přístroje nebo tělesného orgánu atd. Vždycky nám v takovém případě asi půjde o spolehlivost v jistých mezích, které jsou pro nás ještě relevantní. Docela jinak se to ovšem má, když nám půjde o spolehnutí takřkajíc „existenciální“, tj. o to, nač se vposledu můžeme spoléhat, když nám půjde o nás samé, o naši existenci a její smysl, o celkový smysl našeho život a našich aktivit. V takovém případě se už nemůžeme dost dobře spokojit jen s nějakou přibližností, relativitou, s nějakým odhadem toho, co ještě stačí a co už ne. – Ale pak tu je ještě další okolnost, které nás nutí k pojmovému rozlišení „spolehlivosti“ na jedné straně a „pevnosti“ (event. „neměnnosti“) na straně druhé. Všechno významné resp. „vyšší“, co se v tomto světě, v němž žijeme, odehrává, spočívá také na nějakých setrvačnostech, a tudíž na tom, že nějaká část aktivit se soustřeďuje a spotřebovává na zachování něčeho z toho, co už proběhlo a co by vlastně (jinak) mělo končit zmarem. A odtud dva dvojznačnosti „minulého“: na jedné straně něco z toho minulého musíme podržovat, udržovat a uchovávat, neboť to potřebujeme jako „materiál“ pro svůj život, a na druhé straně u toho nemůžeme a nesmíme setrvávat, aniž bychom to překračovali a šli dál, jinam, „kupředu a výš“, protože tím bychom zakrněli a svůj život zmarnili. Takže mezi „spolehlivostí“ toho, co jsme vybrali z minulosti, která by jinak už vůbec nebyla, ale která je nám z nějakých důvodů docela užitečná pro to, co chceme a máme právě teď a na tomto místě podniknout (a v tom přece spočívá život), a mezi spolehlivostí toho jedině a doopravdy spolehlivého, co na naší schopnosti něco zachovávat vůbec není závislé, ale na čem jsme naopak zcela závislí my i se vším tím svým „zachováváním“ všelijakých užitečných a cenných reliktní minulosti, je obrovský, přímo principiální rozdíl. Na všechno, co se nám podařilo nějak zachovat a uchovat pro naše aktuální potřeby, musíme pohlížet jako na potřebný materiál, potřebné prostředky k tomu, co má být naším hlavním životním cílem, ale sám život a jeho smysl na tom vposledu zakládat nemůžeme, protože to není to, co nás oživuje, co náš život umožňuje a zakládá, v čem náš život musí (a má) být vposledu zakořeněn a založen. Život, každý život, je vposledu a v nejhlubších svých základech zakotven v tom, co přichází a co nás oslovuje, co nás vyzývá a zve k aktivitě, k spolupráci na všem tom, co ještě má přijít a přijde – tj. na budoucnosti a na tom, odkud budoucnost přichází – na Pravdě, na ryzí nepředmětnosti, na tom co „býti má“ v Rádlově pojetí.

(Písek, 080212-3.)

<<<

>>>

Konstanty a „pevnost“

Myslím, že z hlediska filosofie je povaha tzv. „konstant“ (např. ve fyzice, zejména ve fyzikální kosmologii apod.) vážným problémem. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že v tomto světě (v tomto Vesmíru) není nic skutečného, co by se neměnilo. A snad ještě víc: neplatí to, co se po dlouhá staletí považovalo – zejména po Aristotelovi, který to velmi precizně formuloval – za „samozřejmé“, totiž že změna je možná jen na pevném substrátu. Pokud můžeme v tomto světě najít něco trvalejšího (tj. relativně trvalého), vždy znovu zjišťujeme, že je jen něco, co se mění velice pomalu. Ale změna přitom není oproti takové trvalosti něčím druhotným a následným, nýbrž naopak změna je tím základem, a trvalosti musí být usilovně (tj. aktivně) dosahováno určitým ovládnutím proměnlivosti, jejím organizováním do jakýchsi opakujících se struktur dění, takže to „na povrchu“ vypadá jako nějaká trvalost (tedy přesně opačně, než jak si to představoval Aristotelés). – A navzdory tomu všemu při kvantitativním (matematickém) zpracovávání empirických údajů o nejrůznějších typech proměn a dění docházíme k tomu, že musíme pracovat s nějakými „konstantami“. Bylo by to pochopitelné, kdyby se takové konstanty vyskytovaly pouze v rámci matematického aparátu, takže bychom je mohli prostě vykázat z „reality“. Ale ono tomu tak není, aspoň jak nám to předvádějí (a jak na tom trvají) teoretičtí fyzikové.

(Písek, 080215-1.)

<<<

>>>

Čas a jeho „zdroj“

Tázat se na „zdroj“ času má jistý smysl, ale už sama otázka je silně zatížena některými nevyslovenými (a neudržitelnými) předpoklady. Tak např. sugeruje, že zdrojem času může být něco jiného než čas, tedy nečasového. Ale tady už máme prastarou otázku, jen se nově týká času: jak může být počátkem času ne-čas? Dalším zatížením je náš návyk považovat zdroj za něco, co je „dříve“ než to, co z toho zdroje pochází. To vede k další absurditě: jestliže se ptáme po tom, co je „dříve“ než čas, ptáme se na „čas“, který je dříve než čas. Tedy na jakýsi základnější, hlubší čas, díky kterému onen čas, na jehož zdroj se ptáme, vůbec mohl nějak začít. Protože však svou otázku můžeme pak zaměřit na tento „dřívější“, základnější, původní čas, dostáváme se jen k odlišení dvou (a případně ještě dalších) „časů“ (a rovin časů). – Svým způsobem analogická je otázka původu či zdroje „života“ či „živoucnosti“, ovšem tu už takřka na počátku dějin filosofického myšlení řešili myslitelé tak, že ARCHÉ zbavili života a živoucnosti; Aristotelé ještě po mnoha generacích filosofů označuje ironicky první myslitele za „hylozoisty“, a tím potvrzuje, to, co provedl Parmenidés a vůbec Eleaté, totiž že ARCHÉ zbavili nejen života, ale také pohybu a změny, mnohosti a vůbec času a časovosti (vskutku jsoucí nikdy nebylo, nikdy nebude, jen vždy jest). Na to jsme si už zvykli a biologická věda, jak ji dnes známe, nám to všemi způsoby ne-li dokazuje, tedy nás o tom aspoň svými postupy i svými předpoklady přesvědčuje. Přesto to zůstává velkým problémem: jak může být něco neživého zdrojem života? Připustíme-li např., že atomy (a jejich sloučeniny), bez nichž se žádný organismus a tedy život neobejde, jsou neživé, je život jen jakýsi zdánlivý fenomén, ve skutečnosti však jakási souhra či „hra“ těchto atomů a jejich sloučenin – atomy se jakoby „hrají na život“. (Přitom ovšem platí, že tato hra se zdá být mnohem zajímavější a také komplikovanější než bychom při svém chápání „atomů“ očekávali – jako by ten „původ“, ty „počátky“ byly méně významné a důležité než to, co z toho nakonec vzniklo.) – tady ovšem ta analogie času a časovosti na jedné straně a života a živoucnosti na straně druhé končí. Nedovedu si

nijak pomyslet (a „představit“), že by stačilo vzít na vědomí, že časovost a časování je mnohem zajímavějším fenoménem než bezčasovost, nebo že by si bezčasovost mohl „hrát“ na čas a časování.

(Písek, 080219-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ jako „zdroj“

Otázka po ARCHÉ náležela od nejstarších dob k základním filosofickým tématům řeckých myslitelů, ale nebyvala nijak vážně tematizována (třeba na rozdíl od jiného takového závažného tématu, jakým byla otázka po FYSIS). Do jisté míry bychom tu mohli uplatnit formulaci, které rád užíval Patočka, totiž že nejstarší filosofové na tuto otázku odpovídali, aniž by ji náležitě položili (formulovali) – jen ji „pojmenovali“. Nicméně všichni s touto myšlenkou nějak pracovali, takže i ti, kteří už ani tohoto termínu dále (filosoficky) neužívali, něco z ní stále ještě ponechávají ve svém myšlení v platnosti, a to i když ve vědomé polemice s určitými staršími tradicemi. Tak třeba u Platóna (v dialogu Timaios) ještě rozumíme, jak mnohost nehybných ideí představuje jednu z ARCHAI, a to proti eleatské myšlence nehybného „jednoho a veškera“, zatímco pohyb je zajišťován jednak aktivním demiurgem, jednak „beztvarým tokem“, což jsou vlastně další dvě ARCHAI; termín ARCHÉ se však v této souvislosti nevyskytne. Mezi nejstaršími filozofy nebyla jednota, co vlastně lze o ARCHÉ filosoficky (nebo prefilosoficky či protofilosoficky) vypovídat, ale naproti tomu byla jednota v tom, že ARCHÉ je třeba chápat jako „jsoucí“, tedy jako jsoucno. A to znamenalo, že za „zdroj“ a „počátek“ všeho jsoucího je třeba považovat něco, co samo je „jsoucí“, tj. jsoucno.

(Písek, 080223-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ a FYSIS

Známý citát ze Sofoklova Aianta vypovídá o nezměřitelném čase jako o tom, který „rodí“ všechno nezjevné, aby to pak opět skrýval. Co tím mohl básník (resp. dramatik) mít na mysli, když nechal Aianta mluvit o čase, který „rodí“ (FYEI)? Proč tentýž čas – opět slovy Aianta – nehubí, nýbrž „skrývá“ (KRYPTEI)? Co tu je výstižnější a co pouhá změkčující metafora? Vezmeme-li doslova ono skrývání, znamenalo by ono „rození“ spíše odhalování, odkrývání, event. (jak se o to pokoušeli překladatelé) „vynášení na světlo“. Zkrátka a dobře: když něco, co předtím bylo zjevné, je „skryto“, navzdory svému skrytí je nadále „jsoucí“; můžeme z toho usoudit, že ještě před tím, než bylo „zrozeno“, bylo také „jsoucí“? Pokud by tomu tak bylo, pak se dostáváme do jistých nesnází, pokud jde o ARCHÉ: musili bychom se tázat po ARCHÉ všeho toho, co ještě čas „nezrodil“ („neodhalil“), ale co už „bylo jsoucí“ ještě před tím, že se čas ujal své rodičské úlohy.

(Písek, 080223-2.)

<<<

>>>

LOGOS jako garant „celkovosti“

Nejstarší doklad o filosofické interpretaci jednak LOGU, jednak „celku“ najdeme u Hérakleita, i když jen s pomocí dvou zlomků „A“. Heidegger, který si rád hraje s etymologickými kořeny, upozorňuje na to, že staré (staroindické) kořeny řeckého slovesa LEGEIN a německého slovesa „lesen“ jsou tytéž, a

vykládá to jako „sbírání“ (připomíná např. Holzlese nebo Weinlese). Přidržíme se tohoto výkladu: sbírat neznamena shrnout vše na hromadu, ale vybírat to, co opravdu chceme „sebrat“ dohromady; a sebrat neznamená jen udělat „hromadu“, ale nějak to sebrané sjednotit. To právě najdeme u Hérakleita, když myšlenkově uchopíme do souvislosti, tj. do jednoty, dva zlomky, a interpretujeme následovně: bez LOGU by i nejkrásnější krásně uspořádaný svět (OS KOSMOS) by byl pouhou hromadou náhodně rozházených věcí. (Druhé čtení: tělo.) Z toho ovšem vyplývá, že „od přírody“ (FYSEI) nejsou a nemohou být pouhé „hromady“, takže tam, kde se něco „rodí“ (a pak roste), tj. kde je při práci FYSIS, tam je „při práci“ nutně také LOGOS. Jestliže vezmeme vážně, že LOGOS garantuje nejen „sbírání v jednotu“, ale také „vybírání“, tj. selekci, musíme předpokládat, že FYSIS v nějakém smyslu přechází LOGU, neboť nejprve musí být něco „zrozeno“, aby to mohlo být buď vybráno nebo pominuto. Na druhé straně je však zřejmé, že aby něco mohlo být „zrozeno“ jako jednotné a schopné dále růst (což neplatí o pouhých hromadách), musel při zrození asistovat také LOGOS. Z toho vyplývá, že vztah mezi LOGEM a FYSIS musí být důkladněji prozkoumán, zejména proto, že v dalším vývoji myšlení byl LOGOS stále víc spatřován v těsném souvislosti s tím, co se nemění, kdežto FYSIS už svým poukazem na zrození a na růst nutně v sobě samé zahrnovala ne-li samu změnu (to také musí být ještě vyšetřeno), tedy alespoň něco, co ke změnám vede, co je vyvolává a co je řídí, co jim vládne. érakleita, když pojmem do souvislosti (do jednoty)“HH

(Písek, 080224-1.)

<<<

>>>

Intencionální modely

Fenomén intencionality můžeme nejnáze pozorovat tam, kde je nejzjevnější, totiž ve sféře organismů (živých bytostí všeho druhu). Je tu ovšem problém, můžeme-li legitimně mluvit o „fenoménu“ tam, kde se nám nic nevyjevuje a kde tedy nemůžeme (zdánlivě) nic pozorovat. Intencionalita je „jev“ (fenomén), kterému musíme porozumět a který musíme pochopit právě spolu s tím porozuměním, že nejde o samostatnou skutečnost, dokonce ani o nějaký aspekt nebo „vlastnost“ takové skutečnosti, nýbrž o vykonávaný (ve skutečnost uváděný, aktivně uskutečňovaný) vztah jedné takové skutečnosti k jiné, přičemž i tyto dvě od sebe odlišné skutečnosti mají docela zvláštní charakter, totiž že je nikdy nemůžeme přímo „pozorovat“ (tj. že je nikdy nemáme „před sebou“ tak, abychom je mohli „zjišťovat“ jako pouzí pozorovatelé), ale že k správnému „pozorování“ (v širším, hlubším smyslu) jim musíme právě „rozumět“. Takže: intencionalita (u člověka) je aktivně vykonávané vztahování určitých duševních výkonů k určitým skutečnostem, které nejsou součástmi ani složkami oněch výkonů. Obvykle přitom uniká – i tehdy, když už jsme si navykli být trochu pozornější a když se už snažíme „porozumět“ -, že vlastně nejde přímo o vztahování myšlenkového výkonu k nějaké skutečné „věci“, k nějakému skutečnému „jevu“ atd., nýbrž že tu je jakýsi prostředník, kterému budeme – u člověka – říkat „intencionální model“. Tento model nemůžeme „konstatovat“ ani „popsat“ psychologicky, tj. když popisujeme duševní jevy, a nemůžeme jej popsat ani jako „věc“, jako nějakou samostatnou „skutečnost“ mezi ostatními skutečnostmi, které jsou v naší blízkosti před námi nebo kolem nás. Pokud jsme však schopni „porozumět“ myšlenkovým výkonům (k nimž se ostatně také nemůžeme dostat přímo, a to ani v případě výkonů druhých lidí, ani v případě svých vlastních výkonů, ale opět pouze na základě jistého porozumění), můžeme vždycky – byť s jistou opatrností – rozlišit to, co můžeme „lokalizovat“ (a „temporalizovat“) do světa kolem sebe, od toho, co takto „!lokalizovat“ (a „temporalizovat“) nemůžeme nebo aspoň nedokážeme. A to jsou právě ony „modely“, „intencionální modely“, které musíme v rámci svého porozumění mentálním (zejména pak myšlenkovým) výkonům jaksi „hypostazovat“, ale nikoli takovým způsobem, že bychom už o nich nedokázali nic dalšího vypovídat, nýbrž zcela naopak: můžeme se jimi dokonce velmi důkladně zabývat, a to způsobem, který se ve veliké míře podobá tomu, jak jsme schopni se zabývat „skutečnými“ (tj. nevymyšlenými, nehypostazovanými) „věcmi“ ve své okolí. Je až s podivem, že

můžeme velmi často při zkoumání těchto myšlenkových „model“ jít nejen dál, než tomu bývá při zkoumání „skutečných věcí“, ale že tak aspoň v některých směrech můžeme dosahovat ještě větší přesnosti v jejich myšlenkovém „uchopování“ i při rozsáhlých myšlenkových výkonech, při nichž s nimi (opět myšlenkově) pracujeme.

(Písek, 080224-2.)

<<<

>>>

Čas a jeho „zrod“ (FYSIS)

Aristotelés ve IV. knize své FYSIKY klade otázku po FYSIS času (IV, kap. 10, 218a 30 ff.). Nechme stranou, že u Aristotela už dávno slovo FYSIS nepoukazuje jenom k FYEIN a FYESTHAI, ale zůstaňme naopak právě u této etymologie a pokusme se jít dál ve směru, kterým nám ukazuje. V čem spočívá „čas“ jako v tom, co jej „zrodilo“ resp. stále „rodí“? Odkud se „rodí“ čas, odkud „prýští“? V čem můžeme vidět jeho „počátek“, jeho ARCHÉ? Sama otázka ovšem už něco tvrdí, něco předesílá, jako ostatně každá otázka: čas je považován za „něco“, co se zrodilo resp. co se (stále) rodí, tj. co má svůj původ v něčem jiném, od času odlišném. Je tento – pochopitelně nepřezkoumaný – předpoklad (vlastně před-sudek) ospravedlnitelný? Nezdá se, že by bylo možno jakýmkoli způsobem zdůvodnit a náležitě objasnit, jak by mohl čas vzniknout z „něčeho“ nečasového, tedy z „ne-času“. Ovšem s jedinou výjimkou, totiž že by „vznikl“ z „ničeho“. „Nic“ totiž je nepochybně „ne-časové“, neboť se samo neděje, a nic se neděje ani „v něm“ (v jeho „rámci“), neboť „v něm“ nic není (proto o něm resp. o „tom“ můžeme mluvit jako o „ničem“). Kdysi jsme se zabývali myšlenkou, jak definitivně podvrátit a vyvrátit jeden ze základních předsudečných „představ“, na kterých byla postavena „metafyzika“ (starého typu), totiž že v základu všeho jsoucímho je něco neproměnného a beze změny trvajícímho. Tehdy jsme odhalili – konkrétně v souvislosti s onou „nejhlubší“ otázkou všech dob, jak ji položil Leibniz – jako poslední útočiště „metafyzického“ předsudku falešnou domněnku, že „nic“ se nemůže samo v sobě nikterak změnit, neboť „ex nihilo nihil“. A právě proti tomuto falešnému předpokladu (předsudku) jsme postavil tezi opačnou: „ex nihilo omnia“. V navázání na tuto – pro nás už „starou“ – myšlenku bychom mohli nyní odpovědět, že posledním zdrojem času (a pak hned musím připojit: onoho základního času, bez něhož by nebylo vnitřního času pravé události ani onoho „obecného“ pole relativního času příslušného regionu) je základní nestabilita, charakterizující nejen veškerá „jsoucna“ (i „ne-jsoucna“, pokud je nezahrneme mezi „jsoucna“ v širším smyslu), nýbrž také „nicotu“ resp. „nic“ v plném významu toho slova.

(Písek, 080224-3.)

<<<

>>>

Čas jako „jsoucí“?

Chápeme-li „jsoucno“ (rozumí se „pravé jsoucno“, tj. na rozdíl od pouhé hromady mnoha „jsoucen“) jako událostné dění (pravou událost), které je vnitřně sjednoceno, takže můžeme mluvit o jeho „počátku“ i „konci“, aniž bychom byli nuceni obojí stanovovat ze svého rozhodnutí (eventuelně ze své vůle), je eo ipso zřejmé, že má časový charakter. Co to však znamená, že nějaké jsoucno má časový charakter? Znamená to, že nikdy není aktuálně přítomné celé najednou, ale že právě ve svém „celku“, ve své úplnosti a celkovosti není na žádnou ze svých aktuálních „jsoucností“ redukovatelné, nebo jinak řečeno, že žádné z jeho aktuálních „jsoucností“ je nezpřítomňuje v úplnosti, v celku – tedy „jako takové“. Kdybychom tedy „čas“ považovali za nějaké jsoucno (tj. jsoucno úplné, „pravé, jsoucno v celku), musili bychom se tázat po jeho celkovosti, úplnosti, integritě, a tedy mimo jiné také po jeho

počátku a konci. To je ten vlastní důvod, proč Augustin v té své slavné formulaci říká, že každý nějak ví, co je čas, i on že to ví, ale jakmile to chce blíže nějak myšlenkově uchopit, že zjišťuje, že mu to nejde, že to vlastně neví. Protože „vědět“, „co“ to je čas, pro něho tehdy (ale již od starých Řeků a pro mnohé dokonce dodnes) znamená se tázat po tom, jak čas „jest“, jaké to je „jsoucno“, přičemž jsoucnem se myslí „podstata“, to, co trvá uprostřed změn. A to je právě u času zcela protismyslné: kdyby u času něco „trvalo“, tj. bylo neměnné, když se čas „děje“, znamenalo by to, že čas je ve své „podstatě“ vlastně ne-časem, ne-děním. Takže když to chce někdo „pojmově upřesnit“ a tak ai plně uvědomit, „vědět“, co to je čas, musí dospět buď k tomu, že to prostě nejde, anebo si musí uvědomit, že těmi myšlenkovými prostředky, na které je zvyklý (a na které si jako samozřejmost zvykli spoléhat téměř všichni lidé), to nejde, takže je třeba zkoušet prostředky jiné, nové.

(Písek, 080225-1.)

<<<

>>>

Žít život x myslet život

Můžeme se tázat, co to vlastně je život, i když se z nějakých důvodů dostává do centra naší pozornosti smrt, obvykle chápána jako protiva života, jako jeho opak? Na první pohled se to může jevit tak, že smrt začíná tam, kde končí život; už stoikové se pokoušeli smrt „zamluvit“ tím, že poukazovali na to, že tam, kde je život, není smrt, a tam, kde je smrt, není život, takže tyto dvě skutečnosti se vlastně nemají kde setkat. Byl to však závažný omyl: život a smrt se opravdu setkávají, a nikoli pouze tak, že každý nový okamžik života je smrtí okamžiku předchozího (což také uplatňovali kdysi stoikové, a vlastně ze stejného důvodu, totiž aby rozptýlili strach ze smrti). Každý život se nutně setkává se smrtí třeba tehdy, je-li schopen a začne-li si smrt uvědomovat, ještě než přišla. Opravdu myslet smrt (nejen na smrt) může jen člověk; jen člověk je s to si uvědomovat nejen smrt druhých, ale vědět také o své vlastní smrtelnosti, tj. vědět, že ho smrt jednou také čeká. Nu, a pak je možno se tázat: když život (živý tvor) myslí, je to ještě skutečný život? Anebo skutečný život je jen tehdy, je-li opravdu žít, tj. prožíván a zažíván? Můžeme o myšlení uvažovat nikoli jen jako o doprovodu života, ale jako o životě samém? Je možno žít myšlením a v myšlení, nejen myslet životem a v životě? Je život myšlení ještě životem? Aby tato velmi závažná otázka mohla být ne-li řešena, tedy aspoň náležitě, byť předběžně vyjasněna, je třeba si neméně náležitě uvědomit, co to vlastně znamená „myslet“. Pokud máme na mysli pouze psychické výkony a úkony, pak to znamená velkou a dokonce nebezpečnou redukci, jistě zmatení a degradaci myšlení. Tak, jako život (žití) zdaleka neznamená jen prožívání, tak ani myšlení zdaleka neznamená jen duševní dění, dokonce ani jen duševní aktivitu (která už sama se brání té trapné objektivaci, které jsme v minulosti propadli a která postihla dokonce i naše chápání duševních jevů, tedy tzv. subjektivity, neboť právě „subjektivita“ byla až nehorázně „objektívována“ či „objektifikována“, je měřena a nejrůznějšími způsoby kvantifikována atd. Tak, jako žádná živá bytost nežije jen mezi předměty (předmětnými skutečnostmi), ale z podstaty věci s nějakým kusem osvojeného světa, tj. osvětí, tak ani myslící bytost se nemůže vztahovat ke světu kolem sebe jen tak, jako kdyby to bylo pouhé „skladiště věcí“ (jak říkal Masaryk) či množina objektů. Ovšem nic moc si nepomůžeme, když dáme důraz na „subjektivní prožívání“ (a přitom tu „subjektivitu automaticky objektivujeme). Myslet život a „žít“ znamená se také tím myšlením aktivně zapojovat do života, nebo ještě lépe: kus toho žití myšlením nejen ovlivňovat, ale přímo vzít myšlenkově na sebe, kus života aktivně proniknout myšlením a myšlenkou (myšlenkami). A protože takovéto myšlení se nikdy neobejde a nemůže obejít bez reflexe, znamená to, že právě v myšlení a skrze myšlení (v reflexi) se život, živá bytost může setkávat nejenom s věcmi, ale také s ne-věcmi, s nepředmětnou skutečností, což pro život bez myšlení zůstává uzavřenou cestou.

(Písek, 080227-1.)

<<<

>>>

Filosofie a fícké interpretování

Problém dnešního filosofování nespočívá na prvním místě v tom, jaký „stav“ filosofického myšlení lze konstatovat, nýbrž především v tom, jak si filosofové navykli – bohužel včetně špiček – na tento stav reagovat. Vlastně je ten stav prostým důsledkem toho, jak se mezi filosofy (a „filosofy“) rozšířila praxe komentování a charakterizování či jen pojmenovávání různých myšlenek a celých koncepcí a jakási surfování nad tím, jak to dělají (rozumí se to surfování) ti druzí, přičemž skutečnou filosofii, tj. pěstováním základní filosofické tematiky a problematiky, se téměř nikdo nezabývá anebo jen okrajově.

(Písek, 080227-2.)

<<<

>>>

Prognóza jako výzva

Karl Jaspers rozlišuje (2983, S. 182n.) dvojí druh prognóz, pozorovatelskou a budící („betrachtende und erweckende Prognose“). Určitá nejasnost tohoto rozdělení spočívá v tom, že označuje a vypovídá zároveň o prognóze jako o výkonu (a tedy také vykonávajícím a vykonaném) a zároveň jako o tom, k čemu se prognóza vpsledu vztahuje a co tedy – podle ní – má nastat, k čemu má dojít. K lepšímu vyjasnění celého problému je třeba předeslat několik slov o povaze vztahu tzv. pozorovatele k budoucnosti. Budoucnost je to, co ještě nenastalo, co tedy „není“. Když něco ještě není, nelze to pozorovat. Proto by naším závěrem mělo být konstatování, že pozorovatel, který se chce přísně držet mezi pozorovatelného, nemůže vlastně z budoucnosti ani v budoucnosti nic „pozorovat“; tzv. pozorovatelská prognóza, vezmeme-li to doslovně a opravdu přísně, je nemožná, je to nesmysl. To ovšem takto Jaspers jistě na mysli neměl; a nemají to tak na mysli ani dnešní „prognostikové“. V čem tedy spočívá jejich práce? Všechno spočívá na tom, že ve světě, v kterém žijeme, pozorujeme nejen změny, ale také trvalosti, setrvačnosti a trvání. To trvání nemusí být chápáno jako neměnnost (v tomto světě neexistuje vůbec nic „reálného“, co by se neměnilo – neměnnost může být pouze „míněna“), ale jako pomalé nebo velmi pomalé proměňování. A když se něco mění velmi pomalu, je možno tu pomalost změny pozorovat na tom, jak to až dosud probíhalo, a je možno s větší nebo menší přesností odhadovat, jak to bude probíhat i nadále. Takže některé změny, zejména ty pomalejší a nejpomalejší, můžeme takříkajíc „extrapolovat“, tj. v myšlenkách jakoby protáhnout i do budoucnosti, tedy tam, kam zatím ještě nedospěly. A pokud jde o změny tak pomalé, že od nich můžeme prakticky odhlížet, můžeme prostě předpokládat, že jde o trvalosti (byť jen relativní, jak si budeme vždycky připomínat). V tom smyslu pak můžeme mluvit o prognózách toho, jak bude vypadat stav věcí (v nějakém vybraném rozsahu) další den, další týden, další rok a tak dále. O tom, co se mění tak málo, že to můžeme zanedbat, můžeme vcelku spolehlivě předpokládat, že to i v následujících dnech, týdnech atd. bude stejné. A pokud se něco mění sice znatelně, ale pomalu, můžeme dost spolehlivě odhadovat i do nejbližší budoucnosti (relativně k okolnostem), jakým způsobem se to bude měnit i nadále. Ovšem i v takových případech se pouštíme do „odhadování“ obvykle z nějakých rozumných důvodů: chceme s tím nějak i do budoucnosti počítat, tj. počítat s tím, když sami něco plánujeme, něco chceme zařizovat, vytvořit apod. A to znamená, že vlastně i taková prognóza, která je soustředěna jen nebo hlavně na odhad toho, co bude stejné i v nejbližší budoucnosti (nebo co se i nadále bude měnit odhadnutelným způsobem), je pro nás vlastně jednak příležitostí, jednak i výzvou, a to přinejmenším k tomu, abychom to nevypustili z mysli, abychom na to nezapomněli, až něco začneme dělat. Takže v tomto smyslu i každá jen „pozorující“ prognóza je něčím, co nás „probouzí“, co nás nutí k bdělosti a pozornosti, co nám připomíná, že leccos z toho, co tu už bylo a je, bude náležet i do nejbližší budoucnosti.

(Písek, 080228-1.)

<<<

>>>

Celky – jejich „původ“

Slova „celek“ užíváme někdy i pro pouhé hromady resp. složeniny, usazeniny, krystaly apod., a to pak vede některé myslitele k takovým formulacím, jako že celek se „skládá“ z částí (což znamená totéž, jako že je z těch částí poskládán, že je jejich složeninou). Tuto úvahu dovedly ad absurdum starořeční atomisté, kteří uznávali za skutečné pouze atomy (vnitřně homogenní, nestrukturované, jen na povrchu různě ztvarované), dále prázdno mezi nimi a kolem nich, a posléze jejich lokální pohyb (padání shora dolů), při kterém se dočasně o sebe zachytávají a vytvářejí jakési „chumly“ a „chumličky“. Tyto vlastně nahodilé a dočasné útvary ovšem nemá smysl považovat za celky, eventuelně pak je možno údajně „celky“ považovat za pouhá „zdání“ (jak tomu ostatně v případě atomistů bylo). Slovo „zdání“ tu ovšem příliš nevyhovuje, protože hromada sama není zdáním, nýbrž jen to, že to je celek a nikoli pouhá hromada.

(Písek, 080228-2.)

<<<

>>>

Celek a části

Celek můžeme rozdělovat, dělit, krájet, rozsekávat – a podle toho budou vypadat takto získané (vytvořené) jeho „části“. Když zase naopak dáme ty části k sobě, dostaneme hromadu, ale nikoli celek. Co je to, co z pouhé hromady může udělat skutečný „celek“? Hérakleitos o tom kdysi uvažoval, jak o tom svědčí některé jeho dochované „zlomky“, a měl zřejmě za to, že to, co z pouhé hromady dělá celek je LOGOS. Zdá se totiž, že měl za to, že teprve LOGOS může z „pouhé hromady náhodně rozházených věcí“ udělat KOSMOS; tak asi můžeme vyložit a doplnit jeden zlomek, totiž že bez LOGU by i nejkrásnější pěkně uspořádaný svět (KALLISTOS KOSMOS) by byl pouhou hromadou Aristotelés později tuto úvahu zpochybnil, vlastně přímo rozvrátil svou otázkou, zda je LOGOS možno dělit, a už si nepoložil otázku, jak resp. díky čemu je možno „menší“ LOGOS „skládat“ spolu s dalšími do nějakého většího LOGU. Dokonce to vypadá, že podle Aristotela to, co lze dělit donekonečna, je jen vymyšlené, takže skutečné je pouze to, co lze dělit jen do nějaké hranice, po níž už máme části, které jsou nadále nedělitelné. Pro Aristotela představuje možnost dělení LOGU jakousi metodu, jak zjistit, zda je LOGOS čímsi skutečným nebo jen vymyšleným. Když si však představíme postup opačný, vzniká pro nás problém: jak vlastně dochází k tomu, že jednotlivá slova, která mají svůj „malý“ LOGOS, lze spojovat ve věty atd., tedy do nějakého „většího“ LOGU? Co dokáže spojovat malé kousky LOGU do kousků větších a větších? Spojují se snad samy od sebe? Anebo tu musíme předpokládat ještě něco mocnějšího, co je s to sjednocovat i kousky LOGU? A co se tak stalo s oním Hérakleitovým LOGEM, který je sám dělitelný, ale není mocen sám sebe sjednocovat? A pokud mu tuto schopnost přece nakonec přisoudíme, máme tu jiný problém: jak se vlastně malé kousky LOGU liší od kousků světa (nebo těla – podle jiného Hérakleitova zlomku), které se samy znovu spojovat v původní celek, poté, co jsme je rozdělili či „rozsekali“, už nedovedou a které je v některých případech už nikdo „zcelit“ nedokáže (dokonce ani žádný LOGOS)?

(Písek, 080229-1.)

<<<

>>>

Celek a jednota

Mluvíme-li o nějakém celku, rozumí se tím, že to nejsme jenom my, kdo jej za celek považujeme, ale že je celkem i bez nás, a ovšem také bez kohokoli a čehokoli jiného, že tedy základ jeho celkovosti není v ničem jiném než v onom celku samém. To s sebou ovšem nese některé nejasnosti a problémy, zejména když si připomeneme některé starší a nejstarší myslitele a jejich myšlenka, týkající se celku a celkovosti. Tak kupř. Hérakleitos měl zřejmě za to, že „nejkrásnější kosmos“ by byl „pouhou hromadou náhodně rozházených věcí“, kdyby nebylo LOGU, tedy „věci samy“ se nemohou „poskládat“ tak, aby vytvořily celek; protože jiný zlomek mluví o „těle“ (místo o světě, KOSMU), mohlo by to znamenat, že úloha LOGU byla pro něho významná nejen pro celek světa, ale i pro celku vnitrosvětěném. Nevíme; nicméně nevíme, jak daleko šel v těchto úvahách a zda si vůbec položil otázku, co to znamená pro celek světa, mají-li být v jeho rámci možné relativně samostatné celky vnitrosvětěném, nebude-li tím sjednocenost světa jakožto celku nějak narušena. Parmenidés a jeho elejská škola totiž právě z tohoto důvodu jakoukoli mnohost odmítala, protože se jim zdálo, že by tím byla narušena integrita onoho „jednoho, které bylo zároveň vším, tj. „veškerem“. Takže pro nás tento problém má nadále platnost: jak můžeme mluvit o světě jako o „celku“ (a o jeho jednotě, integritě), chceme-li připustit jednotlivé „celky“ uvnitř světa? Zdá se být zřejmé, že vše bude záviset na tom, jak budeme pojímat (chápat) onu partikulární, individuální „jednotu“, bez níž by žádný „celek“ nikdy nemohl být celkem, takovým způsobem, abychom uvnitř této jednoty nemuseli škrtat, likvidovat, popírat mnohost? Je přece zřejmé, že musíme také „mnohost“, která je pouhou „hromadou“, tj. pouhým nahromaděním jednotlivostí, odlišovat od mnohosti, která je nějak integrována, sjednocena, aniž by toto sjednocení znamenalo popření mnohosti. Vlastně bychom mohli říci, že jednotu, která vylučuje nebo ruší, ničí mnohost, bychom za skutečnou (opravdovou) celek vůbec nemohli považovat; tak např. atomy Leukippovy a Démokritovy nejsou žádnými celky, a to právě proto, že nemají vnitřní strukturu (a tedy také strukturální rozličnost a mnohost). K bytostné povaze každého celku náleží právě ta vnitřní strukturovanost, která se navenek vyjevuje jako sjednocená (být jen relativně, většinou jakoby „na pochodu“, tedy dynamicky a ergo proměnlivě sjednocená).

(Písek, 080229-2.)

<<<

>>>

Částice jako událostný celek

Žádná „reálná“ částice „neexistuje“ jako izolovaná entita; pokud by byla vskutku izolovaná, musela by mít virtuální charakter. Jakmile se „vyskytuje“ ve Vesmíru, je eo ipso zapojena do souvislosti s jinými částicemi, ať už podobnými nebo s jejich více nebo méně komplexními superstrukturami (superudálostmi). Aby něco takového bylo vůbec možné, musí být každá taková částice vybavena schopností na ty druhé částice a vůbec na své okolí nějak reagovat (a naopak zase ty druhé částice musí být schopny reagovat na tuto částici). Capra (v Tau fyziky I., s. 84) zdůrazňuje sice oprávněně „dynamickou“ povahu „sítě energetických struktur“ resp. „hmoty“, a vlastně oprávněně podtrhuje i „neoddělitelnost“ (jednotlivých) struktur, ale to slovo „jednotlivých“ jsme museli dát do závorek, protože on ho neužil. Mluví o „aktivitě“ částic, ale vůbec si neklade otázku, jakým právě lze mluvit o „částicích“ (partikulích), když jsou od sebe, jak zdůrazňuje, „neoddělitelné“. Jak můžeme mluvit třeba o dvou částicích a o jejich aktivním vztahu (vzájemné reakci), nemůžeme-li od sebe „oddělit“ aktivní reagování jedné na druhou od aktivního reagování druhé na první? Jak můžeme zdůvodnit své rozlišování různých částic od sebe, když se nám „vesmír jeví jako dynamická síť z neoddělitelných energetických struktur“? Není mnohost různých částic jen naším klamem? Není Vesmír jen jedním jediným dynamickým procesem, v němž není žádných jednotlivých, individuálních událostí-částic? – Odpověď je celkem prostá: to, že dvě částice na sebe reagují, ještě zdaleka neznámá, že eo ipso

přestávají být dvěma částicemi a stávají se částicí jedinou. K něčemu podobnému sice také může někdy dojít, ale pak jde o jiný typ vzájemného reagování. Všeobecná souvislost všeho se vším nemůže být chápána jako argument pro všeobecné sjednocení všeho do jediného procesu, v němž nelze oprávněně nic samostatného (ani relativně samostatného) legitimně rozlišit a odlišit. Musíme prostě vzít na vědomí, že vedle jednotlivých souvislostí tu jsou také jednotlivé nesouvislosti, a zejména že souvislosti i nesouvislosti mohou být a skutečně jsou různého typu. Právě proto můžeme mluvit o různých druzích základních fyzikálních „sil“ a různých formách jejich „působení“ či vlivu. (Sám Capra třeba ví, že lze v silném elektromagnetickém poli urychlovat protony, ale nikoli třeba neutrony, na které ty urychlené protony mohou jen dopadat – ale nevyvozuje z toho žádné závěry, pokud jde o meze působení pole a meze reaktibility některých částic.)

(Písek, 080301-1.)

<<<

>>>

Kosmologie filosofická

„Svět“ je zvláštním tématem – a také problémem – každé opravdové filosofie. To, čemu obvykle říkáme „svět“, bývá jen zcela výjimečně náležitě myšleno a promyšleno. Vědecká kosmologie, tj. kosmologie jakožto věda, není vlastně možná, protože každá věda má přesně vymezený obor, v jehož rámci se musí při svém zkoumání a poznávání stále držet. „Svět“ však nenáleží do žádného takto vymezeného (specializovaného) oboru, ale každé podobné vymezení (a každou takovou specializaci) přesahuje. Přesto se některé vědecké obory tváří, jako by přece jenom byly kompetentní, jde-li o svět. Nejnápadnější to je v případě astronomie, a zároveň to perfektně ukazuje problematičnost takového pojetí, které je vlastně jen iluzorní. Astrofyzikální kosmologie je v rámci astronomie považována za subdisciplínu (obvyklejší pojetí ji chápe jako subdisciplínu teoretické fyziky, např. vedle jiné subdisciplíny, totiž jaderné a subjaderné fyziky, s níž velmi úzce spolupracuje). Dokladem velkého nepochopení toho základního rozdílu mezi kosmologií teoretického fyzika a kosmologií vskutku filosofickou jsou ony dost četné pokusy (a také publikované knížky o tom) najít nějakou „teorii všeho“. Právě pro kosmologii platí to, co třeba Rádl vyžadoval po biologii, totiž aby byla se stejnou vážností podnikána snaha vyložit takovou růži z buněk, jako opačná snaha vyložit buňky a jejich chování z růže jako celku (neboť buňky růže se přece chovají jinak než buňky třeba lilie, a dokonce buňky jedné růže jinak než buňky jiné růže, apod.) Problém tzv. antropického charakteru našeho Vesmíru, ať už se k němu stavíme jakkoli, ukazuje důležitost náležitě pozornosti vůči vztahům takového druhu, jako by mohly být nebo možná i jsou mezi povahou základních kvant a částic, o které se starají fyzikové, a mezi skutečností vzniku a vývoje života na naší planetě, i když zatím nevíme, došlo-li k něčemu podobnému ještě jinde ve Vesmíru. Filosofie – jak ostatně všude jinde – plní své poslání především tím, že klade znovu a znovu otázky, a to zejména tam, kde si je nekladou třeba vědci sami. A pokud se ukáže, že některé z takových otázek přesahují meze a možnosti příslušné odborné vědy, eventuelně i meze a možnost dvou různých věd, které by na tom mohly spolupracovat, nezbyvá filosofii nic jiného, než aby se sama pokoušela o odpověď, samozřejmě o odpověď prozatímní, předběžnou, hypotetickou, ale nezbytnou k tomu, aby mohly být kladeny otázky další a aby nebylo nutno čekat až do té doby, dokud nebude možno dospět k řešení kompetentnějším a spolehlivějším.

(Písek, 080301-2.)

<<<

>>>

Bůh a svět

Hromádka formuloval své principiální pojetí vztahu Stvořitele ke stvoření v roce 1931 (0668, s. 31) následovně (konkrétně v případě člověka): „Ale k Bohu samému se může člověk přiblížit pouze tenkrát, když Bůh sám se přiblíží k němu a postaví ho před naléhavé, neopakovatelné rozhodnutí.“ (Ostatně viz i širší kontext.) V tom je především zřetelně vidět odvrát od Aristotela (a Tomáše), totiž že stvoření nemá svůj cíl a konec ve Stvořiteli, tedy v Bohu, nýbrž že se Bůh „přibližuje“ ke stvoření ve výzvách (já bych dodal: nepředmětných), na které to které stvoření má nějak aktivně odpovědět, reagovat, a to právě ve smyslu oněch výzev, které míří nikoli k Bohu, ale od Boha jinam, kupředu, k „nápravě“ toho, co tu už je, ale zejména k něčemu novému, co tu ještě není. Stvoření tedy je v pohybu a zároveň má být v pohybu. Ten pohyb někam směřuje, ale zároveň někam má směřovat. A to obojí nebývá, není v souhlasu, ale v napětí. Mezi tím, jak se svět (stvoření) pohybuje a mění, a tím, jak se pohybovat a měnit má, je napětí. Právě proto zdůrazňuje Hromádka, že „Do takového naléhavého postavení před Bohem se nedostaneme pozorováním světa, ani úvahami o světě a životě, ani obecnými mravními ideami a normami.“ (dtto). To je sice oprávněný důraz, ale nepostihuje to náležitě skutečnou situaci a situovanost ať už člověka, ať už – v mém kosmologickém pojetí – subjekt vůbec (chápaný asi ve smyslu „přirozené jednotky“ Teilharda de Chardin). Je sice pravda, že poznáváním světa v jeho danosti nelze dopět k poznání toho, jak má svět vypadat, ale na druhé straně platí se stejnou vahou, že nemohu poznat, jak má svět vypadat, pokud jsem nepoznal, jaká je jeho daná podoba. A pak tu je ještě druhá věc, možná ještě důležitější, protože má značnou důležitost pro samo poznávání daností. Ty totiž nemohu sice správně poznat z nesprávné perspektivy, a tu správnou perspektivu mi může poskytnout jen mé naslouchání a má otevřenost vůči tomu, jak svět vypadat má (tedy díky jakési „vnímavosti“ vůči oněm nepředmětným výzvám), ale vždy musí pamatovat na to, že svět i ve svém daném stavu a ve své dané podobě na sobě a v sobě nese stopy toho, jak lidé (resp. obecně subjekty všech úrovní) až dosud, tj. v minulosti, na ony nepředmětné výzvy reagovaly. A právě těmto stopám, musím „přijít na stopu“, musím je rozpoznat a zhodnotit, nakolik byly vskutku „odpovědné“, tj. nakolik oněm výzvám „odpovídaly“, nakolik je přeslechly, nakolik jim neporozuměly, tj. špatně je pochopily, a – pokud je i vcelku správně pochopily – nakolik dokázaly nebo nedokázaly dostát tomu, čím byly osloveny a inspirovány.

(Písek, 080301-3.)

<<<

>>>

Filosofie „tvůrčí“ (a „vykládající“) / Interpretování a interpretované

Tak jako třeba ve výtvarném umění nebo v hudbě je nikým nezpochybňovaný rozdíl mezi tvůrčím umělcem (malířem, sochařem nebo hudebním skladatelem) a jeho interpretem (např. kunsthistorikem, kritikem umění nebo muzikologem apod.), měli bychom – a vlastně musíme – i ve filosofii náležitě rozlišovat mezi filosofickým tvůrcem a jeho interpretem, historikem filosofie apod. Tady se ovšem dostáváme na půdu problematiky často zamlžované, nejednou i zpochybňované a dokonce plné rozhořčování a jiných emocí. Abych mohl věc lépe objasnit, musím uvést i v případě umění ještě jednu další, dosti důležitou možnost. Literárním kritikem i teoretikem může být i člověk, který sám žádným mimořádným spisovatelem nebo básníkem není. Poněkud jiná je situace tam, kde potřebujeme restaurovat nějaký starý a poškozený obraz: kunsthistorik může poskytnout nesmírně cenné rady i informace, ale sám se do restaurování asi pouštět nebude. Filosof-interpret by měl být něčím jako „restaurátorem“, ba přímo obnovitelem a oživovatelem myšlení jiného filosofa, kterého nejenom musel dobře přečíst a kterému nejen musel do hloubky a do detailu porozumět, ale musí se do tohoto „svého myslitele“ jakoby ponořit, musí mu porozumět zevnitř a nikoli zvenčí, tj. musí být schopen jej jakoby zpřítomnit, nechat jej jakoby znovu zde a nyní tak mocně promluvit, jako by tu s námi byl on sám. K tomu nestačí hodně věcí o tom mysliteli vědět a být schopen o jeho myšlení, o jeho postupech a vůbec o jeho filosofii říkat rozumné věci (natož jen nějaké základní informace). Zajisté k tomu, aby někdo mohl interpretovat nějakého jiného filosofa, musí být sám ve filosofii

vzdělán, ale takové vzdělání – ani nejlepší toho druhu – ještě nestačí k tomu, aby se někdo stal tvůrčím filosofem.

(Písek, 080301-4.)

<<<

>>>

Jednota – žít v jednotě / Příroda – žít v jednotě (s ní, s Vesmírem, etc.)

O „životě v jednotě s ...“ (něčím, někým) často mluví i medituji mystici; a od nich se to pak šíří v jakýchsi zpopularizovaných formách dál. Mám dojem, že největší problém (a snad chyba) takových představ a myšlenek je třeba vidět v tom neuvěřitelném přehlížení toho, že v přírodě, ve Vesmíru, v dějinách, ve všech společnostech atd. je tolik, tolik utrpení, a mnoho bezpráví, dokonce personálně zakotveného zla, atd. atd. Zejména východní mystikové na to odpovídají, že to je nedůležité. Jsem přesvědčen, že v křesťanství se navzdory mnoha těžkým vadám prosadilo (nebo aspoň nikdy zcela nezaniklo) pochopení, že ani sám Bůh se nad něco takového nemůže „povznést“, ale že do toho všemi bolestmi sužovaného a trápeného světa (lidského světa) musí sám – „osobně“ a nikoli zdánlivě a jen jakoby ve „hře“ – přijít, že musí sestoupit (dokonce cestou hrozného utrpení a smrti na kříži), aby v tom člověka, lidi, ba všechno své stvoření takřkajíc „nenechal být“. Takže nejde o žádnou „jednotu“ s celým „lkajícím“ stvořením, o jednotu s univerzem, s přírodou, ba ani o jednotu s Bohem, který je ve své vyvýšenosti nad vším tím trmácením a utrpením, ale spíš právě naopak o jednotu zcela jiného druhu, totiž o ustavičně nové a ustavičně na konkrétní osoby adresně zaměřené „spolubytí“ (i spolucítění), které adresně a individuálně „přichází“.

(Písek, 080301-5.)

<<<

>>>

Myšlenky „nové“ (a šíření) // Myšlenky „nové“ a / jejich šíření

Některé myšlenky jsou v určitých dobách tak „na spadnutí“, tj. do té míry se takřka vnucují těm, kdo se pokoušejí lépe porozumět své době a její situaci (jako „své“ situaci), že na ně odpovídají („reagují“ na jejich nepředemětné výzvy) velmi různí (různě orientovaní) myslitelé. Tak dochází k tomu, že někteří se medializují rychleji, než by odpovídali míře promyšlenosti jejich konceptů a projektů. Naproti tomu ti, kteří své koncepty a projekty promýšlejí důkladněji – anebo jsou třeba jen trochu pomalejší -, přicházejí jakoby opožděně a nevzbudí hned náležitou pozornost, eventuelně také jsou bez důkladnějšího porozumění přiřazováni k těm, kteří pronikli k vědomí veřejnosti dříve a rychleji. Tak třeba v naší době jsou k tzv. postmoderně připočítáváni lidé, jejich myšlenky jen vzdáleně a povrchně mohou připomínat celý tento proud. To samo o sobě by nebylo tolik na škodu, ale zároveň to způsobuje, že sám přístup k takovým myslitelům je vlastně na překážku náležitému porozumění. K tomu ovšem dochází velmi často i v jiných situacích, takže motivy podobných nepochopení a neporozumění musí být analyzovány a odhalovány pokaždé individuálně bylo by např. velmi zajímavé pokusit se najít hlavní nebo „poslední“ motivy Patočkovy nechuti porozumět Masarykovi jako překonavatelé pozitivismu, apod.).

(Písek, 080303-1.)

<<<

>>>

Chudí a budoucnost

Socialismus představuje v jistém smyslu jakousi degradaci, ne-li perverzi ústředního momentu oné „dobré zvěsti“, s níž Ježíš oslovoval své současníky nejprve mimo centrum a potom i v Jeruzalémě. Tím rozhodujícím a přímo centrálním bodem, dalo by se říci fundamentálním důrazem bylo, že ona dobrá zvěst, ono „evangelium“, je v první řadě adresována chudým. Socialismus v naprosté většině svých odrůd a proudů to reinterpretoval do podoby jakési právní zásady, či ještě lépe do podoby právního nároku. Ježíš vskutku vyhlášoval příchod nových pořádků, ale trval na tom, že tyto nové pořádky nejsou „z tohoto světa“, což podle mne znamená, že nejsou a nemohou být budovány na základě ničeho, co je běžné, samozřejmé a tzv. „přirozené“ a nějak už obsaženo v „tomto světě“, že tedy to není nic původem „světského“, nýbrž že to přichází „do světa“ resp. „na svět“, aby to ony dosavadní světské pořádky změnilo. Socialismus, jako ho známe ze všech dějinných proměn a projevů, na tyto své kořeny v Ježíšově evangeliu stále víc zapomínal, emancipoval se stále víc ode všeho, co nebylo a není „z tohoto světa“, a onen výhled chudých do lepších časů, do lepší budoucnosti zakládá na organizování nesporně početnějších chudých proti nepočetným bohatým. Socialismus tak vlastně vyhlásil docela jiné evangelium, zcela odlišnou „dobrou zprávu“, totiž že chudí tady mají své vlastní zájmy a že na uspokojení těchto svých zájmů mají plné právo. Prosazení těchto práv není žádnou samozřejmostí a není vůbec jednoduché, protože naráží na odpor mocných, bohatých a nejrůznějším způsobem také ideologicky „vyzbrojených“. Proto se chudí musí navzájem solidarizovat, sjednotit a pustit se do zápasu, do boje. Práva chudých musí být vybojována proti bohatým. Chudí celého světa se musí spojit a nesmí připustit, aby byli zneužiti ve válkách proti chudým jiných částí světa. Bohatí ať si své spory řeší sami s jinými bohatými. – Tohle všechno má ovšem svou nepochybnou logiku, a je to podloženo rozsáhlými dějinnými zkušenostmi. Proniklo to do vědomí a svědomí i všech nás, kteří víme o křesťanských kořenech socialismu (a dokonce i komunismu) a kteří na ně nechceme zapomínat jen proto, že došlo k málo čekaným zvrátům a převrácenostem, kterých pohotově využívají ideologové bohatých a mocných tohoto světa. Jako příklad nad jiné poučný nám může posloužit jedna pozoruhodná věta z Rádlovy přednášky z roku 1924: „Práva chudého člověka na plnou hospodářskou rovnost s bohatými jsou tak svatá, že žádná víra není správná, která přímému uznání jejich se vyhýbá.“ (in: Sociální demokracie a náboženství, Dělnická osvěta 10/1924, str. 38.)

(Písek, 080308-1.)

<<<

>>>

Náboženství jako „pojem“, pojetí

V případě hovorů a diskusí o „náboženství“ je zapotřebí asi ještě mnohem víc než v jiných případech náležitě pojmově vymezit, co pod tím slovem chápeme, tj. jak onomu slovu sami „rozumíme“. Je tomu tak proto, že – třeba na rozdíl od živých bytostí nebo předmětů každodenní potřeby apod. – nejrozmanitější podoby, jaké různé takové jevy, které obvykle jako náboženské označujeme (eventuelně které tak označují lidé většinou nebo naopak jen příležitostně atd.), nás nutí najít způsoby, jak odlišit náboženský jev nebo náboženský rys nějakého jevu od jevů nebo rysů takzvané ne-náboženských. Kromě toho tu stojíme také před problémem historických a vývojových proměn. Obecně se např. přijímá hypotéza, že veškeré umění má kdesi v dávnověku náboženské nebo ještě spíš mythické kořeny; tanec i zpěv, malby v jeskyních a zhotovování sošek, napodobujících zvířata nebo člověka, jsou doložitelně tak prastaré, že si je vykládáme v nejužší souvislosti s různými kultury a magickými praktikami. A přece dnešní balet ani hudbu, malířství ani sochařství atd. nepovažujeme za nic nezbytně a neodlučně spjatého s jakýmkoli mýtem ani religiozitou. Vůbec tím nechceme popírat tu dávnou minulost, ale dnes už to vše chápeme jinak: umělecká tvorba nepřestává být uměním, i když se z jakýchkoli mytických, mytologických nebo náboženských kontextů zcela vymanila.

Přesvědčivým dokladem té „emancipace“ je dnešní obecně přijaté klasifikování některých „typů“ umění jako „náboženských“ resp. „křesťanských“, protože jich bylo znovu použito k náboženských (bohoslužebných atd.) souvislostech. Mám za to, že velmi analogická, i když do jisté míry méně „rozvinutá“ či pokročilá“ je situace v teologii: filosofie, která prošla závažnými proměnami v důsledku velmi úzkého sepjetí s filosofií ve středověku (a už koncem starověku) se později významnou měrou emancipovala z theologického „područí“, ale dnes jsou theologové nuceni si některých filosofických prostředků (rozvinutých a uplatněných ve filosofií až po oné „emancipaci“) znovu použít, už také proto, že v nich leckdy rozpoznává plody svého vlastního ovlivňování filosofie a jejího myšlení v oné starší době, kdy docházelo ke spolupráci, k jakési synergii obou disciplín (aniž došlo ke sjednocení či splynutí).

(Písek, 080309-1.)

<<<

>>>

Náboženská a „mythus“

Jedním ze způsobů, jak pojmově vymezit význam slov „náboženství“ a „náboženská“, je zdůraznit jeden zřetelný jevový rys religiozity, totiž jistou zřetelnou podvojnou až schizoidnost, k níž náboženská vede jak v myšlení, tak také v praktickém životě. Zatímco mýtus představuje vlastně celý (a jak předpokládáme také jakoby „jednotný“) svět, v němž člověk žije, v každém náboženství můžeme zjistit jakousi rozpolcenost života i myšlení na oblast posvátného a oblast profánního, světského, každodenního. V tomto ohledu je tedy každé náboženství jakýmsi úpadkem původnějšího „mythu“, neboť vznik náboženství je nutno vidět jako reakci na to, že se zvyšováním komplikovanosti lidského života a světa už mýtus nestačil na to, aby všechno nové a stále nově vznikající prvky lidského světa udržel v jakési jednotě (možná spíše v pseudo-jednotě). V době takto oslabeného a upadajícího mýtu postupně dochází k tomu, že některé nové prvky či složky lidského života (životní „praxe“) zůstávají jaksi nezačleněny, protože není možno je odvozovat od nějakých pravzorů (a to třeba z různých důvodů či příčin a za rozmanitých okolností). Ve světě mýtu neexistuje nic takového jako pouhá profánnost (tj. vše, co my tam můžeme najít jako zcela profánní, protože máme už jinou perspektivu a svět vidíme jinak), zatímco náboženství a náboženská takřka ex definitione rozděluje svět i lidský život na dvojí oblast, která bezprostředně (tedy bez „zprostředkování“) a jakoby „samozřejmě“ spolu není spjata, sjednocena. Přitom nejde jen o rozštěpení světa, ale právě také a dokonce zejména o rozpolcení lidského života a myšlení, takže lidé se začínají docela jinak chovat a jinak jednat ve světě profánním, tj. v záležitostech každodennosti a běžnosti, a jinak v provozu religiozním, ve světě rituálních počinů, zbožných („nábožných“) myšlenek a nábožensky či ještě myticky založených a udržovaných návyků. Tak dochází k tomu, co tak tvrdě kritizovali a odsuzovali třeba izraelské proroci (nejen ti slavní, jimž jsou připisovány celé biblické knihy): z náboženského hlediska je třeba David rituálně pomazaným králem, ale z hlediska prorockého to je gauner, který za pomoci svých vojenských podřízených velitelů zorganizuje vraždu Uriáše Hetejského, aby potom získal jeho vdovu, která se mu zalíbila. Právě na tuto prorockou tradici navazuje Ježíš a kritizuje zákoníky a farizeje, kteří z náboženského hlediska zůstávají naprosto korektní a jsou jako taková židovská společnost vcelku uznáváni, a vytýká jim nejrůznější způsoby, jak jednájí a jak se chovají ve světě nenáboženském, ve světě profánním. Ježíšův záměr definitivně skoncovat s rozdělením světa a lidského života na takto od sebe oddělené oblasti, je z mnoha míst v evangeliích zřejmý, i když se zdá, že byl zčásti potlačován a marginalizován již samými pisateli resp. prvními přepisovači (a ovšem tím spíše později v dějinách křesťanstva).

(Písek, 080309-2.)

<<<

>>>

Religiozita (od re-legere) / Náboženství jako „religio“

Byl to Cicero, který vložil význam slova „religio“ tak, že jej odvozoval ze slovesa *relego* (a nikoli od slovesa *religo*, jak to dnes asi většina odborníků považuje za etymologicky korektnější; ovšem ta údajná korektnost je poněkud problematická, neboť v latině existuje řada analogických případů, kde je obojí odvození možné a platné, např. *sub-iacio* a *sub-iaceo*, což obojí jakoby splývá v jediné *subicio*). Nicméně hlavní význam zůstává vcelku zachován i v případě, že dáme za pravdu etymologům, kteří dávají přednost odvození ze slovesa *ligare*, tedy vázati, svazovati, v kterémžto případě pak je veškerý důraz vkládán na to, jak je „náboženský“ resp. „nábožensky založený“ člověk vázán a na co či na koho. (Komárková to vykládala na takových příkladech, jakým je pro některé lidi jejich určitý vzácný a drahocenný majetek, tehdy třeba automobil, s nímž lidé takřka nevyjížděli, ale měli je doma, udržovali je v dokonalém stavu, každý týden je znovu nablýskali, i když s ním předtím nikde nebyli atd.; byla to jakási pejorativní obměna evangelijního poukazu k člověku, který prodal vše, aby mohl koupit vzácnou perlu nebo aby mohl koupit pole, o němž věděl, že tam je skryt poklad.) Po mém soudu je odvozování termínu *religio* od *religere* (a tedy *re-legere*) daleko věcně případnější, protože ono „re-“ zřetelně poukazuje na návrat zpět a na opakování.

(Písek, 080309-3.)

<<<

>>>

Náboženství jako fenomén

Náboženství a náboženskost náleží mezi takové „skutečnosti“, na které nemůžeme jednoduše ukázat prstem (jak to chtěl kdysi dávno dělat Hérakleitův nepovedený žák Kratylos, který chtěl „vylepšit“ filosofii svého učitele, ale ve skutečnosti ji absurdně popřel a navrhoval ji zničit); nemůžeme totiž náboženství „spatřit“, „uslyšet“, „ochutnat“, „očichat“ ani „nahmatat“. Musíme se naopak naučit náboženství a náboženskost náležitě, tj. kriticky rozpoznávat, abychom k nim nezapočítali něco, co k nim nenáleží, a abychom nezapomněli na leccos, co k nim naopak náleží. A protože různí lidé mohou mít různé „náboženské zkušenosti“, aniž by mohli patřičně vysvětlit, v čem jejich náboženskost spočívá, musíme různá pojetí obojího podrobit přezkoumání a zejména zjišťovat, k čemu taková pojetí vedou, s čím jsou „kompatibilní“ a s čím naopak nikoliv. Velmi důležitou úlohu v tom musí hrát historická zkušenost, jak v různých „oborech“ a různými směry docházelo k postupné emancipaci jednotlivých takových „proudů“ či „oborů“ z mýtu resp. z mytických spojitostí, ze světa mýtu.

(Písek, 080309-4.)

<<<

>>>

Pojem a představa / Představa a pojem

Máme-li provést srovnání představy a pojmu, musíme nejprve důsledně odlišit představu jakožto představující (tj. jako výkon představování) a to, co je tímto výkonem představováno, tj. představované. Pojem můžeme potom srovnávat pouze s představou jakožto aktem, jakožto výkonem, jehož cílem je ustavit a mít před sebou ono „představované“, neboť také pojem je tím, co je pouhým prostředkem k tomu, aby něco bylo pojato, tj. aby bylo ustaveno a upevněno ono „pojaté“. Naproti tomu samo „představované“ nelze srovnávat s pojmem, nýbrž pouze s něčím pojatým, tedy s „předmětem“ pojmání neboli pojmu. Pojem tedy chápeme jako součást resp. složku aktu pojmání, tedy myšlenkového „uchopování“, jak se tomu tradičně rozumělo. Kritika tzv.

psychologismu v logice byla oprávněná, ale závěry, které z této oprávněnosti vyplývají, byly nesprávně interpretovány, protože nebyl náležitě rozlišován sám pojem od toho, čeho byl pojmem (tj. k pojímání čeho ho bylo použito resp. je používáno). Z toho všeho vyplývá, že představa představující, stejně jako pojem pojímající se může vztahovat jakoby k „témuž“, ale pokaždé v detailech odlišným způsobem. Necháme-li stranou psychologické chápání „představy“ a „představování“, představování znamená, že je ve vědomí (v individuálním vědomí) něco jakoby „postaveno před“ příslušný vědomý subjekt. Konkrétním důsledkem takto pojaté „představy představující“ je to, že musíme rezignovat na každý pokus o jakýkoli přístup k ní zvnějšku; tak jako nemůže přímo nahlédnout do vědomí druhého člověka, nemůžeme nahlédnout ani do jeho představování a tedy ani do jakékoli jeho představy představující. Popsat jakoukoli představu (představující) tedy ze zásadních důvodů nelze; popsat se můžeme pokusit jen její představované, a i tam to má své zvláštní náležitosti, např. že k onomu představovanému nemáme přímý přístup, nýbrž že jsme odkázáni na to, jak nám náš partner jako „představující (si)“ dokáže slovy sdělit, co si představuje, a my si pak na základě takového sdělení (sdělování) musí ono jím „představované“ také sami představit, tj. na základě oněch výpovědí o jím individuálně představovaném ustavit také svou vlastní individuální představu. Už z tohoto obrazu je nepochybně zřejmé, že něco takového musí trpět nemalými nepřesnostmi. Vynález pojmů a pojmovosti (ovšem původně řecký) vynikající měrou napomohl k tomu, aby většina těchto nepřesností byla nebo alespoň mohla být odstraněna nebo jinak překonána (dalším a dalším rozlišováním, jaké by samo představování a dohovor o něm nikdy nebylo schopno). Funkce pojmů, alespoň původně, spočívala v upřesňování představ; zároveň se však velmi brzo ukázalo, že pojmy mohou být soustředěny i na leccos, co si vpravdě představovat vůbec nemůžeme. Důsledkem této původně nečekané novinky bylo skeptické podcenění smyslových dojmů i každého představování, které se o smyslové dojmy opíralo, a na druhé straně naprosté přecenění a zejména chybné chápání toho, co lze pojmově mýnit, aniž by bylo možno si to „představit“ v jakékoli spojitosti s vnímáním.

(Písek, 080311-1.)

<<<

>>>

Psychika a spontaneita / Vědomí a spontaneita / Spontaneita a psychika

Psychika je zvláštní, zcela mimořádnou tělesnou (tělovou, fyzickou) funkcí, která dovoluje pronikavě (a kvalitativně) zvýšit povahu a zejména „účinnost“ spontaneity ve spojení a spolupráci s reaktivitou. Spontaneita sama o sobě je ovšem velkým problémem, zejména filosofickým (ale nejenom). Předpokládejme však, že s ní můžeme legitimně počítat, neboť tento předpoklad je při nejmenším pro většinu z nás záležitostí naší osobní zkušenosti. Při pozorování zvířat, zejména domácích nebo zdomácněných (jednak proto, že jsou nám blízko, jednak proto, že je můžeme pozorovat často, téměř kdykoli, když chceme nebo když to z nějakých důvodů potřebujeme), zjišťujeme opakovaně, že dochází k situacím, kdy pozorovaný subjekt je „na vázkách“, „na rozpacích“, kdy se nemůže hned rozhodnout pro jedno z dvou (nebo více) možností, ať už se ty „možnosti“ ukáží jakoby samy od sebe anebo je třeba záměrně naaranžujeme. A v takových situacích se nám zdá být zřejmé, že nám známé zvíře musí zapojit něco ze své „spontaneity“, neboť nemá, oč „vnějšího“ by se mohlo ve své další aktivitě (eventuelně upuštění od aktivity) opřít. Je také zřejmé, že k podobným typům „váhání“ dochází spíše u vyšších tvorů než u nižších; nicméně kdysi jakoby samozřejmý předpoklad, že to vše představuje jen zvláště komplikovanou kauzální kontexturu, se nám dnes už jeví jako předsudečný.

(Písek, 080311-2.)

<<<

>>>

Apofatická theologie (nebo filosofie)

Opak „katafatické theologie“ (pozitivní theologie), která neváhá přisuzovat „Bohu“ některé vlastnosti, které známe z poznání světa (v některém případě vlastnosti ideální, event. vlastnosti vyhnané do extrému apod.); proto se někdy mluví také o „negativní theologii“ (ze středověkých disputací, v nichž se užívalo latiny). Snad nejdůležitější moment v tomto sporu je otázka tzv. analogie entit, tj. otázka, zda Bůh „jest“ týmž resp. podobným (analogickým) způsobem, jakým „jsou“ vnitrosvětňém skutečnosti, tj. zda „je“ ve věci „jsoucnosti“ (event. „bytnosti“) Bůh také „jsoucne“ jako jiná jsoucna, eventuelně zda jiná jsoucna (vnitrosvětňná, „stvořená“) jsou pokud jde jejich „jsoucnost“ či „bytnost“ podobná či analogická Bohu. Ovšem vedle toho je mnoho dalších tradičních způsobů, jak se vypovídalo a vypovídá o Bohu, např. že lidi (člověka „miluje“, že je lidem „Otcem“, že je spravedlivý, mocný, ale také slitovný a odpouštějící atd. Apofatická (či „negativní“) theologie to všechno opírá nebo aspoň relativizuje, protože „vzdvihuje“ Boha nade všechno stvoření a nepřipouští, že b y se stvoření mohlo nějak „podobat“ svému Stvořiteli. Proto i takový biblický výrok, že Bůh stvořil člověka „ke svému obrazu“, vykládá alifatická theologie jen jako přiblížení, nikoli jako myšlenkově plně hodnotné uchopení vztahu mezi Bohem a člověkem. Do téže souvislosti náleží problematika distance mezi Bohem a světem, eventuelně také otázka, zda z božích „činů“ (a z jeho „jednání“ v dějinách apod.) můžeme poznávat aspoň nepřímou Boha či jeho „stopy“. A pochopitelně i otázka, zda mezi Bohem a člověkem (resp. vůbec celým stvořením) zůstává nějaká možnost či schopnost aktivního vztahu stvoření k jeho Stvořiteli, zda na stvoření či ve stvořením, zejména v člověku jsou nějaké „navazovací body“ (Anknüpfungspunkte), díky kterým je třeba konkrétně člověk „oslovitelný“ Bohem resp. Slovem božím, takže je s to oslovení zaslechnout a slyšet (spor mezi Bartlem a Brunnerem, atd.).

(Písek, 080315-1.)

<<<

>>>

Negativní theologie (nebo filosofie)

Už víckrát jsem musel odpovídat na možná poněkud jízlivou otázku, čím se vlastně filosofie nepředmětnosti liší o té staré, původně novoplatónské negativní theologie (a filosofie).

(Písek, 080315-2.)

<<<

>>>

Demokracie ideální

Ne každá demokracie je žádoucí, ne každá je dokonce jen přijatelná. Jsou demokratické systémy lepší a horší, a je zapotřebí mezi nimi rozlišovat, a směřovat k těm lepším. Už je proto je třeba uvažovat o hlavních zásadách či kritériích jakési „pravé“ demokratičnosti. V každé společnosti představují lidé nižší inteligence a nižšího vzdělání naprostou většinu (je dobré si připomenout to, co na počátku 90. let v Karolínu řekl prof. Höschl). Musíme to ovšem vidět v souvislosti s tím, co kdysi řekl Masaryk: demokracie jako politický systém nestačí, protože předpokládá demokraty. Konkrétně to znamená, že v zemi, kde není dost demokratů, buď nelze demokracii zavést (uskutečnit), nebo se rychle zvrhne v ochlokracii. Právě z tohoto důvodu nelze dost dobře demokratické pořádky zavádět zvenčí a uměle. Požadavek demokracie na jednotlivce spočívá v tom, že si musí být co možná přesně nebo alespoň dobře vědom svých vlastní kvalit a možností. Lidé, kteří sami sebe nepřiměřeně vysoce hodnotí, se mohou stát nebezpečím, ať už proto, že jim to ti druzí uvěří, nebo proto, že se dostanou do takové

pozice, že ty druhé mohou ovládnout nebo přímo donutit. Řečeno jinak a viděno z jiné strany: také v demokracii potřebují lidé „vůdce“, kteří mají lepší předpoklady pro některá náročná rozhodování než většině těch druhých; a zároveň je zapotřebí toho, aby ti, kteří tak vysoké nároky plnit nemohou, byli schopni ty vhodnější vskutku ocenit a dobře vybrat. Dalo by se tedy říci, že ideální demokracie by v sobě měla zahrnovat také aristokracii, ovšem, v tom původním resp. rovněž pravém, „ideálním“ smyslu, tj. lidé v nejširším rozsahu („lid“) by měli být schopni vybrat mezi sebou opravdu ty nejlepší a věnovat jim svou důvěru vždycky právě v těch záležitostech, které většina nedokáže náležitě posoudit, a pro které ti vybraní potřebné předpoklady mají. Zároveň k takovéto demokracii náleží, že ti nejlepší, ARISTOI, nejen nebudou usilovat o nadvládu, nýbrž že budou vždy k dispozici kontrolní prostředky, jak tomu zabránit, kdyby o to přece jen někdo začal usilovat. Být demokratem pak mimo jiné – ale také zejména – znamená, být si toho všeho dostatečně vědom a nejen s tím souhlasit, ale být ochoten pro to nasadit vše potřebné (spolu s ostatními).

(Písek, 080315-3.)

<<<

>>>

Minulost a budoucnost

Při růstu měst se často stávalo a dosud stává, že je třeba zbořit mnoho pěkných památek, které zůstaly za strašných dob. V takových případech se nejednou argumentuje tím, že budoucnost se vždycky musí stavět na troskách minulosti, a někdy dokonce víc nebo méně přímo z těch trosek jako z materiálu. V tomto použití podobných slov k popisu a možná dokonce k odůvodnění je však závažná chyba. Když se buduje něco nového, není to možné bez použití nějakého materiálu, který tu už musí předem být nějak k dispozici. Ale tím materiálem nemusí být vždycky trosky něčeho, co bylo vybudováno dříve; vlastně jen výjimečně dochází k tomu, že při takovém budování je nezbytné především něco zbořit. Mělo by být zásadou, že bořit můžeme jen to, co si toho zaslouží, co už buď není k ničemu, nebo co vysloveně překáží nebo je nebezpečné, pokud bychom to nechal stát. Tento poslední moment si zaslouží naší zvláštní pozornosti: někdy totiž je to, co vzniklo nebo bylo vybudováno v minulosti, strašně odolné, setrvačné – dochází k tomu zejména v případech takzvaných „emancipovaných elementů“, které by nikdy nevznikly bez aktivní účasti lidí, ale které se posléze nějak vymaní z lidské kontroly a postaví se přímo proti lidem, proti člověku. Dochází k tomu zejména v oblasti tzv. ideologií, ale nejenom tam. Bylo to už kdysi pojmenováno: je minulost, která nějak ne a nechce odejít. Pak ovšem nezbyvá než „bořit“, nabourávat, tvrdě kriticky útočit atd. A pak je tu ještě něco dalšího, svým způsobem opačného. Je budoucnost, která ne a nechce přijít, ačkoliv je nadějně nebo i netrpělivě očekávána. Právě v takových případech se ukazuje jednak to, že budoucnost nepřichází jen svou vlastní mocí a silou – pokud něco opravdu přichází svou vlastní silou, není to vlastně budoucnost, ale v podobě mocných tendencí a trendů přetrvávající a třeba i proti záměrům lidským se prosazující minulost – právě ta minulost, která jakoby „nechce“ odejít. V takových případech je třeba si jasně a zřetelně uvědomit, že budoucnost vyžaduje, abychom jí napomáhali, abychom si za ni brali osobní odpovědnost, abych se stali jejími dělníky – a někdy třeba i bojovníky. A pokud je nějaká minulost, která nechce odejít a prosazuje se velkou silou i do naší přicházející, nadcházející budoucnosti, nezbyvá, než udělat všechno pro to, aby se včas ocitla v sutinách, v troskách, a aby tak přestala překážet a přestala se vnucovat.

(Písek, 080315-4.)

<<<

>>>

Osvětí a „svět“ / Svět a „osvětí“

Každá živá bytost (a vlastně každá pravá událost jako subjekt) se musí nějak orientovat ve svém okolí; tato „orientovanost“ je součástí jejího reagování na toto okolí. Nejde však jen o momentální reagování ani o momentální orientovanost, nýbrž o něco, co má svou „vlastní“ minulost a přítomnost, která není součástí vlastní minulosti, přítomnosti a budoucnosti oné živé bytosti (resp. subjektu v širokém pojetí), která se ve své okolí orientuje. Proto také ono slovo, totiž „orientovanost“, nevystihuje dostatečně, oč jde, protože jsme zvyklí „orientovanost“ chápat jako něco subjetvního (a dokonce subjektivního). Právě proto potřebujeme jiné slovo, které by samo ihned napovídalo, že taková orientovanost má vedle toho běžného významu čehosi úzce se subjektem spjatého a takřka na subjekt resp. subjektivnost převoditelného a do subjektivnosti integrovatelného ještě jinou stránku, jinou složku, která vlastně vůbec umožňuje, abychom mohli uvažovat a mluvit o orientovanosti, totiž jakýsi prostor, místo, právě ono „okolí“, bez něhož žádná orientace nemá smysl a nemůže být ani uskutečňována. A nyní sleduje to nejdůležitější: toto „místo“, tento „prostor“, toto „okolí“ nemůžeme, nesmíme prostě „objektivovat“, tj. pokoušet se něco takového vymezit a vyjmenovat, vypočítat ze svého hlediska, jak my to vidíme, nýbrž jakoby z hlediska, z perspektivy onoho „subjektu“, oné „bytosti“, která se sama nějak musí aktivně orientovat přibližně někde tam, kde to my jako pozorovatelé můžeme zvnějšku sledovat a popisovat. Trochu zřejmější to je tam, kde jde opravdu o živou bytost, ale popravdě to platí pro veškeré pravé, tj. vnitřně integrované událost-subjekty v kosmickém rozsahu, tj. na všech úrovních, od těch nejnižších až po člověka (který zůstává subjektem nejvyšší úrovně, i když tím musíme myslet i každou možnou myslící bytost i na jiných místech a třeba dobách ve Vesmíru). Živá bytost nepochybně žije v nějakém „prostředí“, jehož je „středem“; toto její prostředí však nemůžeme ztotožnit s pouhým „okolím“, tj. s tím, co se „vyskytuje“ někde v blízkosti „okolo“ ní. Je mnoho skutečností, na které taková bytost vůbec nereaguje a vůbec je nijak do své orientovanosti nezapojuje a nezpracovává; a na druhé straně musíme připustit, že my jako vnější pozorovatelé, chceme-li nějak ze svého stanovisko „uchopit“ a „pochopit“ ono „okolí“, do něhož tu bytost zasazujeme resp. v níž ji rozpoznáváme jako „zasazenou“, nemusíme ani dohlédnout a rozpoznat ty nejrozmanitější způsoby a formy, jimiž taková bytost skutečně (tj. skutkem, aktivně) reaguje na své „okolí“. Ta bytost ovšem nežije a nejedná, nechová se a nevztahuje se k tomu „okolí“, jak my je vidíme a jak jsme je vymezili, nýbrž k poněkud odlišnému „svému okolí“, jak si je svými aktivitami a reakcemi sama vybrala a rozpoznala, tj. jak si je selektivně „osvojila“. Jinak řečeno: my i jako vnější pozorovatelé musíme o tomto rozdílu vědět a obojí neztotožňovat“ vedle toho, jak popisujeme její prostředí ze své perspektivy, musíme vidět, rozpoznávat a studovat také její „osvětí“.

(Písek, 080317-1.)

<<<

>>>

Filosofie a mýtus

Patočka (viz 7915, Péče o duši II, s. 192) říká, že „existuje *mytický rámeček* řecké filosofie“, a vykládá to ovšem způsobem, který já v celém rozsahu (a především v tom důrazu na „vyjevování“, „vytváření do odhalenosti“) pochopitelně neberu. Ale je to přinejmenším pro každého – podobně jako to byla i pro mne – příležitost a inspirace o tom vážně uvažovat a tázat se, co z toho mýtu ve filosofii (a já bych dodal: také ve vědách) i nadále zbylo a možná dodnes zbývá. Mně zatím stačí, když mohu poukázat na to, jak velká úloha se připisuje „zákonitostem“, tj. tomu, co se všude uprostřed nejrozmanitějších (někdy dokonce jakoby chaotických) proměn vždy znovu opakuje; zejména v přírodních vědách je nápadné, do jaké míry se za významnou považuje možnost, že výsledek experimentu může být kýmkoli na světě – za předpokladu dodržení stejných postupů a stejného materiálu – zopakován, a to se stejným výsledkem. To je ovšem je výsledek vcelku povrchního srovnávání; ale odkud to pramení a čím se to stále udržuje? Je zřejmé, že tu musíme velmi obezřetně revidovat to, jak se běžně chápe mýtus i filosofie, event. i věda: opakování experimentálních postupů nelze jednoduše degradovat na

mytické návraty k archetypům, neboť v obojím je i něco pozitivního, nejen problematického nebo negativního, a v obojím provedení vždy něco jiného. Avšak jedno by mělo být zřejmé a přesvědčivé: cílem návratů a opakování ve světě mýtu bylo čelit ohrožení, které nás může přepadnout nečekaně a způsobit naše ztroskotání (jen bozi a heroové se mohou odvážit něčeho nového a neslýchaného, a i ti za to někdy musí pykat). Naproti tomu hromadění věcných znalostí a sledování zákonitého řádu dokonce i v přírodovědě může být interpretováno tak, že vlastně hlavní pozornost je stále upírána k tomu, co se onomu uspořádávání znalostí a vědomostí stále nějak vzpírá. Je tu proto možnost dvojího zasílení: buď to, co se vzpírá řádu, chceme nějakému lepšímu řádu přece jenom znovu podrobit – anebo konečně chceme najít něco vskutku jedinečného, o čem můžeme nabýt jistoty, že se to stále a trapně neopakuje, ale že to představuje opravdovou novinku. Jinak řečeno: že hlavním cílem poznání není koničt u přesných vědomostí o tom, co tu už je, nýbrž že to vše je jen jakási metoda, jak posléze dospět k rozpoznání toho, co tu ještě nebylo a co je ryzím způsobem nové. Zdá se tedy, že opravdové překonání mýtu a mytičnosti spočívá v tomto nadějném upírání veškeré pozornosti k tomu, co teprve přichází a co nepřichází prostě stále znovu a dokola.

(Písek, 080317-2.)

<<<

>>>

Jevit se a „jev“ (fenomén) / Fenomén („jev“)

Je třeba náležitě vyjasnit, co máme na mysli, když řekneme, že se něco „jeví“. To, „co“ se jeví, není přece jev sám, neboť jev vzniká teprve tím že se něco, co není ještě jevem, začíná jevit a vskutku jeví. Zcela necháme v tuto chvíli stranou něco odlišného, totiž že se něco „ukazuje“ resp. že před sebou máme něco jako „úkaz“. (Patočka obojí dost důsledně nerozlišuje; ukazuje se nám něco sice právě teď a zde, ale to něco nemusí být jenom teď a nemusí to být vždycky zde.) Patočka o tom zjevování (např. v rozpravách „Platón a Evropa“, viz 7915, Péče o duši II, s. 162) mluví na začátku takto: „Je přece jasné, že má-li se něco zjevovat, pak tu především musí to, co se zjevuje, být. A zjevování, právě protože je to zjevování něčeho jsoucího a samo jest, se přece musí dát určit jako nějaká stránka, nějaká vlastnost, vztah k ukazujícím se jsoucím samém, anebo eventuálně v nějakých jiných jsoucnech, kterých je zapotřebí k tomu, aby se něco ukazovalo.“ Pochopitelně pak jde dále, aby ukázal, jak se problém „začíná zaplétat a ztěžovat“ (s. 163). Zůstaňme však u těchto prvních vět a podívejme se na ně zblízka a podrobně. Můžeme souhlasit s tím, že jevem se může stát jen něco, co samo jevem není, ale co je schopno se vyjevit. Můžeme se však spokojit tím, co slyšíme, totiž že to, co se může a má vyjevit, tu musí (napřed) opravdu „být“? Pokud ano, budeme to nicméně muset chápat trochu jinak, s obezřetnějším upřesněním, kdy a za jakých okolností, zejména však, který moment přitom máme na mysli. Po setkání řecké filosofie s židovským myšlením, tedy s nepochybně odlišnou tradicí, se postupně – hlavně v křesťanských kruzích – stalo běžným že slova „zjevení“ se užívá nikoli vnitrosvětsky, nýbrž jen výslovně theologicky, tedy jako zjevení boží (ať už se zjevuje sám Hospodin, anebo jeho Slovo, eventuálně nějaké „zázraky“, tj. události či děje, které mají ono „zjevení“ zprostředkovat). Toho se ovšem Patočka vůbec nedotýká a dává – nejspíš vědomě a cíleně – najevo, že se omezuje na tradici řeckou. Pro nás však bude právě naopak zajímavé a inspirující právě takové „zjevení“, v němž se zjevuje něco, co „není“, tj. co dosud „nebylo“ a co se stává teprve skrze toto zjevování. Tato většinou theologická tradice užití slov „zjevovati se“ a „zjevení“ ovšem také není bez vnitřního napětí a potíží při důslednějším domýšlení. Je totiž zřejmé, že v tomto případě samo „zjevování“ znamená něco jako specificky významné a přímo oslovující „stávání se“, tedy „fierí“. A právě v tom smyslu se termínu zjevení a zjevování užívá v případě „Slova božího“, a v tomto smyslu také trval Slavomil Daněk na tom, že „verbum fit“, nikoliv že „verbum est“, ani že „verbum factum est“.

(Písek, 080317-3.)

<<<

>>>

Zkušenost a poznání

V historii probíhal (a v jistém smyslu někdy dodnes probíhá) spor o to, zda všechno poznání pochází ze zkušenosti jako svého posledního zdroje, anebo zda je možné také poznání, které je na zkušenosti nezávislé, eventuelně které každé zkušenosti předchází (jak je tomu u Kanta). Tento spor není a nemůže být dost produktivní (i když může být ovšem podnětem k různým pokusům a tedy být inspirativní), pokud není zřetelně vymezeno, co rozumíme zkušeností a co naopak poznáním. Je totiž zásadní otázkou, zda je vůbec možné se nějak „setkat“ s něčím „jiným“ – a udělat či mít s tímto „jiným“ nějakou zkušenost – bez jakéhokoli třeba jen náznaku „poznání“. A na druhé straně se podobně můžeme ptát, zda můžeme mít jakoukoli, třeba jen počáteční a náznakovou zkušenost s něčím „jiným“, pokud se s „tím“ jakožto „jiným“ – a tedy rozpoznáním, poznaným nějak nesetkáme. Předpokladem a základem každého „setkání“ s něčím jiným je jednak subjekt takového „setkání“ (pokud můžeme mluvit o setkání nějakého subjektu s něčím, co nelze za „jiný subjekt“ pokládat, tj. nechápeme-li setkání jen jako interakci nejméně dvou subjektů) dále něco, s čím se subjekt setkává či setkává a to může, ale nemusí být jiný subjekt – to ještě budeme muset upřesnit, protože vposledu – po mém soudu – jsou tím „jiným“ pro každá subjekt pouze jiné subjekty, ale takový subjekt na ně může reagovat jinak, tj. nikoli jako na subjekty, nýbrž třeba jako na celé hromady subjektů, které však jakožto hromady nemohou být za „hromadné subjekty“ považovány, zatímco reagující subjekt jednotlivé jiné subjekty v té hromadě nerozpoznává a třeba ani rozpoznávat nemůže. V každém případě však může subjekt na „něco jiného“ reagovat jen pod tou podmínkou, že to nějak rozpozná od jiných takových „skutečností“, tj. nějak je vydělí z toho, nač vůbec je reagovat schopen (přičemž sama je reaktivita udává rozsah toho, nač reagovat neumí a nemůže). A protože zkušenost představuje svým způsobem jakýsi „sediment“ – ovšem nějak utříděný a zpracovaný sediment – celé série reagování téhož nebo podobného rázu, musíme uzavřít, že předpokladem zkušenosti je rozpoznávání, a předpokladem rozpoznávání je reaktivita (plus jistý typ paměti). Takže platí, že každá zkušenost předpokládá poznávání a rozpoznávání, zatímco rozpoznávání spjaté s reaktivitou (nebo reaktivita spojená s rozpoznáváním) veškeré zkušenosti nutně předchází.

(Písek, 080317-4.)

<<<

>>>

Socialismus – jeho budoucnost

Tázat se po budoucnosti socialismu je vlastně jako tázat se po budoucnosti křesťanství. V obou případech jde o otázku, kterou historizující pozitivista musí odmítnout, protože na ni není schopen odpovědět. A pokud ji neodmítne, musí si ji přeinterpretovat, přesněji: musí otázku redukovat na prognózu, spočívající v odhadech, založených na tzv. dané minulosti a na tzv. aktuálně dané přítomnosti. Proč „takzvané“? Protože to není ani skutečná minulost, ani skutečná přítomnost, nýbrž jen jakési „suché kosti“, totiž jakási pseudo-objektivita, zbavená vztahu k lidem jakožto aktivním dějinným subjektům. To konkrétně znamená, že na otázku, jaká je budoucnost socialismu, nelze odpovědět jinak, než že to záleží na socialismu samém, tj. na jeho aktivním vztahu k přicházející budoucnosti. A protože socialismu sám není žádný „subjekt“, abychom mohli mluvit o jeho aktivitě a akcích, činech, bude to záležet především na socialistech samých. Tedy stejně jako když by nám šlo o budoucnost křesťanství: bude to záležet na křesťanech samých a jejich vztahu k budoucnosti. Všude tam, kde vidíme úsilí některých křesťanů a církevních hodnostářů a theologů zachovávat všechno dosavadní a bránit se změnám, jde o úsilí přenést do budoucnosti něco (pokud možno co nejvíce) z

toho, co tu už bylo a jest. A v takovém případě je – přinejmenším dnes – jakoby právem možno vynášet skeptické soudy. A zase to platí stejně na socialismus: všechny dosavadní útvary, které můžeme označit jako „socialistické“ nebo které se dokonce samy jako socialistické (třeba jen na začátku) označovaly, měly nejrůznější vady a někdy dokonce vedly k hrůzným následkům. Pokud budeme posuzovat budoucnost socialismu na základě této minulosti (která sahá až do přítomnosti), můžeme být zcela právem skeptičtí. (Což ovšem neplatí jen o socialismu, nýbrž také o všech pokusech protisocialistických nebo pokusech o obnovu toho stavu, proti kterému se vlastně socialismus již svým vznikem a pak ve svém růstu a posilování postavil. Daleko případnější než takové odhady na základě minulosti, a to už nemluvím o těch, kteří ani o nějaké objektivizující odhady neusilují, ale vycházejí ze zásadního odmítnutí všech typů socialismu a přímo z nenávisti k němu, je z bible známá rada Gamalielova. Ale my nechceme zůstat ani u toho, nýbrž chceme se přiznat ke svým sympatiím a ke svému respektu a uznání toho základního, co k socialismu od počátku vedlo a co bychom se mohli pokusit aspoň pro sebe formulovat tak, aby to vyjadřovalo naši orientaci, ale aby nám to také dávalo k dispozici jakési měřítko či normu, jimiž bychom poměřovali jak současnou skutečnost, tak to, co se nám jeví jako trendy a tendence, které budou mít asi ještě nějaký vliv na formování budoucnosti, s kterým je třeba počítat, a to ať už tak, že toho můžeme využít, nebo naopak proto, abychom se tomu mohli co nejlépe bránit.

(Písek, 080321-1.)

<<<

>>>

Demokracie a socialismus

Myšlenka socialismu jako společenského řádu je domyšlením starořecké myšlenky demokracie do náležitých důsledků, které přesahují možnosti i výhledy starořeckých „obcí“, ale zároveň je nepochybně inspirována některými křesťanskými tradicemi (a jejich prostřednictvím některými tradicemi starožidovskými).

(Písek, 080321-2.)

<<<

>>>

„Duše“ a „starost o duši“

Socialismus a jeho výhledy

Na tzv. „socialismus“ se můžeme dívat z celé řady hledisek (perspektiv), ale nejen to; především ta naše hlediska budou do jisté míry spolurozhodovat o tom, co za socialismus budeme považovat a co už nikoli. Tak tomu je dokonce i v případě, kdy nám nepůjde o výhledy socialismu do budoucnosti, nýbrž jen o to jak vypadal socialismus v minulosti a jak vypadá dnes. Dalo by se totiž právem říci, že nějaký objektivně daný socialismu vůbec neexistuje (jako třeba Václav Klaus říká že nějaké objektivní přírodní zdroje“ vůbec neexistují). Ovšem zejména v případě, že nám půjde o výhledy do budoucnosti, tedy někam, kde ještě vůbec nemůžeme nic objektivního, nic uskutečněného mít před sebou, je zřejmé, že právě naše hlediska a naše přístupy budou mít o to větší váhu. Proto musíme považovat za nezbytný první krok, bez něhož jakákoli diskuse o budoucnosti socialismu ztrácí každou relevanci, alespoň předběžné, neúplné, ale přece jen prakticky dostačující vymezení toho, jak budeme v dalším chápat význam tohoto slova. A protože nám v této chvíli nejde o psaní rozsáhlého pojednání či dokonce tlustého knižního traktátu, nezbuďte vám než pro účel rozhovoru přijmout mé osobní vymezení, a to znamená vlastně mé osobní vyznání, nebo jinak řečeno: mou vizi či jakýsi návrh programu, kterým se ovšem sám už nebudu dost dlouho moci řídit.

(Písek, 080321-4.)

<<<

>>>

Setrvačnosti a „celky“

Tak jako lze docela obecně říci, že v našem Vesmíru „fungují“ dvě jakoby protichůdné tendence, totiž jedna entropická a druhá protientropická (též negentropická), můžeme podobně obecnou formou říci, že tento Vesmír „žije“ z nejrůznějších „událostí“ (počínajíc těmi nejnižšími), které jsou – jakožto subjekty – schopny jednak reagovat na jiné takové události tak, že je napodobí nebo zopakují způsobem, který se vpsledu jeví jako setrvačnost, ale na druhé straně se mohou ať už „omylem“ nebo naopak „cíleně“ v tomto opakování či napodobování dopouštět jakoby „nepřesností“. Na těchto „nepřesnostech“ je však to zvláštní, že někdy mají povahu entropickou, zatímco jindy naopak negentropickou. Zatímco ty první eo ipso spadají samy do entropického proudu, ty druhé se mohou zapojovat do značně dlouhých sérií jednotlivých událostí, které si určitý směr negentropičnosti nejen podržují a uchovávají, ale dokonce už dosažených změn „kupředu a výš“ se nevzdávají, zachovávají je a předávají dalším v sérii, a dokonce jich využívají jako východiska pro další „nepřesnosti“, tj. jako další kroky „vpřed a výš“. Uchovávání takových „výdobytků“ za výhodného použití a využití napodobování a aktivního udržování je ovšem nezbytnou podmínkou tzv. vývoje (který by jinak musel začínat vždycky ab ovo). Zároveň je ovšem důležité, že mezi jednotlivými „událostmi“, které takto na sebe navazují, jsou meze, tj. že každá pravá událost má svůj počátek, neodvoditelný z kterékoli události jiné, dřívější, a že také končí tak, že z ní samé (což nemusí platit o jejích subudálostech) vůbec nic nezbyvá jako relikt (zbytek), takže jakékoli napodobování a uchovávání něčeho z předchozí události je výhradně záležitostí reagování událostí dalších. (Na místo tradičně chápané „kauzality“, která je jako teorie naprosto neudržitelná, musí nastoupit jiná „teorie“, totiž tzv. reaktivita: minulé může být zachováno pouze tím příštím, samo nemůže do příchozích poměrů „působit“ nějak svým vlivem z minulosti do budoucnosti; to je právě nesnadné přesvědčivě vyložit, protože myšlenkové návyky, přetrvávající staletí, jsou bohužel také tvrdošijně „uchovávány“.)

(Písek, 080323-1.)

<<<

>>>

Jsoucno a „ukazování se“

Každé pravé (tj. vnitřně sjednocené) jsoucno má událostný charakter, tj. je událostným děním, v jehož průběhu se mění. Tyto jeho proměny jsou vnějšího i vnitřního charakteru, ale jsou integrovány (sjednoceny), takže tvoří celek. žádný takto událostný celek nemůže být jako takový, tj. jakožto celek a tudíž celý, o nic neochuzený, nýbrž úplný, zcela přístupný zvenčí. a to hned ze dvou důvodů. Především není zvenčí přístupná jeho vnitřní, „subjektivní“, „nepředmětná“ stránka, nýbrž pouze jeho stránka vnější. Proto každý přístup k „jsoucím“, který zapomíná na jeho nepředmětnou stránku, je redukcující (a tedy v některých ohledech zmatený i matoucí). Ale to není všechno: žádné jsoucno se nemůže jako celé ani ukázat, protože jeho vnější stránka prochází také změnami. To ovšem znamená, že v každé chvíli takové vnitřně sjednocené jsoucno navenek vypadá jinak, má jinou tvářnost, jinou podobu, jiný způsob toho, jak se ukazuje. (Tak např. týž strom se nemůže zároveň ukázat jako bezlistý – v zimě – a zároveň jako kvetoucí a olistěný – na jaře nebo v létě; žádné zvíře se nemůže zároveň ukázat jako mládě a zároveň jako dospělé, i když jde o totéž zvíře.) To, co se skutečně ze jsoucna ukazuje, je jeho vnější stránka, a to ještě ne celá jeho vnější stránky, nýbrž jen to, jak vypadá právě v tuto chvíli (a na tomto místě, tj. někde, kde to může být registrováno; dál to už nebudeme rozvádět).

(Písek, 080323-2.)

<<<

>>>

Představa a představování

Představování (si) je duševní (subjektivní) intencionální akt, jehož jakoby vedlejším resp. nikoli hlavním cílem (zčásti produktem) je „představa“, kterou můžeme přirovnat k jakémusi rozvrženému, ale ještě nenamalovanému obrazu. Dlouho se (takřka tradičně) říkalo, že představa je „konkrétní“, zatímco pojem je „abstraktní“. To však vůbec nevystihuje podstatu věci: každá představa je ve skutečnosti také abstraktní, protože v ní nikdy není vše, dokonce ani vše podstatné, co vskutku náleží k nějaké představované skutečnosti. A do jisté míry lze říci, že třeba do představy pampelišky smetánky (obecně) nějak při představování zapojujeme i mnohé z toho, co nejen právě nyní nevidíme, ale co ani vidět nelze (např. kořeny), zatímco tam není třeba to, že stejná rostlina už má dva květy a připravuje si několik dalších – můžeme to pro své představování považovat za nedůležité, a to přinejmenším do té doby, dokud s tou představou nezačneme něco prakticky podnikat, např. nakreslit nějaký schematický obrázek nebo naopak věcný obrázek atd. Každá představa je tedy chudší než přímý vjem, ale také každý vjem ochuzuje trochu ono „vnímané“, tedy např. rostlinu v originále. Slovo „konkrétní“ se sem prostě vůbec nehodí, protože tu nejde o žádné „srůstání“; a navíc tu je vždy nějaká nepřesnost, neupřesněnost, nedodělanost, nedohotovost. Přesto má základní důležitost odlišovat akt představování od tohoto „vedlejšího“ produktu představování, jímž je představa (kterou zajisté nesmíme ztotožňovat ani zaměňovat za skutečnost, k níž se ve svém aktu představování za pomoci „představy“ jakožto jakéhosi nedodělaného, neupřesněného myšlenkového „obrázku“ vztahujeme a na kterou jsme přednostní a hlavně zaměřeni. Problém pouhého (prostého) představování spočívá právě v jeho nepřesnosti: naše „představa“ našeho vlastního psa, kterého máme už několik let, je totiž natolik nepřesná, že na výstavě psů téhož plemene, upadneme najednou do nejistoty a rozpaků, který z několika velmi podobně vypadajících psů je ten náš. (Obvykle to bývá spíše pes, který se k svému pánovi s jistotou hlásí, než naopak.) V takovém případě se spíše než o svou představu opíráme o nějaké vědomosti, např. o nějakém starším zranění, které si ověříme až hmatem, když najdeme jizvu. Tato vědomost (vědění, znalost) však už není součástí představy, ale je spíše dokladem toho, jak své představování a jeho představy musíme ještě ověřovat jinými způsoby než přímým vnímáním toho, co se nám právě ukazuje. Dalším krokem toho upřesňování je onen „revoluční“ přesun naší pozornosti od toho, co nám ukazují naše smysly, k tomu, co lze myšlenkově „vymežit“, tedy přesun k pojmovosti a k pojmům; tam ovšem nepochybně o „abstrahování“ můžeme mluvit, už proto, že vlastně abstrahujeme i od „jsoucnosti“ míněného (přinejmenším o jsoucnosti hic et nunc, ale někdy dokonce o jsoucnosti vůbec – čísla a číselné poměry, jakož i geometrické nebo stereometrické útvary apod. nemůžeme za skutečnou jsoucna považovat – aspoň nikoli v běžném smyslu).

(Písek, 080323-3.)

<<<

>>>

Subjekt „lidských práv“ / Lidská práva a jejich subjekt

Filosofie, které nejsou schopny myšlenkově uchopit „subjekt“ v novém smyslu (tedy jako non-objekt), nebo které dokonce subjekt výslovně popírají, nemohou dost dobře „lidská práva“ uznat, ale pokud je vůbec neodmítají, pak je svěřují sféře subjektivity a myšlenku lidských práv chápou jako ideologickou. My tedy budeme předpokládat, že každý pro lidský subjekt (pro každého člověka) platí, že je třeba respektovat jeho lidskou důstojnost, která zahrnuje také základní lidská práva. Protože

subjekt je přímo ex definitione non-objekt, tj. není redukovatelný na objekt, na pouhý předmět (pouze předmětnou stránku), neboť nejen má také stránku ne-předmětnou (právě subjektivní – přísně odlišovat od „subjektivní“), ona platnost lidské důstojnosti a lidských práv není a nemůže být chápána jako složka nebo součást předmětné stránky člověka, tedy ani jako jeho nějaká daná výbava, jako něco, čeho se mu dostává „při narození“, co se mu „při-rodí“; a dále nejsou ničím, co by bylo nějak samočinně, automaticky spjato s jeho „vlastnostmi“, ať už tělesnými či duševními (ostatně tělo a duše patří obojí nerozdílně k sobě, a u obojího tedy musíme respektovat obě zmíněné „stránky“, předmětnou i nepředmětnou – proto je třeba vzít na vědomí, že ani lidská důstojnost, ani lidská práva nejsou součástí ani složkou předmětné stránky člověka, tedy ani předmětné stránky jeho psychiky nebo „duše“). Velmi důležitý je právě v tomto případě časový aspekt celé situace: lidská důstojnost i základní lidská práva patří do „budosti“ lidského jedince jako to, co sice ještě není „jsoucí“, ale co se má stát, uskutečnit, co už už nastává, co už čeká, aby se toho ten jedinec ujal a aby to aktivně začal uskutečňovat (a aby v tom pak pokračoval). Člověk jako subjekt totiž není redukovatelný na to, čím nebo kým „jest“, ale vždycky k němu patří také a v jistém smyslu dokonce především to nebo ten, čím nebo kým se může stát, má stát a již již stává. Právě proto také ze strany ostatních lidí to, čím nebo kým jako subjekt (tedy nikoli pouhý objekt) „jest“, nemůže být dost dobře jen vzato na vědomí, registrováno, konstatováno, nýbrž musí to být uznáno, respektováno, a dokonce zčásti jako závazek a povinnost i těch druhých, rozhodně pak jako závazek uskutečňování zmíněné důstojnosti a základních práv přinejmenším ničím nepřekážet – tj. onu „budost“ neohrožovat a „budoucnost“ neukrádat.

(Písek, 080323-4.)

<<<

>>>

Témata pro současnou filosofii

Každý filosof se musí nějak orientovat v tom problematickém světě toho, čemu se říká „současná filosofie“. Co to vlastně je, tento její „současný svět“? Z naprosté převahy to je svět včerejška, protože každý skutečný filosof (nechávám stranou filosofické komentátory, autory předmluv a doslovů nebo slovníkových hesel atd.) ve svém filosofickém mládí z něčeho vyrůstá, a toto „něco“ je samo jen ve velmi vzácných případech něčím vsutku „současným“ ve své době. Skutečnou filosofickou „současnost“ proto nenajdeme v monografiích resp., ve velkých systematických dílech, nýbrž jen v náznacích a tu a tam okrajově formulovaných myšlenkách, které ještě neměly možnost se nechat dopracovat a promyslet, a to právě proto, že autor musel na mnoha stránkách prokázat, že čte všechno to údajně „současné“, co vychází (a ve skutečnosti je z naprosté většiny včerejší a předvčerejší), a prokazuje to jednak tím, že se tomu přizpůsobuje, jednak (navenek) tím, že to hojně cituje. Tohle vše nenachází dost obecného porozumění, zejména pak u většiny autorů přehledových článků a „historizujících“ dějin, protože ti se soustřeďují právě naopak na to, aby mohli ukázat, v čem ten který autor vlastně tvořivý nebyl a není, protože vycházel nebo vychází z autorů starších. Chceme-li proto najít a vymezit filosofická témata té které doby jako opravdu „současná“, musíme vycházet z perspektivy myslitelů doby pozdější; a pokud nám půjde o dnešní „současnost“, nezbyvá než promyslet právě henkám ty jakoby okrajové poznámky, tu a tam utroušené uprostřed záplavy nejrůznějších znalostí a vědomostí a ponechané jen v té náznakovosti. Najít potom vsutku to podstatné předpokládá, že se ten, kdo to hledá a chce najít, musí sám orientovat ve své „současnosti“ tak, aby porozuměl jaksí předem, co bude náležet k těm stěžejním problémům zítřka. A možná by bylo dobře to pro jistotu formulovat ještě trochu jinak, neboť by to mnozí mohli chápat nesprávně: přizpůsobovat se současnému stavu se příliš neliší od toho, když se někdo už předem přizpůsobuje (dalo by se říci „jasnozřivě“) odhadovanému stavu zítřejšímu. On ten zítřejší stav totiž nemusí vždycky odpovídat tomu, co by za ty ústřední problémy považováno být mělo; někdy totiž ten, kdo už v dnešní současnosti aspoň v něčem rozumí „současnosti“ zítřejší, k níž má teprve dojít,

může zůstat nepochopen (tj. nepochopen většinou těch, kteří sami tak senzitivními anténami nedisponují), leda s výjimkou několika málo těch, kdo budoucnost odhadují podobně nebo aspoň jeho odhadům lépe porozuměli), a to celou generací, někdy dokonce dvěma generacemi, a dostane se mu uznání až po tak dlouhé době, že vlastně ve své a nejbližší po ní přicházející době vlastně nemohl ani mít náležitý vliv, takže se jeho vidění budoucích věcí (a problémů) připomíná jen na okraji a pod čarou, zatímco skutečného vlivu dosahují jiní, kteří třeba ani netuší, že už měli předchůdce. Stanovení hlavních filosofických témat „současnosti“ tedy není žádnou záležitostí pro začátečníky; a pro ty, kteří už začátečníky nejsou, často bývá až příliš pozdě.

(Písek, 080326-1.)

<<<

>>>

Čas - jeho „druhy“

Už bylo řečeno, že musíme rozlišovat trojí „čas“. To, čemu běžně říkáme „čas“ a co tím slovem běžně rozumíme, je tzv. obecný čas. A Newtonův omyl, když čas považoval za kontinuum podobné prostoru, ale na rozdíl od něho „jednosměrné“, spočíval v tom, že měl za možnou představu tohoto kontinua jako samostatného „jsoucná“, nezávislého na tom, co v něm „je“ či co se v něm „děje“. Tento obecný čas je závislý na tom, co „v něm“ je resp. co se v něm děje. Tuto závislost prokázal Einstein a pojmenoval ji jako „relativitu“: čas (i prostor) se mění ve vztahu - v „relaci“ - k tomu, co v něm je či co se v něm děje. Interpretace toho, „co“ vlastně tento čas (nebo i prostor, eventuelně časoprostor) ve skutečnosti „je“, bývá velmi neuspokojivé; a fyzikové se uchylují k tomu argumentu, že to interpretovat není nutné, stačí, když to můžeme měřit (interpretace prý vždy znamená, že to uvádíme do souvislosti s našimi každodenními zkušenostmi, a ty jsou přece pro běžnou „praxi“ naprosto dostačující). - Něco jiného je prý ovšem „čas“, který je těsně spjat s nějakou „bytostí“, s nějakým „subjektem“ - ten je považován za jeho „vnitřní čas“. Ten se sice musí nějak v onom „obecném čase“ orientovat, musí s ním být v nějakých relacích (nyní jde ovšem o důraz na vztaženost „času“ k subjektu, kdežto u obecného času šlo o důraz na vztaženost „objektů“ k času - k tomu se ještě vrátíme). A protože v pozadí stále „strašila“ představa, že se to musí nějak „sjednotit“, protože „čas“ je přece „jeden“, společný všemu vesmírnému dění (i když - podle Einsteina - není všemu dění společná aktuální „současnost“), rezultovalo z toho, že tento „soukromý“ čas nějaké bytosti, nějakého „subjektu“ je čímsi „subjektivním“. To sice na jedné straně nedělalo vědcům žádné potíže, protože to myšlenkově bylo připraveno už dávno starými Řeky, kteří však čas a dění zproblematizovali daleko radikálněji, takže bylo spíš třeba trochu přibrzdit, ale na druhé straně přece jen začalo po jisté době přibývat vědeckého zájmu o tento „vnitřní čas“, který bylo možno považovat za cosi skutečného, protože to bylo možno „měřit“, tj. kvantifikovat a srovnávat s jinými takovými „časy“ a také s „časem obecným“. Po vynálezu nové „teorie“ počátku celého Vesmíru (rozumí se jen „našeho“) došlo dokonce - asi ne zcela programově - k pokusu interpretovat „obecný čas“ jako „vnitřní čas“ tohoto Vesmíru, který byl nastartován zároveň s Velkým Třeskem, tj. s počátkem (zrodem) Vesmíru samého. (A kupodivu byl často teoretickými fyziky připomínán Augustin, neboť také on trval na tom, že čas byl stvořen zároveň se světem; nikomu už tolik nevadilo, že o něco dále v týchž Konfesích Augustin vše subjektivizuje a minulost redukuje na vzpomínky a budoucnost na představy.) Nejzajímavější na tom všem je skutečnost, že je jako problém zamlouvána nebo dokonce co do platnosti popírána otázka, odkud se vlastně ten „Velký Třesk“ vzal (otázka, co bylo „předtím“, prý nemá smysl), pochopitelně také, co tedy bylo „před vznikem“ času“, tj. jak ten „čas“ vůbec začal. Takže ten „třetí typ“ času se jen matně vynořuje u některých fyziků teprve v poslední době.

(Písek, 080326-2.)

<<<

>>>

Čas a „jsoucí“

Heidegger ukazuje (po mém soudu dost přesvědčivě), proč ve starém Řecku došlo k oné pozoruhodné degradaci „času“ a k jeho naprosté marginalizaci v rámci filosofických konceptů (např. 4530, Einführung Metaphysik, S. 215, a leckde jinde). Pokud má filosofie učinit tématem čas, musí se tázat na jeho „bytnost“ (Wesen). A „bytnost“ času znamená něco, co je nějak „tu“, nějak přítomno (οὐσία τις), „ein irgendwie Anwesendes“. A Heidegger tu říká něco zásadně důležitého: důsledkem muselo být, že čas byl pojímán (chápán) na základě toho, co je právě teď, tedy co je vždycky a pouze „přítomné“ („Dies drückt sich darin aus, dass die Zeit von ‚Jetzt‘, dem jeweils und einzig Gegewärtigen, her begriffen wird.“ Čas tak byl vykládán z hlediska, toho, co je právě před námi, tj. aktuálně přítomného jsoucího, místo co by bylo jsoucí chápáno a vykládáno z hlediska času. Dalo by se tedy říci, že důsledkem byla na jedné straně redukce událostného (dějícího se) jsoucího na „právě jsoucí“, a na druhé straně redukce času na „věčné nyní“, aeternum nunc.

(Písek, 080326-3.)

<<<

>>>

Svoboda jako „poslání“ a „pověření“ / Pravda a svoboda a „pověření“

Svoboda není vymezitelná ani definovatelná „okolnostmi“, ty ji mohou jen lépe či hůře umožňovat či spíše zabezpečovat (jakoby „zvnějšku“). Je to na první pohled paradoxní, že právě tam, kde jsou okolnosti v tomto směru velmi příznivé, skutečná (tj., uskutečňovaná) svoboda slábne a zakrňuje. Skutečnou svobodu je totiž třeba uskutečňovat, prosazovat, zápasit o ni, nasazovat pro ni všechny síly a dovednosti; v tzv. příznivých poměrech, kde jakoby není ničeho takového zapotřebí, skutečná svoboda upadá, protože nemá žádnou vlastní „setrvačnost“, netrvá svou vlastní „vahou“, když je jí jednou jakoby „dosaženo“, nezůstává beze změny, ale chřadne, pokud se o ni nezápasí dál. To vše je dokladem toho, že svobodu nemůžeme chápat jako cíl, ale pouze jako prostředek, nástroj, s nímž stále musíme pracovat, nemá-li ho „ubývat“, nemá-li se nenápadně vytrácet, nebo možná nemá-li ztrácet svou důležitost a potřebnost. Svobody je zapotřebí se vždy znovu odvažovat, a to v nejrůznějších podmínkách; zdá-li se, že je „svobody“ dosaženo, znamená to, že se ve skutečnosti ztrácí před našimi očima, aniž bychom si toho povšimli. Jde totiž o to, že v každé situaci je třeba se znovu a znovu svobody odvažovat – máme-li však dojem, že to už zapotřebí není, znamená to, že o tom nejdůležitějším nevíme, že jsme to ztratili, nebo že jsme na to zapomněli, že nám to už tím nejdůležitějším přestalo být. Svoboda je pouze cestou k tomu nejdůležitějšímu: je to vlastně právě to nejdůležitější, co nás inspiruje ke svobodě, k tomu, abychom se svobody odvažovali. A to nejdůležitější není nikdy takové povahy, abychom to mohli jednou provždy (nebo třeba jen na dlouho) „mít“: to nejdůležitější nás cestou svobody vede stále dál – a nikdy to pro nás nemůže končit, nikdy té svobody resp. toho usilování o svobodu není dost. Už tato „okolnost“ sama resp. náležité porozumění tomu, jak se to se svobodou má, nám musí něco napovídat o tom hlavním, o tom nejdůležitějším, co k nám „mluví“, co nás „oslovuje“ a vybízí, apeluje na nás a orientuje nás v té konkrétní situaci, v níž jsme. dá-li se nám ta situace uspokojivá, jsme vyzýváni k náležitému rozpoznání toho, co je v ní neuspokojivého. A je-li vlastním cílem svobody, abychom to za prvé dobře rozpoznali, a za druhé abychom se všechno to nedobré a neuspokojivé, které jsme rozpoznali (a přestali přehlížet), začali pokoušet napravovat. Samo „napravování“ dává svobodě teprve smysl; svoboda je dobrá právě k tomu, abychom mohli napravovat to, co nápravy potřebuje a co po nápravě „volá“. České slovo „napravování“ a „náprava“ (kterému dal pevné místo v našem myšlení právě Komenský, i když je sám nevymezil nejpřesněji a nejvýstižněji) poukazuje jasně a zřetelně k tomu, co je „tím pravým“: všechno, co se kdy uskutečnilo a ještě uskuteční, potřebuje vždy nového a nového

napravování – a to „právě ve světle „toho pravého“, tedy Pravdy (která není, která není „jsoucnem“), ale má být díky naší svobodné angažovanosti vždy znovu „uskutečňována“.

(Písek, 080331-1.)

<<<

>>>

Svoboda a lidská práva

Platí-li o svobodě, že není ničím daným, trvalým, zkrátka „objektivním“, ale že jí musí být vždy znovu dosahováno, že se jí lidé musí vždy znovu odvažovat, musíme si položit otázku, jak se to má s lidskými právy. Můžeme opravdu legitimně prohlásit, že lidská práva (stejně jako svoboda) jsou něčím „od přírody daným“ a tedy pevným, co může být jen násilně ukracováno, omezováno, ale co tu od počátku je dáno každému člověku při jeho narození? Je vskutku „právo“ na důstojný život každému člověku dáno jako přírodní, přirozená výbava, tak nějak jako schopnost chodit vzpřímeně a po dvou, nebo jako tvar lebky či barva vlasů nebo očí? Je tomu vskutku tak, že tato „výbava“ sice není hned vidět (tak jako nemluvně hned nemluví ani neleze, a jako lezoun hned nechodí atd., ale dříve nebo později – za některých dost banálních předpokladů – mluvit a chodit bude), ale postupně bude stále zjevnější a bude se stále více uplatňovat? Myslím, že tak tomu není: je něco jiného, že se každé nemluvně může naučit mluvit a že pak opravdu mluví – on je rozdíl mezi tím, že se naučí mluvit, a tím, že se naučí mluvit česky. A podobně je rozdíl mezi tím, že se může naučit nějak jednat jakoby svobodně, a tím, že tu svou svobodu a svobodné jednání bude stále posilovat a rozšiřovat, že si tu svou svobodnost (svobodu) uvědomí a bude si jí vážit, bude jí pestovat a zušlechťovat. A tohle právě je důležité také v případě lidských práv. Možné, že se opravdu každé dítě velmi brzo začne dožadovat svých práv, když uvidí, že je v něčem omezováno a kráceno; nějaká ta přirozená vnímavost k tzv. spravedlnosti, která ovšem se vždycky měří těmi právy a výhodami některého toho druhého. Ale jak dítě vyrůstá, pomalu si zvyká na nerovnosti mezi lidmi, nejdříve nerovnosti co do věku (starší sourozenec může něco, co ono ještě nemůže), poději vidí, že jeho rodiče a celá rodina jsou chudší než rodina nějakého kamaráda ve škole, bere na vědomí rozdíly mezi bohatými a chudými, mocnými a závislými atd. A stále se snaží si své pozice vylepšovat. Něco takového snad opravdu je „od přírody“. Ale co není od přírody, to je kritický pohled na ty rozdíly, a to kritický oběma směry: jsem na tom hůř než někteří jiní, ale na druhé straně jsou na tom někteří hůř než já. Pokud jsem si těch rozdílů vědom právě oběma směry, pak se těžko budu domáhat větších práv v situaci, kdy je mnoho těch, kteří mají ve skutečnosti ještě méně práv než já. A stejně tak to bude i s tou svobodou: budu se muset domáhat svobody nejen své, ale také těch, kteří na tom jsou ještě hůř. To, že je každý povolán ke svobodě a k základním lidským právům, v sobě nutně musí zahrnovat solidaritu s těmi, kdo na tom jsou hůř. Teprve v této perspektivě je možno hovořit o svobodách a lidských právech v pravém slova smyslu.

(Písek, 080331-2.)

<<<

>>>

Otázky a „dotázané“

Po mém soudu je kritické tázání neodmyslitelné a neoddělitelné od filosofování (filosofického myšlení); nemohu dát za pravdu Merleau-Pontymu, že filosofie „neklade otázky“ (a nedává odpovědi), ale jen „hledá původ a smysl otázek“ (i odpovědi). Zejména nemohu souhlasit s tím, že „otázky vycházejí z našeho života, z naší historie“, pokud by to mělo znamenat, že vycházejí pouze odtud a že odjinud nevycházejí. Patočka říkával, že mýtus odpovídá na otázky, které si nepoložil; to by spíš znamenalo, že z našeho života a z naší historie mohou pocházet odpovědi, ale nikoli otázky.

Otázky, které nebyly položeny, ale mýtus (nebo nějaká alternativa mýtu) na ně odpovídal, je třeba teprve odhalit, objevit, odkrýt. Znamená takový „objev“ otázky, že tam ta otázka vskutku předem byla? Navrhují, abychom dobře rozlišili mezi údivem a otázkou (tedy přesně: mezi divením a tázáním). Abychom od pouhého údivu mohli přejít k otázce, musíme otázku nějak formulovat, a to zase předpokládá, že ji musíme myšlenkově „uchopit“, že se jí musíme nějak dotknout a myšlenkově i jazykově ji „zpracovat“. Zdrojem údivu může být něco „předmětného“, co se najednou před námi objeví, co před námi vyvstane a něčím nás překvapí (zejména nezvyklostí, tím, že to odporuje zvyklostem, tomu, co je nám běžné a čemu jsme přivykli). Ale jakmile to chceme nějak myšlenkově (a pak i jazykově) uchopit a „podržet“, tj. dát tomu určitou formu otázky, k níž se můžeme v myšlenkách vracet a probírat ji z různých stran a různých souvislostech objevuje se „před“ námi vedle toho, co nás udivilo, a také vedle toho takto vzniklého údivu ještě to, co jsme ustavili jako intencionální „model“ (tj. nejen předmět, ale třeba také ne-předmět) našeho tázání. A právě tento model nemůže nikdy vyvstat před námi „sám“, nemůže povstat ani z toho, co nás udivilo, ani z našeho „údivu“ samého, nýbrž musíme jej právě „ustavit“, „konstituovat“ – třeba na zkoušku, abychom jej pak třeba nahradili jiným, případnějším. A tento myšlenkový (intencionální) model není, nemůže být součástí ani složkou našeho mínění, myšlení (jako aktu, myšlenkového výkonu), ale je nutně něčím, k čemu se náš myšlenkový akt odnáší a vztahuje, i když jen proto, abychom tohoto modelu použili k dotazování na to, co nás udivilo, nebo na něco, co s tímto nás udivivším jevem nějak souvisí přičemž tu souvislost musí „vynalézt“, „objevit“ nebo dokonce „zkonstruovat“ aktivně také my.

(Písek, 080401-1.)

<<<

>>>

Věčnost a přítomnost (aktuální)

Pokud chápeme „věčnost“ jako něco, co je mimo čas, vně času, co se na času a časování nijak nepodílí, pak jde o pojetí, které musíme v celém rozsahu odmítnout. Ovšem slovo samo (a to už v klasických jazycích, nejen v dnešních) poukazuje k „věkům“, tj. k dlouhým časovým úsekům (např. v latině je aeternitas etymologicky spjata s aetas), nikoli tedy k „bezčasí“. Ostatně je zřejmé, že bezčasí by nemělo a nemohlo by mít nic společného s časem, tedy ani s přítomností, neboť přítomnost má smysl pouze v „čase“. Tradice se obvykle uchýlovala k tak zvanému „věčnému nyní“, „aeternum nunc“. Toto „nunc“ nebylo tedy chápáno jako vyňaté z času, nýbrž jako „vždy přítomné“, a to v čase. Nikdy to nebylo náležitě objasněno; dnes však to je obzvlášť radikálně zpochybněno teorií relativnosti času, konkrétně relativnosti tzv. „přítomnosti“, aktuálního „nyní a zde“. To nejenom že není nezávislé na místě, ale ani na relativním pohybu určité soustavy na tomto „místě“ (ve vztahu k jiným „místům“ a jejich pohybům), a tedy ani na tzv. „pozorovateli“ a jeho „stanovišti“.

(Písek, 080401-2.)

<<<

>>>

Otázka - její struktura

Otázka je nějak formulovaným výsledkem („produktem“) tázání, tj. aktu dotazování. K tomuto jakoby zpředmětněnému „produktu“ (konstrukt) se tážící se subjekt (člověk) může vracet, aby si jej připomínal (a dále s ním nějak pracoval) stejně jako s každou jinou podobně „zpředmětněnou“ myšlenkou. Ale tak jako nemyslíme obvykle toto zpředmětnění, když mluvíme o „myšlence“, tak ani v tomto případě nemáme na mysli ono zpředmětnění, když mluvíme o otázce. V některých souvislostech však v obou případech náhle přeskočíme od jednoho k druhému; právě proto je třeba

obojí odlišit a vždycky dbát na to, co vlastně míníme resp. co je míněno (třeba v dialogu). Tak jako musíme rozlišovat mezi myšlenkou jako aktem, výkonem myslícího subjektu a tím, co je „myšlenkou myšlenou“, tj. tím, k čemu se může vztahovat i někdo jiný, třeba náš partner v dialogu rovněž jako myslící subjekt, aniž by to nutně znamenalo, že hned přejdeme k nějaké „reálné skutečnosti“, podobně musíme rozlišit tázání mínící (akt tázání) od míněného dotazovaného, přičemž to, nač se dotazujeme, nemusí být nutně zaměřeno na nějakou „reálnou skutečnost“ resp. na něco z ní nebo na ní, co zatím nevíme.

(Písek, 080404-1.)

<<<

>>>

Dotázání na „budoucí“

Nesmíme se nechat mýlit tzv. obvyklostí, tj. tím, že se v běžném životě nejčastěji dotazujeme na něco, co už někdo ví a zná, co zůstalo až dosud neznámo pouze nám. Nejvlastnější „vlastností“ dotazování je zaměření na to, co „není“, nikoli na to, co sice „je“, ale co jenom my sami nevíme, neznáme a co bychom znát chtěli. Vždyť i v takových případech, kdy něco známo skutečně je, nejde vposledu o to, co je známo, nýbrž o to, aby to bylo známo také nám – a to právě „není“, není to ještě uskutečněno, ještě jsme se to nedozvěděli a naše dotazování má být právě cestou k tomu, abychom toto „ještě nejsoucí“ učinili „již jsoucím“, tedy abychom něco ještě neskutečného učinili uskutečněným. Každá otázka je tedy zaměřena na něco budoucího, na něco, co tu ještě není, k čemu ještě nedošlo, co ještě nebylo uskutečněno. Tak platí, že vlastně každé dotazování směřuje k tomu, co ještě není, ale co snad nastane, k čemu dojde: nyní to neznáme, nevíme, ale chtěli bychom to vědět a jsme připraveni pro to něco udělat. Samo tázání jako fenomén, který každý zná z vlastní zkušenosti, je argumentem proti kauzalitě: otázka není „následkem“ našeho nevědění, nýbrž je zcela zaměřena k něčemu, co očekává od budoucnosti a z budoucnosti, je očekáváním toho, co snad přijde.

(Písek, 080404-2.)

<<<

>>>

Morální řád dle Em. Rádla

V jednom dochovaném rukou psaném listu se dochovalo Rádlovo možná trochu překvapivé vyjádření o „morálním řádu“: Rádl v něm říká, že „tento morální řád má však osud horší než vrabci na střeše“. (Informaci přebírám z připravované disertace Tomáše Hermanna, kde je list citován v sedmé kapitole.) Tento výrok Rádl evidentně do textu Útěchy nezařadil, ale stojí po mém soudu za to se zamyslet nad tím, proč to vůbec takto napsal. Určitě šlo o důraz na to, že „zvnějšku“ a tedy „po povrchu“ pozorováno by se mohlo zdát, že ten „morální řád“ vlastně ani jako by nebyl, nemá žádnou „váhu“ ani „sílu“, kterou by se prosazoval. Možná, že se později Rádlovi zdálo zmíněné přirovnání k vrabcům na střeše nepřipadné; ono jistě nepřipadné je, např. proto, že vrabci jsou „jsoucí“, kdežto morální řád je to, co „být má“, nikoli to, co „je“. Ale to by se dalo říci i o těch „bílých ptáčích“ z poslední kapitoly. Možná, že ti „bílé ptáčí“ se stali náhradou těch „vrabců“ na střeše: Rádl zdůraznil, že nejsou doma na jezeře, ale u královny všech bílých ptáků (zřejmě by právě tento moment bylo jen velmi těžko možno zachovat nebo jen naznačit v případě vrabců). No, zdá se, že to srovnání otvírá celou řadu otázek, které by nás možná ani nenapadly, kdyby nebylo toho do Útěchy nezařazeného listu.

(Písek, 080407-1.)

<<<

>>>

Smrt (a trápení) / Duše a tělo / Tělo a „duše“ / Člověk a jeho „duše“

V apokryfní knize Moudrosti (Sapientia, kap. 3, 1-3) je pozoruhodně vyjádřeno něco, co sluší i dnes připomínat (upravím to trochu proti překladu kralických, ale bez nároku na větší filologickou přesnost atd.):

Spravedliví jsou v boží ruce, trápení se jich nedotkne. Nemoudrým se zdá, že umírají, a považují to za cosi zlého, a jejich odchod za zničení; ale oni jsou v pokoji.

Něco podobného najdeme i v Sokratových posledních slovech, že nikdo z přítomných, kteří se s ním přišli rozloučit, a ani on sám neví, kdo „jde k lepšímu“. – Dost ovšem záleží na správném výkladu. Pisatel uvedeného místa zřejmě byl už pod vlivem řeckého dualismu duše a těla, a zajisté také byl „nakažen“ myšlenkou nesmrtnosti duše (v. 4). Tím už byla poněkud narušena ona stará (židovská) tradice, která duši spojovala s tělem (tj. chápala duši jako součást těla, a to se později promítlo do představy „obnovy“ obojího, tedy i těla, neboť i pro „duši“ platí, že je jen prachem a že se v prach obrátí, a to v oživení resp. „znovustvoření“ v důsledku příchodu Stvořitele, srv. Job). Dále je důležité správně porozumět onomu „nedotkne“: to pochopitelně neznamená, že se každému trápení vyhnout, nýbrž že je to eventuelní trápení nemůže zasáhnou až do samého „jádra“ jejich „bytosti“. Dalo by se snad říci, že důstojnost člověka, o které se čas od času mluví v souvislosti s tzv. „přirozenými“ lidskými právy, je zakotvena právě v tom, co se vymyká FYSIS, a nejen to, co se FYSIS (tj. od narození až po smrt) přímo vůbec netýká, co je „mimo FYSIS“, vedle ní, tedy v „původním“ (knižovníkem Andronikem nezamýšleném a nejspíš ani netušeném) významu, totiž v jeho etymologickými kořeny nesených a vždy znovu obnovovaných konotacích, znamená slovo „metafyzický“. Lidská důstojnost není ničím obecným, charakterizujícím všechny lidi, nýbrž je to „metafyzická skutečnost“, která má naprosto individuální charakter, tj. nepřerušitelnou vazbu na jednotlivého člověka a ne jeho jedinečnost (která nemůže být nikdy založena FYSEI, tedy „od přírody“, od „narození“). A právě této jedinečnosti resp. tohoto jedinečného, individuálního, osobního „založení“ či „stvoření“ každého jedince se z bytostné jeho „nepředmětné povahy“ (nikoli tedy ve smyslu FYSIS) se žádná újma, žádné utrpení, žádná „muka“ nemohou dotknout, tj. nemohou je ničivě zasáhnout. Ničivě lze zasáhnout pouze FYSIS (oduševnělé tělo nebo tělem disponující duši), ale každý člověk ve své „bytostné“ (nepředmětné) založenosti či stvořenosti je a zůstává v rukou božích a tedy „v pokoji“ (ovšem: pokud se od tohoto svého původu neodtrhne – a dále viz Kierkegaard).

(Písek, 080411-1.)

<<<

>>>

Práce x praxe

Obecně stále ještě přežívá předsudek, že není možné mluvit o skutečné „práci“ tam, kde chybí „pot“ (ve smyslu biblického „v potu tváře pracovati budeš“), a to nejčastěji spolu s jiným předsudkem, že taková práce-dřina je „trestem“. Ale na druhé straně jsou už odedávna známé četné obecně lidské zkušenosti, že důmysl je důležitější než dřina. Proto všechny tendence dělnických odborů tlačit na zvyšování úrovně mezd musely nutně vést k úsilí o přechod od manuální práce k práci strojů, co možná automatů. I když i v moderních společnostech stále ještě existují práce, které automaty nemohou zastat, je jich stále méně a poptávka po nekvalifikovaných dělnících je pronikavě menší než kdykoli dříve. Tzv. „duševní práce“ je oceňována víc než práce tělesná, manuální. Skutečná „praxe“ v

životě dnešních společností minimalizuje potřebu fyzické práce nejen v podnicích a v zaměstnání, ale také v domácnostech. Snižování časového rozsahu týdně odpracovaných hodin ukazuje zřetelně na to, že sice bez tlaku odborů by bylo nezaměstnaných mnohem víc, ale že na druhé straně se velkým problémem stává rozumné využití volného času: rozsah „praxe“ se stále víc rozšiřuje i do oblastí mimo rámec „práce za mzdu“. Zejména vybavenost počítači umožňuje stále většímu počtu lidí pracovat doma a využívat tak svých schopností časově ještě úsporněji a navíc k cílům svobodně zvoleným (a třeba i nepélceným).

(Písek, 080411-2.)

<<<

>>>

Socialismus dnes

Rádl píše (in: O německé revoluci, 1933) o tom, jak první světová válka „byla těžkou porážkou pro marxismus, kterou jen ruská revoluce na čas zastírala“, a pokračuje: „Od té doby socialismus prožil však několik nových otřesů“, a líčí ty hlavní z nich. (Pha 22003, str. 77n.) Vskutku se lze na sovětský, tzv. reálný socialismus, dívat jako na jakousi odchylku, dokonce jako na degradaci a degeneraci socialismu (dost podobnou oné degradaci a degeneraci, jakou známe např. v případě fašismu či nacionálního socialismu). Tato degradovaná a v podstatě zvrhlá, perverzní odnož se vyznačuje svou protidemokratičností. Vzhledem k tomu, že socialismus vznikl jako program uplatnění demokratičnosti do všech důsledků, je možno sám vznik bolševizmu (a ovšem také ostatních protidemokratických „pseudosocialistických herezí“) chápat jako debakl a přímo zhroucení socialistické ideje. A na druhé straně onen údajný správný, protože demokratický socialismus ve všech důležitých situacích selhal. I když se trochu přizívil díky strachu z ohrožení ze strany „světového socialistického hnutí“, nepřišel dodnes s žádnou novou a nosnou myšlenkou, nemá program, tzv. sociální stát se ukázal jako nedomyšlený a neudržitelný projekt – a nic jiného nemá, co by mohl nabídnout. Je tedy možná jediný závěr: socialismu je v obrovské krizi.

(Písek, 080411-3.)

<<<

>>>

Rovnost x spravedlnost / Spravedlnost x rovnost

Myšlenka rovnosti se sice v celých dějinách jeví jako velice přitažlivá pro mnohé lidi (a zejména pro ty, kteří mají šanci na takové „rovnosti“ vydělat), ale je popravdě v rozporu se „spravedlností“. Už Aristotelés trefně připomněl, že máme-li „rovně“ (stejně) jednat s nerovnými, musíme s nimi jednat „nerovně“ (nestejně, odlišně). Vidíme to dnes třeba na přístupu mladých lidí ke studiu, tj. k vzdělávání: nejde jen o to, aby zkoušky byly stejné (rovné) pro všechny, ale např. také o to, aby „rovné“ přijímací zkoušky ve skutečnosti nepreferovaly mladé lidi, kteří už v rodině měli příznivé podmínky a tedy náskok před jinými. Prostupnost mezi různými vrstvami společnosti potřebuje nejen rovná pravidla, ale také určitou asistenci ze strany těch privilegovaných. Na druhé straně však tato asistence nesmí mít jen „formální“ povahu, tj. nesmí být pouhým „usnadněním“ v podobě snížení nároků. (Typickým fenoménem byl v letech po „únoru“ nábor tzv. dělnických kádrů, motivovaný především zásadní nedůvěrou k „buržoazní inteligenci“, vyplývající – zejména u nás – z komplexu polovzdělavců ve vedení KSČ.) Mám za to, že právě v tomto ohledu byla situace za první republiky docela otevřená, i když ovšem nikoliv ideální. Má zkušenost ze střední školy: celá řada přijatých spolužáků měla v prvních letech značné problémy ve srovnání se syny lékařů, advokátů, pedagogů apod., zatímco v dalších letech to mnozí v soutěži nejen dotahovali, ale často se dostávali mezi špičky

(a posléze uspěli i na vysokých školách). Zároveň bylo docela poučné sledovat, jak někteří starší profesori (kteří sami studovali ještě za Rakouska) dávali jakoby už předem najevo jakési téměř opovržení ve vztahu ke studentům z nižších vrstev (v našem případě to bylo asi nejnápadnější v případě prof. Mikana – třeba když šlo o vládu Čejchana nebo učitele hudby Lišku apod.). U mladších profesorů, kteří vystudovali už v republice, to téměř nebylo vidět. Nedávno jeden rozhlasový program o Krieglovi připomněl, jak byl po svém příchodu z Haliče do Prahy příjemně překvapen jednáním profesorů, a to bylo ještě před rozpadem Rakouska. Řekl bych, že proti úsilí „zdola“ o dosažení rovnosti tu stojí „spravedlivé“ jednání shora: prostě spravedlnost je vyšší cíl než pouhá rovnost, a to i tam, kde volání po rovnosti je oprávněné a tudíž jakoby „spravedlivé“.

(Písek, 080411-4.)

<<<

>>>

Evropa a socialismus / Socialismus a Evropa

Musíme náležitě rozlišovat presocialistické prvky v dávné i pozdější evropské historii a vlastní socialismus, který sice na tyto prvky navazuje, ale formuje se jako kritika, tj. buď naprosté odmítání „kapitalismu“ nebo jako snaha o jeho „nápravu“. Počátek socialismu tedy klademe až tam, kde se formuje v opozici proti prvním zřetelným následkům dovážení levných surovin nebo i plodin a výrobků a zejména technických vynálezů a industrializace, tedy jako kritika ohrožování a zbídačování jak malých domácích producentů (všeho druhu), tak námezdných pracovníků (na velkých statcích, v manufakturách a později v továrnách). Socialismus proto není původně orientován na odstranění existujícího společenského řádu a jeho nahrazení jiným řádem, nýbrž proti slepému samovývoji techniky, vedoucímu k sociálním deformacím, postihujícím především (ale nejenom) ty nemajetné a chudé. V sociální a politické praxi vede k posilování solidarity s těmi postiženými a vůbec s chudými, a ideově (a později i teoreticky) se opírá o předsocialistické prvky v dosavadní tradici a o doklady nápravných opatření, k nimž sahali už v minulosti někteří zákonodárci a dokonce celé politické skupiny či „strany“.

(Písek, 080414-1.)

<<<

>>>

Emergence a „nové“ („radikálně nové“) / Nové a „emergence“ (radikálně nového)

Když se před námi někde něco náhle „vynoří“, může mít tento zvláštní fenomén „vynoření“ rozličnou povahu. Především je možné, že to, co se nám před očima „vynoří“, tam už dávno bylo, ale my jsme to zatím nepostřehli, protože naše pozornost byla zaměřena jinam. Také je možné, že jsme to ani postřehnout nemohli, protože jsme na to vůbec nebyli připraveni (a šlo o něco nepřilíš nápadného), nebo jsme neměli potřebné prostředky (přístroje, např. dalekohled nebo drobnohled, ale také nějakou teorii nebo aspoň hypotézu, která naši pozornost vedla někam, kde jsme zřetelně pocítili potřebu takových pomůcek). Posléze mohlo jít o něco, co se sice občas dělo i dříve, ale je to tak zřídka se vyskytující a vzácné, že jsme si toho vůbec nevšimli nebo že jsme na to už zapomněli. Ovšem vedle toho musíme pamatovat také na takové případy („fenomény“), které se vyskytují velmi často a které se přinejmenším na první pohled nebo při nesprávně zaměřené pozornosti i bedlivějšímu pohledu a dokonce pozorování jeví jako naprosto obdobné, neboť své odlišnosti silně „skrývají“. To všechno je vlastně jakoby „odpovědné“ za to, že skutečné, „pravé“ vynořování něčeho vskutku „nového“ (tj. nikoli nového jen pro nás) je velmi nesnadno rozpoznat. Mám za to, že Hérakleitos měl právě toto vynořování vskutku nového na mysli, když řekl (jak známe ze zlomku), že „FYSIS se ráda

skrývá“ (FYSIS KRYPTAIN FILEI). Běžný překlad slova FYSIS jako „příroda“ bez náležitého upozornění, že dnes už nechápeme a vůbec netušíme, co měli staří myslitelé (prý snad všichni nejstarší filosofové) na mysli, když psali svá ústřední pojednání pod hlavičkou PERI FYSEÓS. FYSIS je skutečné „rození“, tj. rození do skutečného světa, tedy pronikání do světa skutečnosti jako něco, co tam nikterak nebylo, co však teprve po tomto proniknutí začne používat jednotlivostí ze svého (pro sebe zcela nového) „prostředí“ jako pomůcek, nástrojů a materiálu pro své další „uskutečňování“ (neboť ono první „proniknutí“ do určité situace v „reálném“ světě je pouze počátkem, totiž právě zrodem, zatímco ono další „uskutečňování“ je oním „růstem“ resp. spěním do dalších a plnějších fází, tedy „dospíváním“).

(Písek, 080414-2.)

<<<

>>>

Reference a „pojem“

Slovo „reference“, tak často o jisté doby používané logiky a analytickými filosofi, skrývá nebo přesněji zakrývá velmi důležité problémy, vesměs spjaté s tradiční vadou objektivizujícího (zpředměťujícího) myšlení, totiž že zapomínají na to, že není žádného myšlenkového nebo logického „vztahu“ tam, kde nejde o aktivní vztahování, tj. o výkon vztahování, v našem případě o výkon „referování“, odkazování k něčemu dalšímu, co už součástí toho výkonu není (tedy co je mimo tento výkon, vně tohoto výkonu). Jinak řečeno: při užívání slova „reference“ se většinou zcela pomíjí právě ten základní problém, totiž co vlastně zakládá vztah mezi „referujícím“ a „referovaným“, a navíc se zapomíná na to, že objektivovaný „referující“ není žádným způsobem schopno se samo vztáhnout k referovanému“ bez aktivního výkonu „referování“ ze strany příslušného „referujícího“ subjektu. [Vpodstatě dost podobná je situace v případě termínu „korespondence“: také zde je v důsledku objektivizace vytěsňen „subjekt“, který musí aktivně „odpovídat“, „respondovat“, ovšem ten může být na jedné i na druhé straně (nebo na obou), zatímco v případě „reference“ jde o jednosměrné „referování“.] Co z toho tedy vyplývá pro vztah pojmu k tomu, čeho je pojmem a k čemu se jako pojem vztahuje v kontextu aktu „pojímání“? Především platí, že sám pojem není schopen žádného výkonu pojímání, ale že je pouhým prostředkem, nástrojem, nebo možná lépe jakýmsi programem či návodem k určitému konkrétnímu „pojetí“ něčeho dalšího. K pojmu tedy není možný ani myslitelný žádný přístup zvnějšku, takže o pojmu nelze vypovídat jako o něčem „předmětném“. V tomto smyslu tedy nelze mluvit o tom, že by pojem sám mohl „referovat“ k něčemu dalšímu v onom objektivovaném logickém smyslu. Pojem je jen určitým způsobem zaměřením myšlenkové intence (která by mohla jinak mít stejný cíl a tedy stejné zaměření i bez použití pojmu jako jakéhosi zpřesňujícího „programu“), tedy intence myšlenkového aktu; pojem je tudíž součástí resp. složkou intencionálního aktu, a v tom smyslu musí být odlišován a chápán odděleně od příslušného intencionálního „předmětu“ (eventuelně ne-předmětu, tedy souhrnně intencionálního modelu). Teprve u tohoto myšlenkového „modelu“ lez smysluplně mluvit o „referenci“ (eventuelně i „korespondenci“) v logickém smyslu.

(Písek, 080414-3.)

<<<

>>>

Detaily a celek

Na rozdíl od techniky, kde snad nejvíc záleží na detailech, a také od přírodních věd, kde detaily sice samy nestačí, ale mohou hrát velmi často vysloveně dominantní roli, je situace ve filosofii zcela zásadně odlišná. Ve filosofii jsou rozhodující strategie a tudíž velmi široké kontexty. Detaily ovšem

stejně podržují svou důležitost, ale jen pro vypracování základní argumentace; nikdy se však od detailů nedostaneme ani k strukturované taktice, natož k nějakým strategiím.

(Písek, 080422-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy / Vědy a filosofie

Před téměř 7 lety přednesl (a pak napsal a nechal vytisknout) Václav Frei úvahu, v níž tematizoval dvě hlavní otázky, obě výsostné důležitosti (ta druhé je ještě důležitější než ta první, ale zůstaneme nyní u té první). Ta otázka zněla zda k filosofování stačí předvědecká zkušenost. Takto formulováno to ovšem dovoluje jednoznačnou, ale vlastní problém spíše zakrývající odpověď. Filosofie přece vznikla před vědami, odborné vědy se ustavily tak, že se osamostatnily původně filosofické disciplíny z rámce filosofie (a tím také ztratily schopnost se vztáhnout k „univerzu“, tj. ke světu jako celku). Už toto nepochybné historické „faktum“ je nevyvratitelným dokladem toho, že filosofie může vzniknout bez opory ve vědách. Tato odpověď má však jednu vadu, totiž že se vyhýbá časovému resp. dobovému aspektu: pro dnešní filosofování totiž platí jiná odpověď. Má-li *dnes* filosof obstát jako filosof, nemůže výsledků vědeckého zkoumání nedbat, a to v různé míře ovšem. Není tomu ovšem tak, že by bylo možno filosofii stavět na vědách jako na nějakém filosoficky nezpochybnitelném základě. Vztah filosofa k vědám musí nutně být kritický, tj. filosof musí na základě svých kritérií rozhodovat, zda výsledky vědeckých výzkumů a vůbec vědecké poznatky a teorie v určitém plnějším nebo užším rozsahu uzná nebo neuzná; pokud je neuzná, je ovšem zajisté povinen udat své důvody, proč je neuznává (a nemůže uznat). A jedním typem takového zdůvodňování může být i odkaz k předvědeckým nebo lépe mimo-vědeckým „zkušenostem“. Fenomenologický důraz na důležitost zkoumání tzv. „světa našeho života“ nepochybně míří tímto směrem, ale je poněkud absurdní, že Husserl zároveň chtěl z fenomenologie učinit „vědu“, dokonce „přísnou vědu“. Fenomenologie není celá filosofie, natož odborná věda, nýbrž je to rozsáhlá a velmi sofistikovaná metoda, které si může použít vědec (zajisté nezbytně filosoficky „před-připravený“) stejným právem jako filosof. Proto se také způsob fenomenologického postupu (a v důsledku toho i některé z výsledků, takto získaných či dosažených) budou od sebe poněkud lišit podle toho, zda s touto metodou pracuje vědec nebo filosof. Žádný filosof se nemůže, ale ani nemůže vyvazovat ze své doby, a to má své důsledky jak pokud jde o stav „současných“ věd, tak pokud jde o stav *dnešních* před-vědeckých a mimo-vědeckých zkušeností, tj. zkušeností ze „světa našeho života“, neboť tento náš dnešní „svět“ je jiný než třeba svět v antice, ve středověku nebo na počátku nové doby. (Proto má také šíření a pronikání evropské filosofie do jiných kultur své nesnáze, protože taková „introdukce“ se musí nutně pokusit významným způsobem navazovat na jiné, nové před-vědecké a mimo-vědecké zkušenosti, spjaté s jiným „světem“, totiž se „světem jejich života“.

(Písek, 080422-2.)

<<<

>>>

Subjekt - nitro a vnějšek

„Subjekt“ v novějším pojetí nemůže být redukováně chápán jako pouhé nitro, ať už je „vnější svět“ pro něj nepřístupný, anebo ať je třeba vůbec škrtnut a popřen. Subjekt se v novém myšlení stává z „objektu“ právě „subjektem“ tím, že se mu dostává nitra, niternosti. Niternost ovšem není totožná se „subjektivitou“ (čímž se rozumí „vědomí“): niternost je skutečností, je „skutečná“, není tudíž takto jen „myšlena“ či „uvědomována“ v nějaké (něčí) perspektivě. Niternost, přesněji konkrétní „nitro“

náleží k subjektu samému, k jeho „bytí“. Svým nitrem je tedy subjekt (jakožto právě jsoucní) právě subjektem; po vnější stránce by mohlo „něco“ také vypadat jako subjekt, ale bez vlastního nitra a vlastního („přivlastněného“) vnějšku by subjektem nebylo a být nemohlo. Je to tedy nitro, co subjekt činí subjektem. Vnějšek lze různými způsoby a v různém rozsahu napodobovat, kdežto nitro (každé nitro) je jedinečné, „individuální“, na nic jiného (ani na žádné jiné nitro) nepřevoditelné a zejména z ničeho jiného neodvoditelné. Nepochybně proto platí, že subjekt se nestává subjektem teprve „pro sebe“, ve svém vědomí (ve své subjektivitě), nýbrž svým bytím každou eventuelní svou subjektivitu (pokud k ní dospěje) předchází. V tom smyslu platí, že každý subjekt se může subjektem stávat pouze „ve-světě“; to však vůbec neznamená, že niternost se může stávat niterností rovněž pouze „ve-světě“, jak má za to např. Heidegger. Každá „bytnost“, každé „pravé jsoucní“ se sice může stát subjektem teprve „ve-světě“, ale do toho „světa“ (tj. do té situace „bytí-ve světě“) se nejprve musí nějak dostat. A jak se může nějaké „pravé jsoucní“ dostat do světa? Tak, že „se zrodí“, že vznikne „zrodem“ – a to je možné jen tak, že začne vykonávat své „bytí“ tím, že svou „niternost“ (tj. vnitřní, nepředmětnou „stránku“) začne zvnějšňovat, tj. že začne „vyvstávat“ jako jsoucí pro jiná jsoucní (pravá jsoucní ovšem, která také mají své nitro). Ale aby něco takového bylo vůbec možné, musí tu takové „pravé jsoucní“ nejprve nějak „být“, a to ještě před tím, než se začne zvnějšňovat, než se začne „dít“ svým sebe-vykonáváním. Proto je třeba mít pevně za to, že žádné pravé jsoucní není „již od počátku bytím-ve-světě“, jak má za to Heidegger, nýbrž že se opravdu do světa musí nejprve nějak dostat tím, že začne svým nitrem (resp. „ze“ svého nitra) přecházet a pronikat – a že si ovšem zároveň s tímto svým pronikáním do určité „situace“ (kterou si nevybírám) začne tuto situaci také osvojovat a v důsledku toho začne výkon svého bytí modifikovat.

(Písek, 080425-1.)

<<<

>>>

Bůh – důkazy existence

Tzv. důkazy existence boží (Gottesbeweise) byly formulovány za docela konkrétní (myšlenkové) „situace“: o bozích se už delší čas pochybovalo, a to především proto, že už jako by nebyli „přítomní“ v lidských životech (v lidském životě, neboť jde vždycky o jeden jediný, totiž právě „můj“ život, o mne samého). Každý takový „důkaz“ měl být zárukou toho, že nejde jen o výmysl, iluzi, falešnou představu apod. Někde docela na začátku tedy bylo „pochybování“, ale spíš jako pouhé naladění, nálada, nikoli ještě na základě formulovaných argumentů. To byla až další fáze: vynález pojmů přinesl možnost mluvit něco s naprostou přesností a vracet se k tomu jako k „témuž“ (což ostatně odpovídalo archaické orientaci na pramínulé, na archetypy, ale dosahovalo nesrovnatelné efektivity). Tím však byl exponován nový problém: nikomu nenapadlo se pokoušet o důkaz „existence“ čísel nebo geometrický obrazců. A přece měl být „bůh“ za pomoci pojmů myšlen (a definován) tak přesně jako třeba pravoúhlý trojúhelník. Když Aristotelés „definuje“ boha jako „to, co je jedno a co se nemění“, staví na tom, že „existují“ skutečnosti, které se mění, vedle jiných, které se nemění; a také na tom, že některých skutečností je více nebo mnoho, zatímco jiné jsou jedny (a tedy jedinečné, takže se „nevyskytují“ ve více exemplářích a nemají ani jiné obdobné, s nimiž by mohly být srovnávány a eventuelně od nich i v něčem odlišovány, jak tomu bylo třeba v polytheismu). S příchodem křesťanství (navazujícího zásadně na židovské tradice, ale používajícího také myšlenkových prostředků řeckého původu, tedy ještě dále posouvajícího již v pozdním židovství zahájenou „synkrezi“ resp. „konkrezi“, tj. srůstání obou těchto tradic) už pochopitelně nemohlo stačit myslet (a definovat) Boha jako „ideální osobu“, tedy vlastně jako „ideální“ geometrický obrazec (např. trojúhelník). A odtud ta nezbytnost myslet Boha-Otce v tak těsné spjatosti s Bohem-Synem (který je zároveň plně člověkem – vere homo!), a v neméně těsné, i když bytostně (kvalitativně) odlišné spjatosti s každým jednotlivým (a jedinečným) člověkem v podobě Ducha svatého, jako trojjediného Boha (Pána a Stvořitele všeho). Pochopit důležitost tohoto záměru je nesrovnatelně důležitější než

jakkoli silný důraz na pevné držení dogmatu. To ovšem tradičním křesťanským theologům velmi často unikalo, takže raději zdůrazňovali nemožnost to plně pochopit pouhým lidským rozumem, a tak se pokoušeli v rámci tohoto „rozumu“ najít logické argumenty, kterými by bylo možno prokázat „skutečnost“ resp. „existenci“ (čímž se rozuměl „reálný výskyt“!) Boha aspoň oklikou, když ji nebylo lze „nahlédnout“ přímo.

(Písek, 080425-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „společenské vědomí“

V dobách, kdy vládl na školách marx-leninismus, se o filosofii mluvívalo jako o „formě společenského vědomí“. Ty doby pominuly, marxismus (upadlý) se už nevyučuje, ale v mysli lidí stále straší ona nešťastná myšlenka. Proti tomu je třeba vehementně zdůrazňovat, že filosofie, která by nějak významně či dokonce masově pronikla do mysli lidí, kteří na to byli filosoficky nepřipraveni, se nutně stává něčím jiným, že se proměňuje tak, že ztrácí bytostnou povahu filosofie (zejména její kritičnost i vůči sobě samé). Filosofie, která není osobní záležitostí, tj. která není co nejúže spjata s osobním životem (i myšlením) jednotlivého, jedinečného člověka, přestává být filosofii. Pochopitelně tu není příkrá hranice, nýbrž je tu široké rozmezí přechodů od jednoho k druhému. Uvést někoho na cestu filosofování vůbec neznamena ho vzdělávat a poučovat o různých filosofech a filosofích, ale uvést ho na cestu spění a dospívání, tj. k „růstu“ (v klasickém smyslu, nikoli ve smyslu kvantitativního zvětšování), k vyrůstání a dorůstání k „osobnosti“. Všude, kde se člověk jen přizpůsobuje obvyklému, kde zůstává nejen v souhlasu, ale jakoby v bytostné rezonanci s jinými mnohými, zvláště pak s hloučkem, skupinou, masou – všude tam se jeho eventuální „filosofování“ stává pseudo-filosofií, ideologií, „názorem“, „stanoviskem“ – zkrátka kolektivním resp. společenským vědomím – a on sám přestává shodně s tím být skutečnou, protože jedinečnou „osobností“. Filosofování je – ovšemže mimo jiné! – cestou k tomu, aby se lidské myšlení stalo vskutku osobním myšlením jedinečného člověka; filosofie není cestou k tomu, aby se lidé nějak přiblížili ani ve způsobu svého myšlení, ani ve výsledcích tohoto myšlení; je to cesta k tomu, aby se k sobě přiblížili a aby spolu komunikovali jako různí, individuálně jedineční. A to je možné jen za pomoci resp. na základě intencionálních modelů. Jen budování (konstruování) a sdílení intencionálních modelů tj. předmětů i ne-předmětů je možné se domluvit jinak než „sympatií“ a „rezonancí“ – a také je možno jen tak se uchránit toho, že propadneme „kolektivnímu myšlení“ (eventuelně dokonce „masovému myšlení“).

(Písek, 080427-1.)

<<<

>>>

Individualizace

Termín „individualizace“ jako by sugeroval, že něco neindividuálního, co předchází, musí být nejprve individualizováno, abychom došli k individu. Ale to je chybná představa či myšlenka. Odpovídá pouze naší každodenní zkušenosti, která je plná zdánlivě trvalých „věcí“ anebo opakujících se „procesů“, takže my už jejich nejen skutečnou, ale přímo „původní“ individualnost nevnímáme. Jen někdy a dost výjimečně jsme vytrženi z běžnosti a uvědomíme si jakousi jedinečnost a neopakovatelnost okamžiku, např. když jsem oslněn mimořádnou krásou nebo čelíme nadměrnému nebezpečí či utrpení apod. Ale to je všechno důsledkem toho, že se nám to tak jeví, tj. záleží to z velké části také na nás a na naší schopnosti pozorovat, zkoumat a také si zpozorované náležitě uvědomovat. Nezávisle na nás a na naší schopnosti pozorovat a uvědomovat si zpozorované je tomu

právě obráceně: každé pravé (tj. vnitřně integrované) jsoucno je unikátní, jedinečné, jen pro jiná pravá jsoucna (schopná je registrovat) . Jedinečnost ovšem neznamená ani popření podobnosti, ani vyloučení četnosti výskytu jsoucnen třeba i velice podobných.

(Písek, 080427-2.)

<<<

>>>

Témata hlavní pro současnou filosofii

Mezi nejzávažnější a nejakutnější témata pro současnou filosofickou výzkumy náleží nepochybně problém času a časovosti (eventuelně časování či časení), ale zejména také celá řada problémů s tím spjatých, totiž problémy dění, pohybu, změny, události, vzniku a zániku, akce a aktivity apod. Nejde tedy o jednotlivé problémy, ale spíše o celý jakýsi „balík“ problematiky nebo spíše propletenec navzájem hluboce spjatých problémů, které nelze řešit izolovaně. Souhrnně by bylo možno říci, že velká část základní filosofické problematiky (tzv. teoretické filosofie resp. „první filosofie“) by mohla být pojmenována jako „filosofická fyzika“ nebo „filosofie FYSIS“ – pochopitelně v novém, revidovaném chápání.

(Písek, 080427-3.)

<<<

>>>

Duše - péče o ni

Patočka se v mnohých ohledech vracel a soustřeďoval k původně platónskému imperativu tzv. „péče o duši“. Hned na první pohled musí už ta formulace připomínat každému, kde je aspoň trochu obeznámen s Novým zákonem, kontrastující Ježíšova slova: „Kdož by koli hledal duši svou zachovati, ztratí ji; a kdož by ji koli ztratil, obživí ji.“ ((Lk 17,33; srv. také Mt 10,39: „Kdo nalezne duši svou, ztratí ji; a kdo by ztratil duši svou pro mne, nalezne ji.“; a Jan 12,25: „Kdož miluje duši svou, ztratí ji; a kdož nenávidí duše své na tomto světě, k životu věčnému ostříhá ji.“) Je ovšem zřejmé, že porovnání těchto formulací nemůže naivně počítat s tím, že slovo „duše“ má ve všech těchto případech stejný význam. Přesto se zdá, že bude co srovnávat, i když se v jednotlivých případech pokusíme příslušný význam upřesnit a objasnit, abychom nesrovnávali nesrovnatelné. Ve SZ slovo „duše“ mělo nejčastěji význam stejný, jako „krev“; je pravděpodobné, že i v evangeliích tento společní význam (connotatio) převažoval nebo se aspoň významně na celkovém významu podílel. Naproti tomu v řecké tradici (a zejména v platonismu) představovala duše „to“ nejcennější v člověku (později u Aristotela v každé živé bytosti, i když byly rozeznávány tři různé „duše“, totiž vegetativní, animální a „duch“, animus), „co“ pochází ze světa idejí a do těla je pouze dočasně umístěno jako do „vězení“ (smrtí pak je z tohoto vězení vysvobozeno). To znamená, že musíme brát ohled na základní rozdíl předfilosofického nebo přímo už filosofického charakteru, totiž že řecké představy jsou podmíněny a spjaty s jakýmsi třeba ještě ne zcela formulovaným dualismem duše a těla, připouštějícím samostatný „život“ duše, v podstatě nezávislý na „životě“ (eventuelně jen „existenci“) těla, zatímco v hebrejské tradici je duše ztotožněna se samým životem, eventuelně je spojena s nějakým životně důležitým orgánem těla, bez něhož tělo umírá (krev, srdce, jiné vnitřnosti, např. střeva, atd.). A pak je tu ještě přinejmenším druhá bytostná odlišnost: zatímco v řecké tradici život sám může být horší nebo lepší, ale pro duši nekončí smrtí těla, v hebrejské tradici je myšlenka bytí jen částečné nesmrtelnosti odmítnuta: člověk je jen prach, hlína, z níž byl stvořen. Proto nespolehá na nic, co by z něho mohlo přežívat, přetrvávat (pokud něco přetrvává, např. onen „prach“, už to není „on sám“), ale spolá na svého Stvořitele a zároveň Spasitele, a to ve vědomí, že on je vždycky „živý“ a že se „v den poslední“

jako živý postaví nad jeho „prachem“. Místo nějaké „péče o duši“ jako o něco nejcennějšího v sobě, tedy co „má“, je tu spoléhání na „nepředmětný zdroj“, „nepředmětného původce“, totiž Stvořitele a zároveň Spasitele .

(Písek, 080505-1.)

<<<

>>>

Modely myšlenkové (předměty a ne-předměty)

Předpokladem možnosti si začít uvědomovat, že mezi aktem mínění a koncovou „skutečností“, která je oním aktem míněna, je schopnost onen výkon vědění či mínění (myšlenkový akt) jakoby znovu „projít“ (ale nikoli pouhým zopakováním!) a „zadržet“ či „pozdržet“ jej někde mezi oním aktem a „koncovým“ cílem, tj. u nějakého z „předposledních cílů“ (cílů většiny aktů je vždycky víc, není jen ten „docela poslední“). Soustředění pozornosti na „strukturu“ intencionálního vztahu nám umožní si postupně stále přesněji uvědomit, že nejde o jednoduchý vztah, nýbrž vztah relativně komplikovaný, a to především v té zprostředkující fázi mezi vlastním výkonem (aktem, který ovšem sám o sobě také není jednoduchý a zejména nikoli „bodově“ ani „čárově“ hraniční), a mezi „posledním cílem“ (jímž může a nemusí být, ale většinou bývá nějaká vnější „skutečnost“, na kterou lze „prstem ukázat“, jak tomu prý chtěl Kratylos). Díky pozoruhodnému řeckému „vynálezu“ pojmů a pojmovosti (a vůbec stále víc a mocněji se rozvíjející práce s nimi) se zdařilo nechat vyvstat pozoruhodné zprostředkující „útvary“ v takové zřetelnosti, že bylo možno začít je samostatně zkoumat v jakési „oddělenosti“ nejen od „konkrétních“ skutečných „věcí“ (na které bylo lze poukázat oním prstem), jako jsou nejen geometrické obrazce, ale dokonce čísla. Není žádnou náhodou, že to byli právě první „filosofové“, kteří se začali zabývat pravouhlými trojúhelníkem (Thalés a Pythagoras, aspoň podle legendy) nebo čísly (Pythagoras a pythagorejci). Geometrie pak vskutku vypsela v několika generacích v dokonalou teoretickou disciplínu; na nějakou teorii „čísel“ ještě dlouho potom nebylo dost prostředků, nicméně jednotlivé zajímavosti přitahovaly vždy znovu pozornost mnoha myslitelů po celou řadu století. (O praktickém využití čísel a geometrie se nemusíme ani zmiňovat; celý rozvoj novodobé a moderní vědy si vůbec nedokážeme představit bez oné zjevně „násilnické“ mánie všechno kvantifikovat.) Zásadně důležitou charakteristikou těchto prvních myšlenkových „modelů“, které vlastně neměly žádnou oporu ve „skutečnosti“ (aby ji mohly pouze „napodobovat“, ale naopak představovaly pozoruhodnou možnost vtlačovat skutečnost do těchto modelových struktur jako do Prokrustova lože), byla jejich zvláštní „pevnost“, neměnnost, kvalitativní nezávislost na tom, kdo je míní“ či „myslí“ a za jakých okolností. Jejich „pevnost“ byla proto snadno zaměňována se „skutečností“ (dokonce s „pravou skutečností“) a byla přímo ztotožňována s jejich neměnností. Právě toto chybné ztotožňování nyní musíme analyzovat, podrobit kritiky a jakoby „rozpojit“: naším cílem bude konstruování nových modelů, které budou hybné, dynamické, ale které proto nikdy nesmí nic ztratit na své pevnosti, ovšem hybné, dějící se pevnosti.

(Písek, 080505-2.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucnost / Jsoucnost a bytí

Mluvíme-li o bytí nějakého jsoucna, budeme mít na mysli celé jeho trvání od zrodu až po zánik (event. Uhynutí). Proto nemá smysl mluvit o „bytí“ v případě nepravých událostí, tj. vybraných úseků nějakého dění (nějakých vybraných procesů), kde to jsme my, kdo rozhoduje o tom, kde „je“ počátek a kde „je“ konec; o „bytí“ lze hovořit jen u pravých událostí, tj. u událostí, které jsou vnitřně

sjednoceny, integrovány, a to od počátku (zrodu) až do konce (zániku). Jednotlivé momentální (okamžité) aktuální „fáze“ událostného dění budeme nazývat „jsoucností“; jejich „délkou“ (časovým rozsahem) se nyní nebudeme zabývat, jenom budeme pamatovat na to, že v žádném případě nejde o žádnou „bodovost“, tedy „bezčasovost“ (to proti Zénónovi, který sugestivně každého „přemlouval“, že šíp je v každém „okamžiku“ na nějakém místě, a že tam „stojí“, a tedy že „na tom místě“ neletí. Časový „rozsah“ jsoucností není nikdy prostě „dán“, ale je výsledkem schopnosti (mohutnosti, moci) události jako celku resp. jako subjektu ji jako „okamžitou jsoucnost“ udržet v aktualitě. Tak se ukazuje, že událost musí ustavit svou integritu a udržet ji jako „svou vlastní“ svým výkonem (a k tomu si ustavuje svůj subjekt resp. sama se subjektem stává), ale kromě toho musí ustavit a po jistou krátkou dobu udržet také integritu každé ze svých jsoucností. Právě proto „délka trvání“ té či oné „jsoucností“ je závislá na výkonu příslušné události-subjektu, a ten nemusí být nutně stále stejný (jak se mi to aspoň jeví, ale je to zajisté věc zkoumání). Tradiční „metafyzický“ předsudek počítal s tím, že každá „bytost“ trvá tou svou „částí“ či „složkou“, která se po celou dobu jejího trvání (životu) chová jako neměnný substrát, jako „sub-stance“. Je třeba uznat jako velký pokrok, že po kritice a odmítnutí tradiční „metafyziky“ dochází k tomu, že bytí takové bytosti může být zajišťováno také jinak než nějakým „substrátem“, který se po celou dobu nemění. Mohlo k tomu dojít je zároveň s poznáním, že takové bytí musí být „aktivně“, činně vykonáváno, že není žádnou „daností“. Nyní však musíme vše domyslet: nejen bytí události jako celku, ale dokonce i každá okamžitá, aktuální jsoucnost události musí být „vykoná(vá)na“, musí být aktivně a přímo usilovně ustavena a udržena v takové vzájemné spjatosti, jaká je nezbytná pro náležité sjednocení nejen události jako celku, ale také (byť nepochybně jinak) každé její „jsoucností“ (kterou ovšem nikdy za „celek“ uznat a považovat nemůžeme).

(Písek, 080505-3.)

<<<

>>>

Jsoucnost a bytí / Bytí a jsoucnost

Nazvěme „jsoucností“ určitého jsoucna všechno to, jak a čím se toto jsoucno v dané chvíli a na daném místě (hic et nunc) „ukazuje“. Vzhledem k tomu, že musíme počítat s tím, že se takovému způsobem ukazuje, i když se nedíváme, neposloucháme ani jinak nevnímáme, musíme se vždy (v každém aktuálním případě) omezit na to, co právě my jsme z toho ukazování byli schopni nějak zaregistrovat (a tím se okamžitě dostáváme do sféry či oblasti „jevení“ či „vyjevování“, kam nicméně v této chvíli nehodláme přejít). To nám však nesmí zakrýt tu základní „skutečnost“, totiž že se každé jsoucno ukazuje nikoli právě jenom nám, ale ani nikomu (a ničemu – neboť nejde jen o nás lidi, ani jenom o živé bytosti) jinému, ale že se jsoucno „ukazuje“ tak, jak to je nerozlučně spjata s „výkonem“ jeho vlastního bytí. Můžeme proto říci, že „bytí“ znamená vždy také „ukazovati se“, ale že „bytí“ je vždycky neskonale víc než „ukazovati se“; v „úказu“ se sice ukazuje jsoucno, ale protože se jsoucno vždy děje a tudíž i proměňuje, ukazuje se v každé chvíli trochu jinak, takže žádné okamžité „sebe-ukázání“ nesmí být zaměňováno za jsoucno samo. Právě pro toto sebe-ukazování v dané chvíli si volíme pojmenování „jsoucnost“: to, co se hic et nunc ukazuje, není vlastně celé jsoucno (tj. jsoucno jakožto celek), ale pouze jeho určitá jsoucnost. Ovšem ani jsoucnost (tj. žádná ze jsoucností určitého jsoucna jako celku) se neukazuje po všech stránkách, a to nejen proto, že se nám tak neukazuje (tj. že se nám některé aspekty jejího sebe-ukazování nějak skrývají – nevidíme např. od nás odvrácenou momentální stránku daného jsoucna, nevidíme ani to, co je momentálně skryto pod jeho povrchem apod.), neboť to bychom zase přešli někam jinam, totiž k vyjevování, nýbrž především proto, že některé „stránky“ pravých jsoucnů zůstávají trv ale nepřístupné zvnějšku, tj. nemají povahu něčeho „vnějšího“ (zvnějšněného), nýbrž jsou a zůstávají něčím „ne-předmětným“ (a proto ne-předmětnitelným). Právě ne-předmětná stránka každého pravého jsoucna je pověřena ustavením a udržováním integrity pravého jsoucna jakožto celku.

(Písek, 080506-1.)

<<<

>>>

Dědictví a dědění

Právě jsem se dočetl v Diogénovi Laertském něco, co jsem dosud nejspíš vůbec nevěděl (a nikdy neslyšel), totiž že byl ve starém Řecku v opovržení muž, který promarnil jmění, které získal po otci. Přesně to zní (in A 1): „Tehdy byl zákon, že kdo utratí otcovské jmění, nesmí být uznán za hodna pohřbení v rodné obci.“ (A šlo tu o souvislost s Démokritem; cituji z překladu Karla Svobody, 4291, *Řečtí atomisté*, Praha 1980, str. 67.) Z tohoto „zvyku“ je zřejmé, že jmění resp. jakýkoli majetek byl považován za jakýsi závazek, případně byl spjat se závazkem, nebylo to něco, s čím si dědic mohl dělat, co by chtěl. Pochopitelně tu je možné různé pochopení, zejména je možno různým způsobem chápat ono „promarnění“ majetku. Jde také o to, zda někdo promarní majetek po otci (tedy zděděný) nebo zda promarní majetek, kterého nabyl sám svým přičiněním. Je to závažný rozdíl – anebo „promarnění“ majetku je vždycky chybné, vadné, samo upadlé a k upadlosti vedoucí? Je zděděný majetek nějak „závažnější“ než majetek, získaný vlastním přičiněním?

(Písek, 080507-1.)

<<<

>>>

Promluva (řeč)

Thrasylos prý – podle Diogéna Laertského – byl autorem výroku: „Řeč je stínem činu.“ (4291, str. 66.) S mnohem větším oprávněním bychom mohli říci, že „text“ je „stínem řeči“ (přesněji promluvy). O čem však v žádném z těchto tří případů nelze pochybovat, je nutno jak čin, tak řeč (promluvu) – a ovšem také text interpretovat, správně vyložit v příslušných souvislostech, v kontextu, a to hned dvojnásob. Jednak tak, aby původní kontext činu (nebo promluvy či zápisu promluvy resp. myšlenky) nebyl narušen nebo dokonce nahrazen jiným, zejména však aby vše bylo právě interpretací zapojeno do nového kontextu, totiž porozumivého a vhodného k porozumění. A protože není mezi tím vším vlastně zásadního rozdílu, protože také „slovo je čin“ (a tedy „promluva je čin“), musíme uzavřít, že řeč (promluva) je jen někdy pouhým „stínem činu“, ale jindy se může sama stát mocnějším činem než jakýkoli fakticky provedený čin, neboť může vést nikoli k jednomu konkrétnímu činu, ale k mnoha činům, a to k mnoha činům mnohých, neboť promluva je schopna oslovit mnohé daleko spíše než jeden konkrétní čin. Což ovšem vůbec neznamená, že každá promluva je něčeho takového schopna, že každá promluva je „čin“ (ostatně ani každý čin není takovým opravdovým „činem“).

(Písek, 080507-2.)

<<<

>>>

Vznik z „ničeho“

Podle Diogéna Laertského učil Démokritos toto: „Počátky všeho jsou atomy a prázdný prostor, všechno ostatní je domněnka. Světů je neomezené množství, vznikají a zanikají. Nic nevzniká z ničeho a nezaniká v nic. Atomy jsou ...“ (4291, str. 68.). Z toho je zřejmá jedna důležitá okolnost: řečtí atomisté vlastně popřeli vše, co nám přinášejí naše smysly a naše každodenní zkušenost. Zvířata, stromy, lesy, řeky atd. jsou pouhým zdáním, je to pouhá rozmanitá agregace atomů. Ty agregace se

však nejen mění, ale jejich změny se zdají zachovávat určitý řád či spíše rozmanité jednotlivé, ale určité „řády“. Nejde o pouhé nahodilosti (jak si atomisté představovali, totiž že atomy padají shora dolů, mají však na sobě různé výčnělky, kterými o sebe zachycují a vytvářejí tak jakési shluky); můžeme legitimně trvat na tom, že tyto formy „řádů“ jsou rovněž pouhým zdáním? A jsou-li tou poslední resp. základní skutečností právě jen ony „atomy a prázdno“ (a pomejme v této chvíli to, že i to padání „shora dolů“ je přece také „skutečné“ a že musí být jaksi „připočteno“ k tomu „základu“), pak je zřejmé, že jakýkoli náznak „řádu“, který se projeví v tom „padání“, musí být pokládán nejen za rovněž „skutečný“, ale zejména za něco „nového“, co tu dosud nebylo. A každý pokus, vyložit vznik tohoto „nového“, totiž onoho řádu či pořádku, který se udržuje, tj. který nemůže být jen nahodilým úkazem, jen z atomů (neměnných) a z prázdna (tedy z něčeho „nejsoucího“), je prostě nesmyslný – leda že bychom atomy přestali považovat za neproměnné, a dále že bychom prázdno přestali považovat za striktně vzato „nicotu“, nýbrž za „skutečné“ v jiném smyslu, než v jakém jsou skutečné ony atomy. Ovšem dnes je stav fyziky jako exaktní přírodní vědy takový, že můžeme najisto počítat s tím, že atomy jsou schopny na sebe reagovat i jinak než „mechanickým“ způsobem, a zejména a že atomy mají vnitřní strukturu, že ani jejich jádra nejsou uvnitř homogenní, a to ani pokud jde o subjaderné částice. Vedle toho současná fyzika počítá s energetickými kvanty, přičemž tato kvanta se aspoň někdy chovají jako vlny, tedy jako něco, co se děje, jako události. A tady všude je třeba vidět závažný problém: „existuje“ něco takového jako „fyzická“ událost (něco jako Whiteheadova „actual event“), která má skutečně svůj počátek a svůj průběh i svůj konec? Pokud ani, a pokud nahlédneme, že tento počátek nemůže být následkem čehokoli předcházejícího (tak, že by byl jen pokračováním nějakého již staršího dění), musíme připustit, že skutečné počátky „pravých“ událostí musí nutně „vznikat“ z ničeho, a že teprve poté mohou začít reagovat na jiné události a eventuálně takové jiné události zapojovat do výkonu svého vlastního dění (a tak umožnit i to, že po vlastním konci tyto odjinud zapojené události tento jejich konec přežijí a budou trvat nebo se dít i nadále jako jakési „relikty“ (ovšem posuzováno relativně k oné super-události, které je na čas „angažovala“ pro své výkony).

(Písek, 080507-3.)

<<<

>>>

Reaktivita a kauzalita

Vůbec se, Jirko, nemýlíš, ale přišel jsi na to dost pozdě. Já totiž přinejmenším už od doby disertační práce (!) veřejně odmítám kauzalizmus, a to v podstatě v souhlase s Hudem, ačkoliv jinak celý ten anglosaský proud (empiricismus atd.) odmítám také (tj. především odmítám tu zatíženost nesmyslným konceptem tzv. bezprostředních dat vědomí resp. dat bezprostřední zkušenosti, of "immediate experience"). Studentům jsem to vždycky vykládal následovně (a Huma jsem většinou nezmiňoval, nebo jen jméno): kauzální souvislost může být chápána dvojím způsobem, buď jako setrvačnost (tj. že se ve skutečnosti nic nemění, následek je už obsažen v příčině), anebo že se naopak něco mění.. A pak ovšem je nejasné, jak vůbec může dojít k tomu, že něco může být příčinou něčeho jiného, když to "jiné" není v té příčině obsaženo. (U Huma se o té "setrvačnosti" čili neměnnosti ovšem nemluví, nýbrž jen o změně, a kauzální výklad povahy této změny je pouze výsledkem našeho "návyku" – Hume říká "belief", ale to se nesmí překládat podle slovníku). Obojí možnost tedy odmítám: a) nic nemůže setrvávat beze změny bez velkého úsilí, neboť platí 2. zákon termodynamický (resp. zákon entropie); b) nic nemůže způsobit samo sebou a ze sebe něco od sebe odlišného, ale může pouze upadat a samo se rozkládat. A proto převracím celý vztah: není to "příčina", která způsobuje "následek" (od ní odlišný), ale je to právě obráceně následek, který je odpovědný za to, že se něco "jeví" jako příčina (eventuálně že se to "stává" příčinou). Příčina se stává příčinou teprve díky následku, který na ni reaguje tak, že to vypadá, jako by to byla jeho příčina. Odmítám tedy "působení" ve smyslu kauzality, která se děje z minulosti do budoucnosti, a všechno

staví místo toho jiným "působení", totiž na reaktibilitě toho pozdějšího na to, co předchází. "Příčina" se tedy příčinou stává teprve tehdy, když na ni reaguje nějaký následek; následek je tedy tou "příčinou", která způsobuje, že něco, co jako by "následku" předcházelo, se najednou jeví, jako by to byla příčina. Kdyby totiž žádný následek na onu údajnou "příčinu" nezareagoval, nebylo by vůbec možno o oné údajné příčině uvažovat jako o příčině.

A to má pochopitelně své velmi důležité konsekvence pro pojetí skutečnosti. Veškerá skutečnost je založena na událostech. A žádná skutečná (pravá) událost nemůže začínat jako následek čehokoli, co tu už bylo, ale počátek každé "pravé" události je něčím zásadně novým, co tu ještě dříve nebylo; ale jak se taková událost opravdu začne dít, jak se začne uskutečňovat a prosazovat, jak postupně začne přecházet se "stavu", když "ještě není" do stavu, že právě teď a tady jest", a pak zase do stavu, kdy "už není", v tomto své vlastním dění, které musí sama aktivně vykonávat, může a dokonce musí (chce-li na vyšší úroveň) používat ke své vlastní výstavbě jiných událostí (jenom ty nejmenší události jsou této náročné povinnosti ušetřeny - to jsou ty tzv. primordiální události); a tyto jiné události, většinou mnohem nižší úrovně, mohou mít mnohem delší dobu "života", takže tu jsou nejen mnohem dříve, než je ona super-událost využila jako materiálu jak k výstavbě svého "těla", tak přímo k výkonu svého "bytí", ale navíc tu mohou přežívat ještě dlouho poté, co ona superudálost už skončila a nic po ní nezbylo (krom toho na čas použitého a využitého "materiálu" v podobě jakési nesoudržné a rozkládající se „mrtvoly“). A ti hloupí kauzalisté (jako třeba už starořečtí atomisté) to vykládají tak, že „jsou jen atomy a prázdno“, a vše ostatní jen dojmy a zdání ...

Tak tedy, Jíříčku, promiň ten dlouhý výklad. To jen na potvrzení, že opravdu zamítám a přímo zavrhuji kauzalizmus. A že doporučuji docela jiný koncept, totiž teorii reaktibility. (V disertaci z r. 1952 o tom mám celou kapitolu.)

S pozdravem Vám oběma, a to i od Hedy, $H + L = L + H$. (in: e-mail, 11.5.08 - Praha.)

(Písek, 080511-1.)

<<<

>>>

„Stvořenost“ filosoficky

Termín „stvořenost“ a „stvoření“ musíme aspoň prozatímně akceptovat, protože zatím nemáme termín vhodnější. Novoplatonismus užíval termínu „emanace“, ale ten měl právě opačný význam: emanující bylo „jsoucnější“ (tj. co do jsovčnosti dokonalejší) než emanované - emanační proces znamenal vlastně úbytek, ztrátu dokonalosti a jsovčnosti. Termín „stvořenost“ byl zásluhou křesťanských theologů formován v několika směrech v opozici proti pojetí „emanačnímu“, ale přece jen zachovával - v důsledku celkové závislosti na řecké myšlenkové tradici - pojetí „Stvořitele“ jako „jsoucnějšího“, dokonce jako základu všech (stvořených) jsovčen. Nikdy to však nešlo tak daleko, aby stvoření (tj. stvořený svět) bylo nějak snižováno, „pomlouváno“. „Stvořené“ skutečnosti jsou opravdu skutečné, jsou „pravé“ co do skutečnosti, nejsou pouhým zdáním ani nejsou co do skutečnosti druhořadé, méněcenné, „polo-skutečné“. Právě naopak: „nicota“ byla překonána tím, že vzniklo něco skutečného, a je to skutečné, protože to vzniklo skutkem, činem, výkonem - každé skutečné (pravé) jsovčno musí vykonávat své bytí (tj. svou skutečnost), a to svými „skutky“, akcemi, svou aktivitou. O jeho „stvořenosti“ tedy nemůžeme mluvit tak, jako by bylo „stvořeno“ zvenčí, nějakým kouzelnickým trikem, ale musíme počítat s jeho vlastní aktivitou, která se na jeho „stvořování“ spolupodílí. Zároveň se však nemůžeme na jeho vlastní aktivitu omezovat a mylně si představovat, že každé takové (pravé) jsovčno je výsledkem pouze své vlastní aktivity, že se tedy stvořilo celé samo. Právě naopak se musíme tázat, kde se vlastně vzalo takové pravé jsovčno ve své „zárodku“, ve svém „počátku“, který si ještě nemohlo samo dát, protože ještě nebylo skutečné a proto nemohlo být schopno žádné aktivity. A ovšem nejde jen o ten začátek, ale také o to pokračování, které spočívá v tom, že všechny aktivity, kterých už existující jsovčno-subjekt je schopen, se drží určitého pořádku a „plánu“, který si

také nemohlo samo „dát“ ani vytvořit, protože k tomu právě v oněch počátečních fázích nemělo dost předpokladů. Žádné (pravé) jsoucno není a nemůže být ani výsledkem žádných aktivit zvenčí (ze strany jiných pravých jsoucenc), ale ani výsledkem svých vlastních aktivit. Právě proto musíme i nadále – byť možná jen přechodně a dočasně – užívat slova „stvořenost“ a „stvoření“, i když víme, že na tomto „stvořování“ se každé pravé jsoucno samo musí také spolupodílet.

(Písek, 080513-1.)

<<<

>>>

Zanikání

Whitehead jednou prohlásil, že „Aristotelés má velmi důležité a podnětné myšlenky o analýze vznikání a dění“, ale „že v jeho myšlení je mezera, že stejně jako vznikání vyžaduje analýzu také zanikání“ (3581, str. 40). A pak uzavírá: „Filosofové brali pojem zanikání příliš na lehkou váhu.“ (dtto) V čem můžeme vidět důležitost analýzy procesu zanikání (nebudu mluvit o analýze „pojmu“ zanikání, protože ten nás vede k zanikání samému, a to nejprve k myšlenkovému modelu zanikání, a pak k interpretaci skutečného procesu zanikání něčeho skutečného a určitého)? Whitehead mluví takřka jedním dechem o tom, že „vesmír spěje k zániku“, ale zároveň i o „vesmíru, jenž neustále tíhne k novosti“ (dtto, str. 42 a 43). Po mém soudu je poněkud předčasné a také zavádějící mluvit o „vesmíru“ (nebo také o „přírodě“, o „světě“ apod.). Důležité je naopak soustředit se právě na konkrétní skutečnosti, především pak na „pravé události“, a pak přesně rozlišit, co vlastně zaniklo a co naopak ten zánik přežilo. Ono „concretum“, tj. ona „srostlice“, která zaniká a končí jako taková, po sobě nejčastěji (právě v případě srostlic, o kterých máme vlastní zkušenost, kde tedy nemusí zasahovat nějaké konstruované modely a kvantifikující práce se statistickými hodnotami) zanechává nějaké relikt (Whitehead mluví o minulosti, která „zaniká, přičemž zůstává nějaký prvek v následném stavu a je takto objektivován“ – dtto, str. 41). Zjednodušeně řečeno: to, co zůstává po zániku, tj. smrti nějakého organismu, není už onen organismus, ale je to mrtvé tělo, tedy tělo, které už nefunguje jako živé, ale nějaký čas ještě podržuje podobu onoho organismu, který byl živý a jako živý vznikl, vyrůstal a postupně stárnul a upadal, až zahynul. V jeho živé těle panoval jistý řád, který nyní už přestal (přestává) platit. To, co se stalo minulostí, tu už opravu „není“, přestalo to být skutečné. A to, co zůstává jako zbytek po zániku kdysi živého organismu, není minulost, ale je to nadále skutečné, protože přítomné a ještě dále se dějící, odehrávající (třeba jako forma rozkladu). Živé tělo nezániklo tak, že by náhle zmizelo, a my se mylně domníváme, že to, co i po jeho smrti vidíme před sebou, je ještě to tělo, ale už bez života. Ale to je jen mylný způsob, jak se na to díváme a jak o tom uvažujeme. Mrtvé tělo není pouze jiná forma toho těla, které dosud žilo, ale to jen zbývající materiál, kterého si kdysi živé tělo použilo ke své tělesné výstavbě, k růstu a k živému fungování organismu jako celku. Právě ten celek přestal existovat, ten zanikl – to, co zbylo, už není celkem. Zánik je tedy zánikem celku, nikoli nutně zánikem jednotlivých „částí“, ve skutečnosti jen pouhého materiálu. Pokoušet se poukazovat na ten materiál s tím, že se vlastně nic nestalo, že se nic neztratilo, že je všechno tady, je dost nesmyslným pokusem připisovat tomu materiálu větší důležitost než tomu, čemu posloužilo právě jen jako materiál.

(Písek, 080513-2.)

<<<

>>>

Vesmír a reaktibilita / Reaktibilita a vesmír / Filosofie a reaktibilita

Whitehead se v jedné přednášce vyjádřil na první poslech poněkud skepticky o filosofii, totiž že je pokusem „vyjádřit nekonečnost vesmíru omezenými výrazy jazyka“ (3581, str. 18). To však platí nikoli pouze o filosofii, ale o všech jsoucnech, dokonce i o těch „pravých“ (a právě o nich). Sám Whitehead chce přece „předpokládat, že všechny entity či faktory ve vesmíru jsou podstatně relevantní pro existenci všech ostatních“ (dtto, str. 95). To znamená, že sám vesmír jako souhrn a výsledek všech těchto navzájem na sebe relevantně reagujících „entit a faktorů“ je závislý na míře této relevance. Možnosti jazyka nejsou přece omezenější než možnosti reaktivity těch nejjednodušších „entit a faktorů“, na kterých je celý vesmír tak závislý. Také ona reaktivita má své meze, svou omezenost (Kozák mluvil o tom, že má více nebo méně „hrubý rastr“). Whiteheadem zmíněná „nekonečnost vesmíru“ tedy nesmí být mytizována jako jakási nedostížná dokonalost sama. „Poskládanost“ vesmíru z takto nejrůzněji nedokonalých a omezených „entit a faktorů“ nemůže být „dokonalejší“ než ty „entity a faktory“ samy – leda že by se toho „poskládání“ ujala nějaká iniciativa, která by byla méně omezená ve svých možnostech a schopnostech. A právě taková iniciativa si k tomu cíli vytvořila jazyk a vše další, co k němu náleží (a to nejen od počátku, ale postupně se stálou tendencí k zdokonalování). „Omezené výrazy“ (vyjadřovací schopnosti) jazyka byly s rozvojem jazyka a zejména myšlení (včetně všech nejsložitějších prostředků vědců, ale také nejjemnějším „cítěním“ a nejhlubším „tušením“ básníků atd.) stále zdokonalovány, takže nejen všechny ostatní „entity a faktory“ ve vesmíru, ale dokonce vesmír sám tím musel být jakoby pozvednut na vyšší rovinu, máme-li také jazyk a myšlení lidí (a samého člověka, který je těchto výkonů schopen) uznat jako „entity či faktory“, které ergo musí být také „podstatně relevantní pro existenci všech ostatních“.

(Písek, 080513-3.)

<<<

>>>

„Nesmrtelnost“ u Whiteheada

Whitehead si představuje – navazuje tím ostatně na Platóna a také na Aristotela – že „věčné objekty“ jsou neměnné a proto nesmrtelné. Toto pojetí má však svou slabší stránku: právě protože jsou neměnné, jsou neživé (to není přece v rozporu s nesmrtelností – co není živé, nemůže „zemřít“, nemůže podlehnout „smrti“; ale není to potom vlastně sofisma?). Právě proto najdeme u Whiteheada také formulaci, že „konečno oživuje nekonečnost“ (3581, str. 36). Ale kde vlastně to „konečno“ (tj. „konkrétní“ skutečnost, event. actual event) bere tu „živost“, díky které může „oživit“ ono „nesmrtelné“, protože „neživé“? Kde se bere jeho aktualita, když „věčné objekty“ ji postrádají? Aristotelés kritizoval Platóna, který v Timaiovi prezentoval myšlenku demiurga, který aktivně (a s rozmyslem) otiskuje věčné ideje do beztvareho toku, jako „mýtus“. Byl si však nadále vědom, že tu je problém; a pokusil se ho řešit poněkud nedůstojným způsobem (totiž že rozdělil, rozsekal demiurga na maličké kousičky – po vzoru Démokritových atomů) a zavedl jakési blíže nespecifikované kousky aktivity, „dělání“ či „díla“ dovnitř dění (pohybů), a nazval je „energií“ (ENERGEIA, podle EN-ERGON). To zajisté nebylo náležité řešení; a Whitehead nepodává taky žádné řešení tohoto problému. Mám za to, že se věci mají jinak, než že – podle Whiteheada – „konečno oživuje nekonečnost“. Pokud budeme onu „nekonečnost“ chápat výrazněji jako ryzí nepředmětnost, je to právě tato ryzí nepředmětnost, která „oživuje“ svět věcí, předmětů a předmětných pohybů, tj. oživuje je v tom smyslu, že jejich zdánlivě mechanickým (místním) pohybům dodává život jako jejich perspektivu (ne jako nějaký přídavek k jejich předmětnosti).

(Písek, 080516-1.)

<<<

>>>

Pojem a „teorie“ – I. (jako pojmová stavba)

Mezi pojmem jakožto „vnitřním“ programem, jímž se řídí (má řídit) určitý akt myšlení, a eventuelní „reálnou věcí“ (reálným předmětem), který je za pomoci tohoto pojmu míněn, je ještě určitá přechodná zóna, která byla od počátků ve starém Řecku, ale pak ještě po dlouhé věky nesprávně a zejména nedostatečně chápána a interpretována. Tato nedostatečnost a nesprávnost se zejména ukázala v dlouhých středověkých sporech o tzv. univerzálie; tyto spory nebyly nikdy dovedeny do úspěšného konce, ale měly vážné následky pro celé novověké myšlení. Jedním z těch důsledků bylo utvoření dvou základních linií evropského myšlení, označovaných obvykle (a ovšem nepřesně) jako tradice kontinentální a tradice anglosaská; někdy se také mluví o tradici racionalistické a empiristické. Ani v jedné z těchto tradic se nepodařilo náležitě vyřešit problém povahy pojmů a pojmovosti, ale v průběhu diskusí a polemik se stávala stále zřetelnějším způsobem zjevnou jeho naléhavost. Empiristická tradice chtěla pojmy odvozovat ze smyslových vjemů (dojmů, impresí, počitků apod.), zatímco racionalistická tradice trvala na tom, že zdroj pojmů je nutno hledat jinde (totiž v rozumu samém). Dnes už tyto spory nejsou považovány za zvláště naléhavé a aktuální, ale problém zůstává nadále nevyřešen. Kantův apriorismus v původním absolutním smyslu už snad nikdo nedrží, ale samo „apriori“ je fakticky uznáváno v relativní, tj. převážně historické podobě (apriori je historizováno, ale tato „historie“ vzniku či původu pojmů není nijak specificky vázána na „smyslová data“, přestože jistá vzdálenější spjatost není popírána). Od dob Brentanových a především od vydání Husserlových *Logische Untersuchungen* se však stalo nezbytným nějak počítat s tzv. intencionálními objekty (či předměty), a nějak interpretovat jejich povahu ve vztahu jednak k „reálným věcem“, jednak k pojmům. Hlavními dvěma důvody pro nutnost náležité interpretace jsou na jedné straně nemožnost ztotožnění pojmu s příslušným intencionálním předmětem (objektem), na druhé straně pak nemožnost nejen ztotožnění intencionálního předmětu s pojmem, ale také nemožnost prokázání jakékoli podobnosti mezi pojmem a intencionálním (nebo reálným) předmětem. (Pojem trojúhelníku nemá žádnou plochu, nemá tři vrcholy ani úhly atd., zatímco příslušný intencionální předmět je má. Zároveň však tomuto intencionálnímu předmětu nic v našem vesmíru neodpovídá, geometrické obrazce se nikde jako reálné předměty nevyskytují.) Dalším velkým problémem je ovšem i to, že ...

(Písek, 080516-2.)

<<<

>>>

Pojem a „teorie“ – II. (jako pojmová stavba)

Dalším velkým problémem je ovšem i to, že mezi různými geometrickými obrazci jsou určité „logické“ vztahy, ačkoli samy o sobě jsou tyto obrazce míněny jako izolované (a nejen fakticky, ale jsou tak legitimně mínitelné – např. „výměr“ rovnostranného trojúhelníku si podržuje platnost jakoby bez ohledu nejen na jiné obrazce, ale dokonce i na všechny jiné, jinak stejné, jen větší nebo menší rovnostranné trojúhelníky, právě jako by na velikosti vůbec nezáleželo, protože mluvit a uvažovat o velikosti tam, kde jde o naprosto izolovaný obrazec, postrádá smysl). Tak se ukazuje, že geometrie jako teorie nemohla vzniknout (a ani dnes by se nemohla udržovat v jakékoli podobě) bez podpory logických souvislostí, do nichž pojem trojúhelníku je nutně zapojen. A jistě je nezpochybnitelné, že „logické souvislosti“, jak se o nich tradičně hovoří, nejsou záležitostí geometrie, nýbrž uvažování o geometrických obrazcích a také problémech. To ukazuje rovněž k tomu, že pojmy nelze uvažovat (a tedy tím méně „definovat“) jako izolované od jiných pojmů (je to ovšem zřejmé už z toho, že ke každému takovému definování nutně potřebujeme ještě řadu dalších, jiných pojmů). Definice se tedy netýká pojmů, nýbrž jejich intencionálních předmětů; o pojmech toho víme zatím příliš málo, abychom o nich mohli vůbec legitimně něco věcného prohlásit. Můžeme je pouze – a spíš jen intuitivně – srovnávat co do obecnosti (a to ještě za předpokladu, že celé to srovnávání je zapojeno do příslušných logických kontextů – přímo nahlédnout rozsah či obecnost určitého pojmu

nemůžeme). Na druhé straně o nějakém „obsahu“ nebo rozsahu určitého pojmu nelze mluvit ani uvažovat vůbec, pokud do míníme s náležitou přesností, neboť v tom okamžiku, kdy chceme obsah nebo rozsah pojmu vymežit, nutně opouštíme půdu (terén) pojmů a pojmovosti a přecházíme na terén intencionálních (eventuelně reálných) předmětů.

(Písek, 080516-3.)

<<<

>>>

FYSIKA filosofická / Filosofie FYSIS / Filosofie LOGU / Meta-FYSIKA / Meta-FYSIKA „nová“ / Pisteologie filosofická / Logologie filosofická

Už v osmdesátých letech jsem v soukromých seminářích vykládal o nutnosti revize resp. nové koncepce staré aristotelské trojice tzv. teoretických filosofických disciplín (představujících podle Aristotela tzv. první filosofii), a dal jsem jim jména, vždycky s malým předběžným upřesněním. Na místě Aristotelovy „matematiky“ jsem užil jména „logologie“ ve smyslu filosofie LOGU, na místo Aristotelovy „fysiky“ jsem postavil filosofii FYSIS s názvem „fyseologie“ (snad lépe než „fysiologie“), a posléze Aristotelovu „theologii“ jsem vlastně spíš odmítl než reinterpretoval, protože místo „bohem“ či „božskými věcmi“ se nová disciplína měla zabývat „ryzí nepředmětností“, kterou jsem – to je pokud jde o název věc konvence – ztotožnil s Pravdou s velkým „P“ na začátku. A protože ve své chápání Pravdy vycházím nejen z Rádlu a z dlouhé „české“ tradice (kam ovšem náleží i Angličan Petr Payne, a která začíná nejpozději v pozdním Židovstvu, tedy s kořeny nejen mimo oblast Čech, ale i mimo Evropu, tedy s kořeny ne-evropskými), volil jsem pojmenování nejspíš na první poslech dost matoucí, totiž „pisteologii“ (protože v mém pojetí je „alethologie“ filosoficky nemožná). V písemné podobě příspěvku věnovaného Milanu Balabánovi jsem se o tom dost letmo zmínil nedlouho před listopadovým „převratem“ 1989 a umístil jsem tento text jednak v 3. čísle ještě samizdatové Reflexe, která o rok později vyšla také veřejně tiskem, a zahrnul jsem tento text již také do prvního vydání „Filosofie a víry“ (1990). Tam jsem také neznal své nové chápání termínu „metafyzika“ ve smyslu dvojice filosofických disciplín „logologie“ a „pisteologie“, které v mém pojetí musí být chápány jako fundamentálně odlišné od „fyseologie“ – a tedy jako stojící svým zájmem i svými postupy a metodami „vedle“ (META, jen v jistém upřesněném smyslu „za“) filosofie „FYSIS“. Tento spíše pouze nadhozený a nedopracovaný rozvrh může být (a asi bude muset být) poněkud přepracován, ale je nutno ho mít na mysli přinejmenším jako výzvu a úkol. Filosofická „fysika“ by se měla zabývat především tzv. pravými jsoucnými (čili pravými událostmi), tj. takovými „reálnými“ skutečnostmi, které kromě své předmětné stránky, která je pro ně charakteristická, mají také svou stránku nepředmětnou, která zakládá a garantuje jejich vnitřní sjednocenost (vnitřní integritu, tj. „pravost“ – to je také nepříliš vhodné, protože zavádějící pojmenování – asi bude nutno je časem změnit). Do sféry „logologie“ by potom náležela vedle matematiky včetně geometrie atd., a samozřejmě vedle klasické i matematické či symbolické logiky také jakási „nová logika“, která by se týkala „pravidly“ myšlenkové práce s intencionálním nepředměty, tj. s myšlenkovými modely „událostí“ čili událostného dění. A filosofická „pisteologie“ by možná jen dočasně a přechodně (ale možná dokonce provždy !) mohla jakoby nahradit „alethologii“ nebo se aspoň stát jakousi úvodní disciplínou k ní, a to do té doby, než se podaří v potřebné šíři a propracovanosti ustavit a systematicky uplatnit (uplatňovat) „nepředmětné myšlení“ aspoň na úrovni blízké se současné úrovni myšlení „zpředmětňujícího“ (tj. redukuujícího „konkrétní skutečnosti“ na pouhé „vnějškovosti“).

(Písek, 080517-1.)

<<<

>>>

Trvání a čas (předsudky)

Mluvíme-li o „trvání“, máme na mysli něco, co trvá; o čase však obvykle neříkáme, že trvá, neboť máme za to, že ubíhá, běží, utíká, letí, apod. Nemyslíme přitom na to, že není tak docela jasné, co to vlastně utíká atd.; to, co tak běží a utíká, musí přece při tom běhu nějak zůstat tím běžícím, musí tedy nějak „trvat“. Nedovedeme si představit, jak by čas mohl být pouze tím běžícím a utíkáním, a že by tím dokonce mohl být, i kdyby zrovna nic neběželo a neutíkalo. Kdybychom na tom takto chtěli trvat, došli bychom ovšem k podivnému závěru: to, co by v tom „běhu času“ bylo tím běžícím etc., by byl čas sám, a ten čas by proto musel mít povahu něčeho trvalého, tedy vlastně se neproměňujícího, neboť po celou dobu toho běžícího a utíkání by to přece musel být ten čas, který v tom běhu zůstává tímž časem, jakým byl kdysi dávno v minulosti a jakým bude někdy v budoucnosti. Nakonec bychom došli k tomu, že to, co v běhu času trvá, je sám čas – a ten přece neběží, protože musí být po celou dobu tímž časem. Takový paradox se však netýká jen času, ale všeho, co se mění a pohybuje, tedy např. také všeho toho, co se vyvíjí, ba i toho, co vůbec žije, apod. To, co se vyvíjí, se nevyvíjí – jak to kdysi vyostřeně formuloval Rádl. A to, co žije (nebo *kdo* žije), vlastně nežije, protože život je změna, zatímco ten, *kdo* žije, přece po celou dobu svého života trvá jako týž. Zdá se tedy, že s trváním něčeho, co se mění a pohybuje, máme vážné potíže, zejména ve vztahu k času. Jakousi „intuicí“ (či spíše pseudo-intuicí, protože je zjevně mylná) jsme vedeni k tomu, abychom s jakousi samozřejmostí předpokládali, že pro každý pohyb a pro každou změnu platí to, co známe ze svých zkušeností s místním pohybem: pohybovat se může jen *něco*, a toto *něco* musí po celou dobu pohybu zůstat tímž. A zůstat tímž pro nás znamená zůstat beze změny, tj. nepodílet se na tom pohybu svým vlastním proměňováním, ale zůstat pro takovou změnu jen jakýmsi podkladem, základem, substrátem. Tak vypadá naše základní intuice; a proto bylo tak velkým a vysloveně nestravitelným překvapením, když se teoretická fyzika nedávné doby musela smířit s tím, že pokud se světlo chová (za určitých okolností) jako vlnění, jde o vlnění samostatné a bez substrátu. Nevlní se tu „něco“, ale světlo je samo tím vlněním. Tím se ovšem otvírá cesta k novému, odlišnému chápání přinejmenším některých druhů pohybu: nemusí tedy být každý pohyb pohybem *něčeho*, co se samo nehýbe, nýbrž pohyb může být samostatnou skutečností, která nevyžaduje nezbytně nějaký substrát, tedy žádnou „substanci“, co, co by bylo možno označit a identifikovat jako *nositele* pohybu. Mohli bychom tedy připustit, že také čas je něčím podobným, tedy že „utíká“, aniž bychom směli předpokládat, že uprostřed toho útěku (či utíkání) zůstává něco pevného, co bychom mohli označit za „čas sám“, tj. ten čas, který zůstává tímž časem i při tom utíkání a jemu navzdory.

(Písek, 080517-2.)

<<<

>>>

Čas jako kvanta a jako „vlnění“

Odvážím se jakéhosi dotažení své starší hypotézy (i ta byla dost na vodě) o tom, jak vznikají „vesmíry“. Trochu zopakuji: podle jedné teorie současné fyziky je třeba počítat s tak zvaným „fyzikálním vakuem“, jež je charakterizováno tím, že se z něho vynořují (tj. vyskakují) virtuální částice a virtuální kvanta, a že je pouze záležitostí pravděpodobnosti, jak hmotná příslušná částice bude nebo jak energetické bude příslušné kvantum. Podle jiné teorie lze usuzovat na tzv. kvantování také tam, kde s tím fyzika dosud nepočítala, např. v případě gravitace (a mluví se o gravitonech, apod.). Důvody pro kvantování všech „energetických polí“ jsou vlastně obdobné: ve všech případech platí, že existují jakási nejmenší kvanta energie, takže nic menšího už nemůže existovat. Někteří teoretičtí fyzici takto „kvantují“ také čas. Co to však znamená, platí-li opravdu, že existuje jakési nejmenší kvantum času, a platí-li zároveň, že principiálně může „vyskočit“ z hladiny fyzikálního vakua částice o jakkoli vysoké hmotnosti nebo kvantum o jakkoli mocné energii? Virtuální částice (i kvanta) disponují mnohem kratší délkou „životnosti“ oproti „reálným“; a navíc jejich „životnost“ je tím kratší, čím jsou hmotnější

(nebo energetičtější). To musí vést k tomu, že za určitých (sice vysoce nepravděpodobných, ale nikoli zcela vyloučených okolností) může třeba z vakua vyskočit tak hmotná částice (nebo tak energetické kvantum, a dochází k tomu prý vždy ve dvojicích), že doba, v níž musí dojít opět k její anihilaci, by musela být mnohem kratší než umožňuje ono nejmenší kvantum času (pochopitelně za předpokladu, že hmotnost virtuální částice a energetičnost virtuálního kvanta naproti tomu žádnou nejvyšší mez nemá). Výsledkem pak je to, že nesmírně hmotná virtuální částice (resp. nesmírně energetické virtuální kvantum) nestihne onu jinak nezbytnou vlastní anihilaci a stane se částicí (event. kvantem) reálnou – ale právě tím může dojít k onomu výbuchu, obdobnému onomu „Velkému Třesku“ na počátku našeho Vesmíru. Po mém soudu je svrchovaně nepravděpodobné, že by nejrůznějších vesmírů bylo – jak někteří říkají – „nekonečné množství“, ale považuji za možné, že ten „náš Vesmír“ by nemusel být jediný. (Zavádění termínu, pojmu a myšlenkového modelu „nekonečno“ do souvislosti „reálného“ světa je třeba sledovat s opatrností a skepsí; tzv. paradoxy nekonečna jsou pouze logické povahy, a proto náleží do „filosofie LOGU“ neboli tzv. „logologie“, ale pojem „nekonečna nemá a nemůže být aplikován na zrozené, vyrůstající resp. dospívající a posléze zánikem končící skutečnosti, které mají svou FYSIS.)

(Písek, 080517-3.)

<<<

>>>

Čas jako „vlnění“ (bez substrátu)

Jedním z největších „poznatků“ (objevů) teoretické fyziky 20. století bylo rozpoznání, že světlo se někdy „projevuje“ jako vlnění, jindy jako proud částic (fotonů), ale že v případě vlnění jde o vlny samy, nikoli o vlnění „něčeho“ dalšího, co se samo nevlíní. Po tomto rozpoznání už přestala být otázka, zda musíme při pohybu (procesu, vývoji atd.) vždycky počítat s nějakým „substrátem“ nebo zda se aspoň v některých případech obejdeme i bez takového substrátu, záležitostí našich myšlenkových prostředků a naší volby, ale stala se otázkou i „vědecky“ platnou (smysluplnou) ve smyslu Karla Poppera. Pochopitelně tím byly vyvolány spory, a to jak vědecké – mezi fyziky –, tak filosofické (podobně, jako byly vyvolány obojí spory po zveřejnění speciální a zejména obecné teorie relativity); to však nechme stranou. Mělo to své důsledky i pro chápání času. Jedni byli nakloněni také čas „kvantovat“, tj. předpokládat, že také časové úseky nelze dělit donekonečna, nýbrž že existují jakési nejmenší „kousky“ času, dále již nedělitelné (byl by to také konečně po půl třetím tisíciletí způsob, jak vyvrátit Zénónovy paradoxy); většinou bylo toto stanovisko buď nějak v pozadí nebo dokonce zjevně provázeno představou, že tyto nejmenší „kousky“ času jsou jakýmsi zvláštními „částicemi“ (partikulemi). Ve skutečnost tento předpoklad už dávno nebyl nutný, jak se ukázalo v případě „částic“ světla, totiž tzv. „fotonů“. Lze se proto domnívat, že skutečný smysl a perspektivu má otázka, zda nelze „čas“ chápat jako druh „vlnění“, které nepotřebuje žádný substrát, který by se vlnil tak, že by zároveň s tím vlněním nebyl identifikovatelný (tedy že by byl v rámci toho vlnění něčím, co se samo nevlíní, ale co přesto ono vlnění umožňuje – tedy že by zůstal starý způsob myšlení v nějaké podobě zachován). Základní chybu tohoto způsobu myšlení „času“ a o „čase“ vidím však v tom, že se stále o „čase“ mluví a uvažuje jako o jedné skutečnosti, zatímco ve skutečnosti jde přinejmenším o tři různé časy. z nichž jeden má pravděpodobně takovou povahu, že bychom jej na základě běžných „intuic“ za čas vůbec nepovažovali (totiž ten, díky kterému vůbec je nějaké sebe jednodušší a kratší „dění“ (např. primordiální událost) vůbec možné.

(Písek, 080517-4.)

<<<

>>>

Autarkie logická

V pokusech o chápání povahy myšlení nějakého filosofa je třeba si rozlišeně uvědomovat, oč nám vlastně jde. Do zvláštní situace nás staví zejména okolnost, že myšlení („učení“) nejstarších filosofů se nám nezachovalo v podobě větších souvislých textů, ale jen ve formě „zlomků“. A že navzdory tomu se můžeme – a nepochybně právem – domýšlet nejen toho, jak tito dávní myslitelé uvažovali (a tak se do nich jakoby „vmýšlet“), ale pokoušet se jejich „myšlenku myšlenou“ domyslit v dnešních myšlenkových (a vědomostních) kontextech a vážit její „nosnost“. Nic jiného nám ostatně ani nezbyvá, protože máme k dispozici jen ty „zlomky“, a těžko může obstát takový „přístup“ (spíše ovšem ne-přístup, „odmítnutí“ přístupu), který by trval na tom, že ty zlomky jsou příliš krátké, že jsou vytržené z nějakých širších kontextů, jež nemáme k dispozici, a navíc že jde o stopy tak starého myšlení, že žádný legitimní, skutečně věcný, odborný, legitimní přístup k nim není možný, ba naopak že je zcela vyloučen. Musíme prostě uznat, že i takové zlomky (v jiných pak případech citáty, „vytržené“ z kontextu) mají nějaký smysl, a to nikoli nejasný, nýbrž spíše nepřesně určený (či nepřesně určitý). Jinak řečeno: jejich zdánlivé určitosti je dosaženo tím, že chybějící kontext nějak domyslíme. To však neznamená naprostou libovůli: takové domyšlení může být nosnější a méně nosné, může se původnímu, dnes už neznámému kontextu blíži nebo se od něho vzdalovat – a to vše je možno do jisté míry posoudit a zhodnotit. Z toho jednoznačně vyplývá, že i kratší texty, ať už původně krátké nebo vyňaté z rozsáhlejšího kontextu, mohou mít v nějakém rozsahu poměrně určitý smysl a určitou váhu. Jisté neurčitost (či nedoučenost) takového krátkého textu může být dokonce záměrná a cílená. To je smyslem třeba aforismů. Ty jsou dokladem jakési relativní „autarkie“ krátkých formulací nebo výňatků z textů, kde jako takové mohly být záměrně formulovány. V textu nikdy nenajdeme „pravé celky“, ale máme-li nějaké, třeba velmi krátké formulaci porozumět, musíme ji alespoň pokusně a někdy snad dokonce i nazdařbůh nějak domyslet a domyšlením doplnit tak, aby se ta autarkie nějak mohla (s naší pomocí) prosadit a jakoby „zacelit“.

(Písek, 080518-1.)

<<<

>>>

Argument – platnost (její podmínky)

Zdá se, že nemůže být pochyb o tom, že platnost nebo neplatnost určitého argumentu je vždycky nějak spjata s příslušným „kontextem“. A dále je zřejmé, že ten kontext není (a dokonce ze zásadních důvodů nemůže být) „jeden“, tj. nějak sám sebou a v sobě „sjednocen“, integrován, a že za takový nemůže být ani jen „předběžně“ a pouze „metodicky“ považován. Ten kontext ovšem nejen není „jeden“ ve smyslu integrovanosti, ale ani ve smyslu „roviny“ či „úrovně“ soupatříčnosti, neboť musíme přece rozlišovat mezi kontextem situačním (situačně věcně aktuálním nebo také nějak typickým), jazykovým, myšlenkovým, dobovým, a tak dále a tak podobně. To vše nelze popřít; a přece víme ze zkušenosti, že některé myšlenky obstojí jakoby samy o sobě, i když jsou formulovány velmi stručně, takže nás oslovují, i když jsou zbaveny svého původního kontextu (jakéhokoli druhu), a že tedy jsou schopny si zachovat něco bytostně vlastního, i když jsou zasazeny do kontextů velmi odlišných (zcela bez kontextů se samozřejmě obejít nemohou). Je z toho zřejmé, že žádný „text“ není ničím víc než příležitostí k tomu, abychom svým aktivním přístupem, svým vymyšlením a domyšlením umožnil, aby „promluvil“ tak, jak sám ve skutečnosti nikdy promluvit nemůže.

(Písek, 080518-2.)

<<<

>>>

Argumenty a „novost“

Anselm (in Proslogion, Proemium) se vědomě pokouší najít argument (jímž by bylo možno prokázat, že „Bůh opravdu resp. „vpravdě“ jest“), který by si dokonale vystačil a který by tedy nepotřeboval už žádných dalších argumentů k tomu, aby jeho platnost byla podepřena. Naproti tomu Hegel (Fenomenol. ducha) je přesvědčen, že pravda se nemůže vyjevit v jednotlivých (izolovaných) argumentech (event. argumentacích), ale pouze v systému. A posléze třeba Whitehead dává důraz na úkol filosofie nezůstávat v mezích (v rámci) „explicitních předpokladů“, ale usilovat o „objevy“ mimo tento rámeček. My k tomu můžeme ovšem ještě poznamenat, že je třeba náležitě vyjasnit, co máme rozumět „objevem“: jde o odhalení něčeho, co tu už před odhalením bylo, anebo o vynález něčeho opravdu nového, co tu ještě nebylo? (Ani slovo „vynález“ není ovšem nejšťastnější, protože se v něm nadále ozývá ono „nalézání“ něčeho, co tu už předtím bylo.) Vezmeme-li možnou „novost“ ve filosofii vážně, tj. připustíme-li, že není ne aspoň nemusí být závislá na jakékoli „novosti“ toho, k čemu se intencionálně vztahuje a čím se zabývá, pak zároveň musíme připustit, že jakákoli taková „novost“ se teprve může, má a dokonce i musí osvědčit teprve v rámci příslušných aplikací, a to nejen aplikací při řešení praktických, životních, „reálně“ situačních problémů, ale také aplikací teoretických, tj. usilujícího systémové skloubení toho, co je do určitých „starších“ kontextů zapojováno jako něco nového, vynalezeného. A je-li tomu tak, pak nemůžeme od jednotlivého nápadu, od jednotlivého argumentu očekávat, že si bude moci sám pro sebe stačit, že se bude moci o takový argument sám opřít jako o nepochybný důkaz o něčem „skutečném“, „reálném“, „existujícím“ apod.

(Písek, 080518-3.)

<<<

>>>

Zkoumání ve filosofii (výzkum)

Filosofie nebude mít nikdy „právo“ se uchylovat do svých vnitřních souvislostí, do svého „systému“, ale vždycky bude muset usilovat o odkrývání či odhalování něčeho nového, ale „skutečného“ – prostě o nějaký nový pohled na skutečnost, přesněji na tu její stránku, která dosud zůstávala buď v pozadí a bez povšimnutí, anebo byla dokonce skryta (ať už proto, že na sebe pozornost poutaly jiné stránky nebo rysy skutečnosti, anebo protože zůstávala skryta nebo dokonce byla aktivně zakryta v důsledku některých nedopatření nebo omylů v samém filosofickém přístupu ke skutečnosti). Filosofie není jen něčím přídavným a dodatečným, neznamená jen nové komentování něčeho, co tu už bylo a je; i ve filosofii je třeba rozpoznávat uvažování a mluvení (psaní) „o“ filosofii a jejích rysech (resp. o filosofech a jejich způsobu myšlení apod.), a na druhé straně filosofický „základní výzkum“. A tento výzkum se nikdy nesmí soustřeďovat výhradně na vnitřní problematiku určitého myšlenkového postupu, tj. na vnitřní problémy určité filosofie, ale musí i takové vnitřní problémy řešit vždy zároveň s ohledem na to, jak to přispěje k tomu, abychom lépe porozuměli skutečnosti vcelku a našemu postavení v tomto celku a vzhledem k tomuto celku.

(Písek, 080519-1.)

<<<

>>>

Subjekt a objekt

Jaspers (podobně jako řada jiných filosofů) mluví o tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“, tedy o rozštěpení nějaké jakoby původní skutečnosti na subjekt a objekt, a v tomto rozštěpu vidí základ a zdroj mnoha omylů a chyb v myšlení. Podle Jasperse je toto rozštěpení výsledkem „zápasu“, „A je vždycky chybou přesunout při zápase, v projevujícím se rozštěpení na subjekt a objekt, to, oč běží, jen na jednu z

těchto stran.“ (Šifry transcendence, Praha 2000, str. 75.) Je chyba, když jsme jen „zaměřeni na předměty“; ale stejně tak je chyba, když popíráme nebo třeba jen zapomínám na „skutečnost transcendence“. To je po mém soudu jen velmi předběžné zahlédnutí toho základního, „vlastního“ problému. O „rozštěpení“ můžeme mluvit jen za předpokladu, že je tak rozštěpeno něco původně ještě nerozštěpeného, „celého“. Ale je tomu tak opravdu, že „původně“ nejsou ani subjekty, ani objekty, a že jenom my ve svém přístupu, ve své myšlení se soustředujeme na jednu nebo druhou „z těchto stran“? Jak to je vůbec možné a na čem vlastně zakládáme onu podvojnost těch „stran“? Má „skutečnost“, tj. opravdová, „skutečná“ skutečnost vskutku „dvě strany“? A není to naše „rozštěpování“ vlastně jen důsledkem toho, že tu ty „dvě strany“ už před námi, před naším přístupem jsou?

(Písek, 080519-2.)

<<<

>>>

Subjektvní a objektvní

Tzv. „skutečnosti“ neboli „skutečné věci“ musíme dělit do dvou skupin: v jedné skupině budeme mít nerozmanitější „směsice“ či „hromady“ většího nebo menšího množství jiných „skutečných věcí“ čili „skutečností“, a každá z nich může sama být zase jen směsí nebo hromadou dalších „věcí“. Ale nemůže to takto jít stále dál, vždycky nakonec dojdeme k nějakým skutečnostem, které už nejsou pouhou směsí ani pouhou hromadou, ale které jsou nějak sjednoceny v jednotu, v „celek“. K tomu, aby něco bylo nebo aby se to stalo „celkem“, tj. sjednocenou událostí, je zapotřebí (snad s výjimkou událostí primordiálních) nějaké aktivity, nějakých výkonů, činů, nějakého úsilí. A všude tam, kde existuje nějaké úsilí, se musíme tázat po tom, kdo nebo co tu je tím činitelem, tj. „subjektem“ usilovných výkonů a činů, akcí. Čin, akce není a nemůže být pouhým „následkem“ (causatum) něčeho pouze předmětného, „objektvního“. Proto musíme předpokládat i tam, kde objektvní stránka nějakého „subjektvu“ je zcela nepochybná, vedle této objektvní (předmětné) stránky musíme o *téhož* „subjektvu“ předpokládat ještě i jeho stránku subjektvní (ne-předmětnou), jinak také „vnitřní“, „niternou“. (Nesmíme však zaměňovat subjektvnost a niternost za subjektivnost a vědomí, mysl či dokonce „duši“.) Hromada nemá žádné „nitro“, žádnou „niternost“, je to pouhý sklad, složenina, spíše jen výskyt několika různých „věcí“ vedle sebe (v tzv. iuxtapozici). Jakmile však proneseme tento výrok, okamžitě nás napadá, že na takovou pouhou složeninu v pravém, nerelativizovaném slova smyslu vlastně nikde v tomto světě nenarazíme, vždycky zjistíme, že přece jen nějaké souvislosti a vztahy budeme muset konstatovat, které nebude možno redukovat jen na vztahy v „prostoru“, tedy na vztahy pouhého sousedění. Fyzikové mluví o 4 základních „silách“, z nichž ovšem do jisté míry „zjevné“ pro nás (pro naše smysly a naši zkušenost) jsou jen gravitace a elektromagnetismus (dvě další mají význam na kvantové úrovni, která je našemu vnímání a pozorování nepřístupná).

(Písek, 080519-3.)

<<<

>>>

„Absolutnost“ subjektvu

Termín „absolutus“ znamená v latině tolik co oddělený, odloučený. Záleží na tom, jaký smysl budeme chtít této „odloučenosti“ dávat v souvislosti se „subjektem“. V dosavadní tradici, započaté zejména německými romantickými filozofy, termín „absolutní subjekt“ pouze přejmenovával to, co se do té doby označovalo jako „Absolutní Duch“, totiž „Bůh“. Vše, co bylo „lidské“, už bylo jen „relativní“; Kierkegaard dokonce „existenci“ pojal – zjednodušeně řečeno – jako narušený vztah stvoření

(stvořeného člověka) k jeho Stvořiteli, z něhož v nejlepším případě zbývá jen vztah k tomuto narušenému vztahu. A zároveň to narušení původního vztahu je nezbytné a je s ním počítáno už ve stvořitelském a pak ve spasitelském plánu. Jinak řečeno: subjekt se stává subjektem právě tím, že se oddělí od svého Stvořitele, a že teprve po tomto oddělení (vedoucím k ztracenosti a záhubě) a z jádra, z nitra této oddělenosti a vydělenosti, kdy původní vztah k Stvořiteli byl nejen narušen, ale vysloveně ztracen, je možné nikoli obnovit, ale nově a jinak založit ten „pravý vztah“ k Stvořiteli. Subjekt se tedy stává subjektem právě oním vydělením a oddělením, teprve oddělený subjekt (subiectum absolutum) se stává skutečným subjektem. A každá taková vydělenost a oddělenost musí být aktivně provedena subjektem samým, nemůže mu být „při-stvořena“.

(Písek, 080520-1.)

<<<

>>>

Šifra a „transcendence“ u Jasperse

Karl Jaspers užívá termínu „transcendence“ jako neutrálnějšího, než je slovo „Bůh“; nejde mu tedy o něco jiného, nýbrž jen o jakési oslabení religiózních konotací. Ovšem sám vědomě a programově navazuje na Kanta, a dokonce se k němu zřetelně přihlašuje. Pro Kanta transcendentní je „věc o sobě“, tj. skutečnost, k níž nemáme přístup (protože jak bychom k takové skutečnosti přistoupili, okamžitě přestává být „věcí o sobě“ a stává se „věcí pro nás“). Jaspers tak vlastně přistupuje na jakýsi kompromis: drží kantovský termín, ale posouvá jeho význam. To, že mluví o „šifrách“, není ve skutečnosti žádné akceptovatelné řešení. Pokud jde o jazykovou záležitost, je přec každé vyslovení něčeho užitím šifer – ve slovech je myšlenka nikoli „obsažena“ (jako voda ve sklenici), nýbrž je v nich „zašifrována“ a musí být proto vždy znovu „dešifrována“, máme-li textu nebo výroku porozumět. A pokud jde o mínění (intencionální vztah), není mi jasno, jaký vidí Jaspers rozdíl mezi míněním v běžném smyslu jakožto myšlenkovým vztahem k nějakým věcem, předmětům, a mezi míněním za pomoci „šifer“. Cožpak samy pojmy nejsou něčím jako „šifry“, jejichž funkci přece také zcela neprohlédáme? V této souvislosti nemohu nepoložit otázku, zda bychom nemohli *význam* slova „šifra“ pochopit a označit spíše jako „pojmem s nepředmětnou intencí“: „předmětně“ vzato není šifra vlastně ničím jiným než „slovem“ resp. „označením“, a užitečnost tohoto termínu by spočívala jen v tom, že bych ho užívali jako označení „intencionálního ne-předmětu“, tedy něčeho, co předmětně nelze uchopit (a tím připodobnit nejrůznějším „pravým jsoucům“ vnitrosvětým, která mají také svůj vnějšek, svou vnější, předmětnou stránku). A protože nepředmětnou stránku mají všechna pravá jsoucná (ryzí „předměty“ v tomto světě neexistují a mohou být pouze myšleny a míněny, můžeme s nimi nejrůznějšími způsoby pracovat, ale ve skutečném světě jim přímo nic neodpovídá, a ony také nejsou a nemohou být ze skutečného – a také předmětného – světa odvozovány ani vyvozovány), znamenalo by to, že „šifry“ jsou vhodné pouze k poukazování (intencionálnímu) na „ryzí nepředmětnosti“. Důraz na to, že jde o „šifry“ (a nikoli běžné výpovědi), by pak neznamenal nic jiného než důraz na předmětnou neuchopitelnost toho, co je šifrou míněno (tedy na to, že povaha toho, co je šifrou míněno, nemůže být „uchopena“ takovými pojmy, které jsou spjaty se zpředměťňováním a samo „nepředmětnost“ resp. „nepředmětnou skutečnost“ redukcionisticky a „nihilisticky“ považují za „nic“, za nicotnost“ nebo „nicotu“.

(Písek, 080520-2.)

<<<

>>>

Hranice (meze)

Hranice jsou tu vždycky od toho, aby byly překračovány. Avšak je-li tomu opravdu tak, že mají a musí být překračovány, proč tu vůbec jsou? Jsou tu proto, aby nemohly být a aby vsutku nebyly překračovány libovolně a svévolně, ale podle nějakých pravidel či kritérií (podle nějakého „řádu“). Právě proto není „svět“ nějakým „přirozeným“ celkem (i když tak možná „vznikl“, ale hned po svém vzniku se okamžitě „rozpadl“, jak se to možná může jevit; to je samostatný problém), ale je „uvnitř“ plný nejrůznějších hranic, mezí a bariér, a díky tomu je plný „jednotlivin“, tj. událostí, celků a „subjektů“. Proto vědomí a tvrzení, v podstatě správné, že ve světě všechno spolu nějak souvisí, nesmí zapomínat, že vedle souvislostí tu jsou také „ne-souvislosti“, tj. že souvislosti mají své „začátky“ a „konce“, že zprostředkují vztahy mezi něčím a něčím, že jedna souvislost nepřechází kontinuálně v jinou, ale že tu jsou přestávky, přeryvy, mezery, césurey, příkopy a někdy snad dokonce propasti, takže přechody mezi nimi nejsou ničím běžným a samozřejmým, ale že vyžadují nejedno „povolení“ k průchodu i překročení, a také různé přeskoky. Ty hranice na jedné straně způsobují, že existuje něco takového jako „jednotlivost“, proti které se mohou nějak stavět jiné „jednotlivosti“; kdyby nebylo jednotlivost (a tedy jednotek), nebylo by možné počítání a nebyly by možné v praxi uplatnitelné kvantifikace. Na druhé straně to jsou však právě „hranice“, „meze“, které umožňují a dovolují, aby docházelo k nějakým „vztahům“ odněkud někam, od jedné jednotlivosti k jiné jednotlivosti, tj. vztahům, které mají svůj „počátek“ (terminus a quo) i konec (terminus ad quem). Proto na jedné straně nepochybně platí Anaxagorův výrok, že v tomto světě od sebe nic není „uřato sekyrou“, tj. „absolutně“ odděleno, ale na druhé straně rovněž platí, že věci v tomto světě nevytvářejí žádnou „absolutní“ jednotu. Právě tím je položen základ k tomu, aby se na lidské úrovni dostávalo mimořádného významu komunikaci mezi jednotlivci, tj. interpersonálním vztahům, které nejsou a nemohou být ničím samozřejmým, ale musí být pečlivě a náročně pěstovány, a to na základě předdějinných i později dějinných tradic. Kdyby nebylo ve světě hranic, nebyly by možné mezilidské vztahy a nebyl by možný skutečný dialog. Ale tak jako to platí pro člověka pro lidstvo, platí to i pro všechny organismy, a platí to pro všechny „přirozené jednotky“ (jak o nich mluvil Teilhard de Chardin), včetně těch nejjednodušších, „primordiálních“.

(Písek, 080520-3.)

<<<

>>>

Jak číst filosofické autory

Rozhodující je důvod, proč tu kterou knihu (nebo článek) chceme číst, eventuelně proč se chceme zabývat tím či oním autorem. Pokud nám jde o co největší porozumění určitému autorovi, je určitě nezbytné přečíst jeho textů co nejvíc a co nejpodrobněji a nejpozorněji. (A i tak to vede k závažným omezením a zejména příliš velké závislosti na jednom autorovi, často i k epigonství.) To však rozhodně nemůžeme dělat se všemi autory, neboť něco takového není v lidských možnostech. Je to cesta k tomu, abychom se stali „odborníky“ na určitého autora. Jinak se to má v případě, kdy nám jde o proniknutí do určité problematiky, eventuelně do určitého konkrétního problému, a to právě s pomocí a na základě určitých textů nějakého autora nebo více autorů. Pak musíme číst celou řadu autorů, ale nečíst prostě všechno, nýbrž vybírat si ty partie z jejich tvorby, které se vztahují k problému, který jsme si sami zvolili. Zajisté už sama naše volba může být a opravdu bývá ovlivněna tím, co jsem už přečetli; ale takový vliv je jen čímsi počátečním a provizorním, co se pak osamostatní a co nás pak povede k zájmu o jiné autory, kteří se tím problémem také zabývali, a někdy dokonce lépe.

(Písek, 080521-1.)

<<<

>>>

Vývoj a stvoření

Ani přírodovědec, ani theolog nejsou s to náležitě vyložit vznik vesmíru tak, aby nezbyly žádné pochybnosti. V případě theologa je ovšem zřejmé, že se o nějaké náležité objasnění ani nepokouší, jen žádá, aby byla uznána jakási theologická (dogmatická) teze, že všechno vposledu stvořil Bůh. V případě přírodovědce je podobná „dogmaticčnost“ sice méně nápadná, ale může být rovněž prokázána.

(Písek, 080529-2.)

<<<

>>>

Agregát a celek („živý“) / Celek („živý“) a agregát

Slovo „historie“ v sobě skrývá zejména dvojí velmi odlišný význam (když necháme stranou skutečnost, že původně znamenala každé vědění, každou vědu). Ten rozdíl je dobře patrný, když srovnáme dvojí odlišný způsob přístupu k nějakému útvaru, jehož „původ“, „kořeny“ či „základy“ chceme nějak rozpoznat, objasnit a vyložit. Když máme před sebou nějakou stavbu, třeba hrad, chrám nebo pyramidu, pak prozkoumání jednotlivých částí této stavby může mít v leckterém ohledu pomocný, druhotný význam, ale nikdy nám neumožní porozumět celku resp. úhrnu všeho, co k onomu útvaru náleží. Zkoumání toho, jakého kamene nebo jakých cihel apod. bylo k stavbě použito, nám může prozradit leccos z toho, odkud a jak byl kámen dovážen, jakých technických prostředků se užívalo k vypalování hlíny atd., ale nic (nebo téměř nic) nám to neřekne třeba o způsobech útoků a obrany ve válkách, o náboženských zvycích a podobných záležitostech, které jsou ovšem jinak pro porozumění smyslu oněch staveb naprosto nepostradatelné. Je to možná ještě zřejmější v případě takové hry, jako je dáma nebo šachy apod. Popisovat jednotlivé figurky a dokonce ani jejich „pohyby“ na šachovnici nic nepomůže, máme-li porozumět, co se vlastně na šachovnici odehrává. Naproti tomu histologické zkoumání určitého orgánu v těle nám může hodně povědět o organismu, jehož orgán studujeme, a to právě z té stránky, která při prvním pohledu zcela uniká. Pozorování buněk, povahy jejich vnitřního „života“ (buněčného dění), ale také jejich spolupráce s jinými buňkami, ať už téhož orgánu nebo zcela jiných orgánů nám nejen povědí něco navíc, něco okrajového, přídavného k tomu, co víme už z prvního pohledu a z běžných zkušeností s podobnými organismy, nýbrž uvádí nás do jakési „historie“ jednoho života, jednoho životního běhu jedné buňky, jednoho orgánu v jednom konkrétním živém jedinci, ale také do nejrůznějších souvislostí „vývojových“ nejen ontogenetických, ale také fylogenetických. a to jak pokud jde o určitý typ buněk, o určitým typ orgánů nebo o určitý druh, rod atd. organismů po mnohé, ba nesčetné generace zpátky.

(Písek, 080602-1.)

<<<

>>>

Trh a jeho funkce

Trh má nepochybně svou funkci a má své pozitivní stránky, ovšem pouze jako pomocná, sekundární, tak říkajíc „zpětná“ vazba. Trh nesmí nikdy po všech stránkách a všemi směry „vládnout“ – trh je pouhým „odrazem“ a také „obrazem“ daného stavu, ale stavu ještě něčeho jiného než jen „věcí“ na trhu. Trh poměrně slušně ukazuje (nebo může ukazovat), oč je v daném společenství zájem; trh může navíc tento zájem také probouzet a ovlivňovat. Trh však nemůže nikdy ukázat, co je např. dlouhodobě perspektivní a tudíž primárně důležité (protože v takovém případě „odráží“ resp.

prozrazuje spíš „kvalitu“ resp. úroveň ‚kupujících‘ než ‚kupovaného‘ zboží). Naproti tomu může dost významně ukázat, co je z daného stavu těžko udržitelné nebo neudržitelné. V tom smyslu funguje trh trochu i jako „kritika“ daného stavu (nebo přesněji: podklad pro takovou kritiku), ale v ničem nezaručuje, že to je kritika „konstruktivní“. Je to zkrátka i v pozitivním případě kritika jednostranná, týkající se jen některých stránek, zatímco u jiných je nepřipadná a dokonce zavádějící. Tak třeba všude je trh sice „obrazem“ kulturního stavu společnosti (resp. některých jeho stránek), ale nikdy nemůže nic vypovědět o kvalitě toho, o čem je na trhu největší zájem – to je zapotřebí zjistit jinak. Zájem může být i o to, co je nekvalitní, a naproti tomu o skutečnou kvalitu může být zájem minimální (nebo dokonce žádný). Zjistit zájem a využít zájmu je něco docela jiného než posoudit jeho kvalifikovanost (a konstatovat jeho oprávněnost a perspektivnost). Zkrátka a dobře: s trhem je to dost podobné jako s demokracií, chápanou jako „vůle většiny“: většinové rozhodnutí také „odráží“ stav společnosti, ale nikdy není zárukou správnosti. Záleží na úrovni kompetentnosti oné většiny, a to nikoli pouze ve smyslu „objektivním“: skutečnému zájmu většiny nemusí vždy odpovídat to, jak většina svůj zájem chápe, jak mu rozumí a jak rozumí – zajisté – také příslušnému kontextu, v němž onen zájem nebo domnělý zájem má být uspokojen.

(Písek, 080602-2.)

<<<

>>>

Demokracie a veřejné mínění

Demokracie – a zejména demokracie redukováná na vůli většiny – je něco na způsob „trhu“: demokratické volby nejsou samy o sobě zárukou *správnosti* většinového rozhodnutí, ale jsou jen překážkou a zábranou *vnucování* nějakého řešení jedincem nebo menšinou. *Správné* řešení nelze přímo vnucovat, a to právě ani v tom případě, že je skutečně správné; Rádl právem říká, že se pravda, vnucovaná násilím, stává lží. Veřejné mínění je třeba cílevědomě a trpělivě ovlivňovat argumenty a přesvědčováním; to znamená sice především nutnost a přímo povinnost, aby vláda a státní orgány občany informovaly a přesvědčovaly, ale zároveň pro občany otevřenou možnost vládní a státní úřady z jejich strany, tj. ze strany veřejnosti – a to znamená ovšem také ze strany menšin i jednotlivců! – posuzovat a kritizovat. Demokracie proto znamená také a někdy vysloveně především ochranu menšin a jednotlivců, kteří se právě nemohou bránit jinak než slovy a argumenty. Takže tzv. „veřejné mínění“ nesmí být interpretováno jenom jako mínění většiny, protože do veřejného mínění je třeba započítat i mínění a hlasy menšin a jednotlivců, zejména pokud se opírají o relevantní argumenty. To se bohužel nedodrhuje, ale „veřejným míněním“ se argumentuje jakožto s míněním většiny.

(Písek, 080602-3.)

<<<

>>>

Svět jako „celek“?

Zda je svět (ve smyslu úhrnu veškerenstva) pouhý úhrn (tj. hromada) nebo vskutku celek, nelze předem rozhodnout; zůstává to dlouhodobým úkolem pro zkoumání mnohými způsoby a po mnohých cestách. Nejde jen o otázku filosofickou, i když filosofie nepochybně nesmí předem možnost, že úhrn veškerenstva není pouhým „shrnutím“, pouhým „skladem“ či „skladištěm“ (jak říkal Masaryk), vylučovat ani zpochybňovat; také „vědecky“, tj. zejména ve smyslu teoretické fyziky a fyzikální kosmologie jsme zatím velmi daleko od znalosti dokonce všech „složek“ univerza (dnešní fyzika počítá s tím, že v našem Vesmíru je vedle asi 4% známé (tzv. baryonové) hmoty ještě tzv.

temná hmota, které je prý asi kolem 23%, zatímco největší část Vesmíru, asi 73%, představuje tzv. temná energie). Proto rozhodně nemůžeme vyloučit, že přinejmenším nějaká část nebo složka temné hmoty nebo ještě spíš temné energie naplní funkci jakési ustavované a udržované, eventuelně vyvíjející se integrovanosti Vesmíru, takže by Vesmír jako „celek“ přece jen mohl být skutečností, a to dokonce skutečností, která je ve vývoji, směřujícím k integritě vyšší a komplexnější (byť možná naprosto odlišné od těch typů sjednocenosti či integrovanosti, jak je známe z biosféry). Jen jako příklad: gravitace by mohla fungovat jako integrující síla, neboť vytváří jakési výjimečné prostředí, které má vliv na onen „plochý“ prostor a čas, o němž nyní fyzikové začali zase mluvit. Možná, že něco analogického by mohlo platit i o některých dalších základních „silách“, ne-li o všech. Možná, že by se pak mohlo ukázat, že Rádl zachytil něco podstatného, když podtrhoval nejen to, že „živo ... je příbuzný morálnosti“ (18), ale když šel dokonce tak daleko, když doporučoval „vrátit se k antické víře, že celý svět, i hvězdy mají podíl na životě“ (0613, s. 93). Jen je zapotřebí chápat tzv. „hmotu“ jinak, nově, ne už jako něco mrtvého; právě tento „přírodovědecký“ předsudek Rádl opouští, protože v tomto vadném pojetí „to je hmota a tma kolem ní“ (dtto, s. 28). Možná by se pak mohlo ukázat, že Vesmír je opravdu v nějakém smyslu jakoby „živý“, že někam směřuje, že má úkol a program, že se v něm uplatňuje jakási „organizační mohutnost“, že tedy tento Vesmír představuje opravdové Univerzum, sjednocené nikoli „fyzicky“ a „fyzikálně“, tj. mrtvě (jak dnes už nerozumíme, co starým Řekům znamenala FYSIS), ale univerzálním úkolem (nikoli „cílem“ v aristotelském smyslu, který je předem „dán“).

(Písek, 080602-4.)

<<<

>>>

Nacionalismus a národ / Národ a nacionalismus

Sejde-li se určitý počet lidí a dohodnuli se na tom, že spolu vytvoří národ, a podaří-li se jim o tom přesvědčit mnoho dalších lidí, pak tu ten národ opravdu bude. (A to bez ohledu na to, zda tomu budou říkat „národ“ nebo nějak jinak.) Tak to platí tedy o „skutečnosti“ národa; jiná je ovšem věc, co ten národ bude vlastně sjednocovat. Z dosavadních dějin se zdá, že to mohly být dost různé „prvky“ či „komponenty“. V naší české historii to bylo vedle jakéhosi skomírajícího a jen mátožně přežívajícího povědomí starších dějin a dějinných událostí a mezníků zejména povědomí odlišného, ale starého (byť v té době už hodně pokleslého) jazyka; k tomu samozřejmě přispívalo i držení starých českých knížek nebo i rukopisů a zápisů. Ovšem to vše bylo třeba znovu a znovu probouzet a oživovat; to bylo hlavním obsahem tzv. „národního probuzení“. K tomu se pak pojily různé další prostředky, kterým se trochu povrchně a žurnalisticky říká „ideologie“ (skutečné ideologie je zapotřebí co možné nejlépe popsat a vymezit, a to se málokdy dělá). Souhrnně lze proto říci, že národ vzniká tak, že určité společenství se samo chápe jako k sobě náležící, spolu o něco usilující a v nějakém smyslu spolupracující, přičemž jde zároveň o povědomí spolupráce a postupného navazování generací, takže krom prvních nezřetelných počátků dochází také k povědomí dějinné souvislosti. Nacionalismus chápu naproti tomu jako jakýsi podivný zvrat, kdy už přestává být důležité a zřejmé, ve jménu čeho a za jakým cílem vůbec k onomu spolupracujícímu společenství generací došlo, a za vlastní cíl se staví ono společenství samo. To má za následek relativizaci všech hodnot, o které původně šlo, a nebezpečné tendence sebezprosazování a na druhé straně opovrhování těmi „druhými“, atd. To pak může vést k takovým výstřelkům, že „ve jménu“ tak zvaného „národa“ (který už není sjednocován něčím mimo sebe a nad sebou) je posláze „vše dovoleno“. K podobnému vývoji ovšem může dojít také různými jinými cestami, kdy už nejde o „národ“, nýbrž třeba o politickou „stranu“ nebo „hnutí“, o určitou „kulturní tradici“, dokonce o sportovní klub nebo mafiánskou organizaci atd., tedy o jakýsi vnitřní rozvrat, degradaci a de původně třeba i smysluplného společenství, které se vnitřně rozloží a vyprázdní. Nacionalismu je jenom jednou formou takové deviace a korupce.

(Písek, 080604-1.)

<<<

>>>

Víra (jako „akt“)

Víra není vztah (co to je „vztah“ podle Tebe?) „mezi subjektem a výzvou“, jako by tu byl jednak subjekt a jednak výzva (to je už zpředměťující), ale je to něco, co subjekt musí vykonat, čeho se musí odvážit, a tedy „výkon“, „dílo“, „čin“, jehož součástí je „spolehnutí na spolehlivé“, tedy zároveň i něco, čemu subjekt sám o sobě není schopen dostát. Právě proto musí spoléhat na „spolehlivé“, ne na své spoléhání jakožto jen svůj vlastní výkon. Ale ona „výzva“ je už něčím, co subjektu „dává smysl“, a to znamená: v čem se sám nějak podílí svým porozuměním. To může být správné nebo nesprávné! „Výzva“ tedy není jednoznačně tím „spolehlivým“, ale je v ní vždycky také kousek (nebo kus) naší vlastní nespolehlivosti (vždyť výzva se stává výzvou [pro nás] teprve naším zachycením [díky „anténě“], rozpoznáním [vykrojením z dotírajícího nepředemětného „chaosu“] a větším či menším porozuměním).

(z dopisu Luboši Krbcovi; v hranatých závorkách dodatečně přidáno)

(Písek, 080604-2.)

<<<

>>>

Víra jako „dar“

V křesťanské tradici (a zejména pak v protestantismu) se stalo zaběhaným rčení, že „víra je dar“. Vynálezcem tohoto nového užití slova „dar“ byl asi až Pavel (úzce to souvisí s jeho důrazem na „milost“ – právě na to navazuje Luther i Kalvín – a v minulém století Barth etc.); v synoptických naopak nic podobného nenajdeme, až v Janovi je jakýsi „metaforický“ náznak, ale jiné povahy. To je doklad toho, že se to zpočátku šířilo dost pomalu a hlavně mezi „křesťany z pohanů“. Proto je nutno být v aplikaci tohoto rčení nanejvýš obezřelým, zejména je korigovat nepochybnými doklady Ježíšových „konotací“ a vůbec jeho chápání víry jako odpovědi, tj. reakci na výzvu k „věření“ jakožto opaku strachu, bázně a děsu: „Neboj se, toliko věř!“ Znamená to: spolehni se! A takové spolehnutí je nepochybně lidský výkon, nikoli něco, čeho se člověku může dostat jakoby „zvenčí“, tedy nějakým „darem“, obdařením, výkonem někoho jiného. [Pochopitelně ten Pavlův výmysl s „darem“ není tak naprosto nesmyslný – mám přece – jistě jsi to četl – svou vlastní interpretaci, která s něčím podobným počítá – viz koncept „ek-statické“ povahy „ex-sistence“ -, ale pouze někde na počátku či v nejhlubším základě „žívota z víry“: víry se musí člověk – a vůbec každý „subjekt“ – odvážit za předpokladu toho, že už tu nějak „je“ ten, kdo se odvážit má. Jinak řečeno: nejdříve tu musí ten subjekt „být“, musí „žít“, aby se mohl odvážit „víry“. Zároveň však je „víry“ zapotřebí k tomu, aby „byl“, aby mohl „žít“. Tou naprosto první odpovědí víry je tedy to, že se nějaký subjekt k té odpovědi (tj. za „účelem“ odpovědi neboli s „cílem“ odpovědět) vůbec nějak dostaví, a to tím, že „jest“, takže může „říci“: „Tu jsem!“ V tomto smyslu víra vlastně předchází ustavení subjektu. To však už náleží do jiné kapitoly, totiž o „subjektu“ a jeho povaze.]

(Písek, 080604-3.)

(původně z e-dopisu Luboši Krbcovi)

<<<

>>>

Filosofická témata

Filosofická tematika je velice široká; pro filosofa se může tématem stát téměř cokoli. To však vůbec neznamená, že by se každý filosof měl vyjádřit nebo opakovaně vyjadřovat ke všemu. Jsou témata, která v určité době jsou primární, převládající (vládnoucí) – a takovým se žádný filosof nesmí vyhýbat. Ale jsou také témata široce probíraná, která za filosofické soustředění nestojí a která mohou být jen stručně odmítána nebo dokonce karikována a zesměšňována. Filosof si zkrátka musí vybírat – a musí si také umět vybírat. Musí mít resp. měl by mít také dobrá tykadla pro témata, která se ještě vůbec nezdají být aktuální nebo která dokonce takřka nejsou zmiňována, ale která vypadají na to, že se časem stanou těmi primárními (pro příští dobu). Rozhodně je třeba považovat za problematické snahy některých filosofů obsáhnout všechno, tedy snahy „encyklopedické“. Hegel byl nepochybně geniální filosof, ale způsob, jakým zapojoval vědecké znalosti své doby do své filosofie, je stejně nepochybně skandální. To samozřejmě vůbec neznamená, že by neměl stav současných věd brát v úvahu; jistě musí s „pokrokem“ věd držet zhruba krok, ale nikoli proto, aby přebíral jejich koncepce a postupy, ale proto, aby je kontroloval a kritizoval. Zároveň však platí, že filosofie nikdy nesmí být redukována na reflexi vědeckých přístupů a postupů, na reflexi věd (a tím méně ovšem na to, co vědy pouze zprostředkují, tj. na svět, jak jej vidí a ukazují vědy). Filosofie si musí stále udržovat schopnost vlastního přístupu ke skutečnosti, a to znamená stejně tak přístupu k lidskému světu („světu našeho života“, jak říkával Patočka, když překládal Husserlův termín „Lebenswelt“), jako ke světu současných věd, ale také musí sám osobně a nezastupitelně „žít“ ve svém světě, ve světě filosofie a ve světě, jak jej vidí a chápe právě on, a také to musí být schopen stále reflektovat. Filosof se nikdy nesmí ve vztahu ke skutečnosti stát pouhým pozorovatelem, jak to jako ideál známe ze starého Řecka.

(Písek, 080608-1.)

<<<

>>>

Kubišová, Marta (body pro šot TV)

Osobně jsem se s ní setkal až díky Chartě 77, když přijala funkci mluvčí v době, kdy se do toho ještě nikdo nehrnul. Bylo to statečné, nikdy nedala najevo strach, ale Marta o tom v posledních 15 letech kupodivu nikdy nemluví. Po celou dobu, kdy byla ve funkci, dávala všem způsob najevo, že to dělá z loajality k Václavu Havlovi, a také hned na začátku prohlásila, že se s ním bude radit (což také dělala).

Rád bych vyzvedl tu zvláštní mimořádnou atmosféru prvních let Charty 77, kdy se spolu setkali a kdy spolu zůstávali v osobním kontaktu i lidé, kteří by tu příležitost jinak asi nikdy neměli. Toho se usilovně snažila využít StB k opakovaným připomínkám, že ten či onen signatář nebo dokonce mluvčí s těm druhými přece nemá nic společného. Je zvláštní, že v tom dnes pokračuje většina komentátorů v médiích. Marta však měla v tom ohledu už dobře vypracovanou rezistenci z pookupační doby.

Jiří Hájek i Marta Kubišová byli ve veřejnosti dobře známí. Marta byla dokonce přímo slavná. Když se v chartistických kruzích jednalo o mé nominaci, ozval se jeden ex-komunista, že by mluvčím měl být někdo s celonárodní reputací. Musím říci, že ani jeden z mých spoluhlavčích nikdy nedal najevo, že tento požadavek nesplňuji.

Kupodivu chtěli této okolnosti docela opačně využít lidé z StB, kteří chtěli v Martě vyvolat komplex vůči ostatním. A Marta, která měla – ostatně podobně jako Jiří Hájek – velký smysl pro humor, jim to odpálila: No, co si o mně pomyslí – blbá, ale slavná! Už to samo ukazuje, že Marta hloupá vůbec nebyla. Její spolupráce byla cenná, a cenné bylo i to, že někdy žádala odklad, že se musí poradit.

Herci, zpěváci a reprodukční umělci jako hudebníci apod. to mají o to těžší než třeba básníci a spisovatelé, protože nemohou své výtvořky strkat do komory nebo do šuplíku. Tím výš je třeba ocenit

jejich angažovanost, která může jejich práci ohrozit. Marta byla vyloučena z veřejného působení na dlouhá leta, ale dnes je spíš slyšet jiné, kteří, jak si stěžují, že to „měli těžké“.

(Písek, 080608-2.)

<<<

>>>

Pravda a myšlenka „pravdy“

Myšlenka „pravdy“ je starší než filosofie, a to v obojím smyslu: jakožto myšlenka myslící i jakožto myšlenka myšlená. Filosofie, jak už samo její jméno říká, s tím nejen musí počítat, ale hlásí se k tomu jako ke „skutečnosti“, která filosofovi dovoluje se ustavit, tj. „stát“ se filosofem a vymezit svůj vztah k oné „skutečnosti“ ještě mnohem „základnější“ (resp. oné skutečnosti vskutku zakládající), k níž se tímto svým vymezením přihlásil a vždy znovu hlásí (a také má a musí hlásit, má-li filosofem zůstat resp. se jím stále znovu stávat a sebe i jiné tím vždy znovu ujišťovat), totiž k „Pravdě“ samé. Odtud můžeme rozumět, proč je „pravda“ stále chápána jako něco, čemu filosof (a nejen filosof, ale každý člověk) musí naslouchat, nač musí dát, co musí respektovat, a to prostě proto, že to je pravda, která nakonec rozhoduje o vše, zda to je pravé či nikoli. A to samozřejmě musí platit také o našem myšlení, o každé myšlence – a tudíž také o myšlence „pravdy“. Chápu to jako poslední důvod toho, proč filosof nemůže sám sebe chápat jako někoho, kdo tu „pravdu“ (resp. „moudrost“) má, kdo ji ovládá, kdo jí vládne a o ní rozhoduje, takže veškerá jeho myšlenková i životní aktivita musí být živena „pravdou“ a zaměřována k „pravdě“ jako k tomu, po čem filosof touží, co miluje a oč se všemi svými silami snaží, ale co nikdy plně nemá a mít nemůže.

(Písek, 080613-1.)

<<<

>>>

Pravda a idea „Pravdy“

Předpokládejme, že „ideou“ rozumíme to, co orientuje a vede naše myšlenkové soustředění v zaměření na „pravou skutečnost“ (ať už „pravé jsoucno“, které má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, nebo „ryzí nepředmětnost“, která žádnou předmětnou stránku nemá). Necháme-li v této chvíli zatím stranou vztah mezi ideou a myšlenkou (vůbec myšlením, tj. myšlenkou myslící i myšlenkou myšlenou), jde nám především o přísné odlišení ideje od jakéhokoli výtvaru myšlení, tedy i od jakékoli konstrukce intencionálního předmětu i ne-předmětu. Idea je tedy jakousi již „zkonkrétněnou“ (byť nepředmětnou) výzvou, přicházející k myslícímu subjektu; tato výzva může být myšlena, tj. nějak pochopena (a tím eo ipso také částečně zpředmětněna), ale není *plodem* takového pochopení. (Mohli bychom říci, že idea je „ideans“, ale rozhodně nikdy není „ideata“; a i to by muselo být náležitě vyloženo a upřesněno.) Pravda tedy „přichází“ tak, že nás oslovuje jako „idea“, přičemž ovšem se do žádné ideje „nevtěluje“, neboť idea není a nemůže být žádným „vtělením“. Když mluvíme o tom, že se ve svém myšlení i v celém svém životě necháme „vést“ Pravdou, znamená to ve skutečnosti, že se necháváme vést (resp. snažíme se nechat se vést) pravými resp. pravdivými ideami. Nemusí totiž být každá idea „pravá“ ani „pravdivá“, protože se vždy může ukázat, že jde o „pseudo-ideu“, tedy falešnou ideu, tedy o něco, co se jako idea pouze tváří, co „funguje“, jako by to byla idea, co tedy pravou ideu jen napodobuje, ale ve skutečnosti ničím pravým není. V tom smyslu bohužel dostáváme do jistých nebezpečných problémů: jak je možné, aby něco, co nemá předmětný charakter, bylo falešnou, nepravou nepředmětností?

(Písek, 080615-1.)

<<<

>>>

Pravda a myšlenka „Pravdy“

Pravdu chápeme jako ryzí nepředmětnost, takže naším problémem je možnost takovou ryzí nepředmětnost myslet, či jinak řečeno: myšlenkově (tj. intencionálně) se k ní vztáhnout. Je to možné jen za pomoci a prostřednictvím nepředmětných intencí. Ale naše myšlení je vždycky vybaveno také intencemi předmětnými; dlouhé věky převažujícího zpředměťujícího myšlení se dokonce výhradně soustřeďovalo na práci s intencemi předmětnými a na intence nepředmětné zapomínalo a dokonce je naopak vytěšňovalo. Ale ani kdyby tohoto dlouhé věky trvajících zaměření na předmětné stránky skutečností (pravých i nepravých jsoucen) nebylo, cílem jistě nemůže být opačný extrém, totiž zapomínání na intence předmětné a na předmětnou stránku pravých jsoucen. Nu, a z toho vyplývá nutnost nějak organizovat funkce předmětných intencí (které tu jsou v myšlení vždycky nějak přítomny) tak, aby nepředstavovaly překážku správného (pravého, pravdivého) myšlení, ale aby mu vždy byly pomoci. Prakticky to znamená, že vždycky, když budeme myšlenkově (intencionálně) zaměřeni na nepředmětnou stránku pravých jsoucen nebo když se pokusíme se myšlenkově plně soustředit na ryzí nepředmětnost, musíme předmětné intence soustředit na něco jiného, co má předmětnou stránku (na rozdíl od ryzí nepředmětnosti, která žádnou předmětnou stránku nemá). A to má své důsledky i pro to, jak můžeme také promlouvat, vypovídat a slovně formulovat. A tato skutečnost může docela dobře vysvětlovat, jak je možné a také legitimní chápat (a interpretovat) některé struktury nepravého (tj. neudálostního či nepravě událostního) dění jako „události“, aniž tvrdíme, že to eo ipso považujeme za „pravé události“ (to jsou případy třeba událostí dějinných, ale také třeba pseudoudálostního dění v kolektivech hmyzích nebo živočišných, vůbec v biotopech apod.). Jakýsi odlesk „pravosti“ pak může dovolovat takové „procesy“ odlišit od procesů „jen fyzikálních“ nebo „jen chemických“ (tj. takto nahlížených; jinak si musíme nechat svobodu při posouzení, zda takovéto „nahlížení“ je plně uspokojivé z hlediska pravosti a pravdivosti).

(Písek, 080615-2.)

<<<

>>>

Pravda a „pravost“ / Pravost a „Pravda“

Tzv. „pravost“ se nikdy netýká pouze ze všech kontextů izolované jednotlivé „skutečnosti“ (vposledu tedy „pravého jsoucná“, jak jsme se naučili to nazývat). To zní jako paradox, eventuelně jako paralogismus: žádné pravé jsoucno není a nemůže být „pravé“, pokud je izolujeme ze skutečných („reálných“) kontextů. Lze to však přesvědčivě objasnit a zdůvodnit. Každé „pravé jsoucno“ je zevnitř integrovaným celkem, což znamená, že se svou vnitřní, nepředmětnou stránkou vztahuje i ke svým jednotlivým „složkám“ (které samy o sobě mají rovněž své „nitro“, jehož prostřednictvím může být a je ovlivňováno jeho „chování“ vůči ostatním složkám téhož „pravého jsoucná“ jakožto celku). „Pravost“ chování těchto sub-složek má tedy svou „normu“ (své „kritérium“) v tom, jak se celé „pravé jsoucno“ samo chová a jak se vztahuje také samo k sobě, tedy i ke své bylosti a budousti. Na druhé straně rovněž platí, že každé pravé jsoucno se nějak vztahuje ke svému bližšímu i vzdálenějšímu okolí, a to nikoli pouze sekundárně. Vztahy každého pravého jsoucná k okolí, tj. k okolním pravým jsoucňům (a eventuelně také hromadám pravých jsoucen) jsou spolukonstitutivní pro chování onoho pravého jsoucná, které je tak „situováno“. Žádné pravé jsoucno se neobejde bez své vlastní situovanosti (a tím se rozumí nejen situovanost v nejbližším okolí, ale vůbec situovanost „ve světě“). „Pravost“ každého takového pravého jsoucná se tedy netýká pouze tohoto jsoucná samého, ale také jeho situovanosti resp. jeho chování v dané situaci (v daných situacích, neboť také situovanost

každého pravého jsoucna je v pohybu, tj. je „událostního“ charakteru, je událostí, byť „nepravou“, tedy spíše procesem, sledem nepravých událostí). A nyní tedy spějeme k vlastnímu tématu: co je normou (či kritériem) „pravosti“ tam, kde jde o pouhé procesy, o série a někdy chaotické „hromady“ nepravých událostí, které se v jakémsi pseudocelku vrší jedna na druhou a jedna stíhá druhou? Zde právě je třeba náležitě rozlišovat: pro nepravé události (které nejsou vnitřně integrovány, ale jsou jakožto takové jen jakoby „vnímány“ a tedy vlastně „integrovány pouze zvenčí) neplatí žádná taková kritéria, neboť nepravé události (podobně jako by to platilo pro mrtvé „elementy“, kdyby nějaké byly) neexistuje žádný způsob, jak by mohly být „osloveny“ nepředmětnou skutečností, tj. nějakými nepředmětnými výzvami. Normy a kritéria – byť nepředmětná – platí pouze pro pravá jsoucna a pro to jak se chovají ve svých proměnlivých („tekutých“) situacích, tj. pro jejich reaktivitu. A tato nepředmětná „platnost“ je umožněna a zprostředkována vnitřní stránkou pravých jsoucnen. Ostatně jen díky tomu je možné, aby vnitřní stránka sub-složek pravého jsoucna mohla být „ovlivněna“ rovněž přes vnitřní stránku pravého jsoucna jako celku, která musí z toho důvodu mít větší „hloubku“ své vlastní nepředmětnosti a tím i jakousi „autoritu“ pro vnitřní stránky oněch subsložek, které jsou také pravými jsoucny, nyní ovšem zapojenými do je přesahujícího „celku“, tj. super-joucna, super-události.

(Písek, 080615-3.)

<<<

>>>

Jak číst filosofické autory

Rozhodující je pochopitelně to, kdo vlastně filosofické autory čte resp. má číst; a to zase záleží na tom, pro koho filosofické texty byly napsány. Dnes jsou všechny tyto možnosti a s nimi spojené otázky smíšené a změtené, takže se v jakémsi polo-vakuu začíná stále víc prosazovat psaní textů povinných resp. vyžadovaných pro dosažení té či oné kvalifikace (což jsou způsoby vysloveně školní). Filosofie musí být provozována či praktikována především v myšlenkových laboratořích, a o tom každý filosof podává nebo nepodává zprávu podle toho, zda to chce či nechce poskytnout ke kontrole a k diskusi svým kolegům. To se děje především v odborných přednáškách, kratších článcích a studiích, ve filosofii pak výjimečně v drobných sděleních (což je naopak mnohem běžnější třeba v přírodních vědách). Radit filosofům, jak číst texty kolegů, není ovšem cílem této poznámky. Problém, který mi tane na mysli, je jinde: jak mají číst filosofické texty na jedné straně nefilosofové, na druhé straně začínající filosofové, tedy stručně studenti. Filosofické texty se totiž píší (a mají psát) také proto, aby filosofický způsob myšlení aspoň trochu pronikal do širších, zprvu jen interesovaných kruhů. Filosofie může mít, má a dokonce má mít vliv na způsob myšlení ve společnosti. V nejširších kruzích k tomu dochází takřka výhradně pouhou mimezí, napodobováním (začíná to dětským napodobováním dospělých; malé děti jsou nejvíc schopny se přizpůsobit ve své myšlení dokonce i velmi podivným a absurdně vypadajícím myšlenkám, pokud mají jistou vnitřní konsistenci a konciznost; bohužel k nim skuteční filosofové obvykle nemají přístup anebo jen velmi omezený, takže děti jsou nejprve „infikovány“ jen tradovanými relikty a zlomky starých a prastarých „filosofií“, tj. filosofických „pozic“, nikoli živým filosofickým myšlením). To sice na jedné straně nedovolovalo příliš „novým“ a zdánlivě nebo skutečně „absurdním“ způsobům myšlenkového uchopování určitých jinak běžných skutečností, jakož i překotnému zavádění nových způsobů myšlení do širokých kruhů (to totiž musí nutně skončit v podobách velmi povrchních ideologizací), ale na druhé straně zhusta bránilo vzít vážně jakoukoli novou myšlenku. To je však pro filosofii a filosofování tím, co je voda pro rybu: číst filosofický text nikoli z pozice odborného filosofa, ale z pozice člověka, který se o filosofii zajímá a chce se jí inspirovat, protože mu otvírá cestu k novým myšlenkám, relevantním pro jeho životní situaci, která není (nebo aspoň nemusí být) formována filosoficky (ani vysloveně ideologicky) – to znamená něco jako trénovat si své vlastní myšlení a předcházet jeho „kornatění“.

(Písek, 080616-1.)

<<<

>>>

Jev a úkaz (ukazování se)

Rozlišovat mezi úkazem (ukazováním se) a jevem (vyjevováním se) je velmi důležitý, zejména také proto, že se pak můžeme tázat, jak se může jevit něco, co se vůbec neukazuje a nemůže ukazovat. Ke každému „jevu“ („fenoménu“) náleží totiž nutně mnohé z toho, co se neukazuje: 1) především to, co se neukazuje aktuálně (např. odvrácená strana, kterou si však musíme jaksi doplnit, „do-představit“); 2) to, co se sice ukázat může, ale nikoli nám, přinejmenším nikoli při zachování úplnosti či dokonce celostnosti a „života“ či spíše „živoucnosti“ toho, „co“ se jeví vždy jako „něco“, jako „věc“, „předmět“, event. jako „bytosť“, „jsoucno“; 3) vůbec nikdy se neukazuje a nemůže ukazovat „vnitřní“ (nepředmětná) stránka pravého jsoucna, neboť ta zůstává trvale „skryta“ každému přístupu zvnějšku (vlastně ovšem nejde o skrývání ani zakrývání, nýbrž o naprostou nepřiměřenost přístupu zvenčí). Chápat „věc“ jako „pravé jsoucno“ je poměrně snadné, jak se ukazuje třeba v animismu; naproti tomu ujistit se, že nějaká „věc“ (nějaký „předmět“) má nitro a je díky tomu integrována v celek, v „pravé“ jsoucno, je velmi nesnadné zejména tam, kde to nemá svou oporu v obecném povědomí (resp. v obecných zvycích a předsudcích).

(Písek, 080616-2.)

<<<

>>>

Chaos - jeho „teorie“

Zdá se, že hlavní vadou (chybou) „teorie chaosu“ je zachovávání zpředmětňujícího způsobu myšlení, v němž je zcela pomíjena problematika tzv. reaktibility. Sféra tzv. „nahodilosti“, dnes už běžně pojmenované jako sféra „motýlího efektu“, by se nemohla zvětšovat, prohlubovat a nemohla by se prosazovat stále víc se posilujícím způsobem, kdyby nebylo už na její úrovni a případně později i na vyšších úrovních spousta dalších „udalostí“, schopných proměňujících se možností reagování na takové jedno mávnutí motýlího křídla. Reaktibilita a její relativní, zejména na nejnižších úrovních velmi omezená nepředvídatelnost je předpokladem a základem možnosti vzniku zesilujících (ale také zeslabujících !) systémů, díky kterým někdy (ale rozhodně ne vždycky !) dochází v mocným efektům, prostou kauzalitou nevysvětlitelným. Právě proto, že nejde o „kauzalitu“ ve starém smyslu, nedokáže se žádná taková „anomálie“ sama o sobě udržet a nakonec se jakoby rozpadne. To je pro nás důvodem pro předpoklad všeobecné reaktibility o jistém rozmezí „tolerance“: bez takového zásadního fenoménu, jakým je jistá minimální „neurčitost“ odpovědi na „identickou“ výzvu, se některé obory napříště už prostě neobejdou (a to nutně musí ovlivnit naše chápání skutečnosti obecně). Tím to však ještě zdaleka nekončí: potud by totiž stále ještě mohlo být za uspokojující považováno po mém soudu velmi nedostatečné řešení, totiž že bychom ono „chování“ v rámci příslušné „tolerance“, tj. v mezích určitých mantinelů, které jsou pro pohled z makroperspektivy nakonec rozhodující, považovali za „nahodilé“. To je však zase jen rekurs k dosavadnímu způsobu uvažování, v němž se stalo běžným drobné odchytky považovat za nedůležité nebo dokonce naprosto bezvýznamné, protože se ve výsledku navzájem nutně vyrovnávají a nivelizují. Má-li „teorie chaosu“ vykročit na poněkud perspektivnější cestu (než je třeba zkoumání, jak se chovají kapaliny nebo plyny apod., tj. jak dochází k rozsáhlejším statistickým odchytkám – a nic víc), musí se vydat slibnějším směrem, totiž musí domyslet předpoklady oné reaktibility, o níž byla řeč. Každá reakce je de facto akce; a každá akce musí mít svůj určitý subjekt, který je té akce schopen. Koncept reaktibility je nutně součástí konceptu subjektu jako „pravého jsoucna“; a každý subjekt je třeba chápat jako zásadně

odlišný od pouhého „objektu“. To však znamená právě nový způsob celého myšlení: subjekt nesmí být v našem myšlení nikdy zcela redukován na pouhý „objekt o sobě“. Každý „objekt“ je pouhá konstrukce, která může metodicky v některých případech užitečně sloužit, ale nesmí být generalizována („ideologizována“ za způsob zpředmětujícího myšlení, jež jsme zdědili od starých Řeků a od té doby v mnoha ohledech nejen zdokonalili, ale také vysoce zproblematizovali). Teorie chaosu tedy musí být napříště vyzbrojena několika novými pojmovými prostředky (vlastně konstrukcemi), s nimiž zatím nepracuje a – jak to vypadá – ani pracovat zatím není schopna.

(Písek, 080616-3.)

<<<

>>>

„Příroda“ a „přírodní“ či „přirozený“

Při výkladu toho, co pro nás znamená „příroda“ (a slova odvozená, jako „přírodní“ a „přirozený“) jsme pod tlakem tradice, která je zejména ve dvou směrech zatížena nevyjasněným vztahem člověka k přírodě, a ovšem také vztahem „přírody“ k člověku. Především tu je na první pohled nejasné, na základě čeho rozhodujeme, co k „přírodě“ náleží a co naproti tomu „přírodní“ a „přirozené“ už není. Nepůjdeme příliš daleko do minulosti, i když asi platí Patočkovovo slovo, že mýtus dával odpovědi na otázky, které nebyly ještě vysloveny. Pro nejstarší „filosofy“, kterými začneme, bylo rozhodující, zda nějaká skutečná má svůj původ v něčí aktivitě (tedy v rozhodnutí bohů nebo v úmluvě lidí), anebo zda taková skutečnost vznikla „FYSEI“, tedy od přírody nebo přirozeně (jak si už dlouhá tradice navykla to překládat). Tento rozdíl byl ovšem popřen v křesťanské teologii: nic stvořeného není „od přírody“, nýbrž všechno pochází „od Stvořitele“, je dílem stvořitelského záměru. Mezi člověkem a jeho dílem a vším ostatním není v tom ohledu žádného zásadního rozdílu, až na to, že člověk zhřešil a že v důsledku jeho hříchu bylo nějak pokaženo všechno stvoření (takže pokažené není jenom to, co člověk udělal a dělá, nýbrž i to, co žádným způsobem nemohl svou aktivitou ovlivnit a tedy ani poškodit či pokazit). Přesto však je nadále činěn rozdíl mezi tím, co je „přirozené“, a tím, co není „přirozené“ (asi proto, že i teologie byla vázána třeba způsobem, jak se vyjadřoval Pavel z Tarsu). To sice přestalo být považováno za závazné od počátku nové doby, ale zmatek nejen přetrvával, nýbrž ještě se zvětšoval. Na „přírodu“ se pomalu přesouvaly významy a funkce, které v teologii měl Stvořitel; bylo by dokonce možno říci, že příroda byla považována (začala být stále víc považována) za Stvořitelku. I u literátů, spisovatelů, básníků, dramatiků atd. čteme často takové výroky, jako že příroda je mocná čarodějka, že příroda neposkakuje (non facit saltus), nebo u filosofů se někdy začíná rozlišovat mezi přírodou jako aktivním základem a zdrojem (natura naturans) a na druhé straně přírodou jako výsledkem (natura naturata).

(Písek, 080617-1.)

<<<

>>>

Odpor / Protest(ování) / Rezistence

Vzpomínám na své překvapení, když Patočka jednou (brzo po válce na FF) jen tak mimochodem prohlásil, že skutečnost je to, co nám klade odpor. Zůstalo mi to v paměti, ale nevyvodil jsem z toho dlouho žádné závěry ani další myšlenky. Teprve časem jsem si začal uvědomovat, že celá ta myšlenka musí být obrácena: my lidé jsme skuteční, když klademe odpor; já osobně jsem skutečný, když kladu odpor, zkrátka když nejsem tak docela strhován tím, co je kolem mne, i když to je někdy velmi silný proud. To je vlastně základem onoho někdy kritizovaného evropského individualismu až subjektivismu (snad lépe „subjektismu“, protože subjektivismus je často chápán ve smyslu jakéhosi

soukromého vědomí). Řekl bych dokonce, že člověk je natolik člověkem, nakolik dokáže rezistovat vnějším tlakům a nakolik se proti nim dokáže postavit a obhájit sebe a své pozice právě protestem, nejde-li to už jinak. V přírodě najdeme mnoho případů, kdy organismy přežívají díky tomu, že se přizpůsobí, že akceptují podmínky, že se podrobí nebo že najdou nějakou formu kompromisu, eventuelně podvodu a „lži“ (mimikry jako příklad). To však nelze aplikovat na člověka: člověk ztrácí sám sebe, když dělá něco podobného v těch směrech, které jsou pro člověka a lidství nenahraditelné, protože bytostně s lidstvím spjaté.

(Písek, 080617-2.)

<<<

>>>

Filosof a jeho poslání i úkoly

Úkol filosofa není ani snadný, ani jednosměrný. Ve své nejvlastnější práci musí ovšem filosof být především sám sebou, a k tomu potřebuje jakési ústraní, možnost distance, díky které není ve svém myšlenkovém zkoumání ničím a nikým rušen. Je to vlastně něco podobného, co známe třeba z vědeckého života, kde je občas nezbytné se se svými výzkumy uchýlit do laboratoře. Také filosof potřebuje takovou laboratoř, a je nepochybně zapotřebí mu tuto „výsadu“ dopřát. Na druhé straně je tu ovšem stejně základní povinnost filosofa, aby dovedl oslovit lidi kolem sebe, svou společnost, svou dobu. To je ovšem na jedné straně jeho vnitřní potřeba, která se velmi podobá potřebě básníka nebo spisovatele, který se rovněž obrací k lidem, ke společnosti, k době. Nejde však jen o tuto jeho vlastní „potřebu“, jde navíc – a někdy možná proti tomu – o úkol, povinnost, poslání, které umělec možná tolik necítí (i když by snad měl). Básník ani spisovatel se nemusí bránit úspěchu, nemusí se pokoušet čelit tomu, když se pro lidi stává „bardem“, který vyzpívá nebo jinak vyjádří to, co oni sami pociťují, a když to vysloví lépe a mocněji, než to jsou schopni vyslovit oni sami. Filosof totiž není povolán k tomu, aby se stal mluvčím lidí – do této role se může legitimně dostat jen ve zvláštních, mimořádných chvílích a dobách, ale nikdy to nemůže a nesmí být jeho úloha hlavní, důležitější než jiné a mající vposledu přednost. Filosof, který vyslovuje to, co už cítí a co si myslí ti druzí, a který to jen mocněji a průkazněji vysloví, vlastně vyhovuje těm lidem. To může být – a nejčastěji také bývá – velká jeho chyba, velké provinění. Filosof nemá nikdy vposledu a především říkat lidem to, co si oni myslí, ani to, co si přejí sami slyšet. Filosof sice má dobře vědět, co si lidé kolem něho myslí a co by od něho možná chtěli slyšet, ale musí právě to, co si lidé myslí a co chtějí slyšet, podrobit kritické reflexi. A pokud je v pokušení lidem kolem sebe, společnosti nebo své době (a to už vůbec nemluvím o předních a vládnoucích kruzích) jaksi „vyhovovat“, dostává se na scestí a začíná vážně bloudit. Jedinou obranou proti tomu je právě i to, že svou kritickou reflexi nasměruje sám na sebe a na své vlastní myšlení i na svůj eventuelní sklon lidem vyhovět a sklidit jejich vděčnost.

(Písek, 080617-4.)

<<<

>>>

Aforismy a citáty / Citáty a aforismy

Mimořádnou vlastností jazyka (a ovšem ne každého jazyka stejnou měrou a ve stejné kvalitě) je schopnost stručně, sevřeně vyjádřit něco, co vlastně velmi potřebuje zasazení do kontextu a dalekosáhlé porozumění co do předpokladů na jedné straně, ale také co do důsledků na straně druhé. Ovšem zároveň je třeba si uvědomit, že takový aforismus (nebo citát, kterého je použito k stejném účelu) musí splňovat jistý mimořádný nárok, totiž aby ten kontext, v němž jediné nebo aspoň hlavně má a může dosahovat svého cíle, byl nějak „při tom“, tj. přítomen v povědomí těch, kteří jím

mají být osloveni. To ještě vůbec nemusí znamenat, že by měl nebo musel sám vyjadřovat něco, co ti oslovení lidé už vědí, a tak vlastně vyhovět tomu, co cítí. Právě naopak platí, že aforismus může právě to, co lidé cítí a co čekají, nějak zvrtnout, obrátit v opak, zesměšnit, demaskovat apod. To samo o sobě je dokladem toho, že předpokladem dorozumění mezi lidmi není nutně, aby mysli tímž způsobem resp. aby si o věcech dělali stejná obrazy a stejné úsudky. Avšak také tam, kde se lidé střetnou v naprostém nesouhlasu, je stále ještě důležité, aby ten střet měl smysl, aby nebyl výsledkem nedorozumění, nýbrž naopak rozpoznání a porozumění, byť bez souhlasu.

(Písek, 080621-1.)

<<<

>>>

Struktura a „celek“

O struktuře můžeme mluvit jen tehdy, když máme na mysli strukturu nějakého okruhu útvarů, eventuelně určitého útvaru jako „celku“ (ať už pravého nebo nepravého). Každá struktura totiž musí být strukturou „něčeho“ – a my na to „něco“ nesmíme zapomínat tak, že se soustředíme pouze na tu „strukturu“. Tím sice stejně nějak – byť necíleně – připišeme tu strukturu nějakému místu, nějaké situaci, nějakému úhrnu jsoucen nebo přímo nějakému jsoucnu, ale nejsme si toho vědomi, není to naším vědomým záměrem, a tak podléháme nějakému výběru, nějaké selekci bez vlastní vědomé kontroly. Právě to pak může silně ohrozit jakékoli závěry, které vyvodíme ze svého chápání příslušné struktury. Z toho důvodu nemůžeme strukturu nikde pouze popisovat jakoby zvnějšku, neboť pak bychom se vzdávali vlastního rozhodování, co k té struktuře náleží a co nikoli. Bohužel tato reflexe zcela uniká většině strukturalistů, takže nemají ani ponětí, do jaké míry se jejich nové přístupy vposledu míjejí se „skutečností“, zejména když odmítají sám koncept „subjektu“, bez něhož nelze mluvit ani uvažovat ani o „okolí“, ani o „prostředí“, ani o „situaci“ apod. (Poznámka mimochodem: totéž platí pro tzv. teorii chaosu a jeho samoorganizace.)

(Písek, 080621-2.)

<<<

>>>

Didaktismus ve „filosofii“ / Filosofování – lze mu „vyučovat“?

Filosofie by neměla být na žádné fakultě připuštěna jako samostatný obor, protože pak se nutně – při nejmenším při zkouškách, ale obvykle a nejčastěji i při přednáškách – zvrhá v poučování „o“ filosofii (resp. o filosofech a jejich filosofii). Každý skutečný filosof může být náležitě a spolehlivě rozpoznán jen tak, že dokáže kriticky vyložit a interpretovat nějakého jiného filosofa, a k tomu cíli zajisté musí toho filosofa a jeho texty dobře znát. Filosofem se však nestává poznáním jiných filosofů, nýbrž naopak tím, že v setkání s nimi si stále lépe vyjasňuje své vlastní „pozice“ a přístupy i postupy. Jakmile se však tyto jeho přístupy a postupy stanou záležitostí srovnávání s oněmi mysliteli, vůči nimž se vymezoval, nebo i s kterýmikoli jinými mysliteli, s nimiž se třeba ani neseťkal, objevuje se vážné nebezpečí, že se různí myslitelé srovnávají co do „vnějších“, zvnějšku popsatečných rysů a stránek, takže sama filosofie se ocitne ve psí. Ve filosofii nelze stavět filosofy „vedle“ sebe a takto je srovnávat, nýbrž je třeba je vždycky stavět „proti“ sobě (ať už to odpovídá tomu, jak se proti sobě sami stavěli, nebo jak se jeden – pozdější – stavěl proti druhému – staršímu, tedy dřívějšímu, anebo ať to třeba vůbec ničemu takto konstatovatelnému neodpovídá). Jinými slovy: filosofie je třeba chápat vždy v dialogu a polemice s jinými, nikdy jako pouhé tvůrce systému. Systém také není ve filosofii nikdy tím nejdůležitějším, zejména není cílem filosofování (to proti Hegelovi); ale filosofii nelze provozovat jen aforisticky, takže systematickost je ve filosofii povinná. Filosof nemůže být ve své

filosofii rozpolcen, nesmí upadat do schizoidnosti. To je nutno odlišovat od vytváření systému a systémových struktur a vztahů za každou cenu. Smysl systematickosti spočívá v tom, že nám dovolí odhalovat nesrovnalosti a rozpory uvnitř vlastního myšlení – a tento úkol nikdy není a nemůže být dokonán, naplno splněn (leč podvodně, takže velcí systematikové jsou nejčastěji velkými podvodníky). Nejhorší jsou však ti, co velké myslitele svírají z pedagogických a didaktických důvodů do „formulí“, které jakoby zastupují onen předstíraný „systém“. Tomu je totiž možno se „naučit“ za pomoci paměti, kdežto skutečnému filosofování se může každý naučit pouze tím, že sám filosofuje (a protože každá pravé filosofie musí být nejen kritická, ale zejména sebekritická, tak rovněž tím, že sám dělá filosofické chyby a pak je sám – někdy třeba za pomoci jiných myslitelů, třeba těch nejstarších, ale není to nezbytně nutné – odhalí jako chyby).

(Písek, 080621-3.)

<<<

>>>

Filosofovat – co to znamená

Vezmeme-li vážně nejpravděpodobnější důvody, proč Pythagoras – snad jako první v dějinách – pro sebe odmítl pojmenování SOFOS (ten, kdo je moudrý, mudrc) a volil jiné, totiž FILOSOFOS, tj. moudrostí nevládnoucí, ale nade vše po ní toužící a ji milující, mohly bychom z toho odvodit (stále ještě de facto nefilosoficky), že pěstovat filosofii (čili filosofovát) znamená postavit všechny své duševní a rozumové schopnosti do služeb Pravdy (když na místo Moudrosti postavíme Pravdu, ovšem nikoli přesně a pouze v tom starořeckém významu), a to aniž bychom tuto svou vůli a toto zaměření už chtěli uvádět jako argument pro to, že jsme na dobré cestě, tedy na cest k Pravdě. Právě to, že filosofovát znamená stavět Pravdu před každé naše myšlení, poznání a vědění jako to, co všemu našemu úsilí na jedné straně předchází (nikoli nutně časově – to je jiná věc, jak se hned dále ukazuje), ale co zůstává jeho kritériem a normou, kterou nikdy nemůžeme a nesmíme zaměňovat za nic jiného. To tedy dále znamená, že si musíme odvyknout mluvit o něčem (čemkoli) jako o „kritériu Pravdy“: nic takového neexistuje, protože – jak to řekl (a opakoval) už kdysi Spinoza – „veritas est index sui et falsi“, Pravda je kritériem a normou sama sobě a všemu ostatnímu. Filosof se tedy nesmí chlubit a ani sám se nesmí spoléhat na to, že jde správnou cestou k Pravdě, ale musí svou cestu k ní vždy znovu prověřovat a přezkoumávat. Nesmí však nikdy o Pravdě pochybovat, smí pochybovat jen o svém poznání, svém myšlenkovém pochopení a pojetí Pravdy a jejích důsledků. A dále nesmí nikdy pochybovat o tom, že je mu cestě k Pravdě přístupná, že mu je otevřena; to znamená zároveň, že nikdy nesmí připustit, že Pravda je člověku a lidskému poznání i myšlení nepřístupná, že jeho možnosti a schopnosti jsou pevně a nepřekročitelně omezené. Musí zajisté vědět o své omezenosti a o tom, že každý má nějaké meze, ale musí to vědět právě proto, aby se pohyboval neustále blízko těch svých „mezí“ a aby se pokoušel je překračovat, překonávat – a aby tak otvíral cestu k podobnému překračování i druhým. Pravdu pak nikdy nesmí chápat jako něco předem daného a hotového, ale vždycky jen ze zorného úhlu svých úkolů a svého poslání a povolání. Filosofovat tedy znamená nejen po Pravdě toužit a na nejvyšší ji milovat, ale také se naprosto spoléhat na to, že Pravda se člověku (lidem) otvírá, že k nim přichází, že je zve a vybízí ke svému rozpoznávání a poznávání – a zejména pak také uplatňování (protože Pravda nikdy není a nesmí se stát jen záležitostí poznávání, záležitostí rozumu a myšlení, nýbrž musí být vždycky chápána jako ta, která nás vyzývá k následování a uplatňování i prosazování celým životem, včetně myšlení.

(Písek, 080621-4)

<<<

>>>

Nové jako problém pro „exaktní“ vědy

Historicky došlo k tomu, že vědy se stále jednostranněji orientovaly na danou skutečnost, čímž měli vědci na mysli takovou skutečnost, o níž se každý může znovu přesvědčit tím, že zopakuje vše, co důležitého učinil nějaký vědec před ním a dosáhl tím nějakého nového poznatku. Toto pravidlo je prakticky zákonem pro všechny exaktní vědy, a dnes i pro vědy, které teprve usilují o to, aby exaktními mohly stát a jimi co možná také byly, tedy např. i vědy o životě (biologie, ale také medicína, pak psychologie a tak dále). V této tradici, která se považuje za jediné vědeckou, je tím uznání něčeho za vskutku „nové“ de facto zcela vyloučeno; pochopitelně se to nevztahuje na naše poznatky, protože poznatek dosud neznámý lze nepochybně považovat za nový, zatímco to, co bylo takto nově poznáno, tu muselo být nejen už dříve (jak jinak by to bylo možno poznat?), ale dokonce odjakživa, tedy odevždy. I když nás zejména biologie, a to nejen ontogeneze, ale také fylogeneze, zřetelně poučuje, že na planetě Země původně žádné rostliny ani žádní živočichové nebyli, že to byly zprvu velmi jednoduché organismy, které se teprve po dlouhých věcích stávaly stále složitějšími a svým způsobem „dokonalejšími“, biologové dělají vše, co je v jejich silách, aby tu „novost“ organismů, které dosud neexistovaly (ale měly jen předchůdce), co nejvíc „odvysvětlili“ a převedli na děje a procesy, které byly odjakživa možné a mohly se rozvinout jenom za určitých zvláštních, mimořádných podmínek, ale tak, jak by se rozvinuly všude za stejných nebo aspoň podobných okolností. A kdyby se někomu z vědců při nějakém pokusu podařilo sestrojít nebo vytvořit nějakou jinou, odlišnou formu života tak, že by sám nevěděl, jak se mu to vlastně podařilo, nemohlo by to být v žádném případě uznáno za vytvoření něčeho skutečně nového, nýbrž muselo by se to nějak zařadit do „možností“, které tu byly zase „odjakživa“. – Na celé věci je zvláštní zejména to, že si tu vlastně konkurují dva předsudky „vědeckých doktrinářů“: jedním předsudkem je, že se v tomto světě (v našem Vesmíru) nemůže objevit nic skutečně nového, nýbrž že se mohou jen relativně nově (za určitých okolností) objevit resp. uskutečnit možnosti, které tu byly jakoby připraveny odedávna. A druhým předsudkem, který je vlastně s tím prvním v hlubokém rozporu, je neméně dogmatické přesvědčení, že tady nic takového jako předem připravené „možnosti“ nemohlo být, protože by to příliš připomínalo dnes tak zesměšňovanou (ovšem patrně zcela právem zesměšňovanou, což je jiná věc) hypotézu tzv. „inteligentního plánu“ (intelligent design), což je vlastně jen oprášený starý Aristotelés se svými „formami“ (MORFAI).

(Písek, 080622-1.)

<<<

>>>

Superstruna – možnosti filosofického výkladu

Momentálně nám nebude záležet na matematických výpočtech a jejich fyzikálně teoretických interpretacích (které jsou ostatně zcela v plence, jak se zdá). Soustředíme svůj zájem především na něco, co po mém zájmu otvírá cestu k rozvíjení jisté problematiky. Pokud vezmeme vážně předpoklad, že taková superstruna je jednorozměrná „úsečka“ (velmi krátká ovšem, ale zatím jsem nikde nečetl, zda se počítá s nějakou určitou její délkou, a zda i tato délka se nemůže nějakým způsobem měnit; navíc ona „jednorozměrnost“ je velice nejistá, ba problematická, nejspíš je vícerozměrná – to by pak byl důvod, proč nelze začít „bodem“), která nemá pevnou podobu (tvar, formu), nýbrž nejrůznějšími způsoby se prohýbá (mrská sebou) a tím jakoby vytváří deformovanou plošku (možná spíše vícerozměrný prostor), pak nám budiž dovoleno si trochu vymýšlet. Proč by podobně neměla i ona superstruna být „vytvářena“ mrskajícím se „bodem“, který by svým pohybem tam a zpět rovněž jakoby vytvářel onu mrskající se úsečku (superstrunu)? Musí být nějaký důvod, proč nelze začít s bodem, ale s úsečkou; na to by mohli (a měli) odpovědět právě oni matematictí šampioni, kteří se touto teorií superstrun zabývají. Předpokládejme tedy, že nějaký důvod najdou a uvedou /já jim nabízím to, co jsem uvedl shora). Pak se zdá, že to, co označíme jako „superstrunu“,

vlastně nemá pevný tvar, nebo jinak řečeno, že tvary, které při tom jejím „mrskání“ vznikají, jsou jednak bytostně proměnlivé („tekuté“), jednak pomíjející (proč bychom měli předpokládat, že všechny superstruny jsou stejně „dlouhé“? že se „mrskají“ všechny stejně? že plošky, které tak vznikají, jsou naprosto stereotypní? atd. – o to všechno bychom přišli, kdybychom začínali „bodem“). – A nyní by vlastně mohlo přijít to hlavní: ty nejmenší „události“, totiž to dění, jímž či v němž ty „superstruny“ sebou mrskají, „trvá“ jen nějaký čas; není to asi jen jedno „mrsknutí“, ale bvíce takových „mrsknutí“ za sebou. Jak vlastně spolu tato „mrsknutí“ mohou souviset, abychom mohli mluvit o „mrskající se superstruně“? Nepochybně tu nemůžeme hledat odpověď poukazem na jakýsi poslední „substrát“ – žádný tam není. A protože sama superstruna jakožto nejmenší „událost“ má svůj vznik, ale i zánik, musíme řešení hledat v tom „jakl“ se mrská. To je to jediné, nač mohou „navazovat“ zase další superstruny (jakožto nejmenší události). (Mimochodem: termín „superstruna“ se mi zdá zcela neadekvátní; protože latinské „super“ znamená „nad“, správně by se mělo mluvit o „substrunách“, tedy anglicky a mezinárodně „substrings“.)

(Písek, 080622-2.)

<<<

>>>

Chaos a „superstruny“

Můžeme-li – třebaže s poněkud problematickým předstihem, neboť fyzikální teoretikové resp. teoretičtí fyzikové ještě zdaleka nejsou zajedno – předpokládat, že někde v samých základech skutečnosti (skutečného Vesmíru) je nepředstavitelné množství tzv. superstrun (superstrings; už jsem vyslovil pochybnost o přiměřenosti tohoto pojmenování, neboť daleko lépe by sedělo jiné, totiž „substrings“, česky „substruny“), neměli bychom zároveň podmiňovat ono předpokládané a na počítačích simulované „sebeorganizování chaosu“ tím, že nějakému původnímu „chaosu“ hned vtiskneme nějakou uniformitu, neboť by to bylo v rozporu s oním hlásaným „samoorganizováním“. Máme-li předpokládat na „počátku“ naprostý chaos, musí tam být ony superstruny (či lépe: „substruny“) naprosto neuniformní, tj. musí mít různou délku či „velikost“ (proč by měly být všechny stejně „dlouhé“ resp. stejně rozměrné, a to ve všech svých „rozměrech“?), a totéž musí platit i pro jejich „časový rozměr“, tj. délku jejich „trvání“? Buď se některé jejich velikosti, tvary a délky trvání ukáží časem jako z nějakých důvodů (spíš než příčin) výhodnější, perspektivnější, takže „časem“ ty méně výhodné a méně perspektivní budou stále méně časté, až se přestanou vyskytovat téměř vůbec (stanou se pouhými náhodnými výjimkami, zatímco původně byly náhodné a výjimečné, tj. vůbec všechny jedinečné); anebo musíme předpokládat nějaké předcházející, předem „uložené“ základní parametry – ale to by bylo už proti samému pojetí „chaosu“. Jaksi spíš tušením a „nápadem“ veden bych byl pro to, aby se i do toho kosmického dění, kterým se – aspoň teoreticky a většinou na počítačových simulacích a jejich počítačovým zpracováním – zabývají teoretičtí fyzikové a fyzikální kosmologové, dost důsledně (a v každém případě důsledněji) zaváděl evoluční zřetel (i když bude mít zajisté jinou podobu než v případě organismů). [Tak např. mi připadá jako určité možné řešení, proč došlo brzo po velkém třesku k oné tolik diskutované „inflační“ fázi: onen „celek“ (asi spíš „pseudo-celek“) Vesmíru se rozpadl zcela chaoticky na nejrůznější „formy“ (můžeme-li vůbec o něčem takovém hovořit – třeba druhy, typy, ale možná na naprosto individuální a málo si podobné „struktury“, „kvanta“, „částice“, „primordiální události“ atd.), z nichž některé (nejspíš většina) ihned bez „následků“ zanikly, protože nenašly jiné, které by byly s to vznikat stále znovu a navazovat na jim podobné, které sice vznikly před nimi, ale mezitím už právě zanikají nebo už zanikly, nicméně tak, že něco ze sebe byly schopny nějak „předat“ dalším.]

(Písek, 080622-3.)

<<<

>>>

Budoucnost a „směr“ času

Mylně se mnozí domnívají, že přítomnost je jen následkem minulosti, a že budoucnost bude následkem přítomnosti; ale jsou také jiné, neméně chybné názory. James Joyce např. měl za to, že sice vskutku přítomnost „rodí“ budoucnost, ale minulost že je naopak pohlcována přítomností (viz citát www). Starý řecký dramatik Sofoklés nechal svého Aionta vyslovit myšlenku, že nezměrný čas rodí (plodí) vše, co bylo dosud skryté, a pak zase skrývá všechno to, co dočasně nabylo zjevnosti. A tak bychom mohli pokračovat dál; pohled na „čas“ a chápání „času“ je značně rozmanité a lidé se v něm nikterak neshodnou, ačkoliv žihí – jak by se dalo říci – v témž „čase“ a měli by tedy o něm mít stejnou zkušenost.

(Písek, 080622-4.)

<<<

>>>

Filosofie a medicína / Filosofie a medicína

Mezi filosofií a medicinou je jistá obdoba, kterou je třeba si uvědomit a vyvodit z toho důsledky. V obou oborech existují „samouci“, tedy lidoví filosofové a lidoví léčitelé. Ve společnosti někdy nezůstávají zcela na okraji, a proto je nelze šmahem zavrhnout. Už mnohokrát se právě třeba v medicíně ukázalo, že na požívání některých prostředků (třeba bylin) už odedávna něco bylo a jest, a dodnes se ve farmakologii v některých přípravných přírodních materiálech užívá (protože se ještě neví nic bližšího o vlastních účinných látkách, nebo je nedovedeme ekonomicky přijatelně vyrobit, apod.). Lidovým mudrcům se sice dnes nevěnuje tolik pozornosti jako lidovým léčitelům, ale je to spíš kvůli předsudkům než na základě poznání a důvodů. Na druhé straně se však (přinejmenším v Evropě) stalo čímsi samozřejmým, že oba obory je třeba studovat a že jejich studium je náročné. Povědomí o zmíněné době obou oborů je však malé, takřka nicotné, takže je pochopitelné, že tu najdeme nyní značné rozdíly. Ve filosofii se klade velký důraz na znalost starých filosofů, tedy na historii filosofického myšlení. V medicíně je studium dějin lékařství jen okrajovou záležitostí, zatímco se – aspoň v naší době – stále větší důraz dává na rostoucí spjatost lékařství a přírodních věd, rozumí se jejich nejnovějších poznatků a jejich stále se vylepšujících metod. Ale orientace mnoha současných lékařů (a to i pracujících vědecky a na vysoké úrovni) na staré lékařské praktiky a prostředky nemůže být odbyta pouhým poukazem na obecnou vlnu pověrečnosti a na nové sklony k důvěře v mýty a magii apod. Tyto zmíněné rozdíly, které jsou nepochybně nápadné, můžeme proto nechat stranou, protože by tu bylo zapotřebí důkladnějších studií, opřených o rozsáhlé znalosti v terénu. Zato jinde se zdá být srovnání obou disciplín velmi užitečné. Tak jako se medicína nesmí stáhnout z terénu jen do laboratoří a vědeckých projektů, tak ani filosofie nesmí být redukována na akademickou disciplínu. Medicína musí být vposledu užitečná pro každého pacienta, a podobně filosofie musí být schopna oslovit každého člověka. Tak jako se medicína nesmí ani v terénu stát jen technikou „náprav“ zdraví tam, kde dojde k poruchám (nebo poškozením), ale musí umět poradit preventivně tam, kde nějaké problémy hrozí, ani filosofie se nesmí soustředit jen na „veliké otázky“ (které se navíc mohou ukázat, že jsou otázkami pouze pro filosofy, zatímco ostatním nic neříkají), ale musí ukazovat jistě přehlížené problémy a nebezpečné symptomy, ještě než se stanou těžko zvladatelnými, a to tak, aby tomu lidé rozuměli.

(Písek, 080626-1.)

<<<

>>>

Evoluce (evolucionismus)

O tom, že „evoluce“ (a teorie evoluce) není jen nedoložená nebo ne dost doložená hypotéza, a už vůbec ne pouhé zdání, nýbrž že jde o skutečnost, a to jak ve smyslu ontogeneze, tak ve smyslu fylogeneze, nemůže být po mém soudu nejmenších pochybností. Otázkou ovšem je naše vlastní interpretace tohoto fenoménu resp. této skutečnosti. Největším problémem či spíše „mytizujícím“ předsudkem je, že evoluce je chápána jako něco aktivního, jakýsi super-subjekt, o němž můžeme říkat, že něco „způsobuje“ a vůbec „dělá“; prostě že se o „evoluci“ mluví podobně, jako se kdysi začalo mluvit a pak dodnes mluví o „přírodě“ (jako jakési mocnosti či moci). Evoluční „děje“ či „procesy“ je třeba chápat právě jako „děje“; myšlenka evoluce znamená v dějinách evropského myšlení významný zlom, kdy také „příroda“ je chápána podobně jako dějiny, tj. že si všimáme dějů a nikoli toho, co se – zdánlivě ! – neděje, nemění, tj. co se uprostřed změn zachovává jako něco dějovosti a dějinnosti nezasaženého. Evolucionismus je významný právě tím, že nás upozorňuje na to, že i tam, kde se něco opakuje, nikdy nejde (nebo aspoň nemusí jít) o naprostou identitu, tj. že v tomto světě je závislost na okolnostech – resp. na schopnosti na ty okolnosti reagovat – tak velká, že se absolutně nic nemůže zopakovat naprosto identicky. To platí už pro ontogenezi; fylogeneze a její „výsledky“ jsou pak závislé na odchylkách individuální ontogeneze. Je z toho tedy patrné, že největší chybou evolucionismu některých typů je marginalizace a přímo přehlížení významu jednotlivých, individuálních organismů (eventuelně, pokud to rozšíříme „kosmologicky“, všech „pravých jsoucen“) jakožto aktivních subjektů, vyznačujících se sice v různé míře, ale obecně jedním základním rysem, že sebe samy musí aktivně „uskutečňovat“, že tedy nejsou nikdy jen tím, čím „jsou“, ale že jsou „determinovány“ jen v něčem a jen částečně, ale že vždy mají čas od času a případ od případu k dispozici se chovat a jednat více než jedním způsobem (tj. vidlicovitě, vidličnatě; Whitehead užívá termínu „bifurkace“, ale nemyslím, že je dostatek důvodů, proč počet vidlovitých vidlovitě se dělících cest je třeba vždy omezovat jen na dvě).

(Písek, 080626-2.)

<<<

>>>

Kreacionismus - jeho chyby

Základní vadou kreacionismu je předsudečný, takříkajíc „metafyzický“ předpoklad, že všechno je stvořeno tak, že to zůstává beze změny, tj. že se to nemůže od svého původního „stavu“ nikdy odchýlit. Pokud by kreacionisté připustili, že se stvořené skutečnosti měnit mohou, pak i sebemenší možná změna bude zajišťovat, že jednotlivé druhy, rody atd. se mohou v dlouhodobé perspektivě měnit, že některé mohou vymřít (mluvíme-li zatím jen o organismech), jiné že se mohou změnit tak, že tím vzniknou nové formy, nové druhy a nové rody, atd. – A pak tu je ještě další významný aspekt: kreacionisté popírají význam spoluúčasti individua na tom, čím se v průběhu života stává a stane, zejména to popírají jako „přírodní“ rys, ačkoli to je pro každého zcela přístupný aspekt (např. „výchova“ a „výcvik“ zvířat – i domestikovaná zvířata je zapotřebí „zacvičit“ podle lidských potřeb a měřítek; a pokud se to dělá po dlouhou sérii generací, jako tomu je v případě psa, pak je docela evidentní, že lidský „výběr“, tj. „umělá“ selekce dělá přímo divy). Ale to přece není jednostranná záležitost, to zvíře resp. ta zvířata jsou buď ochotná nebo neochotná se „přizpůsobit“, a velmi často svá mláďata už sama matka „spoluvychovává“ (ovšem někdy by to dělala špatně, a pak je třeba mláďata oddělit od matky brzo, ještě předtím, než jim může „vtisknout“ některé nesprávné způsoby chování). Ostatně už to, že v mládí vyšších živočichů zřetelně rozpoznáváme tzv. imprintační údobí, ukazuje na to, že jistá přizpůsobivost je individuí – aspoň na takovéto úrovni zcela zřetelně – vlastní. Takže uzavřeno: největší vadou kreacionismu není pevné přesvědčení o tom, že vše bylo stvořeno (tady jde spíš o to, co se tím rozumí a jak si to kdo „představuje“), nýbrž skrytá a naprosto

netolerantní, hybridně doktrinářská metafyzičnost jejich myšlení, která sice skrytě, ale zcela dogmaticky trvá na neproměnnosti „podstaty“.

(Písek, 080626-3.)

<<<

>>>

Neurčitelnost a nepostižitelnost / Tao a neurčit(eln)ost

V 21. kapitole známého textu taoismu, „Tao te ťing“ najdeme (v překladu Berty Krebsové) charakteristiku, že „Tao – co do své povahy – je neurčitelné a nepostižitelné. (Str. 73.) To je však velmi nedostatečně vysloveno, protože to připouští vícero výklad. Kdyby bylo „tao“ (říkejme mu tak, ačkoli ještě nevíme, oč jde) opravdu „neurčitelné“, muselo by ztrácet smysl každé úsilí o něm cokoli říci a cokoli si o něm pomyslet. A totéž platí o oné údajné „nepostižitelnosti“: vždyť ten celý text se pokouší právě o „tao“ něco vyslovit, něco o něm říci, něco na něm a v něm postihnout. Tady se naskytá možnost provést srovnání s naší „nepředmětností“. Také o ní platí do jisté míry (tj. s jistým naším vědomým omezením), že je „neurčitelná“ a „nepostižitelná“, ovšem jen právě s tím důležitým omezením: nemůže být „určena“, „vymezena“ ani „postižena“ takovým způsobem, jako třeba kružnice nebo rovnostranný trojúhelník, tj. onou pojmovostí, která je vynálezem starých Řeků a která tak mocným způsobem ovlivnila evropské myšlené mnoha následujících věků, a to až do dnešních dnů. Chtít generalizovat toto rozpoznání a prohlásit, že žádné určení ani vymezení či myšlenkové postižení vůbec není možné, je prostě předčasné a svědčí o nízké a nedostatečné úrovni a kvalitě myšlení. Je to jen způsob, jak si uměle postavit do cesty překážku, na kterou se pak můžeme vymlouvat. Skutečně významné je v tomto případě jen jedno: je třeba si postavit otázku, proč nejsme s to určitým způsobem, na který jsme zvyklí, něco takového uchopit, určit a vymežit. Kdo je hned hotov složit ruce do klína a spokojit se s tím, že to vůbec není možné, ten ničemu nemůže prospět a naopak škodí všem pokusům, které se tímto způsobem kriticky táží. Akceptovatelnost takového zdánlivého „předsudku“ by mohla spočívat pouze v tom, že by nemožnost „určení“ či „vymezení“ byla řádně vyargumentována (tak tomu, jak se má za to, bylo v případě Heisenbergova principu neurčitosti, který by ovšem správně měl znít: neurčitelnosti, neboť tam zjevně dochází k mylným přechodům od „skutečnosti“ k její „zachytitelnosti“). Takovou argumentaci si ovšem oni laciní skeptikové rádi odpouštějí.

(Písek, 080627-1.)

<<<

>>>

Osvětí a jeho „meze“

Když mluvíme o okolí, jistě musíme počítat s jakýmsi jeho centrem, středem – bez centra není žádného okolí. Okolí je to, co je „okolo“ nějakého středu. Nicméně na tom středu vůbec nezáleží, co do toho okolí zahrneme (my, tj. já jako pozorovatel zvenčí rozhoduji o tom, co do toho okolí pojmu a co už ne). Pokud záleží na tom, co (nebo kdo) je v tom „středu“, mluvíme raději o „prostředí“ – na rozdíl od pouhého „okolí“ je „prostředí“ zřetelně vztaženo k příslušnému „středu“. Stále však zůstává rozhodující pohled vnějšího pozorovatele: ten sice v případě prostředí už bere na vědomí nějaké jsoucnost či spíše bytost, která je oním „středem“, ale je to nadále pohled zvenjšku, z distance. Naproti tomu v případě, kdy nám jde také a dokonce především o nějaký „subjekt“ (nejspíš živou bytost či bytosti velmi rozdílných „úrovní“, takže už bereme v úvahu, zda ta „bytost“ na své okolí či prostředí tím či oním způsobem „reaguje“), můžeme brzo zjistit, že sám tento subjekt se vztahuje k tomu, co vidíme v jeho okolí, jako k čemuś známému (a tedy jakoby náležitým způsobem patřícímu k jeho okolí),

anebo jako něco cizího, neznámého, eventuelně nebezpečného atd. A potom už začíná mít smysl otázka, zda okruh toho, nač příslušný subjekt reaguje, ale také co už nějak zahrnuje mezi známé či dokonce běžné – a tedy vlastně nezajímavé – „součástí“ svého okolí: a tak se můžeme pokoušet zkoumat, co všechno do toho „svého“, tj. „osvojeného“ okolí či prostředí daný subjekt zahrnuje, a zejména jakým způsobem, jaký význam tomu či onomu „připisuje“ a jakým způsobem na to reaguje. Docházíme k tomu, že subjekt si něco ze svého okolí či prostředí osvojuje a buduje si z těch osvojených skutečností (tj. částí a složek svého okolí) jakési „své okolí“, „svůj svět“, osvojený svět (či jen kus světa). A pro tento „osvojený svět“ vymyslel a razil už před válkou Patočka termín „osvětí“.

(Písek, 080701-1.)

<<<

>>>

Svět – co to vlastně je

Pokusme se poněkud podstoupit od běžného chápání, které je zatíženo zejména zpředměťováním. Samo slovo „svět“ poukazuje k tomu, co se dostává do „světla“, a to nemusí být vždy pouze předměty, věci, ale také aktéři, aktivní bytosti, a mohou to být celé situace, malé nebo velmi rozlehlé události (pravé i nepravé), atmosféra, nálada atp. Zároveň platí, že tento „svět“ má jakési ne zcela jednoznačně určité hranice, ale jsou to hranice v některých případech a směrech překročitelné. Do „světa“ určitého subjektu může vstoupit něco, co tam nebylo, a také může něco, co tam bylo a je, najednou zmizet. To by nebylo možné, kdyby nebylo lze mluvit o jakýchsi „hranicích“, byť ne zcela určitých, navíc prostupných, eventuelně také posunutelných, ale přece jen dovolujících, aby mohly být respektovány, a aby byly či mohly být také za určitých předpokladů překračovány (čili nerespektovány). Tento ohraničený „svět“ budeme nazývat „osvětím“, ovšem jen v tom případě, když necháme příslušný subjekt tohoto světa (tj. subjekt, o jehož osvojený svět jde), aby byl jeho garantem, tj. garantem jeho jakési integrovanosti (nikoli vlastní integrity, ale jaksi „navenek ustavené“ oním subjektem). Osvětí je tedy jistým způsobem „prožíváno“, ale není součástí ani složkou tohoto prožívání, nýbrž je „tím prožívaným“. V tom smyslu pečlivým sledováním toho, jak se subjekt příslušného osvětí chová, jak je v něm aktivní a jak na své okolí reaguje, můžeme rozpoznat povahu i onoho osvětí, tj. toho, co je pro onen subjekt „tím prožívaným“ (nikoli tedy jeho prožitkem, který je soukromý a subjektivní). Otázka, co to je „svět“, tedy míří dál než na osvětí, a proto předpokládá, že ji klade subjekt, který si uvědomuje relativnost a podmíněnost svého vlastního osvětí (a tím i relativnost a podmíněnost osvětí jiných subjektů, třeba i nižších). Tato otázka může být proto položena pouze za předpokladu, že rozdíl mezi „osvojeným světem“ a světem „jak o sobě jest“, byl položen na základě reflexe, jež se neomezuje na pouhé fenomény.

(Písek, 080701-2.)

<<<

>>>

Evangelium – význam slova původní

Petr Pokorný ve svém výkladu k Evangeliiu podle Tomáše (7173, NZ apokryfy, Praha 2001, str. 153) znovu opakuje: „Původně bylo evangelium označením zvěsti o vzkříšení Ježíše (Ř 1,1; 1K 15,1). Tento význam má termín EYAGGELION i v Mk 1,1. Jako označení knihy nebylo v polovině 2. století, kdy Tomášovo evangelium asi vzniklo, ještě rozšířeno. Když se v 2. polovině 2. století začal tento termín prosazovat i jako označení knihy, myslil se tím spis, který zahrnoval Ježíšova slova i jeho příběh.“ Vezmeme-li toto tvrzení vážně, vyplývá z něho, že termín „evangelium“ začal razit apoštol Pavel, a že evangelisté tento jím ražený termín prostě převzali. Pak by ovšem bylo naprosto nepochopitelné,

proč v jejich líčení Ježíš sám o sobě říká (např. když vzkazuje odpověď Janu Křtiteli do vězení), že se – to znamená už za života obou – evangelium zvěstuje chudým. V té době totiž Ježíš ani náznakem nepoukazoval na to, že musí zemřít, natož že bude vzkříšen. Musíme z toho tudíž uzavřít jedno z dvojího, totiž buď že si tohoto rozporu autoři vůbec nevšimli, anebo naopak že tímto způsobem chtěli zdůraznit, že „dobrá zpráva“ je zvěstována chudým, neboť „království“ už je mezi nimi (a tedy že je už mezi nimi bez souvislosti s Ježíšovou smrtí a s jeho vzkříšením). A závěr? To, co zvěstoval Ježíš (např. když už Jan Křtitel byl uvězněn), je jiná „dobrá zpráva“, jiné „evangelium“ než to, co zvěstovali učedníci a přívrženci Ježíšovi jako doklad, že jeho „učení“, řekněme raději jeho „evangelium“, je vskutku „pravé“, totiž že byl vzkříšen. Pochopitelně to bylo – jako už jiné „evangelium“ (jiná dobrá zpráva) – hlásáno a zvěstováno už bez úmyslu potvrdit Ježíšovo kázání a učení a jeho výzvy ke změně života i smýšlení, nebo přinejmenším aniž by právě toto bylo to hlavní. Hlavním důsledkem zvěsti o Ježíšově vzkříšení bylo spasení, záchrana těch, kdo se touto novou zvěstí nechali či spíše dali přesvědčit a kdo na to vsadili svou životní orientaci a celý svůj život. To pak může být jen dokladem toho, že třeba „kázání na hoře“ se nutně ocitlo ve stínu kázání o vzkříšení popraveného Ježíše. Evidentně tu tedy jde o dvojí „evangelium“, o dvojí „radostné poselství“, i když by zajisté nebylo korektní obojí stavět proti sobě (zejména tak, že by jedno vylučovalo to druhé).

(Písek, 080701-3.)

<<<

>>>

Zjevnost a skrytost

V době, kdy se nejrozmanitější „tajná učení“ množila do nepřehlednosti a kdy se mimořádný význam připisoval „zasvěcování“, musela mít Ježíšova slova, že není nic skrytého, co by nemělo být vyjevováno, mimořádný, přímo revoluční náboj a neméně závažné důsledky. Především je tu podřezáno rozlišení mezi tím, co je „zjevné“, a tím, co je „skryto“; nejde o žádnou redukci na jedno nebo na druhé, ani o podcenění či zanedbávání jednoho či druhého. Mezi obojím je rozdíl, ale tento rozdíl má být postupně překlenován, zmírňován, proměňován: skryté má být vyjevováno a tudíž stát se (postupně se stávat) zjevným. O tom, komu se skryté má stávat zjevným, není žádná zmínka; proto musíme mít za to, že všem vůbec, tedy obecně, všeobecně. Celou záležitost musíme chápat komplexněji, než býváme zvyklí; především nesmíme mít na mysli jen lidskou subjektivitu. Skrytost nemusí být skrytostí jen pro nás, eventuelně pro někoho vůbec, nýbrž může jít o skrytost skutečnou. Právě tak zjevnost nemusí znamenat jen to, že si ji my uvědomujeme, nebo že si ji uvědomuje vůbec někdo, ale může to být zjevnost nezávislá na tom, zda si jí někdo povšimne. Jde o skutečnost, nikoli o uvědomění, o vědomí skutečnosti: to, že skryté má být zjeveno, je vlastně zaslíbení, je to „dobrá zpráva“. Znamená to možná zároveň rozdělení lidí na ty, kteří se tohoto vyjevování obávají nebo přímo hrozí, a na ty, pro které je tou hlavní nebo i jedinou nadějí. Jistě nám napadá, že tu jde především o Pravdu; pozoruhodné však je, že tu +máme zároveň významný pokus o reinterpretaci řeckého termínu pro „pravdu“, totiž ALÉTHEIA, což znamená právě „neskrytost“. Ukazuje to směrem zcela odlišným, než o jaký se pokouší ve své interpretaci Heidegger. Nejde o to, poznat to, co jest, tak, jak tj., a nic na tom neměnit, nechat to jen být takové, jaké tj. Jde o něco velmi odlišného: je třeba poznat to, co je zjevné, abychom tím připravili vše nezbytné k tomu, aby se vyjevilo i to, co je skryté.

(Písek, 080701-4.)

<<<

>>>

„Aktuálnost“ a dění

Jakmile si náležitě uvědomíme, že každé pravé jsoucno představuje jednotu, tj. že je celkem vnitřně sjednoceným či přesněji po celou dobu sjednocovaným (integrováním), musíme si zároveň uvědomovat onen pozoruhodný problém, spojený s jakýmsi (dosud ne dost tematizovaným) privilegovaným postavením každé aktuální „fáze“ událostního dění, tj. každé právě aktuální přítomnosti (na rozdíl od „přítomnosti“ neaktuálních, tj. zpřítomňovaných fází minulých nebo budoucích, spjatých s touto událostí oním sjednocením). Čím se vlastně liší jsoucnost aktuální od téže jsoucnosti, ale neaktuální (tj. takové, která se aktuální má teprve stát, anebo takové, která už aktuální byla, ale nyní je už „součástí“ bylosti)? A proč může být aktuální pouze jedna jediná fáze událostního dění, které je vnitřně integrováno v jednotu „události“? A jak dochází k onomu pozoruhodnému „předávání“ právě „jsoucí“ aktuálnosti postupně z fáze na fázi v určitém „pořádku“, který nemůže být v některých parametrech změněn? Proč se mohou dvě „události“ setkat nebo střetnout pouze za toho předpokladu, že jejich určité právě aktuální „momenty“ či „fáze“ jsou si prostorově i časově velice, velice „blízko“? Rozhodně to nemůže být „řešeno“ jen z hlediska vnějších souvislostí (např. trváním některých „nižších“ složek a tím vzhledu apod.).

(Písek, 080702-4.)

<<<

>>>

Předmětnost a zjevnost

Tzv. Tomášovo evangelium (logion 5) velmi zřetelně rozlišuje mezi tím, co je „před naší tváří“, a tím, co je před naší tváří skryto, a poukazuje k tomu, jak je třeba to, co je před naší tváří, poznat, aby nám díky tomu mohlo být vyjeveno to, co je (před naší tváří) skryto. Dalo by se říci, že to je jeden z nejstarších dokladů rozpoznání toho, jak nestačí soustřeďovat se pouze na to, co je „před tváří“, tj. „před očima“ (nebo „před ušima“ apod.), tj. co je přístupné běžnému smyslovému vnímání, ale jak je nezbytné se dopátrat *smyslu* toho, co je před naší tváří. Nejde však o odvracení pozornosti od toho, co nám poskytují smysly, nýbrž je třeba to mít ve vážnosti, neboť jinak přístup k tomu, co je skryto za tím, co je vidět a slyšet atd., je zatarasen, zavalen. To je jedna stránka věci; a druhá je neméně důležitá: není nic, co by mělo nebo mohlo zůstat skryto; všechno se musí a má zjevit, všechno bude zjeveno a zjevno – a to právě přes to, co je „před tváří“ (tedy tímto prostřednictvím), nikoli jinými cestami. To je vlastně teze původně „eschatologická“, jak říkají theologové, ale je otázka, zda smíme takový eschatologický odklad ve svých představách prodlužovat takřka donekonečna, přesněji – v duchu eschatologií – až do „posledního dne“. Možná, že něco (snad dokonce jenom něco málo) z toho, co je zatím skryto, nebude odhaleno a zjeveno strašně dlouho, možná až „do posledních dnů“ – nebo téměř „nikdy“ (řekl bych, že to bude záležet spíš na lidských schopnostech vyvarovat se těch nejstrašnějších katastrof a těm menším navzdory přežít aspoň tak, aby zkoumání „nezjevného“ mohlo pokračovat); ale smysl oné „eschatologie“ spočívá právě naopak v tom, že se to všechno má a musí aspoň začít vyjevovat už nyní, v této přítomnosti, a že to vyjevování musí pokračovat v každé přítomnosti další, jak k ní dojde a jak se stane (dočasně tou „právě aktuální přítomností“). Poukaz k budoucnosti, v níž má být vyjeveno, zjeveno ještě víc než právě nyní, je závazkem, nikoli pouhým slibem, jehož naplnění se bude stále víc protahovat. Eschatologie zbavená pověrečnosti se stává důvěrou v Pravdu, která přichází a které v tom nikdo nemůže natrvalo zabránit. Správně interpretovaná eschatologie neklade eschaton až na konec dnů (na konec dějin, tedy vlastně mimo dějiny), ale naopak zaslíbujeme, že se pravda bude ukazovat a vyjevovat, že bude vítězit v dějinách a tedy dějinně, v čase a nikoli mimo čas a až po skončení času. Zjevnost všeho „pravého“, pravdy, práva, spravedlnosti atd. je zaslíbena již do našich dnů, a je nám nejen zaslíbením, ale je výzvou, abychom k té zjevnosti nějak sami přispěli, abychom na tom „vyjevování“ také sami aspoň trochu zapracovali.

(Písek, 080705-1.)

<<<

>>>

Čas – druhy (a aspekty)

Jediný „druh“ času, který je nám běžně přístupný a ze zkušenosti znám, je čas našeho života a našeho osvětí; nemůžeme se s ním sice „setkat“ jako s nějakým předmětem, ale není nám skryt tak, že bychom o něm vůbec nic nevěděli. Mluvíme-li tedy o „vnímání času“ nebo i „chápání času“, jde vždycky o tento „naš čas“, který nám je přístupný a k dispozici. Předběžně tento druh času budeme nazývat časem „vlastním“, „přivlastněným“, eventuelně „vnitřním“, i když důraz tu není na subjektivitu časového „prožívání“; toto prožívání ovšem k tomu náleží, ale „vnitřní čas“, o kterém tu je řeč, není redukovatelný na naše prožívání, nýbrž je to uvědomování tohoto prožívání, tudíž je to „vědomí času“. A vědomí času je jednak vědomím vykonávaným (a prožívaným), ale zároveň je vědomím vztahujícím se k něčemu, co není tím prožíváním samým. Právě proto – zejména na úrovni lidského vědomí – musí být dříve nebo později ve vědomí jakožto výkonu (aktu) nějak tematizován čas, o němž je pak možno se nějak domluvit s druhými jedinci (lidmi). A tak je alespoň „intersubjektivně“ (ale ve skutečnosti v širším rozsahu „intersubjektně“) ustaven „čas obecný“, do něhož jsou později stejně nutně zařazeny a zakomponovány všechny změny a děje v osvojeném okolí, tedy v osvětí. Tak jako se jednotlivá osvětí přes sebe překládají a navzájem se prostupují a posléze intersubjektně „realizují“, tak se jakoby přes sebe překládají a navzájem prolínají soukromé, resp. „vnitřní“ jednotlivé „časy“ (přesněji: prolínají se časová pole příslušných jejich osvětí). Tento „obecný čas“ nemá vlastní skutečnost, ale je vždy závislý na oněch „vnitřních“ časech a jejich „polích“, takže je čímsi druhotným ve vztahu k oněm „vnitřním“ časům, které mu nutně předcházejí. Naproti tomu však každý „vnitřní“ čas, protože je vždy individuální a jakoby soukromý, musí mít k dispozici jakousi „vůli“, „volnost“, „možnost“ či „svobodu“ se rozvíjet a dít (či dění umožňovat – nějaké dění, dění něčeho). A právě tuto možnost musíme také tematizovat, musíme ji učinit zvláštním, samostatným problémem. Nazvěme tento již třetí druh „času“ prozatím „budoucností“, neboť ve všech situacích, kdy se něco děje, musí tu být tento čas jako „konkrétní“ předpoklad příslušné události (nyní už musíme přestat mluvit o dění vůbec a počítat s mnohem větší přesností a náročností s „pravou událostí“ jako vnitřně sjednoceným děním, které má svůj počátek a konec a ten děj, to dění mezi nimi, resp. k němuž ten konec a počátek neoddělitelně náleží, a to po celou dobu onoho událostního dění). Tento třetí „druh času“ vlastně jako by ani časem nebyl, rozhodně není součástí událostního dění, ale musí se k tomuto dění jakožto ke konkrétní jednotlivé události vztahovat. Toto vztahování můžeme dokonce v jistém smyslu a rozsahu sledovat jako „budost“ dané (určité) události, resp. jako její naplňování, uskutečňování v podobě zpřítomňování, tj. vlastně až v podobě nastávajících aktuálních přítomností.

(Písek, 080705-2.)

<<<

>>>

Substruny (superstruny)

Už do starých Řeků se filosofové dotazovali po posledních „stavebních kamenech“ univerza; všechny jejich snahy byly téměř vždy doprovázeny předsudečnou myšlenkou, že tyto poslední stavební kameny jsou (resp. musí být) věčné. Původně (ještě u tzv. „fysiků“) to neznamenal, že musí být neměnné; předsudek neměnnosti, který se stal brzo přímo posedlostí, vnesl do řeckého myšlení Parmenidés a ovšem jeho žáci a následovníci. Někteří – tzv. „monisté“ měli za to, že tím „základem“ je jedno jediné, a tomu říkali „počátek“ (ARCHÉ); jiní – tzv. „pluralisté“ – měli za to, že takových počátků je víc. Nejvíce vypracovanou koncepci měli tzv. atomisté, jako první Leukippos a Démokritos.

Atomů prý je mnoho, ale různí se jednak svou velikostí, tvarem a „polohou“ (zřejmě se tím mínila poloha rozmanitých výčnělků a výstupků na atomech, tj. jejich rozmístění na povrchu atomů). Rozhodující vlastností všech atomů však bylo, že jsou dále naprosto nerozdělitelné, „nerozseknutelné“, jak říká samo jejich jméno (do latiny bylo přeloženo opět zcela otrockou nápodobou: ATOMOI = individua, ATOMOS = individuum, změnil se jen rod). V nové době bylo učení o „atomech“ nejen oživeno, ale dosáhlo nečekaného vítězství postupným objevem celé dlouhé řady chemických prvků, charakterizovaných jako „atomy“ (to byla pronikavá změna proti do té doby velmi populárnímu uvažování a počítání pouze se 4 „prvky“ (řecky STOICHEIA, STOICHEION, latinsky elementa, elementum). Časem se však ukázalo nejen to, že musíme odlišit jádro atomu od různého počtu elektronů, které obíhají kolem jádra, ale že samo jádro je složitou „jednotou“ subatomárních částic, které mají někdy značnou stálost, jindy však vůbec nejsou schopny samostatné existence. A ani u toho nezůstalo, i když se počet subatomárních částic nečekaně zvětšil. Především se ukázalo, že není žádné nepřeklenuté propasti mezi „hmotou“ a „energií“, a že samo světlo (či elektromagnetické záření) se někdy chová jako částice, jindy jako vlna (ale vlna bez substrátu – to byla velmi překvapující novinka). Objevila se myšlenka přetržitosti nejen záření, což vedlo k zavedení termínu „energetické kvantum“, ale také třeba gravitačního působení, takže dnes někteří fyzikové užívají termínu „gravitony“; a někteří chtějí „kvantovat“ dokonce čas. Vůbec nejnověji se však začíná mluvit o tzv. „superstrunách“ (anglicky „superstrings“), což je ovšem název poněkud zavádějící svou předponou; jde totiž o „entitu“ nanejvýš malou, tj. obrovsky, nesmírně malou, takže by asi bylo lépe volit název „substring“, „substruna“. Zatím to je hypotéza jen matematická a až dosud chybí fyzikální interpretace. Taková „superstrana“ se chová jako absolutně jednorozměrná kratičká úsečka, které sebou velmi čile mrská, kroutí se a mění zřejmě i svou délku, a tímto svých chování vlastně vytváří jakousi stále se měnící bortící se a zase se narovnávací plošku, možná spíše troj- nebo dokonce více-rozměrný malý prostůrek. A obrovské množství takových nepatrných „superstran“, přesněji jakýchsi nepatrných „událostí“, které jsou sice od sebe odděleny tak, že každá je v jistém smyslu a rozsahu samostatná, jsou na sebe schopny také „reagovat“ a eventuálně se chovat zcela masově (a „stádově“).

(Písek, 080705-3.)

<<<

>>>

Atomy a jejich „chování“

Whitehead asi jako první poukázal na to, že pro porozumění životu (jakožto fenoménu) potřebujeme porozumět tomu, jak se „chovají“ atomy, z nichž je organické tělo „složeno“. Byl si vědom toho (a byl si tím na tehdejší úrovni fyzikálních znalostí jist), že samy atomy, tj. jejich „jádra“, se nemohou v žádném případě „chovat“ tak, abychom z toho mohli usuzovat na „chování“ celého organického těla. Proto mluví hned o „chování“ elektronů, neboť jen elektrony jsou schopny „své“ atomy opouštět, vyměňovat si svá místa s jinými elektrony a vůbec se pohybovat po celém těle (a ovšem i mimo ně) takovou rychlostí a tak málo kontrolovatelnými směry, že by to na chování celého organismu mohlo mít nějaký vliv. A právě proto říká, že elektrony se pohybují velkými rychlostmi všemi směry a velkými rychlostmi, ale že se zřejmě (je to hypotéza, rozumí se jeho hypotéza!) v živém těle pohybují jinak než mimo živé tělo. A právě tento „jiný“ způsob toho, jak se pohybují, se mu zdá být vhodný k tomu, jak vysvětlit chování organismu. Přitom se zmiňuje o „plánu“ živého těla, jemuž se jejich pochyb může, resp. musí nějak přizpůsobovat. – Pochopitelně nemohu leč považovat tento Whiteheadův krok pouze za první krok k novému chápání toho, jak je vůbec možná, aby se nějaké množství atomů a jejich molekul mohlo dohromady začít chovat tak, že tomu pak lidé říkají „život“, „živá bytost“. Tenkrát Whiteheadovi ovšem ještě nenapadlo (nemohlo ani napadnout), že dokonce i atomová jádra se mohou „chovat“ odlišně, protože jsou „uvnitř“ značně složitá a protože díky této obrovské složitosti mohou mít třeba značný vliv i na chování elektronů, takže to nemusí všechno záviset jen na

elektronech a na tom, jak se „přizpůsobují“ onomu Whiteheadem zmíněnému „plánu těla“. Onen „plán těla“ může mít totiž významné vztahy nejen k vnějšně rozpoznatelným „složkám“ jádra a k tomu, jak se „chovají“ uvnitř atomového jádra, ale také k nitru atomu, nitru těchto subjaderných složek atd. – nakonec třeba až k „nitru“ superstrun (či „substrun“), a nejen k jejich „chování“ navenek.

(Písek, 080705-4.)

<<<

>>>

Pravé jsoucno - člověk - B

Člověk (*Homo* v zoologickém smyslu) je nepochybně „pravé jsoucno“, podobně jako jiné živé bytosti. Jeho „vnitřní“ integrita však má několik úrovní či vrstev, takže může dojít a opravdu také dochází k tomu, že jeho organický, fyzický život může být v pořádku, pokud jde o sjednocenost orgánů a jejich organických funkcí, ale integrita jeho lidství, lidskosti může být narušena nebo dokonce vůbec zůstat nedovršena, nedovyvinuta dokonce v tom ohledu, který je možno ještě chápat jako ontogenezi (třeba z hlediska psychiatrického) a nikoli už jako záležitost integrity myšlenkové, duchovní anebo mravní (ať už zde rozlišujeme jakkoli). To konkrétně znamená, že člověk může být pravým jsoucnem v biologickém smyslu, ale jeho „nepravost“ se může týkat jiných rovin jeho bytí (jeho života); může tomu však být také naopak, že je narušena „pravost“ jeho fyziologie, zatímco jeho duševní nebo mravní atd. integrita nemusí být a není dotčena a postižena. Slovo „pravý“ nebo „nepravý“ si tedy nesmíme předem nějak vymezovat po svém, ale postupně je upřesňovat podle poznanych okolností a souvislostí. „Pravé jsoucno“ je tedy taková skutečnost, která je nějak vnitřně sjednocena v celek, ale to zároveň znamená, že toto vnitřní sjednocení je konkrétním uskutečněním toho, jak to „má být“, jak to „má vypadat“. A to může mít a mívá své nedostatky. Takže každé „pravé jsoucno“ není jen tím, čím (nebo kým) „jest“, ale je vždycky v jakémsi napětí svých jednotlivých „jsoucností“ ve vztahu ke své „pravosti“ (či spíše „pod vztahem“, „pod vládou vztahu“ k tomu, jak by mělo vypadat, jaké by mělo být, čili pod § nepředmětnou – vládou „toho pravého“ pro sebe). V jistém oslabení bychom mohli přinejmenším upozornit na to, že každé pravé jsoucno je událostným děním, takže se v každém svém okamžitém „stavu“, tj. v každé své jsoucnosti, ocitá v napětí mezi tím, čím se až dosud stalo, a tím, čím se teprve má stát a eventuálně stane. To, jak tomu, co „být má“ dostojí, může, ale nemusí být také plným uskutečněním toho, čím se mělo stát a jako se tím mělo stát. Řekneme-li tedy o nějaké skutečnosti (např. o člověku nebo o nějakém organismu), že to je „pravé jsoucno“, neříkáme tím ještě zároveň, že není bez vady, že je „dokonalým“ pravým jsoucnem. Právě naopak: každé „pravé jsoucno“ musíme nutně „měřit“ tím, jak by mělo vypadat, jak by se bývalo mělo uskutečnit vzhledem k „tomu pravému“, tj. také vzhledem ke své vlastní „pravosti“.

(Písek, 080706-2.)

<<<

>>>

Prožívání a prožívané

Prakticky všechny druhy, typy a úrovně vědomí jsou charakteristické něčím, co není každému hned a nahlédnutelně patrné a co muselo být teprve za určitých předpokladů a okolností objeveno: vědomí je jednak výkon, akt, jednak zaměřenost k něčemu dalšímu, co už není součástí tohoto výkonu ani aktu. Obvykle se o tom mluví (většinou ne zcela upřesněně) jako o tzv. intencionalitě, ale pouze ve vztahu s vědomím (tedy jako intencionalitě vědomí, myšlení, představování atd.), zatímco ve skutečnosti jde o fenomén mnohem širší, vlastně univerzální (a tedy kosmický). Nicméně na tomto

místě nám vskutku půjde jen o vědomí, ovšem jen o jednu stránku vědomí, kdy můžeme opravdu mluvit o „prožívání“. Vědomí jakožto výkon (akt) nejen „může“ být prožívání, ale eo ipso jako akt prožíváno je. To však ještě neznamená, že o sobě ví, tj. že si svou aktivitou, své prožívání této aktivity, také uvědomuje, tj. že si je samo sebe vědomo (k tomu dochází až v praereflexi a v reflexi). Ve chvíli, kdy si subjekt určitého aktu vědomí tento svůj akt uvědomuje (tj. kdy se k němu v reflexi vztahuje), je toto uvědomování (tento akt) opět výkonem vědomí (tj. vědomého subjektu), ale tento nový akt (akt reflexe) nesplývá s oním dřívějším aktem, který je v tomto aktu reflexe uvědomován a míněn. Ovšem tak tomu bylo už také v aktu předchozím, tj. také tento „původní“ resp. prvotní akt vědomí se nutně vztahoval k něčemu, s čím nesplýval. A byl-li tento prvotní akt prožíván (a to nutně musel být, byl-li vykonáván), to, k čemu se vztahoval, nebylo součástí výkonu samého, nebylo a nemohlo být součástí ani složkou prožívání samého. Takže vlastním problémem toho, jak vůbec může být akt vědomí prožíván, je přesné odlišení prožívání tohoto aktu a onen vztah k něčemu, co zůstává mimo sám akt: je nebo může být také tento vztah (tj. intencionální vztah) nějak (ještě bez reflexe, tj. bez dalšího aktu) prožíván? Tady jde především o upřesnění toho, jak chápeme a vymezíme samo „prožívání“. Pokud onu pomyslnou hranici odlišení povedeme mezi děním a prožíváním dění, pak v případě vědomí takové ještě neprožívané dění není vědomím: něco se děje, ale my si toho nejsme vědomí.

(Písek, 080717-1.)

<<<

>>>

Události primordiální (a vyšší)

Žádná událost nevzniká sama od sebe, ani není svým skutečným počátkem (zrodem) produktem nějaké události jiné (ať už současné nebo předchozí). Vznik pravých událostí je proto základním kosmologickým problémem. Každá událost má nějaký svůj vyměřený „čas“ (tzv. vnitřní čas, event. vlastní čas, termínovaný čas). A zároveň žádná událost není jen sama sebou, a to jednak (a především) proto, že samu sebe nezakládá, že nevzniká sama od sebe, jednak proto, že může samu sebe přesáhnout, překročit (tj. překročit své vymezení, a v tom i svou omezenost časovou). To zajisté znamená především to, že žádná událost není fatálně determinována, ale že je nebo může být (a v „reálném“ světě bývá) jakoby postavena před alternativu: buď skončí a nic z ní nezbude (to platí především pro naprostou většinu událostí virtuálních), anebo se nějakým způsobem promění, eventuelně také nechá nebo dá proměnit, že se nějak bude podílet na něčem, co ji přesahuje (také, ale nejenom časově). Tato relativní (nikoli naprostá) nedeterminovanost je však vždy nějak dále omezována „okolnostmi“: tak např. virtuální částice nebo kvantum, které vzniknou (které se „vynoří“ z fyzikálního vakua) mimo náš Vesmír (nebo mimo jakýkoli vesmír, je-li jich více), je např. časově mnohem omezenější než částice či kvantum, které mají možnost se zapojit do prostředí reálného univerza. Takové „zapojení“ umožní virtuální částici, aby se stala částicí reálnou (možná přesněji: aby se proměnila tak, aby se stala součástí nové částice, která už bude reálná) a aby tak překročila např. svou časovou vymezenost (překročila termín svého nezbytného zániku, po něm z ní nic nezbude) a aby se nějak podílela také na událostném dění jiném než vlastním, dokonce na dění vyšší úrovně, než jaké bylo její vlastní dění. Tak dochází k tomu, že třeba částice a kvanta „vznikají“, ale jsou zmarněny, protože nenašly okolnosti vhodné pro podobné „zapojení“, ale také proto, že se jim to nepodařilo, i když okolnosti byly příznivé, nebo když se o to vůbec nepokusily. Takto to vypadá, když zůstaneme jen u kvant a částic, o kterých už fyzika ví a které už mohla zkoumat; je však vysoce pravděpodobné, že mutatis mutandis něco podobného se odehrává i na úrovních mnohem nižších (základnějších), např. na úrovni tzv. superstrun (možná lépe „substrun“).

(Písek, 080717-2.)

<<<

>>>

„Realita“ a „skutečnost“ / „Skutečnost“ a „realita“

Ve filosofii nelze připustit, aby se směšovaly nebo zaměňovaly termíny „realita“ a „skutečnost“, jak tomu ovšem bývá v běžném životě. Když už takové dva termíny existují, je třeba je významově odlišit, a takové odlišení musí mít své filosofické důvody a musí být neseno jistým záměrem (eventuelně směřováním). Dobré je v takových případech se více nebo méně opírat o významové (etymologické) kořeny příslušného slova. Termín „realita“ souvisí se slovem „res“, tj. „věc“. To nám mnoho nepomůže, pokud nepůjdeme dále k termínu „věc“ a k nezbytnému dalšímu významovému odlišení (může jít třeba jen o „záležitost“, třeba v právním smyslu, někdy dokonce ve smyslu „poslání“ – např. když Patočka dá přímo do titulu slova „spisovatel a jeho věc“ –, ale může to znamenat také poukaz k tomu, že jde o „pouhou věc“, a to v protívě třeba k osobě, apod.). Budeme-li tedy „věc“ („res“) chápat jako pouhý „objekt“ („předmět“, jsoučno redukované na předmětnost), pak začne být zřejmé, že každá pouhá „věc“ je jen něčím myšleným (konstruovaným), a že tedy není „skutečností“. A to proto, že slovo „skutečnost“ je svým významem neodlučitelně spjata se „skutky“ a „uskutečňováním“, a něčeho takového žádná pouhá „věc“ není schopna. Skutky a uskutečňování jsou možné jen jako výkony nějakých subjektů, a subjekt chápeme (na rozdíl od starověku a středověku, ostatně i dlouhé části novověku) jako „non-objekt“.

(Písek, 080717-3.)

<<<

>>>

Omyly a jejich pozitivní význam

Omyly mohou mít i svou pozitivní stránku: jejich odhalení a zejména pochopení, jak k nim došlo a i nadále může docházet (čemuž právě chceme zabránit) nás přibližuje k správnému nebo aspoň správnějšímu pochopení a poznání toho, čeho se náš „omyl“ týkal a co nám jakožto omyl zakrýval a zkresloval. Jen velmi povrchnímu pohledu se omyl jeví jako něco zcela nepatřičného, zbytečného, jako překážka a scestí. Omyly jsou možné je díky tomu, že je možná jakási „tápavost“ a tudíž i neurčitost resp. nedostatek určení předem, tj. že v tomto světě, v tomto Vesmíru je možná ona jakási rozdvoujenost pokračování (bifurkace, ačkoli bychom spíš měli mluvit o multifurkaci). Jen proto, že jsou možné omyly, je vůbec možná také správnost, pravost, ale i skutečná účinnost (když se ukáže něco jako neúčinné, už je možno se toho napříště vystríhat a tak dalším omylům zabránit, předejít je). Omyly proto mohou být velmi užitečné, i když jistě nikoli přímo: stávají se užitečnými ve chvíli, kdy jsou jako omyly rozpoznány a kdy jsou právě jakožto omyly analyzovány a podrobovány přezkoumávání. Nejde totiž o samu skutečnost, o sám holý fakt omylu, nýbrž o to, že omyl může být zkoumán (a nejen pomínut nebo vyřazen). Cesta k pravdě je omyly nejen vroubena, ale přímo dlážděna.

(Písek, 080718-1.)

<<<

>>>

Živá bytost (živok)

Život (živoucnost) neznáme jinak než v podobě jednotlivých, individuálních organismů („ústrojenců“) a jejich aktivit (jakož i rezultatů takových aktivit). Život tedy známe jako organizovanou, v jisté nezbytné míře sjednocenou soustavu výkonů řady aktivit, jejímž výsledným výkonem je organismus jako vnitřně sjednocená událost, mající svůj počátek a konec. Prakticky každá živá bytost je nějak

vázána na své okolí (prostředí, osvětí); tuto vázanost označujeme jako soubor podmínek nebo předpokladů. Samy podmínky ani předpoklady však nemohou (nejsou schopny) vznik ani život živé bytosti vyvolat ani plně zabezpečit. Některé organismy jsou s to svým životem (a jeho produkty) vyvolávat ve svém okolí jisté trvalejší nebo méně trvalé změny, které jsou pro ně (eventuelně pro jiné organismy) vhodnější než ty původní, tj. usnadňovat život sobě (svým dalším generacím) nebo i jiným živým bytostem. Tak se mohou ustavovat jakési oblasti pro život toho či onoho druhu vhodnější (někdy ovšem i méně vhodné až nevhodné); v takovém (pozitivním) případě mluvíme o vzniku jakýchkoli zvláštních biotopů, eventuelně celých biocenóz; někdy dokonce mluvíme o tom, že se na naší planetě vytvořila jakási vrstva, relativně více či méně vhodná k životu nejen ve smyslu přírodně daných podmínek a předpokladů, nýbrž už proti původním přírodním podmínkám pozměněné a dalšímu životu a jeho vývoji prospěšnější, dokonce ten vývoj teprve umožňující atd., a pak mluvíme o biosféře. Ani biotop, ani biocenóza, a už vůbec biosféra samy nejsou v pravém slova smyslu živé, tj. nejsou to organismy, živé bytosti. I když tam nepochybně najdeme celou řadu nejrůznějších fenoménů, dokládajících život a jeho produkty, jeden rys pro živé bytosti charakteristický u nich chybí, totiž právě jejich vnitřní integrovanosti, sjednocenosti, které se nikterak aktivně neúčastní žádný vnější vliv, ale naopak každý takové vnější vliv je jen okolností, předpokladem či podmínkou života plného, tj. života pravé živé bytosti, která navzdory vším podmíněnostem vhodnými okolnostmi zůstává od těchto okolností vždycky nějak oddělena, z nich vydělena, a to jakousi „hranicí“, kterou si sama aktivně buduje a udržuje. (V tomto smyslu třeba není možno virus resp. molekulu, fungující jako virus, považovat za něco vskutku „živého“.)

(Písek, 080718-2.)

<<<

>>>

Víra v dějinách

O víře (v našem smyslu, zahrnujícím i kosmickou dimenzi) můžeme mluvit jen tam, kde se něco děje, dále v oblasti dění jen tam, kde je nějaká aktivita (kde se děje něco aktivně, tj. kde je něco aktivně vykonáváno), a protože o aktivitě můžeme mluvit jen tam, kde jsou nějaké aktivní subjekty, nemůžeme očekávat, že víru (jako fenomén) Cesta k náležitému pochopení, co to je „víra v dějinách“, se ovšem nemůže obejít bez náležitého porozumění skutečným historickým kontextům, uprostřed kterých k oněm aktivitám, jež můžeme označit za aktivity víry (život z víry apod.), skutečně došlo, takže nějaký teoretický výklad o tom, „co“ to je „víra“, vyňatý z dějových a dějinných kontextů a izolovaně od nich postihující jakousi „podstatu“ víry, není možný. I když víra má velmi hluboké kořeny a sahá až k samým nejnižším, nejhlubším základům všeho dění, nemůže být nikdy myšlenkově uchopena jako intencionální „předmět“ resp. za pomoci intencionálního „předmětu“, zbaveného časovosti. To je důvodem toho, proč jakýkoli výklad víry, který se nemá minout svým cílem a smyslem, musí pracovat také narativně, tedy užívat také formy vyprávění. A protože vyprávění není možné leč v jazyce (mluvě), platí zejména na vyšších úrovních – a tudíž eo ipso bezpodmínečně na úrovni lidské – že kultivace života z víry se neobejde a nemůže obejít bez prostřednictví jazyka, vyprávění a tedy „slyšení“ (a na nižších úrovních přinejmenším bez mimořádného významu napodobování, přesněji vlivu příkladu a mimize). Kosmologicky se z této skutečnosti (takto nahlédnuté) může odvodit, že víra od těch extrémně nízkých, nejnižších úrovní není jen spjata s výkonem aktivit, nýbrž také s reaktivitou, s výkonem „reaktivit“. Tím bychom ovšem už opouštěli téma, jímž je místo víry v dějinách; je však zřejmé, že nejen v dějinách, ale univerzálně platí, že víra je jen tam, kde se něco aktuálně děje, že je tedy nutně spjata s oním zvláštním (a problematickým) aeternum nunc (které ergo musí být také nové a odlišně koncipováno). Vztah mezi vírou a dějinami (i ději vůbec) je třeba chápat obráceně, než bývá zvykem: víru nelze „najít“ a jako nalezenou „uchopit“ v dějinách, tj. jako součást dějin, ani jako nějakou ingredienci dějin, ale celé dějin (a veškeré dění

vůbec) je bez „víry“ v určitém pojetí (a to naše je pokusem o takové pojetí) nejen nemyslitelné, ale řečeno mnohem radikálněji: je nemožné.

(Písek, 080719-1.)

<<<

>>>

Víra a dějiny

Víra má nejrůznější dějinné (ostatně i kosmické, ale to necháme stranou) podoby, a mezi nimi nutně najdeme i četné podoby vadné, dokonce i zvrhlé. Pro náležité porozumění tomu, jak je něco takého možné, jakož i pro náležité rozlišování mezi „pravými“ a „nepravými“ projevy (skutky) víry, je třeba si uvědomit, že „víra“ sama nic nedělá, že není „zdrojem“ aktivity v tom smyslu, jako by už sama jistou počáteční aktivitou byla a jako by se pak v této své počáteční podobě stala součástí (a tedy zase „zdrojem“) celého dalšího pokračování (jež by bylo už jen jakýmsi setrvačným zůstáváním při té již zahájené aktivitě). V tom smyslu je víra (v našem pojetí) něčím, co připomíná některé stránky toho, o čem nejstarší řečtí myslitelé (filosofové) uvažovali a přemýšleli jako o ARCHÉ; srovnání tu může dosti pomoci v dalším vyjasňování toho, o čem tu jde navíc, co u oněch starších myslitelů nenajdeme. Nejnápadnější to snad bude právě při zkoumání vztahu mezi vírou a dějinami (tedy nejen ději). ARCHÉ je sice na jedné straně nepochybně „počátkem“ všeho vůbec (takže také dějin, i když presokratici se o dějiny moc nezajímali, zejména ve vztahu k ARCHÉ resp. ve vztahu ARCHÉ k dějinám), ale tak, že se všechno, co má svůj původ v ARCHÉ, posléze do ARCHÉ svým zánikem zase vrací. Víra v našem pojetí (jež ovšem má za to, že na staroizraelské pojetí nejen navazuje, ale že je svým způsobem specificky domýšlí) vede v každém jednotlivém případě „aktivity z víry“ k určitým výsledkům, ovšem pouze prostřednictvím vždy určitého subjektu, takže všechny takové „výsledky“ na sobě nesou nejen znaky „víry“, která tam nesmí být přehlédnuta, ale také určité omezené schopnosti, ochoty či „dobré vůle“ toho či onoho subjektu, který ne vždy udělá to, co udělat má, měl a eventuálně bude mít jako „povinnost“, k níž je a bude vyzýván. Porozumět tomu, co „se stalo“, potom nutně znamená najít cestu, jak odlišit to, co se „stát mělo“, od toho, co se „skutečně stalo“ (jinými slovy: nelze k tomu dospět „objektivně“, „nezaujatě“, „z distance“, nýbrž jen tak, že do příslušného „dění“ těch či oněch aktivit nějak sami vstoupíme a že budeme vskutku hodnotit. Bez takového „hodnocení“, kdy sami musíme „přiznat barvu“, nám prostě všechno nejdůležitější „uteče“, protože nám to zůstane uzavřeno a nepřístupno.

(Písek, 080719-2.)

<<<

>>>

Víra a děje (dění)

Veškeré děje v našem světě (v našem Vesmíru) jsou podmíněny a závislé na „výkonech víry“, což znamená na výkonech obrovského množství nejrozmanitějších aktivních subjektů. Tyto výkony jsou dvojí povahy: každý subjekt musí vykonávat především a na prvním místě sám sebe, své vlastní „bytí“ (které mu proto není a nemůže být celé předem a naprosto nezávisle na něm predeterminováno), ale zároveň (a to nikoli pouze paralelně, ale v obousměrné souvislosti a závislosti) musí vykonávat i svůj vztah k okolí (k jiným subjektům a také vztahům mezi nimi, k situacím a „tendencím“ atd.). Víra se nemůže uplatnit (uskutečnit a mít vliv) tam, kde nedojde (event. třeba i nemůže dojít) k žádným kontaktům mezi subjekty (tedy k intersubjektivním aktivním vztahům), jejichž předpokladem je nejen vnitřní aktivnost subjektů, které musí vykonávat samy sebe, ale také jejich reaktivnost, jejich reaktivita (tedy jejich vztah k druhým subjektům atd.). Bez víry by tedy nemohly „existovat“

(vskutku ex-sistovat resp. ek-sistovat) žádné subjekty – a v důsledku toho ani žádné intersubjektí děje, tj. aktivní vztahy mezi subjekty. Nicméně víra se tím nestává žádným způsobem součástí světového dějství; takovou „součástí“ jsou jen výkony aktů víry, na nichž se ten či onen subjekt aktivně podílí (a ovšem jejich výsledky, z nichž některé mají jakousi „vlastní“ setrvačnost, pak více či méně nezávislou na příslušných subjektech, ale závislou naproti tomu na aktivitě jiných, dalších subjektů, které se tak řadí do souvislosti jakéhosi „tradování“, bez něhož by ovšem „svět“ také nemohl existovat). Veškeré děje jsou tak možné jen díky „víře“ resp. jednotlivým aktům víry, ale také díky reaktivitě subjektů a posléze i jejich schopnosti v rámci reaktivity přebírat v podobě „tradic“ něco z toho, co „utvářely“ a „nesly“ určité jiné subjekty předchozí. To, co vnímáme (zejména smyslově, ale nejenom smyslově v senzualistickém smyslu) jako věci, realitu, „svět“, je jenom vnější, předmětná stránka skutečného plnokrevného dění. Dosavadní filosofická a zejména přírodovědecká tradice však je charakteristická tím, že se převážně nebo dokonce výlučně orientuje na tuto předmětnou stránku.

(Písek, 080719-3.)

<<<

>>>

Subjektivita bez „vědomí“

Musíme-li předpokládat, že veškerá skutečnost je vytvářena a udržována aktivními subjekty (nejrůznějších druhů a úrovní), a to za předpokladu, že tyto subjekty nejsou jen schopny aktivity, nýbrž že jsou obdařeny také reaktivitou, pak musíme nutně předpokládat také to, že úroveň jejich reaktivity je rovněž různá, např. že má nestejný „záběr“ či rozsah, různě vysoký „práh“, eventuelně hrubý či jemný „rastr“ (což jsou termíny J.B.Kozáka z posledního období jeho filosofování). Pro nás z toho zejména vyplývá, že musíme předpokládat něco, co bylo z údajně „vědeckých“ důvodů vždycky předem zcela vylučováno, totiž že i ty velmi nízké, dokonce nejnižší „subjekty“ mají své – strukturované! – nitro, svou „niternost“ (v Leibnizově smyslu), v jejímž „rámci“ si vytvářejí a vždy do jisté míry integrují něco jako svůj vlastní obraz svého „okolí“. Díky tomuto „obrazu“ si svůj vztah k tomuto „okolí“ přetvářejí a vytvářejí v něco, co můžeme s jistými obtížemi, protože z distance, interpretovat jako jejich „osvětí“. Jde tu vlastně o jakési rozšíření a důslednější dopracování oné starší koncepce (resp. jako jakéhosi jejího jádra), jak ji známe jako Umwelt či Eigenwelt von Uexküllovy školy nebo jako Lebenswelt (původně Naturwelt) fenomenologie Husserlové. Vezmeme-li zmíněné vážně, musíme připustit něco jako „subjektivitu“ i v případě přejivých jsoucen, a to až i na tu nejnižší úroveň (atomů, subjaderních částic, kvant, možná oněch problematických „substrun“, lépe než „superstrun“). A proto musíme také rozlišovat mezi subjektivitou a vědomím; nemůžeme automaticky přisuzovat vědomí všude tam, kde jde o schopnost reagovat, jestliže uvážíme, že sama reaktivita není přísně deterministická, ale že má vždycky někde „místa volby“, na nichž se ona eventuelně (či spíše předsudečně předpokládaná) kauzalita najednou dělí či větví.

(Písek, 080719-4.)

<<<

>>>

Afilosofie (≠ antifilosofie!) / Antifilosofie (≠ antifilosofie!) / Antifilosofie (≠ afilosofie!)

O afilosofii resp. afilosofickém přístupu (myšlení atd.) můžeme mluvit jen tam, kde nic „filosofického“ nevstupuje do hry; naproti tomu každá antifilosofie je jen zvláštním (obvykle degradovaným a dále degradujícím) druhem filosofie (pseudofilosofie, pokud chceme být přesní). Afilosofické myšlení bylo zajisté samozřejmostí před vynálezem myšlení filosofického (tady nechme zatím stranou, v čem

vlastně ten vynález spočíval – my máme za to, že to byl především vynález pojmů a pojmového myšlení); a protože filosofie a filosofické myšlení se poměrně intenzivně šíří také „nákazou“, tj. napodobováním, přizpůsobováním atd., lze už jen z toho usuzovat, že a filosofické myšlení je ve společnostech, kde filosofie v nějakých podobách existuje a působí, velmi vzácné. Ovšem na druhé straně je třeba si uvědomit, že filosofie a filosofičnost, která ovlivňuje myšlení některých lidí právě jen v důsledku oné „nákazy“, je velmi nekvalitní, vlastně upadá; jsou to jednak pouhé relikty starých způsobů filosofování, jednak jakési pseudofilosofické novotvary (či spíše „starotvary“, jakési kalky, u nichž nicméně lze stopy dřívějšího, aktuálně již neaktivního filosofování odhalovat). Antifilosofie (pokud ji odlišujeme od více či emocionálního odporu) je ovšem čímsi velmi speciálním, co si zasluhuje naší mimořádné pozornosti, neboť jednak žije z filosofie, napodobuje ji, ale pokouší se jí zevnitř likvidovat a nechat z ní jen „vnějšek“, techniku. V tom smyslu může mít antifilosofie nejrůznější podoby, od nepochopení, oč v nehlubším jádru filosofování jde, až po jakousi posedlost myšlenkou, že filosofii je třeba jejími vlastními zbraněmi vyvrátit z kořenů (tj. jde o víc než pouhou skepsi, pochybování, ale jakousi zvláštní zaujatost proti, takřka nenávislné nepřátelství).

(Písek, 080726-1.)

<<<

>>>

Sofistika a filosofie

Sofistika představuje zvláštní, velmi zajímavou formu antifilosofičnosti, která využívá všech i nejnáročnějších prostředků filosofického myšlení, ale odmítá nebo aspoň zpochybňuje právě ten nezákladnější předpoklad a tak říkájící bytostné povolání a poslání pravé filosofie, totiž respekt k naprosté Pravdě a ochotu jen jí napomáhat k vítězství (tj. snad lépe k vítězení, neboť vždycky jde a půjde o její prosazování uprostřed konkrétních situací, a tedy o „kompromisy se skutečností“, s tím, co je vždy také spolu-dáno a co si nelze volit ani vybírat); také to můžeme říci termínem Kralických: ochotu k „rytětování“. Prastará myšlenka, připisovaná Pythagorovi, spočívá v základech jména ‚filosofie‘ a ‚filosof‘: filosof není ten, kdo Pravdu „má“, ale jenom ten, koho „má“ Pravda sama, tj. kdo se jí celoživotně oddal způsobem, který byl kdysi pojmenován jako FILIA. (K tomu náleží také velmi ostré vědomí, že není žádného kritéria ani žádné normy vně Pravdy, ale že Pravda je normou či kritériem sebe samé, a řečeno způsobem, jakého jsme právě před chvílí užili, že jedině Pravda „má“ sebe samu, ale nikdo jiný a nic jiného jí nemá a mít nemůže, leč když se k němu Pravda sama přihlásí a přizná.) Filosofie sklouzává do sofisticky přesně tou měrou, kterou zapomínána svou vázanost na Pravdu (která pochopitelně není „dána“ ničím jsoucím, a už nejméně nějakým „připodobněním“, „přístejněním“ (adaequatio) tomu, co „jest“. Právě proto o Pravdě nelze říci, že „jest“, že je „jsoucнем“, což však neznamená, že prostě vůbec „není“, že je „ničím“. Zapomenout na Pravdu nebo ji dokonce popírat znamená konec filosofie pravé filosofie, ORTHÉ FILOSOFIA, a její deklasování na pouhou vnějškovou nápodobu. A tak jako je neúčinnější lží ta, které se dokáže nejvíc pravdě (pravdivému výroku, soudu, názoru, postoji, aktu, životu atd.) podobat, tak je nejúčinnější a také nejnebezpečnější sofistickou ta, která se nejlepším a technicky nejdokonalejším způsobem dokáže osvojit vše ostatní z „pravé“ filosofie, ovšem s výjimkou onoho posledního respektu k Pravdě samé.

(Písek, 080726-2.)

<<<

>>>

Událost jako celek

Chceme-li se se všemi důsledky vymezit proti „geometrickému“ způsobu myšlení (trochu důsledněji či „důsažněji“ a zejména jinou cestou než Pascal), lze to provést a demonstrovat např. tím, že proti „geometrickému obrazci“ (jako je třeba čtverec nebo trojúhelník apod.) postavíme pro srovnání „událost“ (tj. jako schema, jako myšlenkový model), pochopitelně událost chápanou (míněnou) jako „vnitřně“ integrované dění, které má svůj počátek a svůj konec, tedy které je „celkem“. Z toho je především zřejmé, že zdaleka nestačí proti „neměnnosti“ čísel nebo obrazců zdůrazňovat pouhou „změnu“. Změna totiž může být chápána (a popisována, eventuelně interpretována) jako „souvislá série stavů“ (známý je Zénónův argument, že šíp musí postupně procházet sérií určitých míst, a přitom na každém z těchto míst že vlastně „stojí“). Proti pouhé změně musíme postavit „dění“; ale ani dění nesmíme chápat jako jakkoli kvalifikovanou souvislou kontinuitu, ale musíme respektovat, že v dění mají vedle kontinuity svou důležitost také diskontinuity, vedle souvislostí také nesouvislosti. A teprve tím se můžeme dostat dál k lepšímu, přesnějšímu pochopení toho, čemu budeme říkat „událost“ (a na prvním místě budeme uvažovat jen o „pravých událostech“; k těm ostatním, zatím nazývaným „nepravé“, se dostaneme až později, a to za pomoci a dokonce za předpokladu skutečnosti událostí „pravých“). Jedním ze základních rozdílů mezi událostmi „pravými“ a „nepravými“ je zvláštní schopnost těch „pravých“ se stát „subjekty“ (eventuelně – tady je zatím třeba stále ponechávat obě možnosti – ustavit, vytvořit či spíš dotvořit a přetvářet si svůj vlastní subjekt). Necháme-li zatím stranou otázku tzv. událostí primordiálních, a necháme-li zejména stranou události virtuální (což obojí má sice smysl při prověřování celé koncepce tím, že některé její složky či prvky „vyženeme do extrému“, a to pouze proto, abychom zatížili logickou či systémovou složku své teorie), platí že veškeré pravé události lze charakterizovat jako subjekty, tj. jako události, které si už svůj vlastní subjekt ustavili a které si ho nadále udržují a přetvářejí. Za všech těchto podmínek je potom možno klást ty správné otázky, totiž na příklad po tom, jak událost, která je děním v čase, může být v celém svém průběhu právě jednou určitou událostí, tj. celkem, a v čem resp. čím je založena její jednota, která předpokládá m.j. ustavení jistých nesouvislostí, dovolujících události jakožto subjektu odstup od okolí (prostředí), a naopak také určitých zvláštních souvislostí, které nemají jen procesualní charakter, nýbrž spojují, sjednocují veškeré fáze takové události v celkovou jednotu, tedy v celek.

(Písek, 080726-3.)

<<<

>>>

Počátek „události“ jako „pravého jsouca“

U každé události (každého pravého jsouca) najdeme (nebo aspoň musíme předpokládat) něco jedinečného, čím se liší ode všeho ostatního, dokonce pak ode všech podobných událostí (pravých jsoucen), ať jich je v daném (tj. našem) Vesmíru jakkoli mnoho. Především tedy jde o její (jeho) „místo“ uprostřed ostatních událostí (pravých jsoucen, to znamená jednak její místo v obecném čase a v obecném prostoru (které představují jakési „prostředí“, jež vytvářejí jednotlivé události (jednotlivá pravá jsouca) jako jakési pole kolem sebe (tím, jak se tato různá jednotlivá pole přes sebe překrývají a navzájem prostupují). Tak, jako žádnou pravou událost (pravé jsouco) nemůžeme jednoznačně a úplně převést na její okolnosti (ani ji odvodit z jejího prostředí), ale musíme předpokládat něco jí skutečně vlastního, pro ni specifického, od ní v žádném případě neoddělitelného, tak musíme i v rámci takové jednotlivé (a jedinečné) události předpokládat něco pro ni jedinečného, bez čeho by jí nebylo a nemohlo být, bez čeho by se nemohla odehrávat a dít – a to je její nejvlastnější počátek. Tento počátek si žádná událost sama nemůže dát, ale nemůže být následkem ani produktem ničeho jí předcházejícího (pak bychom to totiž vůbec nemohli považovat za skutečný její počátek, neboť jejím počátkem nemůže přece být něco, co není její). Má-li pravá událost (pravé jsouco) mít opravdu svůj vlastní počátek, musí si jej nějak přivlastnit, a to znamená, že jej jako svůj počátek musí do sebe, do svého dění pojmout. To však není možné jinak, než že jej jako svůj počátek uskuteční, což nemůže udělat, pokud by se ještě nezačala aktivně dít, odehrávat. Není zajisté

pochyb o tom, že každá „reálná“ událost (tedy s výjimkou událostí virtuálních, a možná nikoli všech) si musí při svém dění, při svém uskutečňování opravdu osvojit a přisvojit leccos z toho, co jejímu dění nebo přinejmenším jejímu počátku, eventuelně počátku každé její příslušné fáze předcházelo; ale aby to mohla udělat, musí „tu“ již být, tj. musí se už díť, odehrávat, a musí tudíž mít svůj „počátek“ (první počátek) již jakoby „za sebou“ (i když si ho nadále nějak podržuje v rámci svého událostního dění jako svou bylost). Nic podobného však nelze předpokládat (a vůbec jako možnost připustit), pokud jde o její skutečný počátek. Tímto jejím skutečným počátkem se rozhodně nemůže stát nic, co už onomu počátku jejího dění nějak předcházelo, tj. co pochází z minulosti. Skutečný, opravdový počátek každé pravé události, každého pravého jsoucna musí „přicházet“ (slovem se nesmíme nechat mást) z budoucnosti, tj. nikoli z okolí či prostředí události (událost, která ještě nespouštěla, nemá a nemůže mít žádné své „okolo“!), se světa jsoucna, která tu již jsou. Každá událost může totiž začít jenom tak, že ještě není, že ještě nezačala, a že teprve nyní dochází a dojde k jejímu zahájení. Jedinečnost každé pravé události, každého pravého jsoucna tedy rozhodně mimo jiné spočívá v tomto momentě přechodu události z „ještě ne“, tj. ještě ne-dění, do jejího „už ano“, do jejího dění.

(Písek, 080727-1.)

<<<

>>>

Pojem a „pojaté“

Pojem především nesmíme zaměňovat s tím, k čemu se „odnáší“ jakožto pojem, tj. čeho je pojmem. Tak např. pojem čtverce nemá ani čtyři strany, ani čtyři vnitřní pravé úhly, a nemá žádnou plochu atd., zatímco čtverec to vše opravdu má. Protože však „čtverec“ je geometrický obrazec, který konstruujeme v mysli (a kterému se ve skutečnosti nějaká kresba nebo jiný konstrukt může jen přibližně podobat), nemůžeme tohoto příkladu náležitě využít ani k tomu, abychom ještě dále srovnávali rozdíly mezi „ideálním“ čtvercem a určitou jeho konkretizací (realizací) ve výkresu nebo třeba na zahradním záhonu. Nejčastěji je totiž vztah mezi „realitou“ a myšleným „modelem“ právě obrácený: náš „model“ se může „realitě“, „skutečnosti“ v nejlepším případě jen přibližovat. V každém případě je však jasné jedno: „pojatým“ je prvotně pouze model jakožto myšlenková „míněná“ konstrukce, a teprve za pomoci modelu a jeho prostřednictvím se myšlení může vztáhnout ke „skutečnosti“, jíž se „model“ dokáže pouze v tom či onom směru podobat a tak se jí jakoby přiblížit. Sám pojem je však jen prostředkem, nástrojem, pomůckou, jejíž pomocí může být něco pojímáno – a proto náleží k tomuto pojímání jako k subjektivní aktivitě, jako k duševnímu výkonu, k výkonu naší mysli. Pojem není něčím, k čemu by se naše myšlení mohlo vztáhnout jako k předmětu, jako k nějaké „věci“, ale je to něco, čemu se naše myšlení musí naučit jako nějakému cviku, nějaké dovednosti. Zvláštností této dovednosti je ovšem to, že nemusí být a také není stále stejná, neměnná, tj. že to není v pravém slova smyslu žádný myšlenkový „rituál“, který jako by odstavil a zastavil jiné myšlenkové dění (aktivity), aby nemusely být a ani ve skutečnosti nebyly „ve hře“, nýbrž právě naopak: tato zvláštní „dovednost“ spočívá v tom, že tyto jakoby „myšlenkové okolnosti“ jakoby uspořádá, zařadí do souvislosti tak, aby byly spoluúčastny onoho cíleného soustředění jedním směrem, totiž ve směru k příslušnému myšlenkovému „modelu“, tedy konstrukci, která není nikde (a nikdy, tedy ani časově, tedy „skutečně“ časově) prostě „před“ námi, „před“ naší myslí, nýbrž která musí být vždy znovu konstituována, tedy konstruována, a to natolik přesně, že lze mluvit o „totožnosti“.

(Písek, 080730-2.)

<<<

>>>

Pojem a „pojímající“

Pojem sám není ničím „pojímajícím“, leda v nepřesném, přeneseném smyslu; skutečné pojímání je výkonem myšlení, je to aktivita mysli, a ještě přesněji: myslícího subjektu. Tím vskutku „pojímajícím“ je tedy vědomý, myslící subjekt. O pojímání můžeme ovšem uvažovat (a mluvit) buď v širším významu jako o aktu chápání nebo rozumění vůbec, anebo v užším smyslu jako o chápání nebo rozumění za pomoci pojmů a prostřednictvím pojmů. Pojmy a pojmovost vůbec tedy představuje jistý vynález, tj. vylepšení způsobu, jak v mysli „uchopit“ něco, co nám bez pojmů více nebo méně uniká, eventuelně o čem bez pojmů nemůžeme mít vůbec žádné ponětí. Tak např. bez pojmů nikdy nemůžeme myšlenkově upřesnit, co to je rovnoramenný trojúhelník, dokonce ani co to je trojúhelník. Pojmy jsou tedy opravdu pouhý „nástroj“, řečeno s Aristotelem, jsou jen ORGANON, a jako takový nejsou samy schopny žádné samostatné aktivity, ale jsou myšlenkové aktivitě vědomého subjektu k dispozici právě jako pomůcka, jako prostředek (příčemž by nebylo dobré to příliš přirovnávat k nástrojům nějaké fyzické aktivity, jako je třeba lopata; jsou to spíš jakési způsoby, možná něco jako „programky“, jak o nich mluvíme v případě počítačů). Tím pojímajícím je nutně vždy myšlenkový akt, a protože ten je hodně proměnlivý a snadno ovlivnitelný různými podněty zvenčí i zevnitř, které myšlenkovou pozornost odvádějí jinam, než je třeba, hlavní funkcí pojmů je upevnit ony pojímající akty myšlení, aby se vskutku co nejpřesněji vztáhly k tomu, o čem vlastně jde. A tím jsou především intencionální předměty (a nepředměty), tj. určité zvláštní modelové konstrukce, které ony intence, mající někdy tendenci k těkání, pevně soustředí jedním směrem. Naprosto oprávněnou Husserlovu kritiku psychologismu v logice nelze interpretovat tak, že se z pojmů udělají jakoby samostatné „objekty“ (ani „logické objekty“, jak by tomu chtěl Materna); pojmy žádnými takovými objekty nejsou a nelze je ani jako nějaké „intencionální objekty“ zpředmětňovat, objektivovat (leda chybně a neprávem). O „pojmu pojmu“ bude možno legitimně uvažovat a mluvit až tehdy, kdy se naučíme soustřeďovat nepředmětné intence svého myšlení aspoň zčásti tak efektivním způsobem, jak jsme se to naučili dělat s intencemi předmětnými.

(Písek, 080730-3.)

<<<

>>>

Virtualita

Nabídka překladu a objasnění slova „virtualita“ ve Wikipedii je následující: možnost, schopnost, potencialita, vnitřní síla. (Jinde je potencialita resp. možnost vyložena jako uskutečnitelnost.) V teoretické fyzice se ovšem mluví o virtuálních částicích (nebo virtuálních kvantech) jako o virtuální skutečnosti (nikoli jako o možné skutečnosti); navíc slovo „možnost“ (už latinské potentia) je vnitřně sporné svým významem, je to pseudo-pojem. (Je to zkreslení aristotelského pojmu DYNAMIS, který je sám dost problematický.) „Uskutečnitelnost“ však míří správným směrem, neboť počítá s aktivitou uskutečňování, tj. se „skutky“ nějakého aktivního subjektu. Tuto přednost má překlad „schopnost“, protože musí jít nutně o „něčí“ schopnost. A velmi dobrý je poukaz na „niternost“ v překladu „vnitřní síla“, ovšem až na tu „sílu“, která svádí k objektivaci (ke zpředmětňování), pokud náležitě nezduřazníme nepředmětnou povahu „niternosti“. Takové zdůraznění je naprosto nezbytné, protože tradičně je „nitro“ chápáno jako něco, k čemu se můžeme dostat zvenčí tím, že vnějšek nějak narušíme, např. řezem (rozříznutím, přeseknutím, přelomením atd.), čím to, co bylo „uvnitř“, se ocitne na povrchu a stane se tak rovněž „vnějším“. Abychom se těmto problémům když ne vyhnuli, tedy aspoň jim čelili, musíme se pokusit nějak pojmově a vymezit vztah mezi „budostí“ určité události a jejími „možnostmi“, její „virtualitou“. To si vyžádá dost myšlenkové práce, při které se budeme muset soustředit na moment či fázi přechodu mezi vlastní ryzí nepředmětností, jejím adresným „přícházením“ v podobě „výzev“, a posléze přivlastňováním určité termínované budoucnosti

(KAIROS) do rámce „budosti“ určité (konkrétní) pravé události. V dnešní době (ostatně už poměrně dávno) nenese slovo „možnost“ vůbec žádnou konotaci, vztahující se k hybnosti ani aktivitě; už to je dokladem toho, že už dávno nevíme, co to pro Aristotela byla DYNAMIS. Na druhé straně je nám rovněž cizí nebo aspoň neprůhledná myšlenka, že by něco aktivního, hybného, hybnost vyvolávajícího a hybností vládnoucího mohlo být v procesu pohybu samém. Kdysi ve starověku a prakticky po celý středověk měla tuto funkci měla tuto funkci „duše“; dnes už s „duší“ nepočítá ani psychologie (místo toho mluví o „duševních jevech“).

(Písek, 080731-1.)

<<<

>>>

Intence aktu (myšlení) a jeho tápavost

Každý akt (každá akce) je jednak děním (pochopitelně nikoli samostatným dějícím se celkem, ale je výkonem subjektu-události, který je tudíž subjektem oné akce), ale je děním, jehož cílem není sebeuskutečnění, ale sebezpřekročení. Musíme tedy rozlišovat směřování samotného událostního dění, které vykonává a tím uskutečňuje samo sebe, od směřování z tohoto dění se jakoby oddělujícího výkonu akce, která cílí k něčemu jinému, dalšímu, přičemž toto další nemusí být předem plně rozpoznáno ani rozvrženo, ale může jakoby tápat. V tom smyslu každá akce je původně nebo – později – aspoň zčásti tápavá, je to „akce nazdařbůh“ (jak o tom kdysi psal Jennings, „at random“, německy „aufs Geratewohl“). Kdyby ovšem všechny akce musely vždycky a ve všem znovu a znovu tápat, ztratila by právě ta zdánlivě pouhá tápavost veškerý smysl. Ze zkušenosti však dobře víme, že smysl tápavosti je nějak se vztáhnout k něčemu „jinému“, odlišnému, cizímu, dosud neznámému, a nějak to zaznamenat, zapamatovat si to, a také toho napříště využít. Využít k čemu? Když ještě tápavá akce nedosáhla svého neurčitěho resp. předem neurčeného cíle, nemůže být nikterak „míněno“ ani „rozvržováno“ nic, co by takový „cíl“ jakkoli, byť sebe nedokonaleji, mohlo sledovat. Jakýsi náznak směřování tu nepochybně nacházíme, ale je to zamíření do neurčita (to je právě velký rozdíl od toho sebeuskutečňování události jako celku). Proto musíme náležitě rozlišovat mezi pouhým „směřováním“, vyznačujícím se více nebo méně určitou tendencí, trendem či spádem na jedné straně, a směřováním, které v sobě má neoddelitelnou a neodmyslitelnou složku tápavosti a tedy „nahodilosti“, na straně druhé. Když tedy budeme mluvit o „intenci“, budeme mít vždycky na mysli tuto obvykle přehlíženou a zanedbávanou „složku“ tápavosti, bez které se nikdy nemůžeme obejít, budeme-li chtít co nejlépe pochopit onu „intencionalitu“, kterou jsme si uvykli připisovat pouze vědomí a zejména myšlení.

(Písek, 080801-1.)

<<<

>>>

Svoboda a pravda / Pravda a svoboda

Svoboda je velmi často chápána jako libovůle nebo svévole, tj. jako využití možnosti dělat, říkat nebo myslit cokoli. V důsledku takto chybně chápané svobody došlo k tomu, že liberalismus ztratil své nejvlastnější zakotvení a tím i své mravní oprávnění. Zápas o svobodu je oprávněn právě v tom, že se proti bezpráví a násilí dovolává „toho pravého“: musí jít o boj za pravdu, za spravedlnost, za právo (ve smyslu pravého práva, nikoli jakéhokoli „práva“ nebo jen nějakých zákonů), a také o boj, který se pravdy, spravedlnosti a práva dovolává. Spinoza velmi přesně a hluboce pravdivě řekl, že svoboda je síla ducha (fortitudo animi); a už tím je řečeno, že nejde a nemůže jít o „sílu“ (nebo dokonce „násilí“) jakéhokoli „ducha“, ani o jakoukoli sílu (nýbrž právě o sílu ducha). Stejně tak hluboce pravdivě a

„oprávněně“ napsal Rádl, že pravda vnucená či vynucená násilím, se nutně stává lží. Tak jako se svoboda bez pravdy a bez spravedlnosti stává svévolí, tak se pravda bez svobody stává podvodem a lží. Bez svobody ducha se pravdě nepřiblížíme, a bez pravdy (a bez své oddanosti pravdě) nebudeme nikdy svobodni. Je to právě pravda, která osvobozuje, a je to svoboda (zase jako síla ducha!), která nám dovolí se na oslovení a výzvy pravdy orientovat a soustředit.

(Písek, 080801-2.)

<<<

>>>

Božské prostředí

Když Teilhard de Chardin píše o „božském prostředí“, navazuje tím – aniž to říká – na starou řeckou myšlenku, kterou najdeme hned u několika presokratiků, totiž že to, čím jsme obklopani a dokonce objímáni, je „rozumné“ a má „božskou povahu“ „TO PERIECHON = to oklopující a objímající). Ovšem Teilhard jde mnohem dál než Řekové, ale jeho zdánlivá radikalizace na něco důležitého zapomíná. Teilhard dává sice v této souvislosti slovo „mystik“ do uvozovek, ale není to – jak se obávám – moc platné: když dává důraz na „mystikův“ silný pocit, „jak ztrácí veškerou půdu pod nohama v božském oceánu, takže ve vlastním nitru nemá nakonec žádný počáteční opěrný bod pro svou činnost“ (Chut' žít, Pha 1970, s. 8).

(Písek, 080801-3.)

<<<

>>>

Výzvy nepředmětné

Když mluvím o „nepředmětných výzvách“, mám na mysli to, co je společné pro „vitálnost“ i pro „morální život“, jak o tom píše Rádl v Útěše. Na lidské úrovni je tomu vskutku tak, jak Rádl říká, totiž že morální zákony (jmenuje lásku, důvěru, spravedlnost, čest – viz: 0613, str. 11) „procházejí sice naší soudností, ale jsou mimo nás nebo nad námi jako příkázání“, a dodává: „kdo nepochopí, že mravní zákon není v nás, nýbrž je pro nás, pro toho morální svět je uzamčen sedmery zámky“. To je přesně to, co mám na mysli já, když kritizuji onu po staletí a vlastně tisíciletí trvající tendenci všechno, co míníme, „zpředmětnovat“, a to buď tak, že to „předmětné“ je zcela mimo nás, „před“ námi jako „předmět“, jako „věc“ (res, odtud realita, pokud možno „objektivní realita“), anebo tak, že to je – rovněž „před“ námi, takže to pozorujeme jako vnější pozorovatelé – něco subjektivního, co však ihned zase zpředmětňujeme jako jakýsi „duševní jev“, tedy znovu jako něco „objektivně subjektivního“. – Pochopitelně platí, že třeba spravedlnost nebo láska nebo pravda „procházejí“ naším vědomím, a navíc naší „soudností“, tj. musíme je pochopit, nějak jim rozumět, a to můžeme jen svou vlastní myslí, svým rozumem, svým usuzováním. Ale to, že se musíme snažit o tom uvažovat a posuzovat to „na své vlastní vědomí a svědomí“, vůbec neznamená, že to naše vědomí a svědomí je posledním rozhodčím, že je tím nejvyšším arbiterem, takže cokoli takto posoudíme a pochopíme, zůstává plně v mezích naší subjektivity. Z toho ovšem zřetelně vyplývá, že Rádlovým úmyslem vůbec není to, z čeho ho již před mnoha lety podezíral František Krejčí (ve Filosofii přítomnosti), totiž že Rádl je ovlivněn ruskými mysliteli a že je vlastně intuitivista a ergo iracionalista. V takovém případě by totiž žádné náležité zdůvodňování ani soudné usuzování nebylo možné, nemohlo by nikoho pře-svědčovat, ale jenom pře-mlouvat, „ukecávat“, tj. „působit na jeho subjektivitu“, ale nemohlo by se dostat k „věci samé“, totiž k té, která „není vůbec žádnou věcí“, tj. není žádnou „věcnou skutečností“ (res), žádným před-mětem (objektem). – Zbývá jen dodat, že si mnoho nepomůžeme, když místo „před“ řekneme „nad“; to „pro nás“ je jistě vhodnější než „nad námi“.

(Písek, 080809-1.)

<<<

>>>

Výzvy nepředmětné jsou „osobní“

Rádl zdůrazňuje, že morální zákony jsou d počátku naše vlastní“ (s.10), ale „nejsou ani vlastností, ani projevem charakteru, ani vlohami, ani dílem lidským, jako bývají hnutí mysli“. Jsou „naše“ v tom smyslu, že „jsou pro nás, vládnou nad námi“. Ale nemohou, nesmějí být chápány jako nějaká „objektivní“ danost, společná pro všechny, nýbrž tak, že „je každý morální zákon osobní (individuální)“, soudný člověk je za něj „osobně odpověden“, a proto je schopen jej nejen sám chápat, ale také jej rozumně odůvodňovat“ (a to zajisté znamená situačně odůvodňovat, nikoli abstraktně tak, že by to pak obecně platilo pro každého a ztratilo by to tu nanejvýš důležitou osobní dimenzi. Chápu to tak, že ony nepředmětné výzvy jsou adresné, a pokud jde o lidi, o člověka, adresně oslovují právě určitého jedince. Nejsou však ničím „soukromým“: jedinec je adresně oslovován „ze jména“, tj. jmenovitě, právě proto, že je pověřován nejen zaslechnout a uslyšet, ale ani pouze sám porozumět, ale také a dokonce hlavně uposlechnout, dát se k dispozici a do služeb, sám udělat to, k čemu je vyzýván, a přesvědčovat o tom i druhé, že také oni mají uposlechnout a dělat to, co je třeba, co „má být“. A proto také je tak důležité, že to, co nás takto „nepředmětně oslovuje“ a vyzývá, může (a má) být zdůvodňováno, takže může (a má) přesvědčovat i ty, kteří nic nezaslechli, neboť jejich „vnímání“ nepředmětných výzev není tak jemné a citlivé. Také z toho je patrné, že tyto „výzvy“ nemohou být legitimně interpretovány jako projev nějakého „podvědomí“ (a to ať už individuálního, kde to je zřejmé na první pohled, nebo „kolektivního“, což by potřebovalo podrobnější výklad). Výzvy jsou sice adresné a osobní, tj. nepřicházejí jinak než oslovením jedince, ale netýkají se jen jeho ani pouze jeho „osvětí“, ale mohou se významným způsobem týkat i mnohých a někdy dokonce „všech“ (v určitém rozsahu podle kontextu). To znamená, že výzvy jsou „osobní“ v tom smyslu, že zavazují přímo někoho, tedy určitého člověka, ale nejsou výrazem toho, co by on sám chtěl, co by si přál (nebo čemu by se chtěl vyhnout), ale mohou se za určitých okolností postavit také proti němu, proti jeho přání, a mohou jej vést i napříč a navzdory tomu, co sám nechce a čeho by se vši svou bytostí chtěl vyvarovat. (Zde se ukazuje těsná, velmi těsná souvislost mezi nepředmětnými výzvami a „Pravdou“, tj. ryzí nepředmětností.) Svou adresností a také svou zaměřeností už ovšem nepředmětné výzvy představují přechod od ryzí nepředmětnosti k subjektu a jejich situacím, které už jistě předmětné rysy a stránky mají.

(Písek, 080809-2.)

<<<

>>>

Humanismus

Slovo „humanismus“, které bývá často jen krycím jménem pro nějaké pozitivní hodnocení, může být spojováno s velmi odlišnými ideovými koncepty, z nichž některé jsou dokonce vysoce problematické. Starý výrok „Homo sum, nihil humani a me alienum puto“ může být podle toho vyložen hned několika způsoby. Vše záleží na tom, jak chápeme právě „člověka“, neboť podle toho dopadne i naše pojetí toho, co je „lidské“, „humánní“, a co znamená ono slovo „humanismus“. Jde o to, zda se chceme smířovat s tím vším, co k člověku patří už od narození, i s tím, do čeho, do jakých podmínek, do jakého prostředí, do jaké společnosti se svým narozením dostává, anebo zda dovedeme kriticky a rozmyslně rozlišovat, co je na daném člověku-jednotlivci a i na daných společenských poměrech atd. nelidského. Je-li humanismus chápán jako program omezování a překonávání všeho, co je na člověku i na jeho prostředí nelidského, a zejména všeho, co člověka lidé nelidského dělají, pak to už není

směřování s daným stavem, ale pokus resp. mnoho pokusů o opravdové polidštění člověka, který tím, že se narodí, se ještě zdaleka lidským nestane, ale ona lidskost je před ním jako úkol, kterému se teprve musí věnovat. Zkrátka a dobře: lidskost, humanita není to, co „jest“, není to fakticita (a to ani biologická, ani psychologická, ani sociální), ale je to stále ještě nenaplněný úkol, je to norma, kritérium, které nelze odvozovat ze žádné danosti, ale co každé danosti ukazuje její nedostatečnost, nedokonalost a neúplnost, a to nikoli proto, aby se s takovou neúplností a nedokonalostí člověk smířoval a aby se s ní, tj. sám se sebou spokojoval, Má-li mít humanismus vsutku dobrý, pozitivní smysl, musí lidství a lidskost chápat jako plán, program, úkol, závazek, tedy jako něco, co stále ještě není dost dobře a dost plně uskutečněno, ale co každého člověka zavazuje a vede stále dál. Cílem humanismu jako programu není člověk jak „jest“, ale člověk, jak ještě není, ale jak „má být“.

(Písek, 080810-1.)

<<<

>>>

Rusové a Gruzie

Neuvěřitelné se stalo skutkem: Rusové si zopakovali starý scénář, tentokrát v Zakavkazí. A to právě v srpnu, kdy si po celý rok připomínáme Pražské jaro a sovětskou invazi; a také přímo v době konání Olympijských her. Je to zkouška, co všechno jim bude dovoleno? Už se vzpamatovali a potřebují vzbudit nějaké nadšení doma? Nebo jim jde o něco většího? Mají zprávy – nebo aspoň podezření (to mají ovšem vždycky), že Američané chystají něco v Iránu – a oni chtějí být u toho? Zdá se, že si jsou téměř jisti tím, že Bush na konci svého funkčního období už nemůže podniknout v zahraničí nic razantního? A jsou si nepochybně jisti tím, že ani státy EU se zase na ničem nedohodnou. Co by je mohlo ještě zastavit? V Sarajevu 1918 stačilo sedm výstřelů – a začala první světová válka. Mnichov dokázal, že Společnost národů je nejen bezmocná, ale že evropské hlavní mocnosti chtějí znovu akceptovat nacistickou agresí a že jsou připraveni něco obětovat, pokud oni budou moci zůstat v klidu (tj. pokud to nebude nic stát je samé, což ovšem byl omyl). Německo-sovětský pakt ukázal, jak obě strany myslí a jednají velmi podobně; jak Francii, tak i Anglii se falešný appeasement nevyplatil, ale prodražil. Likvidace Polska ze dvou stran už musela znamenat válku, ale Spojené státy stále ještě zůstávaly stranou, dokud nebyl bez vyhlášení války napaden Harbour a neutrpěly obrovské ztráty na životech vojáků a námořníků i na vojenském i civilním materiálu. Bude dnes schopen nějaký státník státnicky myslet dekády dopředu? Kdo bude dnes ochoten (a dost pevný v kramflících) Rusy varovat a zastavit? Cožpak se lidé nejsou schopni z dějin vůbec nijak poučit?

Po mém soudu nejde o Gruzii resp. o tzv. odštěpená území (i když na tom Rusko pracovalo již dlouhé roky a šetřilo si to pro vhodnou příležitost; v čem je ta dnešní příležitost vhodná? – to mi trochu uniká; chtělo být tímto nesmyslným způsobem Rusko při tom, když Čína ukazuje světu svou mohutnost – všichni připomínají olympiádu v Berlíně). Jistě nejde vposledu ani o druhou linku ropovodu, která jde přes Gruzii – to bude jen vedlejší zisk. Řekl bych, že jde o Irán (a ovšem o celou tu ostatní sféru kolem); Rusové nechtějí promeškat příležitost, dojde-li k nějakému konfliktu. No, uvidíme. Byla by tu malá (ale bohužel asi zcela nereálná) naděje, že Čína připomene, za jakých okolností kdysi po třikrát předala obrovská území carskému Rusku. Bude-li Rusko chtít restituovat nějakým způsobem svou minulou sféru vlivu a odvolávat se, že to přece byla jejich sféra, tak to může udělat Čína podobně a může chtít Velký kus dálné Sibíře zpátky. No jo, ale to už jsou jen fantazie.

(Písek, 080810-2.)

<<<

>>>

Filosofie a pravda

Rádl klade v Útěše otázku (zřejmě řečnickou): „není-li pravda poslední autoritou, jaký má vůbec filosofie úkol?“ (0613, s. 14). I z jiných míst (nebudeme je teď uvádět) je zřejmé, že Rádl chápe filosofii jako „lásku k pravdě“ či „touhu po pravdě“, že tedy upřesňuje prastarý výměr „filosofie“, připisovaný Pythagorovi – ostatně stejně jako toto pojmenování – tím, že na místo „moudrosti“ staví „pravdu“. Pravda pro něho ovšem není pravdivý soud, pravdivá myšlenka nebo pravdivý poznatek, což všechno v běžném hovoru zkracujeme tak, že mluvíme o „pravdě“. Abychom tedy náležitě zdůraznili, že jde o „pravdu“ jako „poslední autoritu“, která stojí nade všemi našimi „pravdami“ (pravdivými soudy, myšlenkami, poznatky atd.), budeme v takovém případě raději psát „Pravdu“ s velkým „P“ na počátku. Starý, údajně pythagorejský výměr „filosofie“ by tedy zněl: je to nejvyšší touha po Pravdě a nejvyšší láska k Pravdě, dalo by se také říci, myšlenkové spřátelení s Pravdou. Právě v tom smyslu zdůrazňuje Rádl také to, že Pravdu neustanovujeme my (lidé), ale že se do ní rodíme (dtto, s. 16). To je třeba náležitě odlišovat od jiné formulace, totiž že se rodíme „s pravdou“, nebo že se rodíme jakožto „pravdiví“ (jako to bývá zvykem vyslovovat o svobodě: všichni lidé se rodí svobodní, jejich svoboda je jim jakoby „při-dána“ v okamžiku, kdy se rodí, takže ji „mají“ od narození, od okamžiku svého zrození). Právě z tohoto důvodu, totiž že přetrvávají četné předsudečné představy a předsudečná pojetí, je zcela na místě, že Rádl jasně a zřetelně říká, že ne my „máme“ Pravdu, ale Pravda že „má“ nás. Není to vlastně jeho myšlenka, resp. Pokud ano, nebyl zcela originálním, protože sto let před ním něco podobného vyjádřil mladý Karl Marx. Je konec konců jedno, můžeme-li dokázat nebo aspoň z něčeho usuzovat, že Rádl ty staré Marxovy novinářské texty četl; je to možné, ale nevím, nakolik to je pravděpodobné, i když Rádl byl sociální demokrat. V každém případě však lze považovat shodu těchto velmi odlišných myslitelů celkem za šťastnou, protože umožňuje odvolávat se na mladého Marxe v eventuelních diskusích a rozhovorech s těmi, kdo marxismem byli ovlivněni a budou tuto ideologii (spíše než filosofie) chtít oprašovat a obnovovat v nových formách.

(Písek, 080810-3.)

<<<

>>>

Energie „temná“ – možný výklad?

Zcela hypoteticky předpokládejme, vlastně inspirováni výrokiem jednoho teoretického fyzika, že můžeme tuto „temnou energii“ ztotožnit s tím, čemu fyzikové říkají „fyzikální vakuum“. To je „definováno“ tím, že v něm „není“ žádná částice a žádné kvantum (energetické). Kdysi mi to vysvětloval Václav Frei, něco jsem pochytil i z jedné Grygarovy dávné poznámky: to, že tam „není“ ani částice, ani kvantum, musíme poněkud opravit: fyzikální vakuum je „nabito“ energií, takže zdaleka není ztotožnitelné s nulovou hladinou energie. Z této nenulové „hladiny“ jakoby vyskakují virtuální částice a virtuální kvanta, ale zase ihned (do ní) zapadají a zanikají. Vznikají vždy po dvojicích, které se zase vzájemně anihilují, takže ta nepřítomnost částic i kvant je jakoby stále porušována, ale tak, že každé porušení je zase okamžitě (tj. velmi rychle, a to tím rychleji, čím hmotnější jsou ty částice nebo čím energetičtější jsou ta kvanta) „napraveno“. Pokud by se něco takového jevilo jako (byť s menšími výhradami a opravami) jako plausibilní, bylo by třeba prozkoumat, v čem spočívá rozdíl mezi fyzikálním vakuem mimo vesmír, z něhož nějak tento vesmír vznikl, a mezi temnou energii, která představuje – řekněme – asi 70% „hmotnosti“ našeho Vesmíru, jak to někteří vědci odhadují. Zde je problém, který zatím nebyl, pokud vím, nikým zmíněn. Ten problém lze jinak vyjádřit následovně: jak dochází k tomu, že Velkým Třeskem vzniklý Vesmír (nebo – pokud je vesmírů více – některý z vesmírů) si osvojí, přivlastní jakýsi „svůj“ díl fyzikálního vakuu? Nebo to takto nemůže být chápáno a fyzikální vakuum mimo jakýkoli vesmír je něco jiného než fyzikální vakuum již nějakým vesmírem osvojené a přivlastněné? Pak musíme volit aspoň v jednom případě jiný termín.

(Písek, 080810-4.)

<<<

>>>

Superstruny

Máme-li – zatím zcela hypoteticky a nezávazně – uvažovat o možné interpretaci „superstrun“ jako „primordiálních událostí“, musíme aspoň teoreticky připustit, že takové primordiální události mohou mít značně rozdílné vlastnosti. Zároveň však musíme uvažovat o vysoké pravděpodobnosti toho, že takové nejmenší, nejprimitivnější události mohou přímo masově „zanikat“ (končit), aniž by mohly něco ze svého sebe-výkonu (z výkonu svého „bytí“) předat nebo přenechat jiným, dalším podobným (nebo možná i více nebo méně odlišným) událostem. Výsledkem (nikoli kauzálním „následkem“, tedy přímým „produktem“) tohoto ustavičného vznikání nových a nových primordiálních událostí musí nejspíš být něco jako selekce: některé události se prokáží jako schopné si osvojit něco z průběhu nebo z výsledků událostního dění jiných událostí a založit tak něco, co pak mohou předat dál jiným, podobně schopným událostem, zatímco jiné zaniknou, aniž by po sobě nechaly cokoli, co by je přetrvalo. Když teoretičtí (a matematictí) fyzikové uvažují, že ty nejmenší z nich (jimž zatím říkají „superstruny“, ačkoli vhodnějším názvem by byly buď „substruny“ nebo „protostruny“) se „chovají“ jako kratičké strunky – odtud onen název „string“, „superstring“ -, které sebou „mrskají“ a tím vytvářejí jakousi „událostnou“ plošku (tj. plošku stále se měnící), uvažují zároveň o tom, že – tak tomu rozumím z těch málo informací, které jsem byl schopen nějak vstřebat – se nemrskají v tří- nebo čtyřrozměrném „časoprostorovém kontinuu“ (to samo hlasitě volá po prověrce!), ale možná spíše v nějakém multidimenzionálním „kontinuu“ (v počtu dimenzí nejsou ani odborníci jednotní; a to „kontinuum“ je jistě vysoce problematické, leč k tomu se vrátíme až za chvíli). Už tenhle předpoklad by nás měl vést k otázce, proč bychom měli předpokládat, že všechny – změníme nyní termín – primordiální události musí být původně naprosto identické, tedy proč máme mít za to, že všechny „superstrany“ vytvářejí svým „mrskáním“ svůj vlastní časoprostor původně o stejném počtu dimenzí, a zejména proč by se všechny měly „mrskat“ stejným způsobem? K tomu by nutně bylo zapotřebí, aby měla schopnost spolu komunikovat; a to znamená eo ipso schopnost reagovat aspoň na některé jiné (ty časově i prostorově nejbližší – zde se znovu otvírá problém „kontinua“). Ovšem i v této schopnosti – tj. v jejich reaktivitě – mohou být menší nebo i větší rozdíly. A všemi těmito rozdíly může být „ovlivněna“ povaha výsledné „selekce“, tj. co umožní a podporuje delší trvání reálných částic (a kvant) oproti virtuálním, eventuelně i co urychluje anihilaci či co jí naopak (v tom okamžiku a na tom „místě“) zabraňuje.

(Písek, 080811-1.)

<<<

>>>

Pojem – co to je?

Předpokládejme, že „pojem“ je to, čím něco jiného pojímáme (tedy jakýsi prostředek, nástroj pojímání, tj. pojmového uchopování). To znamená, že pojem musíme principiálně odlišovat od toho, co jím je pojato (pojímáno). Tážeme-li se proto, co to je „pojem“, nemůžeme nadále dělat tu chybu, že místo o pojmu začneme vypovídat o tom, co jím je pojato (pojímáno). Uvedme dva příklady, jeden z geometrie a druhý třeba z biologie. – Příklad první: co může být řečeno (vypovídáno) a pojmu trojúhelníku? Jaké jeho vlastnosti můžeme určit? Zřejmě jenom tu „vlastnost“, že se nějakým specifickým způsobem vztahuje k „trojúhelníku“, tedy k určitému geometrickému obrazci. (Zde můžeme napodobit to, co Heidegger předvedl na začátku svého výkladu „Vom Wesen der Wahrheit.“) Tento vztah sám musí být pochopen jako základně důležitý – my budeme trvat na tom, že to je vztah ze strany „pojmu“ aktivní, ovšem v tom smyslu, že je součástí či složkou aktivity mínění či myšlení,

přesněji určitého myšlenkového aktu. Naproti tomu ze strany geometrického obrazce o žádnou aktivitu nejde a jít nemůže. Také nemůžeme v žádném případě postavit geometrický obrazec a pojem tohoto obrazce vedle sebe a nějak je zvnějšku srovnávat, třeba co do podobnosti. Jestliže se tradičně o tom, k čemu se pojem vztahuje, mluví jako o jeho „předmětu“ (to však musí být ještě upřesněno, neboť my chceme upozornit na to, že některé pojmy se mohou vztahovat také ne-předmětům, blíže tam), pak nepochybně platí, že mezi pojmem a jeho předmětem nenajdeme žádnou podobnost vlastností (trojúhelník má tři strany, tři vrcholy, tři úhly určitou plochu, určitý obvod atd. – a pojem trojúhelníku nic z toho nemá). Jediné, co pojmu trojúhelníku můžeme říci, se zakládá na jeho srovnání s jinými pojmy, a to se nezakládá na podobnostech, nýbrž na logických vztazích. Druhým příkladem, který bereme z biologie, lze dovést cosi podobného, ale přece jen je poněkud obtížnější to náležitě nahlédnout. Zatímco geometrické obrazce můžeme pouze mýnit jako své konstrukty, ale nikde ve skutečnosti je nenajdeme, v biologii je věc o to složitější, že pojem se nevztahuje jenom ke svému „předmětu právě míněnému“, ale také k nějaké „reálné“ skutečnosti, která se vskutku ve světě vyskytuje, a to dokonce nikoli k jediné takové skutečnosti, ale k celé řadě skutečností, které mohou tímto pojmem být míněny. V zoologii nebo v botanice atd. můžeme každého tvora (živočicha nebo rostlinu atd.) zahrnout do nějaké skupiny „podobných“ tvorů, a to do skupiny širší nebo naopak užší. V tomto smyslu může takové skupiny definovat, aby obyčejné mýlky v zařazení mohly být co možná vyloučeny; to, co definujeme, není konkrétní zvíře ani konkrétní rostlina, ale je to buď rod nebo druh nebo odrůda a podobně.

(Písek, 080813-1.)

<<<

>>>

Smrt jako „úkol“

Život (jako prožívání) může být chápán různě. Nelze se však vyhnout důležité okolnosti, že každý život (nejen lidský), jakmile tu „je“ a začíná být „žit“, není nikdy pouhým následkem čehosi předchozího, ale je vždycky naplněním nějakého úkolu, poslání, je odpovědí na nějakou (předmětnou, ale i nepředmětnou) výzvu, je plněním nějakého předsevzetí (a samo to předsevzetí je rovněž odpovědí na nějakou ještě dřívější výzvu), atd. Život je směřování nikoli k jednomu cíli, k plnění jednoho úkolu, ale je to zejména přebírání, převzetí celé řady úkolů a povinností, které dokonce někdy nejsou a nemusí být zcela ve vzájemném souladu, ale jsou někdy v napětí a někdy dokonce některé vylučují ty druhé. Jde tedy zároveň o volbu, o selekci – ale ta není nikdy zcela libovolná. A jsou úkoly, kterým se nikdo vyhnout nemůže – leda by raději volil nebytí, tedy smrt. Ale to není jediný význam smrti; smrt je nevyhnutelnost, a lze ji zajisté zvolit také dobrovolně. Rozhodující je, zda smrt volíme jako útěk od povinností, úkolů nebo údělů, anebo jako pozitivní jejich řešení. Ze slov Ježíšových známe, že nejvyšším činem lásky může být právě obětování vlastního života pro druhého člověka (nebo pro určité druhé lidi, pro „přátele“, jak zní výrok). Taková smrt ovšem není žádným útekem, nýbrž naopak splněním velkého „úkolů“: není to konec, nýbrž výslovné překročení konce. Od starých Řeků známe pozoruhodnou myšlenku, snad původní myšlenku Sókratovu, že filosofie je celoživotní příprava na smrt. Tomu nemusí být dobře porozuměno; nejde o naprosté soustředění života na smrt, tedy o jakousi posedlost smrtí či myšlenkou na smrt. Porozumíme tomu jen tehdy, uvědomíme-li si, že smrt v tomto smyslu je chápána jako velký úkol, na který je zapotřebí se po celý připravovat a na který máme být po celý dospělý život připraveni, tj. máme být hotovi zemřít, kdykoli se to ukáže jako naléhavě potřebné nebo dokonce nezbytné. A potřebné nebo nezbytné to je v perspektivě budoucnosti. Smrt, chápána jako konec a tedy jako konec něčeho, co předcházelo a tedy už pominulo, je něco jiného než smrt, která má smysl jako začátek něčeho jiného, tedy v perspektivě toho, co teprve přichází a co má nebo může přijít. Právě tak to chápal Sókratés, když byl odsouzen k vypití jedu: mezi posledními jeho slovy slyšíme: vy odcházíte do života, já do smrti; ale nikdo z nás neví, kdo jde k lepšímu. Smrt nemusíme a nemáme brát jako něco tragického. Je to velká chvíle, těžká

chvíle, někdy je provázána zlými věcmi (bolestmi, utrpením všeho druhu, přechasto slabostí ducha a beznadějí apod.), ale není to zlo. A právě uvědomit si, že to je úkol, který musíme čestně a důstojně zvládnout (nerad jsem slyšel Milana Machovce, jak celou věc zlehčuje s tím, že se smrti nikdo nemá bát, že to není nic obtížného, že to každý zvládne hned na poprvé) – ale nikoli stoicky, tím méně cynicky, nýbrž s výhledem do budoucnosti, tedy jako splnění povinnosti, úkolu.

(Písek, 080815-1.)

<<<

>>>

Smrt jako „přechod“

Ve většině starých (bájných, mytických a později i filosoficky nebo theologicky reinterpretovaných) představ a pojetí byla smrt spojována s jakýmsi přechodem. Klasickým příkladem je řecká představa starce Chárona, který převáží duše zemřelých přes řeku Acherón (nikoli Styx); v obměnách se tento obraz objevuje třeba u Vergílie, ale i později u Danta, apod. Ten přechod je nesnadný, má své podmínky (zaplatit, jinak bloudění po břehu řeky), potřebuje asistenci a pomoc, ale není to v žádném případě prostý konec.

(Písek, 080815-2.)

<<<

>>>

Svoboda x nespoutanost

Svoboda se velmi často chápe jako nevázanost, nespoutanost, ničím neomezovaná vůle, libovůle, svévole. Obvykle se zcela zapomíná na to, že vyšších úrovní svobody je možno dosahovat pouze z předpokladu zachování určitého řádu, respektování určitých norem. Teprve potom je i určité vybočení, překročení norem (a zase nikoli jakékoli) činem svobodným. Nejde však o to, že moment svévole je pouze vyzdvižen na vyšší úroveň, ale že to překročení či vybočení se opírá o nějakou vyšší normu, vyšší řád. Dalo by se tedy říci, že vyšší svobody můžeme dosáhnout pouze tak, že nižší řád porušíme ve jménu a v zájmu dodržení řádu vyššího. Z toho všeho je zřejmé, že nelze mluvit o nějaké „přirozené“ svobodě, „přirozené“ nespoutanosti (jak to často slycháme).

(Písek, 080818-1.)

<<<

>>>

Dějiny jako „absolutno“

Ortega y Gasset velmi pozitivně oceňuje u tzv. doktrinářů (jako je Guizot) nejen jejich racionalitu a intelektuální styl (mluví dokonce o „nečekané rozkoši“ při studiu jejich textů), ale zejména to, že „jako první objevují dějinnost jako skutečné absolutno“ (7050, s. 25). Pochvaluje si to, a sám říká: „Dějiny jsou skutečností člověka. Člověk nemá jinou.“ Ale hned si to usnadňuje zase tím, že proti tomuto stanovisko vidí stát je „lymfatický racionalismus“ encyklopedistů a revolucionářů, kteří minulost (lépe, protože přesněji by bylo v této souvislosti říci „dění“ nebo „dějiny“) „popírají“. Minulost to podle něho není proto, abychom ji popírali, nýbrž abychom ji integrovali (dtto). To je ovšem stanovisko nedomyšlené a proto nedržitelné. Právě integrovat minulost je možno jen tam, kde tu je nějaký „subjekt“, který z minulosti něco vybírá, aby to integroval a něco jiného je „nechal být“ nebo dokonce přímo zavrhl (neboť nikdy nikdo nemůže integrovat celou minulost – právě proto je

možno o minulosti mluvit jako o tom, co „minulo“ a co už není). Dějiny proto nejsou jedinou skutečností člověka (nebo přesněji: nejsou jedinou stránkou skutečnosti člověka), ale vedle dějin je tu vždycky také člověk sám, a to individuální, jedinečný člověk jako podmínka a předpoklad dějin a dějinnosti. Bez člověka (bez lidí a bez zprostředkování jejich vědomím) by nebyly dějiny ničím, prostě by jich nebylo. Dějiny proto nejsou žádné „absolutno“, nejsou žádná „poslední skutečnost“ – člověk jistě je „zasazen do dějin“ (tak, jako je „zasazen“ do světa), ale jeho skutečnost se neredukuje na dějiny, ani nemůže být z dějin beze zbytku odvozována. Člověk není jen „zasazen“ do dějin ve smyslu ponořenosti do dějin, člověk je sice proudem dějin jednak nesen, jednak strhován, ale může v tomto proudu plovat, může ze všech sil plovat proti proudu, může si dokonce pomáhat i nějakými prostředky, aby jeho úsilí nebyl tak zcela marné (podobně jako si může do řeky vzít člun a k němu veslo). Tak jako jsem kdysi musel kriticky odmítnout Kosíkovu formulaci, že takovou poslední, absolutní skutečností je „příroda“, musí odmítnout i tezi, že takovou poslední, absolutní skutečností jsou dějiny. Dějiny nejsou subjekt, nemohou se dít samy, bez subjektů (to by přestaly být dějinami a staly by se pouhým procesem, jak je třeba lavina sněhu nebo kamení. Labina nepotřebuje, aby se „odehrávala“ prostřednictvím subjektů, ale dějiny se bez prostřednictví subjektů a jejich vědomí neobejdou.

(Písek, 080823-1.)

<<<

>>>

Dějovost není vše

Důraz na všeobecnost změny a na „tekoucí“ charakter skutečnosti je sice důležitý a nezbytný (protože je nezbytné překonat tradiční metafyziku), ale to by samo o sobě vedlo k závěru, že veškerenstvo je jediný obrovský „beztvarý“ proud, jediný myšlenkově neuchopitelný kontinuální „proces“. Právě proti tomuto závěru je třeba mít po ruce obranu, a to nikoli jakoukoli, ale náležitě kritickou obranu. A ta spočívá v neméně naléhavém důrazu na to, že tento „proud“ či „proces“ je plný nejenom dění, ale také počátků a konců dění, tedy mezí, hranic, kdy něco skutečně (a nejen zdánlivě) končí, a naopak něco skutečně (a nikoli jen zdánlivě) začíná. Prostě musíme počítat s tím, že vesmírné dění je *nejen* nepřetržité, kontinuální (tj. že to není jen série okamžiků jakožto bodů bez trvání), ale že je *také* přetržité, tedy že sice téměř všechno souvisí se vším, ale že vedle souvislostí je třeba vidět i nesouvislosti, tj. počátky a konce souvislostí. Nicméně to by ještě zdaleka nestačilo: sama „přetržitost“, tj. počátky a konce „procesů“ (tj. jednotlivých procesů) nemohou objasnit, jak takový proces, který „má“ svůj počátek a konec, může být vskutku „jednotlivý“, „individuální“, nedělitelný, „konkrétní“, tj. jak může být pojat tak, aby nebyl o něco podstatného připraven, tj. aniž by byl zbaven vnitřní integrity, sjednocenosti.

(Písek, 080823-2.)

<<<

>>>

Vláda a poslušnost

José Ortega y Gasset na jednom místě své „Vzpoury davů“ (7050, s. 106) říká: „Španělsko je národem žijícím už po dlouhá staletí s poskvřeným svědomím ve věci vlády a poslušnosti.“ To v plném rozsahu platí i pro nás, Čechy, i když v jiných okolnostech a proto i v jiném smyslu. Husité, přesněji: přívrženci celkové reformy církevní i světské, odolávali vnějšímu tlaku, ale stále víc se prohřešovali proti svým vlastním ideálům. Husitství se zvrhlo v mocenský boj, nakonec už zdaleka ne jen obranný, a nakonec se jedni postavili proti druhým a navzájem se tak oslabili, tak vyčerpali všechny síly, že se národ (lid)

už unavil, přestal se starat o původní ideje a hleděl nějak přežít. Bíla Hora představovala jen ránu z milosti (spíše ovšem z „nemilosti“). Vlastně to také skončilo poskvrnou svědomí „ve věci vlády a poslušnosti“ – i když šlo o jinou „vládu“ a jinou „poslušnost“. Pokus o „reformu“ nesmí jít nikdy tak daleko, že se zvrhne v anarchii, ale ještě víc by měl dbát na to, aby neuvolnil cestu k tyranii, čili k obnově neřádků, proti kterým se původně pokus obracel.

(Písek, 080823-3.)

<<<

>>>

Generalizace a statistiky

Tzv. exaktní vědy jsou založeny na matematizaci a na kvantifikacích, a to mělo po dlouhé věky velký vliv na všechny ostatní způsoby myšlení. S jednotlivostmi a jednotlivými případy a situacemi má tento způsob myšlení a uvažování dost neblahé potíže, neboť vše, co odporuje „průměru“, je třeba vyložit jako výjimku, jako nahodilost a odchylku, k níž není třeba přihlížet. Přesto se v myslích nejen většiny lidí, ale právě také vědců (a nejen přírodních) sveřepě udržuje a vytrvale přežívá, ačkoli se vlastně proti němu stále víc prosazuje myšlení „vývojové“ (tedy zejména dějepisné a dějzpytné) a zejména dějinné. Darwin vlastně odhalil zcela nový pohled na organismy tím, že je zasadil do vývojových linií. Přírodním výsledkem nového pohledu bylo, že např. Gaussova křivka se dostává do pohybu, a to celá, tedy i se svým vrcholem i se svými okraji.

(Písek, 080824-1.)

<<<

>>>

Předmětnost pojetí „Boha“ / Nepředmětnost „ryzí“ / Synergismus a pojetí „Boha“

Když za války Souček kriticky vytýkal „synergismu“ (šlo v tom kontextu zejména o Masarykovo chápání synergismu jako spolupráce člověka s Bohem) zatíženo „předmětným, neosobním pojetím vztahu k Bohu“, tak mu šlo zjevně o předmětnost jako charakter či rys myšlení, tj. lidského vztahu k Bohu, nikoli o předmětnost jako vlastnost Bohu přisuzovanou (odtud to sepětí „předmětnosti“ a „neosobnosti“). Zdá se mi, že skutečná chyba je trochu jinde, než kde ji vidí (resp. kde má za to, že ji vidí) J.B.Souček. Když řemeslník pracuje s nějakým materiálem, nemluvíme o jeho „spolupráci“ s tím materiálem; k materiálu totiž máme právě onen „předmětný“ resp. „neosobní“ vztah. Masaryk však po mém soudu nechápe Boha jako neosobní sílu, natož jako pouhý materiál, ale jako aktivního, „osobního“ činitele, řekli bychom jako „subjekt“. Ona zatíženost předmětností ve vztahu k Bohu, pokud bychom to chtěli brát vskutku přesně, není v tom, že by Masaryk bral Boha jako cosi předmětného, neosobního, ale že má za to, že ono tzv. působení boží ve světě tento předmětný charakter má (tj. že je také předmětné, i když nikoli pouze předmětné, na předmětnost redukovatelné). (Připouštím, že to možná jde u Masaryka dokonce o něco dál, totiž že ty boží činy, aktivity chápe do té míry v těsné spjatosti s Bohem jako osobou, že jakousi částečnou předmětnost připouští i u Boha; to by bylo zapotřebí blíže prozkoumat. Ale ani to by ještě nedávalo Součkovi za pravdu, neboť takovou „částečnou“ předmětnost připouštíme třeba i u člověka, u bližního, a přesto jej nemusíme již jen proto na něco neosobního redukovat, nemusíme z něho dělat „předmět“ a zejména k němu jen proto nemusíme jako k předmětu chovat, vztahovat.) Na tomto příkladu lze vidět rozdíl mezi důrazem personalistů (ať už s Bohem počítají nebo nikoli) a mým důrazem na „ryzí nepředmětnost“. Jsem velmi opatrný v tomto směru: osoba, osobnost, persona je stále ještě skutečností o dvou stránkách, nepředmětné i předmětné. Totéž platí o „subjektu“: také subjekt (chápaný jako „non-objekt“) má svou nepředmětnou i předmětnou stránku. Proto mi nestačí, když je zdůrazňován Bůh jako osoba,

eventuelně jako subjekt. Po mém soudu jsou to charakteristiky, které nelze na Boha aplikovat. V tom směru lze mít oprávněné kritické námitky proti tomu, jak jsou zejména ve Starém zákoně líčeny boží vlastnosti příliš antropomorficky, eventuelně antropologicky. Zajisté je přiměřenější mluvit o tom, že se nějak „bůh“ hněvá nebo naopak slitovává, než kdybychom v něm opravdu viděli neosobní sílu nebo mocnost, ale i nadále se takové chápání vystavuje třeba feuerbachovské kritice, aniž by jí dokázalo nějak čelit. To, že lidé své bohy obdařovali lidskými vlastnostmi, nelze přehlížet. Jestliže vezmeme vážně, že „Bůh“ je opravdu, skutečně „zcela jiný“, jestliže to dovedeme až k odmítnutí analogie entis, pak to musíme domyslet až k neoslabenému pojetí „ryzí nepředemětnosti“, a to „ryzí nepředemětnosti“ i všech božích činů (aktů, akcí, aktivit). Jsou to nepředemětné „výzvy“, jež na člověka (vůbec na subjekty) „apelují“ a volají je k jakési „spolupráci“, v níž však ty subjekty musí udělat všechno samy, ale v naprosté odevzdanosti „tomu pravému“ (tam pak dochází k chybám a problémům).

(Písek, 080825-1.)

<<<

>>>

Reflexe jako „vynález“

Reflexe je myšlenkový, tedy „kulturní“ vynález, jehož všeobecný význam nesmí být přeceňován, ale jehož naprostá nezbytnost v některých ohledech musí být respektována. Podobně jako „pojmovost“ je i „reflexe“ či „reflexivnost“ velmi nakažlivá, zejména pro některé lidi; a zároveň má vůči ní mnoho lidí averzi nebo aspoň nechut (možná právě pro její vtíravost a hlavně jakousi zvláštní tendenci k „emancipaci“ od lidských úmyslů a přání). A ještě jednu okolnost či příslušnost musíme zmínit: jako každý vynález vůbec, tak i tento je – zejména v počátečních dobách uplatňování – velmi „náchylný“ k zneužívání (lépe: k tomu, aby ho bylo zneužíváno). Tak, jako bylo pojmovosti velmi brzo zneužíváno ze strany rétorů a sofistů, tak bylo a dosud je prostředkům reflexe často vystavováno samo kritické myšlení, a to v ideologickém převleku, takže je reflexe jen napodobována, a to proti nejvlastnější povaze tohoto pozoruhodného myšlenkového vynálezu. Na rozdíl od sofistického zneužití pojmovosti, kterému lze čelit právě novými a novými reflexemi (takže sofistické argumenty nemají dlouhodobou odolnost a spoléhají jen na nedostatečnou myšlenkovou i věcnou vzdělanost lidí, tedy jinak řečeno spoléhají na to, že se lidé nechají oklamat a „ukecat“), reflexe má mnohem větší odolnost proti zneužití, neboť je schopna podrobit přezkoumávání každou myšlenku, každý výrok, každou „pozici“ a její „východisko“ – a dokonce i své vlastní výkony a jejich výsledky. Každá reflexe může být prověřována dalšími reflexemi, a tak to platí vlastně takřka bez omezení. Právě to však se může stát novým kamenem úrazu: ustavičně nové reflexe dříve nebo později ztrácejí nejen svou přesvědčivost (to záleží na vyškolenosti a vytrénovanosti reflektujícího, a jejich vady je možno v dalších reflexích odhalovat), ale také kus solidnosti, pevnosti a spolehlivosti. Zkrátka a dobře: kritičnost má v reflexi velikou oporu, ale nesmí to být opora jediná. Nejde jen o to, že aktuální myšlenková orientace reflektujícího myslitele je dalšími a dalšími reflexemi rozostřována, takže se musí uchýlovat k různým „formalismům“ (podobně jako v matematice), ale zejména proto, že i nejbystřejší a nejkritičtější zpětně prověřovaná reflexe a reflektovanost se sama o sobě, bez další pomoci, vposledu sama ocitá jakoby beze dna, bez pevné základny a končí v neurčitosti, nerozhodnutosti a zpochybnění všeho, čímž se zvrhá vlastně v opak toho, kvůli čemu byla zprvu ceněna.

(Písek, 080826-1.)

<<<

>>>

Reflexe u Kierkegaarda

Søren Kierkegaard je takřka prototypem myslitele, který se noří svými reflexemi stále hlouběji, a když zjišťuje, že nedosahuje žádného pevného dna, odkládá reflexi a jakoby se vrhá do říše toho, co nelze kriticky myslet, na co je možno se jen prostě resp. naivně (dětsky) spolehnout. Tato jakoby vnitřní rozdělenost či rozlomenost Kierkegaardova myšlení mu znemožňuje se myšlenkově vnitřně (tedy nejen logicky) pevně sjednotit, integrovat své myšlení, aby dalším reflexím odolalo, ale uvolňuje cestu vposledu čemukoli (u něho to bylo křesťanství nebo alespoň něco z křesťanství, ale ani zde se Kierkegaard nikdy nepovažoval a ani jiným nepředstavoval jako křesťan, nýbrž jen jako ten, kdo dobře a přesně ví, co to křesťanství opravdu jest). Právě z tohoto důvodu nelze Kierkegaardova považovat za filosofa, a dokonce nelze ani za použití jeho myšlenek (často cenných filosofemat) jeho filosofii dodatečně rekonstruovat, neboť na základě jeho myšlenek a filosofemat lze vybudovat hned několik filosofii, a to podle toho, jak selektivně si takový interpret bude počínat. Kierkegaard si ovšem v důsledku svého stále dál postupujícího reflektování (a díky němu) i tuto okolnost uvědomuje, a proto se nelze divit, když třeba na jednom místě ve svých denících (VIII A 92) říká, že „neštěstím naší doby je rozum a reflexe“. A jakoby to říkal sám o sobě: „Žádný bezprostřední nadšenec nám už nebude moci pomoci: neboť reflexe doby jej pozře“. Bylo to sice zčásti správné rozpoznání, ale bylo význačné, otvíralo nemalé možnosti nepochopení a bylo příliš snadno zneužitelné (Sartre to kdysi skvěle ukazoval na poválečné diskusi přesvědčeného francouzského komunisty s poněkud nerozhodným a možná rozhodnutí neschopným a proto selhávajícím demokratem, jak to popsal ve svých Cestách svobody).

(Písek, 080826-2.)

Reflexe jako „neštěstí“

Kierkegaard kdysi napsal do svých Deníků, že „rozum a reflexe je neštěstím doby“. Na tom sice možná něco je, ale vlastní problém spočívá spíše v oné „době“ než v rozumu a reflexi. Je opravdu lépe se kojit blahou nadějí, než „strašlivou poznati jistotu“? Je lépe nevědět než vědět? A pokud nelze nevědět, protože nelze nemyslet, pak: není lépe „vědět“ něco uklidňujícího, případně potěšlivého, než znát „pravdu“? Dalo by se říci, že vlastně ani nejde o to, zda „vědět“ či „nevědět“, nýbrž o to, zda unést pravdu – anebo zda se pravdě nějak vyhnout, nějak jí uhnout, zapomenout na ni, vytěsnit každou myšlenku na pravdu, nechť poznat a vědět, jak se věci opravdu mají, ale spolehnout se na něco jako na úspěšnou náhražku pravdy. A to znamená: vrátit se k mytickým vyprávěním, která mají jakoby „svou pravdu“, a nestarají se o široké kontexty a případné nesrovnalosti. Tady jde o to, chceme-li se chovat a jednat jako dospělí lidé, anebo dáme-li přednost prodlouženému dětství, které zatím nedbá o jednotu celého života v časovém termínu od-do, a raději na budoucnost nemyslí. Pokud si někdo chce za každou cenu uchovat dětskou prostomyslnost a naivitu, pak může v reflexi vidět velké ohrožení a dokonce neštěstí. Ale pokud se někdo pevně rozhodne se rozloučit s báborkami, iluzemi a jakýmkoli myšlenkovým „opiem“, tj. pokud svěří svůj život i svou mysl Pravdě, kterou nemá ve své moci, ale pro kterou je ochoten se vzdát sám sebe, nemůže v žádném případě vidět v reflexi neštěstí – leda v reflexi špatné, vadné, mylné, v reflexi špatně prováděné. A pomoc proti takové špatně prováděné reflexi nevidí ovšem v tom, že by se reflexi určovaly a stanovovaly nějaké meze, které by nesměla překročit, nějaké tabu, která by dovolovala reflektovat jen v některých směrech, ale nikoli v jiných, nýbrž bude spoléhat zase jenom na reflexi, na další, hlubší, zásadnější a pečlivější reflexi, která jediná dokáže nejen najít chyby v reflexích chybných, ale odváží se hledat nová řešení, aniž by si zakazovala cokoli jiného než nevědomé a nevzdělané opakování reflexí chybných a jako chybné již odhalených.

(Písek, 080827-1.)

<<<

>>>

Otázky filosofické (a jiné)

Ne každá otázka je filosofická, a dokonce ne každá otázka může být vtažena do sféry filosofování. Naproti tomu filosofování bez tázání, bez formulovaných (a reflektovaných, tedy zpětně analyzovaných) otázek není a nemůže být opravdovou, pravou filosofií. Právě proto všechny přehledné dějiny filosofie jsou přehledem po tom, co samo o sobě není filosofické a bez náležité interpretace také zůstává mimo rámec filosofie a filosofování. Skutečně filosofické „dějiny filosofie“ uvádějí (a mají uvádět, tj. je to jejich povinnost) do filosofických otázek. A staré (dávné) otázky nemůžeme zpřítomňovat z distance, nýbrž jen tak, že „uvádíme do otázek“, tedy dovnitř problematičnosti, bez níž otázka přestává být otázkou. Můžeme tedy rozlišovat otázky nefilosofické a filosoficky bezvýznamné, potom otázky filosoficky vytežitelné, otázky předfilosofické, tj. „obsahující“ nějaká filosofémata, a posléze otázky filosofické, jejichž původ je v nějakých filosofématech, tedy předfilosofický, a konečně otázky, které dávají smysl pouze v rámci určité více či méně integrované filosofie (tedy vnitřní otázky určité filosofie, určitého typu filosofického myšlení).

(Písek, 080827-2.)

<<<

>>>

Filosofie pro člověka

Každý člověk (platí to jen o lidech evropsky poznamenaných) má nějakou filosofii, nebo přesněji řečeno, má ve svém myšlení celou řadu útržků a zlomků různých filosofií (podle okolností, v nichž se jimi „nakazil“), a vůbec to nemusí vědět. Nemůže jinak: v době, kdy k němu tato nákaza přichází, se ještě neumí bránit, i kdyby snad chtěl (ale on o tom vůbec neví, tak nemůže dost dobře ani chtít); a pak, jak dorůstá, dostává se do prostředí stále víc filosofií (přesně: řadou různých filosofií) různě poznamenaného, takže si aspoň tu a tam musí ve své vlastní filosofii (ve svém filosofování, o němž třeba stále ještě nic neví) udělat trochu pořádek. Anebo – pokud toho není sám schopen – musí si vzít na pomoc jiné lidi, většinou autory a jejich knížky, kteří mu už jistý přednastavený pořádek nabídnou. Ale tím vším bývá obvykle de facto od svého vlastního, tj. skutečného filosofování odváděn. Skutečná, tj. opravdová filosofie nikdy nemůže být nikomu „doručeno“ a „předána“, ba ani poskytnuta, aby si ji sám „převzal“. Každý má resp. může mít (a má mít) svou vlastní filosofii, asi tak, jako může a musí mít svůj vlastní život (i když všechny živé bytosti jsou opravdu „živé“, každá může a musí žít svým vlastním životem). A každá z takovýchto jednotlivým, individuálních „vlastních“ filosofií spočívá v oddanosti něčemu, co není její soukromou součástí, ale je čímsi jakoby společným pro všechny filosofující a pro všechny jejich „vlastní“ filosofie. Ale tomu je třeba dobře rozumět: je jim „společná“, nicméně ne tak, že ji všichni a všechny nějak v sobě „mají“, nýbrž tak, že se k ní všichni a všechny nějak vztahují, ale zcela jiným způsobem, než jakým se vztahují k věcem a předmětným skutečnostem, resp. Ke „konkrétním“ (konkrescencím) skutečnostem (tj. srostlícím předmětnosti a nepředmětnosti, předmětné a nepředmětné stránky či „složky“). To velmi dobře vystihuje předfilosofický výměr filosofie, který je tradičně připisován Pythagorovi, totiž že filosof moudrost (či pravdu) nemá, ale že ji nanejvýš miluje a touží po ní. V tomto bodě se dopustil hrubé chyby Kierkegaard, a to právě ve chvíli, kdy se chtěl jiným chybám vyhnout: zcela oprávněně chtěl ostře odlišit historický zájem o různá učení jednotlivých filosofů od toho, že druzí filosofové (a to i ti nejlepší) mohou být pro mne (stejně jako pro každého druhého) pouhými „příležitostmi“ a inspirací – vlastně jen sókratovsky „porodními bábami při zrození toho, co má být a bude mou „vlastní“ filosofii. A právě v tomto bodě se mylně opřel o to nejpůsobivější a zároveň nejproblematictější v Platónovi a v platonismu, totiž o pevnost a stálost věčných idejí, na které se i filosof může jen rozpomínat. A v tomto mylném pojetí pak Kierkegaard řekne, že „pravda, v níž spočívám, je ve mně samém a mnou samým vychází najevo“ (takže mi ji nikdo nemůže dát ani mi ji zprostředkovat). Řešení je jinde a jiné: každý má mít a má

nějakou filosofií, a tyto filosofie jsou každá jiné (i když v něčem se třeba podobají), ale filosofií dělá filosofií nikoli to, co můžeme najít jako rys, charakter nebo vlastnost jednotlivých filosofií, ale to, co není jejich vlastností, složkou ani součástí, nýbrž k čemu se všechny vztahují (aniž by to byla jakákoli předem hotová „danost“). A v tom je základ toho, proč je i největší filosof solidární s tím nejmenším.

(Písek, 080829-1.)

<<<

>>>

Reflexe a život

Při zkoumání „reflexe“ musíme odlišit dvě věci: něco jiného je zkoumání, co to vlastně reflexe je a jaké má základní rysy, a něco jiného je zkoumání, jaké funkce má v životě i myšlení. Reflexe je určitý vynález, který má své způsoby použití a využití, a ty mají své meze. Jsou jisté situace, v nichž může být reflexe nevhodná a někdy vysloveně na překážku. Tak kupříkladu tzv. dovednosti resp. jejich využití spočívá ve vybudování jistých způsobů činností, které mohou být v momentě svých výkonů docela vážně narušeny reflektivní pozorností, co to vlastně děláme. Hráč na klavír sleduje noty, soustředí se na přednes, ale nesmí se pokoušet kontrolovat práci prstů a rukou (leda při nacvičování). Při šermu musí každý sledovat partnera a reagovat převážně „automaticky“, na rozvažování a reflexi není dost času. Při jízdě na kole udržujeme rovnováhu rovněž automaticky (jakmile se to jednou naučíme), pozor dáváme na cestu. To vše ukazuje na to, že k běžnému životu, ale i k vynikajícím profesionálním výkonům náleží mnoho automatizovaných činností, kterým může být reflexe na překážku, pro které se může jevit jako něco vysloveně rušivého. Nejnapadnější to je v případě některých druhů umění; funkce reflexe v umění je velmi omezená a vysloveně služebná, vlastní tvorbě podřazená a podřízená.

(Písek, 080901-1.)

<<<

>>>

Reflexe

Reflexe je aktivní výkon naší mysli, je to akt vědomí, akt myšlení. Nejde však o akt samovolný, tak jak to známe u mnoha běžných aktů vědomí, ale má v sobě jistou zvláštnost, jíž se liší ode všech běžných aktů vědomí, totiž že se vztahuje k něčemu, co nemá před sebou, ale k vědomí samému (to je ovšem trochu problematické: nelze říci „k sobě samému“, protože „vědomí“ samo není subjektem, vykonávajícím své „akty“, a ty akty jsou akty nějakého subjektu, a tím není „vědomí“, neboť i to je vědomím téhož subjektu). Není to tedy „reakce“ ve vlastním (běžném) slova smyslu, nýbrž má svou vlastní dynamiku, a ještě víc: je iniciativní, v jistém smyslu „kritická“, a ne-li kritická, tedy ke kritice vedoucí a kritiku a kritičnost zakládající a vždy znovu obnovující. Ovšem kritičnost představuje a de facto vlastně předpokládá nebo alespoň zahrnuje distanci, odstup od toho, co se nám jeví bez kritičnosti (nesprávně se často říká „bezprostředně“), tedy odstup od „jevu“, avšak nikoli od toho, „co“ se jeví. Cílem tohoto odstupu není odvrácení pozornosti někam jinam, k něčemu jinému, ať už k jinému jevu nebo – jak se tomu běžně rozumí – k jiné věci, jinému předmětu nebo jiné záležitosti. Je tomu právě naopak: distance od „jevu“ jakožto pouhého zdání má umožnit nový, lepší a kritičtější přístup k tomu „co“ se jeví, ale co není tím jevem, tj. jevením samým. Reflexe je tedy vposledu vlastně pokusem dostat se „za“ pouhé jevení („jev“) až k tomu, „co“ se tak či onak jeví – a co tedy máme za „skutečnost samu“. Ale tato cesta je velmi složitá, a povaha reflexe to ukazuje: žádná cesta totiž nevede ke „skutečnosti“ prostě jakýmsi překročením mezí jevu (a jevení), tedy pokračováním či protažením směřování k jevu a pak za jev ke skutečnosti. Cesta vede docela jiným směrem: vědomí se od „jevu“ (tj. od vědomí jevu) musí vrátit k sobě. ke svým vlastním výkonům, ke svým aktům, a pak

jejich analýzou dospět k rozhodnutí, co připíše na účet skutečnosti (která se mu nějak jevila) a co naopak na svůj vlastní účet. Od pouhého jevení (Řekové říkali „zdání“) se vědomí (přesněji vědomý subjekt) dostane k jevíci se skutečnosti tím, že si náležitě a kriticky uvědomí samo sebe, tj. svou aktivitu, bez níž by žádného jevení ani jevu nebylo.

(Písek, 080901-2.)

<<<

>>>

Reflexe

Reflexe je obrovský, přímo epochální myšlenkový vynález; ale jako každého velkého vynálezu mohlo být – a bylo – tohoto vynálezu využíváno nejen různými způsoby, ale zase v kontextu různých epoch (nebo aspoň dobových souvislostí). Až do dalšího myšlenkového vynálezu, totiž vynálezu pojmů a pojmovosti, mohlo být reflexe využíváno jen v omezené míře; zejména však máme velký nedostatek slovních, literárních dokladů toho, že si dávní (ale již historičtí) lidé byli své reflexe vědomi, tj. že byli schopni svou reflexi (své reflexe, své reflektování) podrobit dalším reflexím. Máme proto dobrý důvod, proč o této první epoše budeme mluvit jen střídě jako o epoše pouhých prae-reflexí. (I tam ovšem docházelo k jakémusi vylepšování a prohlubování praereflexí, a v některých částech světa bylo dosaženo docela zajímavých a někdy vysloveně pozoruhodných výsledků a dokonce jakýchsi tradic, dnes obecně nazývaných a nepřiliš přesně chápaných jako „orientální“, a ty čas od času v obdobích úpadku tradic západních, „okcidentálních“, doléhají na mysl a pocity „západně“ orientovaných lidí jako „vlny“ vzbouřeného moře, zaplavujícího dočasně pobřeží a někdy i další pevninu.) Teprve s oním druhým obrovským myšlenkovým vynálezem, totiž s počátkem nového strukturování myšlení za pomoci aktivního zavádění pojmovosti a stále přesněji vymezených pojmů dochází k zahájení druhé epochy, totiž epochy myšlení nejen reflektujícího, ale vždy víc a více reflektovaného, tj. vždy znovu podrobovaného novým reflexím a tím v jistých (nikoli ve všech) ohledech stále víc směřujícího k jakési zvláštní „uniformitě“ (což je ne zcela případné slovo, neboť tu nejde o „formu“, nýbrž o „intenci“), čím dál tím víc nezávislé na pouhém „tradování“, tj. přejímání určitých tradic, poskytovaných druhými (obvykle staršími) lidmi. K tomu novému mimořádně významnému, přímo epochálnímu vynálezu došlo nejspíš až ve starém Řecku nejpozději někdy v 7. století ante (jakýmsi „památníkem“ nebo aspoň „mezníkem“, dokládajícím onu velkou změnu, je již řecké odlišování pouhé DOXA od EPISTÉMÉ jakožto „vědění vědění“). Celé období tzv. presokratovské filosofie je navzdory problematičnosti spočívající ve zlomkovitosti formulací a navíc v zapojování jednotlivých zlomků do více nebo méně, ba někdy zcela odlišných kontextů, plné dokladů o pojmově již strukturovaných reflexích resp. myšlenek, které nelze bez předpokladu takových reflexí náležitě interpretovat. Nicméně zcela přesvědčivé slovní, formulační, literární doklady toho, že si řečtí myslitelé aspoň oné základní povahy reflexe byli již vědomi, nacházíme teprve na počátku 4. století ante, zejména ve spisech Platónových, ale Platón sám již v nejranějších spisech připisuje vědomou práci s reflektovanými reflexemi svému učiteli Sókratovi. Zdá se proto, že právě také z těchto důvodů představuje Sókratés vskutku výrazný předěl v dějinách řeckého myšlení, zatímco onen údajný „odvrat od přírody“ (= od zkoumání FYSIS) je spíše druhotným důsledkem nového způsobu práce s reflektujícím myšlením.

(Písek, 080901-3.)

<<<

>>>

Reflexe a „intentum“

Reflexe je aktem vědomí (myšlení), je tedy „výkonem“; proto se musíme tázat po „subjektu“ tohoto výkonu, tohoto aktu. Z právě uvedené formulace by se mohlo zdát, že tím „subjektem“ je vědomí nebo myšlení. Ale ani vědomí, ani myšlení není samo subjektem, ale je to jen náš název, naše pojmenování pro množství „výkonů“ či „aktů“. A všechny tyto akty mají jeden subjekt, a to právě týž subjekt, který je také subjektem reflexe. Musíme se tedy tázat, jaký je vlastně rozdíl mezi „běžnými“ akty vědomí na jedné straně, a mezi akty reflexe jakožto „zvláštními“ akty vědomí. A zde jsme postaveni před to „zvláštní“: zatímco běžné akty vědomí se soustřeďují vždycky k něčemu, co není součástí ani složkou těchto aktů, ale co je jaksi „před nimi“ jako samostatná „skutečnost“, akty reflexe (což jsou ovšem rovněž akty či výkony vědomí, event. myšlení) se soustřeďují na jiné akty vědomí (nebo celé soubory aktů vědomí). Ani tato formulace však není dostatečná, dost přesná: k aktům vědomí se jiné akty vědomí mohou vztahovat také tak, že k nim „přistupují“ jakoby zvnějšku, a pak ovšem nezáleží na tom zda subjektem těch druhých je týž subjekt, který byl subjektem těch prvních (to je vlastně přístup psychologický); jinak řečeno, není tu rozdíl mezi pozorováním druhého (jiného) subjektu a sebezpozorováním téhož subjektu. V reflexi jde o něco mnohem důležitějšího, co je vlastně předpokladem jak pozorování a výkladu vědomých aktů jiných subjektů, ale také předpokladem sebezpozorování a sebevýkladu téhož subjektu: reflexe v plném (resp. pravém) slova smyslu je především a převážně soustředěna na to, k čemu směřovaly intence onoho „původního“ vědomého aktu, ale chce přesně rozlišit, co v tomto „původním“ aktu vědomí „odpovídá“ „předmětu směřování“ (intentum, cogitatum) a co naopak má svůj původ v aktech (aktivitě) vědomí či myšlení (cogitatio cogitans). Reflexe sice ví o tom, že „původní“ akt vědomí směřuje k něčemu „mimo sebe“, ale zároveň ví, že toto směřování může být nepřesné nebo chybné, a proto je chce zkontrolovat a prověřit. Samo toto prověřování však nemůže opustit rámec vědomí či myšlení a nemůže z něho vystoupit a samostatně se přesvědčit o tom, co tam někde vně vědomí je skutečné. Místo toho se chce dobrat „skutečnosti“ intendované i „původním“ aktem vědomí analýzou, rozborem tohoto aktu (což ovšem nemůže dělat pouze v jednotlivých případech, ale musí pracovat s celou řadou podobných aktů, tedy se zkušeností s nimi).

(Písek, 080903-1.)

<<<

>>>

Reflexe a „základ“

Reflexe je tedy tím zvláštní, že má vždy dvojí „intentum“: jednak směřuje k předchozímu aktu vědomí (v kontextu zkušeností s podobnými akty vědomí), jednak směřuje k tomu, co bylo „předmětem“ onoho předchozího aktu vědomí, a to nikoli proto, aby hlavním cílem kontroly a interpretace byl původní akt, který je reflektován, nýbrž naopak jeho intentum (cogitatum), tj. to, k čemu se původní akt vědomí sám odnášel, k čemu mířil, nač byl soustředěn. Sám původní akt je „předmětem“ zájmu jen do té míry, že je kontrolována a vyhodnocována jeho věrohodnost, spolehlivost, totiž právě „pravdivost“. Právě reflexi totiž jde vždycky o „pravost“ a „pravdivost“, nikoli o fakticitu. Odtud lze vyvodit druhou důležitou „větvitost“ reflexe: tak, jako má každá reflexe dvojí „intentum“, má také dvojí „základ“, k němuž se vztahuje, vrací a o nějž se opírá. Jedním „základem“ je to, k čemu se vztahuje původní akt vědomí, který je reflektován, zatímco druhým „základem“ není nic tak „daného“, nýbrž právě naopak něco teprve „dávaného“, totiž to, co je či může být „základem“ pravosti jak původního aktu vědomí, tak druhotného aktu reflexe. Tento druhý „základ“ není ovšem ničím „daným“, ale je něčím, co se samo dává (nebo „nedává“), čeho se reflexe může dovolávat, ale nač musí vždy znovu jen čekat, očekávat, že se k jejímu výkonu „přizná“ a tak mu jeho „pravost“ „uzná“, „přiklepne“, dokonce pro další myšlenkovou práci „svěří“ do opatrování. Jaký to má vlastně smysl? Jde o to, že a) každá (konkrétní či „konkrescentní“, a tedy také předmětná) skutečnost je jak ve vztahu ke svému okolí (tedy kontextu), tak ve vztahu k sobě a ke svému vztahování vždy také pod normou, která nevyplývá ani z jejího kontextu a situace, ani z vlastní její povahy, a to proto, že není

jen tím, čím právě „jest“, ale že se vždy právě také děje, tj. uskutečňuje se v nejužší souvislosti s tím, co ještě není kolem ní a čím ještě není ani ona sama, a to může být „správné“ nebo „nesprávné“, „pravé“ nebo „nepravé“, a to podle toho, co se má nebo nemá (eventuelně zpětně: co se mělo nebo nemělo) stát. A b) protože to, co se má nebo nemá stát, není nikdy jednoznačně předem rozhodnuto a determinováno, tj. není žádným „daným jsouncem“ (a to v žádné podobě, tedy ani v podobě platónské „ideje“), děje se tento druhý, ne-daný, ne-jsoucí „základ“ také způsobem, který se v něčem podobá onomu prvnímu „dění“, jímž je uskutečňování (prostřednictvím subjektu resp. subjektů), ale děje se jinak a jakoby v jiné „logice“. A také toto „dění“ lze podrobit reflexi, ale jen zprostředkovaně, totiž podle toho, co a jak se „děje“ ve formě „uskutečňování“. Teprve touto oklikou, tj. na základě reflexe „dějinně“ dějového uskutečňování (a tedy navazování na již uskutečněné v podobě jistých „tradic“) lze posléze nějak usuzovat na tento druhý, „ne-jsoucí“ základ.

(Písek, 080903-2.)

<<<

>>>

Reflexe jednotlivá

Je otázkou, zda je ve skutečnosti možná jednotlivá reflexe, ale můžeme si ji před sebe postavit (konstruovat ji myšlenkově jako intentum); a s touto výhradou se takovouto jednotlivou reflexí budeme zabývat. Budeme ovšem stále pamatovat, že jde o určitou metodickou pomůcku, kterou nebudeme absolutizovat, ale budeme vždy připraveni ji upravovat a opravovat. Je to schema, které budeme kontrolovat. – V takové jednotlivé reflexi se subjekt myšlenkového aktu, jímž je tato reflexe, obrací k jiné své akci, k jinému myšlenkovému aktu (nebo souboru aktů). Jak to vůbec subjekt může provést? Pokud bychom subjekt chápali jako každé jiné „jsouncno“, tj. jako „objekt“, neboť právě na to jsme tolik zvyklí, pak to je nemožné, je to nesmysl. Znamenalo by to totiž, že subjekt je schopen přistoupit sám k sobě, neboť přistoupit ke své akci. Jak skutečně proběhla, není možné, aniž by tím eo ipso subjekt přistoupil sám k sobě (neboť ta akce, k níž chce přistoupit, byla přece jeho vlastní akcí, tj. musel být sám při tom). Odtud ten nový problém, který nemůžeme dát stranou, ale musíme ho řešit. Je to sám subjekt, který v reflexi musí přistoupit k sobě. Ale aby k sobě mohl přistoupit, musí od sebe nejprve „odstoupit“. Pokud by od sebe odstoupil tak, že by při tom přestal sám existovat, nemohl by pak dělat nic. Takže v tom svém odstoupení od sebe nemůže subjekt přestat „být“, ale musí „nechat sám sebe za sebou“, tj. nechat se „být“, ale zároveň v jiném smyslu být „ven ze sebe“ (nikoli překročit sám sebe, vykročit ze sebe, neboť to by musela být jeho právě vykonávaná akce, a pak by on musel být „u toho“ a nikoli být „nechán za sebou“). Právě proto musíme předpokládat, že reflexe není jen tak akcí subjektu, jako jsou jiné akce, ale že její „součástí“ či „složkou“ (ale ne neskladebném nebo skladištním smyslu!) je něco, co vlastně v přísném smyslu žádnou takovou její složkou ani součástí není a být nemůže. Právě pro tuto „složku-nesložku“ musíme najít vhodný název. Sám jsem se rozhodl (inspirován Heideggerem, ale aniž bych se s jeho pojetím naprosto shodoval) jít zpět do staré řečtiny a pak do latiny, tj. ke kořenům dvou slov, řeckého slova EKSTASIS a latinského slova ex-sistentia.

(Písek, 080907-1.)

<<<

>>>

Vědomí jako výkon (mnohost výkonů, aktů)

Když mluvíme o vědomí, často zapomínáme na to, že jde o velké množství jednotlivých výkonů či aktů vědomí, které samo není žádnou jednotou (svou integritu musí mít založenu „mimo“ sebe resp.

„nad“ sebou, totiž v subjektu). Vědomí musí být stále znovu aktivně sjednocováno, samo však není ani jedním jednotlivým aktem. Jednotlivý akt vědomí sám o sobě ještě neustavuje vědomí, a zejména nikoli v jeho sjednocenosti (ani jen částečně) – vždyť kde by tu schopnost vůbec mohl vzít? Sám je ve své integritě zcela závislý na svém subjektu. A subjekt musí být garantem nejen jednoty jednotlivého aktu vědomí (pokud o tom vůbec budeme chtít takto mluvit), ale a je zároveň garantem jednoty řady dalších aktů vědomí, a také garantem jejich – ovšem odlišné – „systematické“ integrovanosti či spíše kompatibility jak výzájemné, tak ve vztahu k tomu aktu hlavnímu (o která nám právě jde). Rozhodně se musíme vyvarovat každého bytí jen náznaku chápání vědomí jako plurality jednotlivých aktů myšlení.

(Písek, 080907-2.)

<<<

>>>

Vědomí a jednotlivé akty vědomí

O vědomí můžeme takto „abstraktně“ hovořit a uvažovat jen jako o určité sféře, „prostoru“, možná ještě lépe jako o „prostředí“, v němž (a jímž) dochází k jednotlivým aktům vědomí. (Určitou pomocí nám může být, když si stále budeme porovnávat integritu aktů vědomí s integritou biologických aktů či funkcí.) A sama dvojice slova „akty vědomí“ musí být chápána ve smyslu „vědomé akty“ či ještě přesněji „vědomě vykonávané akty“, ale nikdy tak, že by ony akty byly vykonávány vědomím samým, jako kdyby vědomí mohl být jejich aktivní subjekt.

(Písek, 080907-3.)

<<<

>>>

Reflexe a její intence

Náležitá a v detailech pečlivá analýza onoho „fenoménu“, kterému říkáme „reflexe“, ukazuje, že akt reflexe je sice výkon mysli, ale výkon, jehož intencí není jediná „věc“, tj. je to akt, který intencionálně směřuje hned několika směry k tomu, čemu říkáme „intentum“ (a co jen někdy můžeme označit jako intencionální předmět“ či „objekt“). Především je zřejmé (resp. podává se samo), že jednou intencí se akt reflexe vztahuje k nějakému jinému aktu (ať už aktu reflexe nebo jiného subjektivního výkonu, a zase buď myšlenkového nebo psychofysického atd.). Zároveň se však zacíleně (záměrně) jinou intencí vztahuje resp. chce vztáhnout k tomu, k čemu se vztahoval tento jiný akt (akce). A posléze se vždycky každá reflexe nějak vztahuje (opět jen tentativně, eventuálně také záměrně) k subjektu, společnému jak pro původní akt, tak pro reflexi (resp. řadu dalších reflexí, ale i všech aktivit vůbec). Aby to mohla provést, musí si konstruovat jednak model onoho „předmětu“ (event. „ne-předmětu“), k němuž se prvotní akt vztahoval, a to na základě analýzy tohoto původního aktu samého, pochopitelně jen „zpřítomněného“ (neboť ten skutečný už proběhl a není aktuálně k dispozici). I když přitom může docházet k omylům a chybám, jsou to vady dočasné a zásadně opravitelné. To, co z původního aktu po vydělení „předmětu“ (či „ne-předmětu“) zbude, je třeba přičíst na vrub činného subjektu. Tak se činný subjekt postupně stále víc a lépe uvědomuje a poznává, ale pod tlakem tradičního zpředměťujícího způsobu myšlení se převážně sám objektivizuje (také proto, že se stále musí k sobě vztahovat přes druhé subjekty, a ta jej také objektivizují). Teprve v dlouhodobém dějinném procesu dochází postupně k rozpoznávání principiálního rozdílu mezi objekty (předměty, věcmi) a subjekty (tedy ne-předměty, ne-věcmi). A právě v tomto dějinném procesu – a jedině v něm – se může konečně konstituovat v novém typu reflexe a s jeho pomocí rozpoznávání nepředmětných intencí a jejich mimořádného významu pro další perspektivy myšlení (a ovšem tím i celého života). Čímž se

otvírá nová problematika, neboť je konečně možno ustavit témata, jež zůstávala dosud jakoby „za horizontem“ dosavadního myšlení.

(Písek, 080908-1.)

<<<

>>>

Reflexe a její provedení

Reflexe je výkon, dění, má dějový, událostný charakter. Musíme se proto vyvarovat líčení (a myšlení, mínění) reflexe jako nějaké nedějové, nečasové struktury. Reflexe však především není „pravá událost“ v tom smyslu, že by se uskutečňovala sama, že by byla svým vlastním výkonem, nýbrž je výkonem něčeho či spíš někoho jiného, je to akce či akt nějakého subjektu. V tom smyslu jsme si vlastně chybně navykli mluvit o tom, že jde o „akt vědomí“, jako by „vědomí“ samo mohlo být nějakým aktérem; tak tomu ovšem není, neboť „vědomí“ samo je vždy něčím vědomím, tedy vědomím nějakého subjektu (přesněji: vědomím vykonávaným nějakým subjektem), ale samo žádným subjektem není. Není to tedy „vědomí“ (ani „myšlení“), které by „vykonávalo“ reflexi (a ostatně ani žádnou jinou myšlenku jakožto myšlenkový akt, výkon), ale subjektem reflexe je též subjekt, který podniká jakýkoli jiný akt vědomí či myšlení. Z toho je zřejmé, že ani vědomí, ani myšlení není samo sebou a v sobě žádným integrovaným celkem, nýbrž že také jeho integrita musí být vždy znovu ustavována, upevňována, v některých případech opravována a dokonce rekonstituována, když se její dosavadní způsob ukáže jako nedržitelny a neopravitelný. Každá reflexe se proto musí obracet a zaměřit na konkrétní myšlenkový akt (nebo souvisící soubor myšlenkových aktů), a mezi prostředky svého vlastního provedení musí nějak vyvolat a zpřítomnit řadu jiných myšlenkových aktů. Integrita každé takové reflexe má svůj vlastní zdroj, totiž svého původce (myslící subjekt), takže právě tento myslící subjekt je díky reflexi schopen udržovat pod svou kontrolou i širší myšlenkové kontexty a jejich kompatibilitu resp. možnou integritu. Kdybychom se vzdali konceptu sjednocujícího „subjektu“ (jak to dělají někteří myslitelé), nikdy bychom nemohli žádnou integritu myšlenkových „výtvorů“ ani předpokládat, ani ověřovat.

(Písek, 080908-2.)

<<<

>>>

Reflexe jako sebeuvědomění

Sebeuvědomění nepochybně ke každé reflexi náleží, ale redukovat reflexi na pouhé sebeuvědomění by bylo příliš zjednodušující a vlastně matoucí. Cílem reflexe není nikdy jen uvědomit si sebe, dokonce lze říci, že to většinou není ani hlavním cílem. Hlavním cílem reflexe je rozpoznat náležitě rozdíl mezi tím, co jsem do nějakého činu nebo i myšlenky vložil sám, a mezi tím, co by mělo ukázat něco jiného, nějakou jinou skutečnost (ať už druhého člověka, jinou bytost nebo pouhou věc) věrně, nezkráceně, tj. především ne tak, jak bych to sám chtěl, jak by se mi to líbilo nebo hodilo, nebo třeba jenom jak se mi to „jeví“ v důsledku mé vlastní nedostatečnosti a mých chyb i omylů. Uvědomit si sebe přece nutně znamená také uvědomit si ty nepřesnosti a omyly, jichž se sám dopouštím – a právě to předpokládá, že mi to reflexe může a má pomoci napravit, vylepšit, a jistě nikoli jen proto, abych já byl lepší a dokonalejší, nýbrž protože mi jde také a někdy dokonce hlavně o to správné, pravé, pravdivé poznání a porozumění věcem i okolnostem, situaci, v níž jsem a která není mým dílem, alespoň nikoli jen mým dílem. A další chybou by zase bylo, kdybychom ono sebeuvědomění v reflexi chtěli chápat jen jako jakési odlišení sebe samého ode všeho ostatního, co proto nějak nivelizujeme, zpředměťňujeme a zvěčňujeme. Někdy totiž „to jiné“, „to druhé“ není jen věc, předmět, materiál,

kterého si můžeme nějak použít a využít podle svých záměrů, ale může to být také „ten druhý“. A pak nejde jen o můj vztah k němu, Ale také o jeho vztah ke mně. Nikdy nejsme schopni si náležitě uvědomit, sami sebe, poznat sebe, aniž bychom vzali vážně všechno to, jak se „jevíme“ těm druhým nebo „tomu druhému“. Významnou součástí a složkou toho, jak si uvědomujeme sami sebe, je to, jak nás berou ti druzí, jak nás uznávají nebo neuznávají, a to ať už s tím souhlasíme nebo naopak se nám to nezdá a my se sami vidíme jinak (a nejen lépe, ale třeba také hůře). Docela zvláštním případem je velmi stará „reflexe“ či spíše „prae-reflexe“, uvažující o tom, jak nás vidí a posuzují boží (nebo Bůh). V takovém případě se ukazuje, že vposledu jako by vůbec nešlo a nemohlo jít o to, co si o sobě myslíme my sami, ba ani o to, co si o nás myslí jiní lidé (my na tom přece nejsme tak docela a ve všem závislí, můžeme s nimi nesouhlasit, protože máme za to, že se známe „lépe“, než jak mohou oni znát nás, a můžeme se pokoušet se jim předvést, ukázat právě v tom, co oni přehlédli nebo nedocenili). Ale jinak se tomu má v případě, kdy jde o bohy (resp. o Boha): tomu nemáme co dokazovat, toho nemáme co přesvědčovat, že se mýlil, neboť jeho hodnocení, jeho ocenění je platnější než to, které si sami sobě dáváme. A v každé reflexi je vždycky také tento moment, kdy nejde ani jenom o naše vlastní sebeuvědomění a sebepoznání, ani jen o přesnější a věcnější poznání věcí, bytostí, lidí a situací kolem nás, ale kdy se sami sobě chceme „ukázat“ ve světle té poslední instance, za jakou sami sebe nepovažujeme a považovat nemůžeme.

(Písek, 080908-3.)

<<<

>>>

Reflexe a intence

Rozvážíme-li s náležitou pečlivostí (a to zároveň znamená pokud možno bez předsudků) různé stránky fenoménu „reflexe“, musíme dříve nebo později nahlédnout, že reflexe je možná jen díky tomu, že alespoň některé její intence (tedy opět: akty intence) jsou zaměřeny k něčemu „nejsoucím“, tedy k něčemu, o čem nemůžeme důvodně prohlásit, že to „jest“, že to je „jsoucí“, „jsoucno“. To jistě ani v minulosti v nějaké podobě neuniklo pozornosti hlubších myslitelů, ale nebylo to nikdy dost daleko a s dostatečnou důkladností domyšleno, nýbrž bylo to odstrčeno jakoby stranou a zahrnuto do všeobecného „odpadkového pytle“ toho, čeho se nelze zmocnit, co vždy uniká a zůstává čímsi neurčeným a neurčitým, přinejmenším pak něčím jen subjektivním. To ostatně souvisí s tím, že každá reflexe je bytostně spjata s tázáním, tedy s otázkou, s položením (někdy dokonce formulováním) otázky. Samo tázání má smysl jen za předpokladu, že se usilujeme dobrat něčeho, co nemáme, takže přinejmenším „pro nás“ je to, co „nemáme“ a k čemu se hodláme nějak dostat, něčím nejsoucím (nepleťme si to s tím, že docela stejně rovněž platí, že každá otázka je nějak zaměřena ke jsoucímu, tj. k něčemu, co „jest“, tedy přinejmenším zase „pro nás“ – rozhodující ovšem je, že toto zaměření ke „jsoucím“ nebo nám nějak „danému“ je čímsi vedlejším, pomocným, instrumentálním, zatímco rozhodující je naše zaměřenost na to, co nám „dáno“ není, tedy co – přinejmenším „pro nás“ – „není“, co je „nejsoucí“, ale nač jsme přednostně zaměřeni). Totéž platí pro reflexi: reflexe usiluje o zaměřenost a pak dosažení toho, co původně „nemá“, ale chce se k tomu dostat, chce to nějak uchopit a pochopit. Jestliže toto všechno vezmeme vážně, pak nám snad už nebude dělat potíže myšlenka, že se reflexe může vztáhnout některou ze svých aktivních a aktuálních intencí (intencionálních aktů) i k něčemu, co do oblasti „jsoucího“ nikdy vtaženo být ani nemůže. Když si tuto eventualitu připustíme, našli jsme ten nejvýznamnější moment skutečné (pravé) reflexe, který má obrovský význam nejen sám o sobě, ale také – a dokonce zejména – tím, že jsme jej rozpoznali a že jej dokážeme dalšími a dalším reflexemi (a ovšem i systemtickými úvahami) učinit závažným problémem a tím tématem svého dalšího zkoumání.

(Písek, 080909-1.)

<<<

>>>

Reflexe a opakování

Tím, že se reflexe jako nový myšlenkový akt jakoby vrací k nějakému již dříve provedenému aktu myšlení, musí tento akt znovu nějak „zpřítomnit“, i když on sám už proběhl a už tedy aktuální není. My jsme o tom sice zvyklí mluvit tak, že se v reflexi k tomuto předcházejícímu aktu „vracíme“, ale právě tento způsob vyjadřování může být matoucí, pokud se necháme jazykem vést, aniž bychom kontrolovali, zda nás naopak právě neuvádí do omylu a nesvádí na scestí. Je-li určitá myšlenková reflexe zaměřena k nějaké již vykonané akci (aktivitě, a to ať už aktivitě myšlenkové nebo k nějakému mimo-myšlenkovému, „praktickému“ výkonu, který je možno také podrobovat reflexím), je podmínkou a předpokladem tohoto údajného „návratu“ něco zcela jiného: reflexe musí nejprve to, co chce podrobit přezkoumání, nějak rekonstituovat. Máme pro to zase další jazykový úzus: říkáme, že to musí vyvolat z paměti. Ale to je jen odsunutí problému, ne-li přímo přesunutí na nesprávné místo. Ať už je paměť „zařizena“ jakkoli a ať už pracuje jakýmikoli „prostředky“ nějakého „zápisu někam“, reflexe se nemůže spokojit s tím, že se prostě obrátí k tomuto zápisu (který by ostatně musel být nějak a něčím stále obnovován a udržován – ani v mysli, ani v mozku nemůžeme předpokládat nic „stojícího“, stabilního, pevně beze změny trvajících – vždyť i z běžné praxe víme, že si to, co si pamatujeme, musíme čas od času připomínat, že si jednou zapamatované musíme čas od času osvěžovat apod.) jako k něčemu, co má „samo sebou“ k dispozici. Reflexe musí onen „záznam“, představující „zapamatování“ něčeho, co se už stalo a co už skončilo, nějak „přečíst“, dešifrovat, a tím onu již minulou, dále již ne-jsoucí akci či aktivitu jakoby rekonstituovat, znovu v nějakém náznaku či rozvrhu, schématu či jiném zjednodušení – nikoli tedy „reálně“ ! – zopakovat, dostat ji z té uplynulé minulosti do své přítomnosti – tedy „zpřítomnit“.

(Písek, 080909-2.)

<<<

>>>

Reflexe a LOGOS

Kdysi (před více než 30 lety) jsem v rukopisných poznámkách napsal, že „reflexe je starší než logos“; to ovšem vyžaduje jistý výklad. Především tím nesmíme mít na mysli LOGOS-vševládný, resp. podle kterého se děje všechno (jak čteme u Hérakleita). Pokud se podle tohoto LOGU-vševládnoucího děje opravdu vše, děje se podle něho také každá reflexe, a on zejména každé reflexi předchází, je dokonce její podmínkou. Reflexe se musí dít „podle LOGU“ – jinak je neplatná a je k ničemu. To, co jsem měl na mysli v oněch poznámkách, byl „logos“ specificky řecký, ke kterému se odvolávali (proti „mýtu“) a jímž se ve svém myšlení chtěli řídit a spravovat staří řečí filosofové, který však byl brzo po svém „zrození“ zatížen velkou chybou (a možná celou řadou velkých chyb: zpředmětňováním, podceněním a dokonce popíráním změny a času, substanciálností a metafyzičností, atd.). Nejde ovšem v tuto chvíli o ty nedostatky a chyby, nýbrž o to, že řecká filosofie sice umožnila takové způsoby reflexe a reflektování, které dříve nebo jinde prostě nebyly možné, ale že sama reflexe může být doložena i tam a tehdy, kdy a kde ještě o pojmech a pojmovosti nelze mluvit. A pro takové případy můžeme sice volit také upřesňovací termíny jako prae-reflexe nebo také proto-reflexe, ale že i tehdy jde vlastně o reflexi jako jistý zvláštní obrat v myšlení, které se už nezaměřuje navenek, k vnějším skutečnostem, ale k sobě, přesněji ke svým vlastním výkonům, aktům.

(Písek, 080909-3.)

<<<

>>>

Reflexe a emoce

Ve svých nejhlubších základech je reflexe založena ve schopnosti duševně reagovat na dění, na události a situace. (A pochopitelně duševní reaktivita je zase založena na reaktivitě obecně, tj. na reaktivitě, díky které vůbec je možná „svět“.) Emoce je vždy reakcí na „něco“, ale ne vždy si dostatečně uvědomujeme na co, eventuelně se také velmi často můžeme mýlit i ve svém vlastním odhadu, co vlastně bylo příčinou nebo důvodem naší radosti, našeho smutku, příjemného klidu nebo rozrušení atp. (Už to, že jsme vedle sebe museli uvést „příčiny“ i „důvody“, ukazuje na složitost, jaká všechny emoce vždy provází; lékaři jistě dovedou pomocí farmak lidskou emocionalitu pozitivně ovlivnit, ale to jen za předpokladu, že byla ze své normality vychýlena endogenními příčinami – jinak má takové „kauzální“ působení spíše jen negativní účinky.) Ve všech emocích je vždy něco s jakési prvotní, velmi nízké, málo „sofistikované“ reflexivnosti – a původně reaktivity. Souvisí to s tím, že naprostá většina emocí (resp. mnohem větší část či složka všech emocí) se k něčemu vztahuje, na něco reaguje, a to buď zřejmě na „první pohled“, nebo je tak dodatečně interpretována, a to zase souvisí s tím, že emoce je záležitostí vědomí – a veškeré vědomí má intencionální charakter, tj. je vybaveno intencemi. Intence resp. intencionalita vědomých aktů spočívá v tom, že to, k čemu se vědomí vztahuje, není (nebo aspoň nemusí být, leda mylně) součástí ani složkou vědomí. To, že se nějaká emoce může vztahovat k jiné emoci (a to nejen k emoci jiného člověka – takže se můžeme radovat z toho, že se někdo raduje, a nejen proto, že se i my radujeme z téže věci, z téhož důvodu), ale že můžeme „být rádi že jsme rádi“, eventuelně být rádi, že jsme emocionálně nereagovali s podezřením – což je také emoce – na nějaký výraz emoce druhého člověka, a podobně. Emoce tedy jsou schopny se navzájem k sobě jakoby vztahovat (zajisté nikoli samy a přímo), a to pozitivně nebo negativně, posilovat se nebo naopak rušit atd. – a to je jakási pozoruhodná – snad někdy zjednodušená či zjednodušující – obdoba s myšlenkovou reflexí.

(Písek, 080910-1.)

<<<

>>>

Reflexe a vztahy k jiným reflexím

Jednotlivá reflexe může být jen metodicky konstruována (a třeba analyzována), ve skutečnosti žádná izolovaná jednotlivá reflexe není možná. Je tomu tak především proto, že tzv. „duševní jevy“ (ať už je konstruujeme a pak pojmenováváme jakkoli) jsou vždycky navzájem spjaty do kontextů, které se samy vůči sobě navzájem neohraničují (ale mohou být leda *uměle* ohraničovány, obvykle tím, že jsou spjaty s příslušnými intencionálními modely, dosud nejčastěji „předměty“, přičemž se poněkud matoucím způsobem mluví o „vymezování pojmů“), ale které tedy mohou a někdy i musí být takto *uměle* „ohraničovány“. „Atomismus“ v psychologii (ale také ve fyziologii atd.) je sice zejména pro zpředmětnující myšlení velmi atraktivní, také proto, že má již dávný (starořecký) původ, ale jeho použití má své silně omezené možnosti. Proto při zkoumání povahy reflexe (reflexí) musíme stále pamatovat na to, že reflexe je akt, výkon, a tedy děj, a to jako „uvnitř“, tak „navenek“. Nemůžeme proti k reflexi přistupovat tak, jako by byla z něčeho „složena“, a hledat její „složky“, které by bylo možno operativně izolovat a také zkoumat.

(Písek, 080910-2.)

<<<

>>>

Theologie a „událostnost“

Důvody, proč se theologie (a žádný pořádný theolog) nemůže (a zejména ne snadno) vzdát tradičních dogmatických formulací, ale také – a dokonce především – mnoha nejzávažnějších biblických formulací (a de facto ani celku kanonizovaných textů Nového, ale i Starého Zákona), mohou být v rámci theologie udávány nejrůznějšími tradičními způsoby, ale z filosofické perspektivy je v tomto lpění na právě těchto textech a formulacích jistá „rozumnost“, obhajitelná i čistě filosoficky. Filosofie ovšem není od toho, aby „zakládala“ teologii (tj. aby pro teologii byla jakýmsi před-stupněm, předpokladem), jak si to mysleli největší duchové ve středověku. Lze dokonce říci, že právě tento předpoklad se stal největší překážkou ustavičné sebekritičnosti a stálého sebeopravování theologie (theologii), protože chyba byla právě ve filosofických předpokladech, které nedovolovaly theologům náležitě reflektovat (tj. novým a novým reflexím podrobovat) své vlastní, specificky theologické myšlení, tj. oddalovalo onu dějinně potřebnou a nezbytnou „velkou opravu“ těch myšlenkových prostředků, jež byly vynálezem řeckým a jež se pro theologickou (v křesťanském smyslu theologickou) práci příliš nehodily, přinejmenším v některých ohledech). Řecká filosofie (přinejmenším od doby Eleatů, ale v některých momentech už od samého počátku) se zhlédla v geometrii a matematice, a to znamenalo vyloučení času, dějovosti, událostnosti a vposledu dějin. Pro pravé theologické myšlení v křesťanském smyslu to bylo dost neštěstí (i když v jiných ohledech, tj. ve věci pojmovosti a pojmové přesnosti to bylo nepochybně „požehnání“). Proti těm největším nebezpečím se proto theologie musela v obraně držet dějinnosti a tedy zásadní důležitosti času. Jistě v tom někteří theologové také hrubě chybovali, i ti nejlepší a největší se dopouštěli podivných a neobhajitelných kompromisů, ale událostnost příchodu mesiáše, aplikovaná na Ježíše z Nazaréta, navíc podtržená jeho vnějším neúspěchem až krachem (jednou z nejhrůznějších forem poprav), a pak vznikem společenství, obracejícího se ve „víře“ ustavičně novým způsobem do budoucnosti, se stalo posléze nemyslitelným tento myšlenkový „posun“, jakousi „evropsko-křesťanskou“ dějinnou METANOIA, zastavit a definitivně stabilizovat. Událostnost se pak pro teologii nikdy nemohla definitivním způsobem stát jen dogmatickým tématem, ale musela se (a nadále i v budoucnosti se musí) stát základním charakterem jejího myšlenkového života. Jinak řečeno, sama theologie se musí vždy znovu vydávat na cestu, a to nikoli s mapou v ruce, ale vskutku „poutnický“, možná dokonce způsobem dávných židovských „nomádů“, ovšem transponovaným do úrovně soustavného a metodického myšlení.

(Písek, 080911-1.)

<<<

>>>

Reflexe a „proreflektovanost“

Evropská myšlenková (ovšem nejen myšlenková, protože způsob myšlení má mohutný vliv na celý život) tradice může být mj. charakterizována jako mimořádně proreflektovaná. To je ovšem zapotřebí hned upřesnit: proreflektovanost – už svým gramatickým tvarem – poukazuje na výsledek, ale ještě zdaleka nic nevyovídá o stále živém zapojování nových a nových reflexí do myšlení i života v Evropě žijících lidí. Výsledkem reflexí totiž nemusí být třeba jen sebeuvědomění, že jsme všichni Evropany, ale mohou to být zvyklosti a návyky, jakými je charakterizována každá kulturní tradice, tedy i taková, která tak mocným vlivem již provedených reflexí poznamenána nebyla. A protože další série stále jakoby po dalších stupních „stoupajících“ (nebo spíš „sestupujících“) reflexí vůbec nemusí vést k větší a větší přesnosti a „věcnosti“, nýbrž může se naopak jakoby ztrácet, propadat do bezednosti, naprostá většina lidí omezuje výkony své reflexe na ty nejběžnější a nejjednodušší případy, a tak je jakýmsi způsobem „ekonomizuje“, možná spíš „ritualizuje“, prostě dělá z nich jen jakési podivné myšlenkové a někdy i intelektuální „návyky“, které ke skutečným reflexím mají ohromně daleko. Hloubavé a „štouravé“ reflexe se tak většině lidí jeví jako nežádoucí, zejména pokud se nestávají záležitostmi oborově vymezenou (jak se to stalo zvykem ve specializovaných disciplínách hlavně vědeckých a technických). Nicméně jakási samovolná tendence k reflektování v širším rozmezí je

vlastní všem Evropanům (a evropskými tradicemi ovlivněným lidem neevropského původu); lze to dost pěkně pozorovat již na některých živějších a nadanějších malých dětech. A proto se vždycky najdou někteří, kdo v tom najdou nejen zálibu, ale dokonce strhující perspektivu, a dají se tak na dráhu skutečného filosofování, ať už soukromě a mimoakademicky, anebo přímo profesionálně. (Tam ovšem často dochází k jakési degradaci nebo aspoň otupení ostří reflexe, a filosofie se pak stává spíše jakousi oficiální disciplínou, kde rozsáhlé znalosti a rétorická hbitost se stávají čímsi samoúčelným nebo – ještě hůře – něčím služebným, kdy ona „hloubavá a štouravá“ reflexe je potlačována, anebo se jí dostává přísně vymezených „odborných“ mantinelů.)

(Písek, 080911-2.)

<<<

>>>

Reflexe a „meditace“

V některých evropských jazycích není, pokud jde o obecné zvyklost, mezi „meditací“ a „reflexí“ velkého rozdílu. Ve francouzštině např. „réfléchir“ vlastně ve velmi širokém smyslu znamená totéž, co „penser“, tedy „myslet“. Naproti tomu u nás odnedávna v některých kruzích velmi frekventované slovo „meditace“ nebo „meditovat“ nabylo poněkud speciálního, dokonce jaksi esoterického významu (zajisté pod vlivem jakési podivné orientace na východní (orientální) tradice, vždy trochu „mystické“. Proto je užitečné alespoň pro první a předběžné rozlišení najít několik znaků, podle nichž lze rozpoznat rozdíl mezi obojím. Reflexe v tom významu, jaký zhruba toto slovo dostalo v době německého filosofického romantismu, má přinejmenším v prvních fázích (krocích) velkou schopnost postupy myšlení i povahu toho, co je myšlením myšleno, pozoruhodným způsobem upřesňovat (pochopitelně tradičně a dodnes obvykle za dost vysokou cenu, že vše, co je myšleno – tedy každé cogitatum – se stává předmětem“ resp. mění se v „předmět“, ve „věc“, „reálný objekt“). Naproti tomu „meditace“ se od každé „přemětnosti“, „objektovosti“, „věcovosti“ odvrací a vzdaluje, směřuje se (nebo aspoň má velkou tendenci se směřovat) s jakýmsi zvláštním naladěním až vyladěním široce všeobecným „pocitem“, který se právě oné evropské tradici myšlení jeví jako odvrát od světa a útěk ze světa.

(Písek, 080911-3.)

<<<

>>>

Reflexe a „zpredmětňování“ / „Zpredmětňování“ a reflexe

Zpredmětňující tendence starého řeckého myšlení je výsledkem kombinace několika „faktorů“, které není snadné rozebrat a rekonstruovat a mezi nimiž převažují faktory dějinné (tedy nepřevoditelné na nějaké mimodějinné základy či elementy, tedy např. na nějakou lidskou „přirozenost“ nebo na nějaké psychické, neurofyziologické nebo dokonce genetické apod. fenomény). Zdá se, že podrobení praktických zkušeností při každoročním novém rozměřování zatopených a zabahněných políček egyptských zemědělců na březích Nilu bylo podrobena reflexi – snad Thaletem, jak praví tradice, přičemž „problém“ sám byl přenesen (transponován) do zcela jiného, totiž naprosto „abstraktního“, tj. geometrického kontextu. Thales (nebo kdo na to jako první přišel) už musel něco třeba jen velmi primitivního o přímkách, trojúhelnících, kružnici, průměru kružnice atp. vědět, a v Egyptě byl upozorněn na m pořádnou praktickou důležitost stanovení resp. konstruování „pravého úhlu“ v určitém daném bodě. Ve všech zmíněných uměle konstruovaných geometrických „objektech“ šlo o něco „míněného“, s čím bylo možno – v myšlenkách – zacházet jako s pevnými a neproměnnými „předměty“. Jak vůbec mohlo dojít k tomu, že takové nikdy v prostoru ani v čase „nejsoucí“,

„neexistující“ míněné předměty (intencionální předměty) mohly být v představách ustaveny a míněny? To bylo právě to, co neobyčejně zaujalo a nadále přitahovalo staré řecké myslitele. To byl pro ně skutečný „objev“, aspoň se jim to tak jevilo. Geometrické obrazce nebo (pro pythagorejce) čísla se jim jevily jako jakési nové, samostatné, ale velmi odlišné „skutečnosti“, které však nebyly závislé na nedokonalosti lidských smyslových orgánů, ale mohly být „míněny“ s naprostou přesností (přičemž tato přesnost byla kontrolovatelná v rámci pouhého myšlení a nemusela být ověřována v nějaké „praxi“, rozumí se jiné než myšlenkové, neboť ta za „praxi“ vůbec nebyla považována).

(Písek, 080912-1.)

<<<

>>>

Nahodilost a zákonitě / Zákonitost a nahodilé

Vývoj vědy (tj. [přírodo]vědeckého přístupu ke všem skutečnostem) se odehrával zejména od počátku nové doby až po dnešek ve stále větším soustředění na to, co je jednotlivinám společné, čím se sobě podobají. Věda se nezajímá o zvláštnosti a odlišnosti, leda v tom případě, že se ukáže jakési nová podobnost těch odlišností. Říká se tomu hledání „zákonitosti“; jen zákonitě dává smysl resp. má smysl. Co není podrobena nějaké zákonitosti, je nahodilé, a nahodilost nemůže být předmětem vědeckého zkoumání a poznávání. S tím úzce souvisí tendence zabývat se různými fenomény statisticky, tj. v co největším počtu jednotlivých případů a pak jejich zprůměrováním (znivelizováním), a tím co největším pomíjením individuálních rozdílů. Myslím, že lze v této tendenci právem vidět relikty starého mytického myšlení, které se převážně soustřeďovalo na tzv. archetypy a jejich napodobování, zatímco veškeré odchylky nechávalo padnout do propasti zkázy a nicoty. Staří Řekové dokonce ve svých největších myslitelích navzdory obecnému protestu proti mýtu ve jménu LOGU tuto tendenci zachovali a podrželi (úlohu archetypů zastávají u Platóna ideje, a u Aristotela formy (MORFAL). Řada myslitelů si však v různých dobách uvědomovala důležitost původu mnohosti, neboť mnohost sama je vlastně v rozporu s jednotou veškerenstva, a proto vedle normativních a tedy jednotících „forem“ zaváděli ještě něco, co později dostalo pojmenování „principium individuationis“. Zcela základním problémem se tak stává oprávněnost tzv. vědeckého přístupu, který se orientuje jen na „zákonitě“, eventuálně „typické“ (= průměrné, zprůměrované): jak je možno „zvědečtit“ přístup k tomu, co je sice skutečné, ale z hlediska tradičně „vědeckého“ se jeví jako „nahodilé“? Jak je možno „přesně a přísně“, tedy vskutku vědecky, poznávat to, co je jedinečné? Jaké změny je třeba zavést v zásadách vědeckého zkoumání a poznávání, abychom nemuseli vylučovat jedinečné jako marginální nebo dokonce neskutečné, neexistující, nýbrž jen „zdánlivé“?

(Písek, 080914-1.)

<<<

>>>

Jedinečnost a nahodilé / Nahodilost a jedinečné / Jedinečnost a nahodilost / Nahodilost a jedinečnost

Zaběhaná „vědecká“ zásada odhlížet od jedinečných odlišností (považovaných za „nahodilé“) nemohla být nikdy dodržována s naprostou pravidelností, už třeba jen z toho důvodu, že odchylky v některých případech mohly poukázat na omyl nebo chybu. Jinak řečeno, někdy se mohla zdánlivá „nahodilost“ ukázat jako mimořádně důležité upozornění na nějaký nový, dosud nepředpokládaný fenomén, jehož pečlivým sledováním lze odhalit novou zákonitost. Souvisí to s tím, že se historicky ukázalo, že žádný vědecký „zákon“ nemůže být považován za definitivně a univerzálně platný, neboť je závislý na určité „teorii“, v jejímž rámci a na jejímž základě (za jejíhož předpokladu) mohl být

formulován (příčemž každá teorie je – a musí být – založena na také na určitých předpokladech a principech, které musí být myšlenkově konstruovány, ale nemohou být přímo odvozovány z čehokoli „faktického“, ale jenom někdy mohou být na fakticitě ověřovány, a tudíž vždycky zas jenom dočasně a provizorně, tj. s výhledem, že někdy později bude nutno je revidovat.) Touto cestou (tj. tímto přístupem a postupem) však nikdy nebude postižena skutečnost ve své plnosti, a to nikoli jen ve svých „vcelku bezvýznamných a drobných odchylkách“, nýbrž dokonce ani ve svých právě nejvýznamnějších rysech a kvalitách. Ona údajně „vědecká“ (ve skutečnosti pochybně „vědecká, tedy pseudovědecká) tendence považovat za „podstatné“ jen „zákonité“ (a veškeré „jedinečnosti“ marginalizovat jako nevýznamné „odchylky“) má katastrofální důsledky pro samu vědeckost, která místo skutečného výkladu, skutečné interpretace bude vždy znovu sahat k pouhému „odvysvětlování“, tj. redukci všeho, co má vyšší úroveň, na nějaké prvky z nižších úrovní. Možná, že platí, že jedinečnost je tím důležitější, čím vyšší je úroveň událostního dění; ale je také možné, že se to tak jen může jevit, jsme-li v zajetí určité tradice resp. určitého typu přístupu ke skutečnosti.

(Písek, 080914-2.)

<<<

>>>

Dědičnost a jedinečnost / Jedinečnost a dědičnost

Biologové odborně zaměřeni na genetiku je téměř výhradně zaměřují na ty funkce genetických informací (soustředěné v genech), které zajišťují stálost, stabilitu druhu apod., a zcela zanedbávají závažnou okolnost, že tato funkce je zcela zřejmě zakomponována do jiné funkce, která naopak zajišťuje jedinečnost každého jedince. Obě tyto odlišné funkce bývají u všech organismů (snad s výjimkou těch nejnižších, přinejmenším některých z nich) poměrně vyvážené, a pouze za určitých zvláštních okolností (které nedokážeme zatím dost spolehlivě specifikovat) je tato rovnováha jedním či druhým směrem mírně narušena a posunuta. Vývoj ve smyslu postupného (ale někdy relativně dosti urychleného) přechodu nejen k jiným formám, ale zejména k formám vyšším není, jak se zdá, nahodilý, jako by o něm rozhodovaly pouze změny prostředí. Ty mají vlastně jen negativní úlohu, totiž že mohou vyřadit odchylky méně přizpůsobivé, ale nemohou být odpovědné za „vynošení“ nových, progresivních a perspektivních odchylek. Dědičnost jako biologický fenomén tedy spočívá nejen v zachování toho, čeho bylo dosaženo, ale musíme k ní započítat také jakousi v detailu sice tápavou, ale celkově přece jen zřetelnou nasměrovanou, snad by se mohlo dokonce mluvit o „sličnosti“, ovšem jinak než aristotelsky chápané. Onen TÉLOS nikdy není „předmětně“ předem určen, nejde tedy o zacílenou nějakým předem určeným směrem, od něhož každá úchylnka znamená chybu a ztroskotání. Těličnost si svou nasměrovanou zachovává, ale její cíl není předem dán, není o něm předem rozhodnuto, není to žádná přede (a případně od věčnosti) daná „idea“ ani předem rozhodnutá „forma“ (tude ani platónská idea, ani aristotelská MORFÉ). Bergson postihl něco velmi podstatného, když mluvil o „tvořivém vývoji“, a podobně třeba Smuts, když mluvil o „emergenci“ nového, apod. Jde vskutku o jakousi pořadající, organizující mohutnost, která však není spjata s žádnými předem danými předmětnými obrazy či tvary, ale rozhodující je u ní ona spíše nepředemětná tendence k tomu, co Teilhard charakterizoval jako „kroky dál a výš“. A právě k uskutečnění (realizaci) takových kroků (tj. výkonů nějakého subjektu) je zapotřebí oné nejen „individuálnosti“ tohoto subjektu, ale také jeho „jedinečnosti“. Organismus jako celek tedy není jen jakýmsi „prostředkem“ k tomu, aby „sobecký gen“ zachoval svou identitu, nýbrž naopak cílem je jedinečný jedinec, tj. jedinečný organismus, bez jehož aktivity a iniciativy by nebylo možno kroku „kupředu a výš“ dosáhnout.

(Písek, 080914-3.)

<<<

>>>

Reflexe - problematičnost její účinnosti

Reflexe může být zcela mimořádně účinnou metodou kritického myšlení, ale v některých situacích a kontextech může být její účinnost (přesně určité její účinky) přímo kontraproduktivní. Je to dokladem toho, že reflexe není jediným ani nejvlastnějším úkolem či posláním vědomí a myšlení, nýbrž že to je pro vědomí a pro myšlení jen jedna z cest, nikoli jediná. K vynálezu „reflexe“ mohlo a nemuselo dojít, z hlediska samého myšlení je reflexe věcí kontingentní. Ovšem jak jednou k reflexi resp. k reflexím došlo, staly se – aspoň pro některé lidi – něčím tak nakažlivým, tak atraktivním až nutkavým, že už takřka není cesty zpět. Zároveň však je třeba nejen připustit (a to i v případě člověka), že může mít velkou váhu a dobrou perspektivu i myšlení, které se nejen bez reflexí obejde, ale dokonce se jich musí nějak vyvarovat, protože jsou pro daný účel a cíl čímsi rušivým. Takové případy je ovšem zapotřebí vždycky důkladně přezkoumávat, protože se této okolnosti či možnosti mohou chopit někteří lidé či některé lidské aktivity jako záminky, aby nemusely svou smysluplnost vůbec prokazovat. Připustíme-li možnost, že v některých případech může reflexe na některé lidské výkony (eventuelně přímo na člověka) působit rušivě, může být úsilí o nějaké redukování reflektivní činnosti – snad třeba jen výjimečně – zdůvodňováno a snad i akceptováno, nicméně je nezbytné se takovými jednotlivými případy důkladněji zabývat a nezůstávat jen u všeobecné deklarace. Zejména však nelze oslabení nebo redukování reflexe generálně pardonovat (to nikdy) nebo dokonce – to už vůbec ne – doporučovat a posilovat. Rozhodně je třeba odmítnout takové pojetí, jako by reflektující myšlení bylo nějakým vývojovým omylem (jak naznačuje třeba Bergson) a jako by cesta „instinktů“ byla perspektivnější. Souvisí to s „životním názorem“, jak jej známe už od starých Řeků, že je lépe neznat budoucnost, nevědět, co nás čeká (to je ovšem vždy také záležitost aktuální přítomnosti!), eventuelně s cynickým pohledem, že je lépe, když ti druzí nevědí, co je čeká, když je posíláme něco dělat nebo vůbec je manipulujeme.

(Písek, 080914-4.)

<<<

>>>

Dialog a reflexe / Reflexe a dialog

Dialog je víc než pouhá komunikace, víc než pouhý rozhovor. Dialog je místem, kde tím, jak nasloucháme někomu jinému a snažíme se pochopit myšlenky někoho jiného, učíme se myslet to, na co myslí ten druhý, co míní, k čemu se ve svém myšlení – které je jiné než to naše – vztahuje, odnáší, nač se soustřeďuje. A protože veškeré myšlení (ostatně vůbec celý život, dokonce vše, co jest) se děje pod „normou“ toho, co „býti má“, pod normou „pravosti“ či „pravdy“, je dialog místem, kde se zároveň učíme naslouchat hlasu „Pravdy“, tj. „nepředmětným výzvám“, adresovaným právě a osobně nám. Právě proto si musíme uvědomovat, že to, o čem mluvíme jako o „reflexi“, je vlastně také jakýsi „dialog“, kdy své myšlenky jen „neprodukujeme“ (kdy tedy nejsou je výsledkem „fyziologických procesů“ v mozku apod.), ale necháváme je, aby se otevřely, ba aktivně je otvíráme – a tím otvíráme sami sebe – k onomu naslouchání zmíněným „nepředmětným výzvám“ resp. Pravdě. Už dávno náleží k evropské tradici to, co někteří slavní spisovatelé pojmenovali jako „hovory se sebou samým“ či „hovory k sobě“, jinak tedy „TA EIS HEAYTON“, „sermones ad se ipsum“ nebo „soliloquia“ (stoik Marcus Aurelius, křesťan Augustin etc.). To, že člověk je schopen hovořit sám se sebou, je umožněno právě reflexí: jen v reflexi se může postavit mimo sebe, vedle sebe, dokonce proti sobě (aniž by se stal schizoidní bytostí).

(Písek, 080915-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její „idea“

Filosofy musíme číst tak, že se pokoušíme co nejlépe pochopit myšlenku (ideu), které je vedla (či kterou byli vedeni). Abychom tuto myšlenku (přesně: její myšlené) pochopili, a to bez ohledu na to, zda s ní souhlasíme a zda si ji „osvojíme“ či nikoli, potřebujeme víc než jen dobře přečíst a pamatovat všechno, co o tom napsali. Kant (Heideggerem v té věci citovaný) kdysi napsal s výtkou, že „mnohý dějepisec filosofie ... nemůže pro jazykový rozbor toho, co oni [staří filosofové] řekli, vidět to, co říci chtěli“. Ale to není nejpřesněji vyjádřeno, oč při pochopení filosofa jde, neboť k tomu, co říci „chtěl“, přece nemáme jiný přístup než právě přes to, co napsal (a ovšem také přes to, co ve svých komentářích napsali jiní, a částečně i přes to, jakým způsobem na to jiní ve svém vlastním myšlení „navázali“, aniž to třeba vůbec výslovně komentovali). To, co skutečně, doopravdy „chtěl“ říci, je nám proto ještě daleko méně přístupné než to, co napsal a co po něm takto napsáno zůstalo (a co četli a komentovali další myslitelé). Naproti tomu to, k čemu svým filosofováním, tj. svou provozovanou filosofií směřoval, je právě to hlavní, k čemu se máme nechat nasměřovat, a pak to co nejdále dovést tím (a prostřednictvím toho), co napsal (nebo co řekl, pokud ještě žije nebo pokud to zapsal někdo jiný).

(Písek, 080916-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její „základ“

Heidegger má zřejmě za to, že opravdové filosofování (každá filosofie, která neulpívá jen „na povrchu“ a není v tom smyslu „nevýznamná a prázdná“ – s. 15), se stále „musí vracet na totéž místo“ a jedině v tom nachází zdroj své síly (a platí to o všech „nejpůvodnějších lidských úsilích“, k nimž ovšem filosofie podle Heideggera náleží). Je zvláštní, že tohle říká filosof, který se zcela mimořádným způsobem zasloužil o to, aby bylo ve filosofii 20. století znovu novým způsobem tematizováno dění, časovost a též čas sám. A vysvětluje to trochu okolnost, že právě na tomto místě se Heidegger opírá o výroky Kantovy, tedy o myšlenky filosofa, který uzavírá osvícenství a vlastně samu „novou dobu“ a který „znehodnotil“ sám čas, když jej převedl na apriorní nazírací formu (čímž se mocně zapojil do „modernity“, tj. do onoho „odhodnocování všech hodnot, i těch nejvyšších“, jak o tom později mluví Nietzsche). Po mém soudu Heidegger zcela oprávněně ukazuje nutnost, aby se filosof stále (ale nikoli stále stejně! – to je má první výhrada) zaměřoval na to, co nemá, ale čím je veden (čím se nechá vést). Je však nedržitelné o tom mluvit jako o „místě“, a už vůbec ne jako o „stále téměř místě“. O něco vhodnější je takové označení jako „zdroj“, ale zase je třeba upřesnit, že jde jenom o metaforu, a že tento „zdroj“ je „nepředmětný“ a v tom smyslu „ne-jsoucí“. A poslední poznámka: to, že tento nepředmětný zdroj je „ne-jsoucí“ (a že mu tedy nelze připisovat žádné „působení“, žádnou „aktivitu“, která je možná jen prostřednictvím „subjektů“), neznamena, že je bez pohybu, beze změny. Jde ovšem o pohyb docela zvláštní, totiž o „přicházení“, o „pohyb“ ke konkrétním subjektům, které „oslovuje“, „pobízí“, „vyzývá“, „apeluje na ně“ atp. (což jsou samozřejmě také všechno metafory, a je při nich naprosto zakázána jakákoli forma „objektivace“, „zpředmětňování“. Právě proto je slovo „základ“ nevhodné, protože sugeruje něco pevného, co je dole a na čem pak se staví něco dalšího. (Něco takového sugeruje i to, jak se vyjadřuje Kant: „později snad může být z materiálu, který nyní leží v prachu, vybudována nádherná stavba“; cituje rovněž Heidegger, s. 13.) Na žádné nepředmětné výzvě nemůže lidské dílo „spocínout“, a taková výzva rozhodně není ničím, co by se podobalo materiálu, a už dokonce ne nějakému „prachu“ nebo „něčemu v prachu ležícímu“. Jistěže nemáme jiné možnosti než hovořit v obrazech, v metaforách, ale záleží přece také na tom, jakých obrazů či metafor použijeme.

(Písek, 080916-2.)

<<<

>>>

„Pokrok“ a filosofie

V tom, jak Heidegger s despektem mluví o „pokroku“, je něco podezřelého. Především ta formulace „stejnoseměrný postup vpřed ve smyslu tzv. pokroku“ (s. 13) – proč by pokrok neměl být třeba vícesměrný, tentativní, experimentující? A proč by nemohl mít svůj rozběh nebo zase svá zastavení nebo dokonce začít upadat? Můžeme opravdu mluvit o tom, že filosofie „je úsilím o rozvíjení a vyjasňování stále týčž několika problémů“? Co to je vlastně problém? Cožpak problém není něco, na čem se my sami svým pochopením podílíme? A nemůže být „pokrok“ v tom, jak to své pochopení vylepšujeme a prohlubujeme? A pokud opravdu rozvíjíme a vyjasňujeme nějakou myšlenku starších filosofů, proč bychom měli mít za to, že se tak jen vracíme zpět k tomu, co už měli na mysli oni sami? Proč chceme trvat na tom, že jde o stále tytéž problémy, tytéž základní myšlenky? Není to vracení k starším myšlenkám jen takovým nácvikem náročného uchopení něčeho, co sice už uchopili kdysi jiní, ale co nás má uschopnit k tomu, abychom my teď uchopili něco vskutku nového, čím se nebudeme jen vracet, ale čím uděláme opravdu jakýsi krok „kupředu“? A proč „kupředu“? Inu proto, že to nové přichází z budoucnosti, takže se k němu nemůžeme dostávat žádným vracením, žádným návratem k tomu, co tu už bylo a co už jednou bylo uchopeno. Podaří-li se to třeba jen jednou za sto let, může to v těch mezidobách vypadat, jako bychom se takřka nehnuli z místa – ale to je přece jen zdání!

(Písek, 080916-3.)

<<<

>>>

Vnímání

Vnímání bylo sice od nejstarších filosofů chápáno jako něco ne zcela spolehlivého, vedoucího k pouhému zdání a mínění, ne však k opravdovému vědění, ale přece jen jako cosi důležitého, s čím je zapotřebí počítat, byť vždycky s odstupem a kriticky. Proti pouhému vnímání (které bylo často redukováno na vnímání smyslové) bylo zdůrazňováno rozumové nahlížení (vidění, zírání, nazírání). Zvláštní na tom bylo, že v obou případech šlo vlastně ze strany vnímajícího i nahlízejícího spíše o pasivitu: nespolehlivost vjemu nebyla důsledkem chyby vnímajícího, nýbrž důsledkem nedokonalosti smyslů. Naproti tomu za spolehlivost nahlédnutí nemůže nahlízející děkovat svému umu, nýbrž výhradně nahlédnutému (Aristotelés výslovně řekne: nahlížené pravdě, a zdůrazní, že přitom musí být vyloučeno jakékoli „dělání“, jakýkoli aktivní výkon ze strany člověka – musí stačit jen „zírání“ bez „dělání“). Pokud jde o vnímání smyslové, najdeme třeba u Platóna představu, že jde o setkání zraku (rozumí se smyslového orgánu) s viděnou věcí někde uprostřed mezi nimi.

(Písek, 080917-2.)

<<<

>>>

Reflexe a víra

Někteří theologové chápou theologii jako soustavnou reflexi víry, ale stále se zdá, že jsou spíše v menšině. Řekl bych, že odpor většiny má svůj kořen v „nedověře“, tj. v nedostatku opravdové víry, protože se nejspíš obávají, že víra je reflexí narušována, zpochybňována, snad přímo rozkládána a ničena. A protože evropská tradice se vyznačuje tím, že lidské myšlení je čím dál proreflektovanější,

mají za to, že reflexi a reflexím je třeba stanovit pevné meze, zvláště pak že mají být vykázaný z jistých částí či složek lidského života jako cosi nebezpečného. Protože je nepochybné, že v některých směrech opravdu může být reflexe člověku na obtíž nebo dokonce nebezpečná, je třeba seč touto otázkou zabývat co nejdůkladněji.

Reflexe vadí tam, kde vládne rutina, návyk, natrénovanost. Možná, že lze natrénovat některé „zbožné“ návyky, ale po mém soudu to nemá s vírou nic společného.

Reflexe dále vadí tam, kde se hrozíme budoucího vývoje věcí, budoucích následků nebo třeba jen možností. Ale víra je přece opakem strachu a děsu z budoucnosti! Proč by měla být oslabována nebo dokonce narušována reflexí?

Určité druhy či typy myšlení (a tedy reflexe) mohou být skutečně s vírou v napětí nebo přímo v rozporu. Platí to zejména pro všechny typy myšlení, které si zachovávají v něčem svou ovlivněnou a vázanost na mýtus (to platilo pro staré řecké myslitele, i když mýty kritizovali ve jménu LOGU, a přetrvávalo to a dodnes přetrvává v přírodních vědách, ale vlastně v celém evropském a Evropou poznamenané myšlení, zejména pro jeho „zpředmětňující“ tendenci). Ale jak je možno se jinak a lépe bránit proti takovému myšlení než další a hlubší, radikálnější reflexí?

Ještě jeden bod musím připojit. Víra je nejen opakem, protivou strachu a děsu či úzkosti, ale je mnohem víc než jejich nepřítomností. Víra překonává strach, a to stejně jako překonává všechny překážky. Pavel právě říká, že víra „ven vyhání bázeň“, ale u Ježíše najdeme něco mnohem silnějšího: kdo má opravdu mocnou (silnou) víru dokáže i to, že se hora (nebo) vrhne do moře. Rádl to vykládá tak, že víra je „nakloněnost k činu“, je to rozhodnost člověka, který udělá všechno pro odstranění nějaké překážky (nejme inženýry a dělníky, pořídí stroje atd. a „nechá tu skálu přenést“). Víra je spojena s odvahou“ proč by se tedy měla najednou bát nějaké reflexe?

(Písek, 080917-3.)

<<<

>>>

Částice jako „shluk“ ?

Zmínka Martina Schnabla, že v kvantové mechanice jsou částice popisovány jako takzvané vlnové balíky (zřejmě mezi fyziky již běžná věc, ale setkávám se s tím po prvé), docela zjevně ukazuje, jak „atomisticky“ teoretičtí fyzikové stále myslí a jak i ony „vlny“ neberou jako události, nýbrž jako „částice“ čili „kvanta“, takže se mohou „shlukovat“ do hromad, tedy do „balíků“ (balík je hromádka věcí, zabalená tak, aby nic nevypadlo, ale jinak to při sobě vůbec nijak nedrží). Já jsem naproti tomu přesvědčen, že právě v případě „vlnových balíků“ je zapotřebí si položit otázku, co vlastně tu „hromadu“ vln drží „při sobě“ resp. „pohromadě“, nebo nejlépe: co ji integruje v jednotu, snad dokonce v „celek“ (Teilhardův termín „přirozená jednotka“ by tu byl na místě, i když sám Teilhard končil u atomů, a ovšem i když slovo „přirozená“ je pochybné). Stejným směrem ukazuje i tendence „atomizovat“ resp. „částicovat“ i vztahy třeba mezi elektrony a elektromagnetickým polem, nebo dokonce mezi částicemi („fotony“) a gravitačním polem (gravitony). A kdyby se měl popisovat vztah mezi „událostí“ a ji obklopujícím (objímajícím) časovým polem, okamžitě sáhnou někteří po „atomech“ (kvantech) času. Zkrátka a dobře: teoretičtí fyzikové zatím nehodlají vzít na vědomí skutečný čas, redukovali čas na čtvrtou dimenzi a nyní jej ještě budou atomizovat na nejmenší časová kvanta – „chronony“.

(Písek, 080921-1.)

<<<

>>>

Kvantum a událost

Od doby, kdy Max Planck přišel se svou slavnou konstantou, se termín „kvantum“ zabydlel v teoretické fyzice v docela zvláštním významu, který připomíná starořecký koncept tzv. atomu. Z filosofického hlediska jde o pozoruhodný případ skvělé starořecké intuice, ovšem velmi těsně spjaté s určitým předsudečným, totiž zpředměťujícím myšlením. Ta předsudečnost spočívá především v tom, že složitější se redukujícím způsobem převádí na jednodušší, přičemž se některé významné aspekty skutečností odkládají stranou, prostě se od nich abstrahuje. A právě to pak umožňuje všechny ty kvantifikace a matematické konstrukce. Jednou z nejdůležitějších takových redukcí je odhlédnutí od časovosti a času. Leukippos a Démokritos to provedli tím, že čas (a vůbec pohyb a změny) zcela marginalizovali jeho vyloučením do „vnějšku“: atomy „padají shora dolů“. Vnitřek atomů je zcela homogenní a neměnný. A proto lze potom vše, co se při „padání“ atomů „děje“ (jak se zachytávají o sebe a jak tvoří shluky apod.), prohlásit za pouhé „zdání“. Tento předsudečný přístup přetrvává v pozadí dodnes, a to nejen v tom, že sama kvanta byla považována za takové „atomy“ v nejnovější podobě, ale že i dnes jsou takto chápány ony dosud jen matematicky konstruované „superstrany“. Ovšem v jedné věci lze právem vidět posun a dokonce pokrok: fyzikové vzali na vědomí, že se kvantum někdy může „chovat“ jako částice, ale jindy jako vlna. A „struna“ se vůbec nikdy nechová jako částice, ale může se někdy „zauzlit“ tak, že to jako částice vypadá, eventuelně ve spojení s jinými podobně zauzlenými strunami to větší částice vskutku jakoby vytváří. Stále ovšem ještě do uvažování o superstranách intervenuje starý předsudek, že navzdory obrovské různosti takových strun jde o „jeden jediný objekt“ (jak to někteří formulují). Zatím se nikde neobjevuje ani náznak toho, že by někdo vzal v úvahu onen „děj“, jímž je chování superstruny, jako „událost“, z níž by bylo zapotřebí vycházet (a nikoli od ní abstrahovat). Podezřelá je už ona zpředměťující koncepce „struny“ jako kratičké zkřivené úsečky; ale je to pokrok od Zénona, který ještě i úsečku rozdělil na body, aby mohl dokazovat, že v bodě není žádný pohyb možný (takže k každému okamžiku je šíp na nějakém místě, kde se však nepohybuje, nýbrž tam stojí).

(Písek, 080921-2.)

<<<

>>>

Superstruna jako událost

Z dosud stále jen nedostatečných výkladů a komentářů teorie superstrun je zatím zřejmé, že se v kruzích zastánců počítá běžně (nebo aspoň v některých případech) s tím, že „struny“ mohou být velmi odlišné nejen co do způsobu svých „pohybů“, ale také co do velikosti a možná i co do doby svého „trvání“. „Obrovské“ superstruny se mohou „rozpadat“, malé a velmi malé se mohou shlukovat či zaplézat do „balíků“ apod. Zvláštním dojmem působí tvrzení, že navzdory této rozmanitosti (a nespočetné mnohosti) jde stále o „týž objekt“; zase tu je ta pod kůži zalezlá předsudečná, ale sugestivní představa, že všechny to pohyby a změny musí mít nějakého jednotného „nositele“ (zřejmě proto, aby kvantifikace byla možná a legitimní). Jsem stále více přesvědčen o tom, že je tento problém třeba jít ještě z jiné strany, totiž že musíme odložit poslední zbytky substančního myšlení a začít principiálně pracovat se schematickým modelem „události“. Představa jednorozměrné struny jako „objektu“, s nímž se něco děje, ale který zůstává přitom nezměněn, je absurdní a neudržitelná; její „zdůvodnění“ může spočívat jen v tom, že matematicky se bez toho nedá prostě pracovat. Ale je-li tomu opravdu tak, že matematicky se to jinak zvládat nedá, je třeba z toho vyvodit ten závěr, že matematický popis se může týkat jen některých aspektů skutečných „strun“, ale že ty další, matematicky nepostižitelné aspekty bude třeba zkoumat jinak, za použití jiných, ne-matematických prostředků.

(Písek, 080921-3.)

<<<

>>>

Událost jako „kvantum“ (či „atom“)

Budeme si muset zvyknout na to, že „atomy“, tj. nejmenší, dále už nedělitelné kousky skutečnosti, nejsou částice, ale nejmenší „události“ (nemusíme vždy předpokládat, že jenom té nejnižší úrovně, toho nejzákladnějšího, „prvního řádu“, tedy primordiální). A totéž platí pro „kvanta“, i když tam už první krok byl učiněn, když se ukázalo, že kvanta se někdy „chovají“ jako částice, zatímco jindy jako „vlny“. Oč tu jde: nově předpokládaná superstruna nejen nemůže být považována za úsečku stále stejně dlouhou, jen se rozmanitě „mrskající“, ale samu úsečku je třeba chápat jako děj, dění, nikoli za nějaký substrát dění (tedy za nějaký „objekt“, jak o tom někteří mluví). A pak ovšem se otvírá celá problematika „události“ jakožto událostného dění, které má svůj počátek i konec. Jenom tam, kde se jedné události resp. několika spolupracujícím událostem podaří se zapojit do tzv. „smyčky“, lze mluvit o relativní a dočasné „trvalosti“, která ovšem musí být vytvořena resp. vytvářena, a pak udržována. Sama povaha myšlení události nedovoluje, nýbrž naopak přímo zakazuje oddělit či vydělit z události něco neudálostního, něco, co se sama neděje, aby se pak událost mohla popisovat jako to, co se s tímto vyděleným a odděleným, nedějícím se „substrátem“ dění vlastně jakoby povrchu děje. Což jinými slovy znamená odmítnutí samého konceptu „strun“ jako toho, co při jejich „mrskání“ zůstává beze změny.

(Písek, 080923-1.)

<<<

>>>

Událost a kvantifikace

Současná fyzika se pomalu mění v matematiku, která zprvu jen vymýšlí a teprve dodatečně zkouší své výmysly (ovšem perfektní výmysly, žádné pouhé fantazie) aplikovat a ověřovat v nesmírně vzdálených důsledcích. Tento přístup už mnohokrát prokázal svou úspěšnost, tj. produktivnost. I když může být legitimně kritizován, nenechává nás na pochybách o tom, že vskutku něco z povahy „skutečnosti“ opravdu postihuje. Jinak řečeno, skutečnost je takové povahy, že po některých stránkách může být kvantifikována a že výsledky takových kvantifikací mohou být systematicky uváděny do rozsáhlých souvislostí, což svědčí o tom, že nejde jen o omezené přiblížení. Je to nepochybně dokonce atraktivní a povznášející, že se největší fyzikové pokoušejí o tzv. teorii všeho (samozřejmě převážně matematickou), i když to zároveň svědčí o poněkud přebujelém sebevědomí, jakési hybris, jak to pojmenovali již ve starém Řecku. Z filosofického hlediska jde jistě o cosi velmi jednostranného, ale v dějinách filosofického myšlení již odedávna známého (vzpomeňme na Pythagoru). Proto nestačí kritika a poukazování na zřejmé nedostatky metody samé (což nemusí být zcela zbytečné, protože i velcí fyzikové jsou někdy úspěchy svého oboru poněkud oslepeni), ale je třeba vzít vážně právě to, že ty úspěchy jsou tak veliké a že sahají od světa toho nejmenšího až po svět toho největšího. To, že určitými postupy – byť omezenými prostředky a jen po některých stránkách – lze opravdu realitu skutečného světa postihovat, si také žádá náležitý respektu a ovšem i filosofického výkladu. Mám za to, že teprve náležitý výklad, objasňující, proč je možno skutečnosti (nesčetné skutečnosti) tak efektivně kvantifikovat a dospět k tak ambiciózním teoretickým stavbám, umožní neméně náležitým způsobem vymežit, co ze skutečností kvantifikovatelné není, co se kvantifikacím zcela vymyká, a co ovšem – to je to nejdůležitější – postihuje tu závažnější, významnější stránku všech „pravých“ skutečností a tím i skutečnosti vůbec. Po mém soudu spočívá perspektivní cesta k řešení tohoto problému v nahlédnutí, že skutečný svět je opravdu plný „jednotlivin“, tj. partikularit, které si svou jednotlivost (partikularistu) zajišťují a udržují

samy. A právě díky tomu je můžeme „počítat“, i když čísla jsou naším výmyslem (vynálezem), pochopitelně jen zvnějšku. Tím se však nesmíme nechat svést k mylným předpokladům nějakých posledních nejmenších částic, tedy „partikulí“, o jejichž vnitřní povahu už bychom se nemuseli starat. Už ani ty nejmenší „částice“ totiž nejsou vnitřně „nestrukturované“ (homogenní), nýbrž jsou to maličké kousky dění, které nemá substrát (to proti Aristotelovi a všem dodnes přetrvávajícím předsudečným reliktvům). A na popis tohoto dění žádné kvantifikace prostě nestačí; tu je zapotřebí jiného přístupu a jiných prostředků jiných metod. Právě proto je třeba dnes s mimořádnou vytrvalostí znovu a znovu tematizovat událostné dění, tj. tu zcela odlišnou „skutečnost“ změn, u nichž nás nezajímá jen jejich počátek a konec, nýbrž událostný průběh mezi nimi, který je ovšem sjednocen (integrován) takovým způsobem, že z bytostných důvodů nemůže být „atomizován“.

(Písek, 080923-2.)

<<<

>>>

Člověk a „nekonečno“

Onen stísnující pocit, který má člověk, který vezme vážně obrovitost Vesmíru (našeho, možná jednoho z mnoha), by vlastně už neměl zaskočit nikoho než malé děti. Velmi dlouhá evropská tradice přece od starokřesťanských dob (a navazovala tím i na starší tradici) přesvědčovala každého, že člověk je nesrovnatelně malý proti nekonečnému Bohu (a celý svět, celý vesmír že je jeho dílem, jeho stvořením, i se všemi hvězdami, sluncem, měsícem i planetami). Pascal to vyjádřil se vší drsností „pravdy“, když mluvil o tom, jak nejisté a ohrožené je postavení člověka mezi nekonečně malým a nekonečně velikým. Z theologických důvodů se dlouho odmítala myšlenka nekonečnosti světa (v čase i prostoru), takže se jí rádi chopili ateisté. Posléze se ustálilo přesvědčení, že svět není nekonečný (aspoň ten „náš“ Vesmír), ale myšlenka reálné nekonečnosti stále přežívá (aspoň ve „výmyslu“ možnosti nekonečně mnoha vesmírů apod.), nejspíš proto, že současná (přírodověda stále nechce uznat skutečnost „počátků“ obecně. Ale většina astrofyziků je dnes zcela nakloněna teorii Velkého třesku a liší se jen v odhadu, jak náš Vesmír skončí, zda to půjde do ztracena anebo zda skončí Velkým křachem. Rozdíl mezi obrovitostí Vesmíru a jen „myšleným“ Nekonečnem už z běžného lidského stanoviska ztratil na závažnosti; náš „domácí“ Vesmír na onen pocit stísněnosti docela stačí. Jak lze tomuto pocitu čelit?

(Písek, 080924-1.)

<<<

>>>

Vědeckost a věda

V přírodních vědách se stalo obecným pravidlem považovat za „vědecké“ pouze to, co lze vyvrátit (klasicky to vyjádřil Karl Popper ve svém principu falzifikovatelnosti). V určitých omezených kontextech (v jakési „domácí kuchyni“ té které vědy) to může plnit pozitivní úkol, ale nemůže to být považováno za rozhodující kritérium toho, co do vědy náleží a co nikoli. Jednak by to totiž znamenalo buď to, že některé skutečnosti se vědeckému přístupu vymykají, a to by byl návrat do středověku, byť něčím odlišný (nemusela by to být právě theologie, které by se dostalo možností a snad i práv, aby se takovými skutečnostmi zabývala); anebo snad v ještě horším případě by to znamenalo, že to, čím se věda nemůže zabývat, prostě neexistuje, není skutečné. V obou případech by šlo o závažnou chybu, která by mohla bít na závalu samotné vědě a její „vědeckosti“. To, co nelze vyvrátit, je třeba také rozlišovat: jednak může jít o něco, co zatím nelze vyvrátit (kdybychom to vzali doslova a do hloubky, tak by tam vlastně náleželo veškeré naše vědění, o němž jsem přesvědčen, že je platné, neboť nelze

dopředu říci, zda něco lze nebo nelze vyvrátit, dokud to není vyvráceno). A potom tady je spousta výslovných nebo i nevyslovených, ba dokonce někdy i neuvědoměných předpokladů, jejichž platnost předpokládáme (a předpokládá ji i ona zásada vyvrátitelnosti), ale které nemůžeme doopravdy vyvracet (ani vyvrátit), jen je můžeme nahradit jinými (byť nikoli svévolně a libovolně, viz např. neeuclidovské geometrie). Pak takové předpoklady sice pojmenujeme nikoli jako „poznatky“ nebo „teorie“, nýbrž „principy“, ale právě o principech platí, že nemohou být zpochybňovány: de principiis non est dubitandum. „Principy“ opravdu nemohou být vyvráceny, a tak by neměly náležet do vědy. Jenže věda se bez nich neobejde. A kdy se poznatek stává principem, nebo kdy se princip stává poznatkem? Je matematizace a vůbec kvantifikační postup principem nebo poznatkem? V jakém smyslu vůbec lze ověřovat nebo falsifikovat měření (když míra je vždycky „naše“)?

(Písek, 080924-2.)

<<<

>>>

Čas a „chronony“

Rozkouskovat čas na „chronony“, tj. jakési nejmenší kousky „času“, aby to byl ještě čas, a nikoli nečasový, bezčasový „bod“, se mi jeví jako vysoce problematická záležitost. Je to jen pokus jak znovu odvysvětlit čas a převést jej na ne-čas, na něco ne-časujícího a mimo-časového. Vlastně jde o obnovení myšlenky Zénóna z Eleje, až na to, že jeho spíš jen geometrické body jsou nahrazeny jakýmsi atomy času, tedy spíš po vzoru konstrukce Leukippovy a Démokritovy. Obrovský problém tím ovšem nebyl vyřešen, nýbrž „skryt“ dovnitř „chrononu“: buď takový „chronon“ nemá vůbec žádnou strukturu a je zcela homogenní (jako tomu bylo u starých atomistů), a pak zůstává záhadou, jak může jakýmkoli způsobem vyvolat to, čemu říkáme „čas“ (tj. fenomén času a časovosti); anebo je čas zatlačen do nitra chrononu, a pak nadále zůstává neobjasněným problémem, i když je takto skryt (a může být zanedbán). Zejména se mi zdá povážlivé, že se v tom ohledu zanedbává nepřehlédnutelná souvislost mezi časem a gravitací, jak na to přesvědčivě poukázal Einstein. „Chronony“ jako konstrukce, tj. matematicko-fyzikální modely, nemohou být konstruovány odděleně od jiných takových modelů či konstrukcí, totiž „gravitonů“. A navíc jsem hluboce přesvědčen, že právě u nich bud zapotřebí skončit s představami nějakých „částic“ a začít s novým způsobem jejich mínění a myšlení jakožto „událostí“.

(Písek, 080924-3.)

<<<

>>>

Emergence a „samoorganizování“

Myšlenky Philipa Andersona, že „základní zákony (event. zákonitosti) fyziky“ nejsou na vyšších úrovních narušovány, ale že se k nim v nové situaci přidávají, „emergují“ nové v důsledku samoorganizování, nejsou sice ničím zcela novým, ale je třeba je uvítat, byť střízlivě. Je tím totiž otevřena malá skulinka pro principiálně důležitou myšlenku, totiž pro koncept „vzniku nového“. Jakmile jednou připustíme „vznik nového“, dostáváme se nevyhnutelně k problematice vzniku vůbec, vzniku čehokoli a dokonce všeho, veškerenstva. Předpoklad, že veškeré „nové“ musí předpokládat něco pevného a trvalého, co nevzniká a nezaniká, byl velmi přesvědčivě stanoven a zkoumán již nejstaršími mysliteli, ale dnes je už každý pokus najít něco takového jako všeobecný, univerzální základ všech změn, který se sám už nikdy nemění, dopředu zpochybněn, a to nejen jako výsledek nesčetných zkušeností, ale především proto, že neřeší a nemůže řešit otázku vzniku nového, byť zaměřenou jen na jakýsi „povrch“ věcí. To, o čem někteří „chaotici“ (teoretikové chaosu) mluví jako o

„samoorganizovaní“, „samouspořádávání“ původního chaosu, je pouhý název, jern pojmenování fenoménu, ale detailnímu, logickému a systematickému myšlenkovému zpracování se tato idea vzpírá. Vždycky tu zůstává otázka, kde se bere jednak ta či ona kvalita „materiálu“, a druhá, kde se bere ta či ona „síla“, která za onu samoorganizaci odpovídá.

(Písek, 080924-4.)

<<<

>>>

Filosofie – smysl, úkol

Filosofie nemá pevný, obecně závazný „předmět“, a nemá ani nějakou rozhodující, specifickou metodu. V důsledku toho se nikdy nemůže stát vědou, i když si může výběrově osvojit některé z vědeckých metod, a navzdory tomu, že si může podobně jako nejnáročnější vědy uložit přísné normy a náročná kritéria. (Ale vždy to záleží na ní resp. na jejím „autorovi“, na filosofujícím mysliteli, co si vybere a co naopak odmítne nebo nechá stranou.) Také forma, jakou si filosof zvolí, je výlučně záležitostí jeho rozhodnutí a není obecně závazná; právě proto máme v dějinách mnoho příkladů různého „provozování“ filosofie: Sókratés nic nepsal, Platón v akademii pěstoval a pak i psal dialogy, a v těch psaných rozhodující myšlenky obvykle vkládal do úst Sókratovi, Aristotelés nejraději vykládal filosofii při procházení, ale dbal i na písemné záznamy. Někteří myslitelé psali jen nápady, poznámky, aforismy. Jsou dokonce někteří, co nepovažují za nutnost logickou prokomponovanost filosofického myšlení, ba ani sjednocenost, integritu tohoto myšlení (uvádí se Kierkagaard nebo Nietzsche, z nichž ovšem ani jeden se nedeclaroval jako filosof). A tak nezbyvá než se tázat: jaký význam má vůbec filosofie v život jednotlivce? A jaký má pro širší společenství?

(Písek, 080927-1.)

<<<

>>>

Konstanty

Mám za to, že všechny konstanty, o kterých mluví a o které se opírají fyzici, mají stejnou platnost jako konstanty matematické, tj. že jsou „vnitřními“ konstantami určitého myšlenkového systému, nikoli konstantami reálného světa. To neznamená, že vůbec neplatí, že jsou nicotné nebo nahodilé či svévolně určené. Tak třeba konstanta π , jak ji známe z geometrie, je nepochybně platná, a to nejenom v rámci geometrie (pochopitelně euklidovské), ale všude tam, kde prostorové poměry můžeme měřit a geometrické poučky můžeme aplikovat. Totéž platí pro goniometrické funkce atd., ale vždy za určitých předpokladů a tedy relativně, tj. ve vztahu k těmto předpokladům. Prakticky to znamená, že jde vždy jen o jisté přiblížení, o přibližné postižení skutečných poměrů, které nám stačí, ale ve chvíli, kdy je aplikujeme na příliš rozsáhlou škálu (nebo naopak na nějakou mikro-škálu), může aplikace selhávat. Pokud se přesto nějaká taková kvantifikace, pracující s „konstantami“, nevhodně aplikuje, může to vést k závěrům naprosto neopodstatněným a mylným.

(Písek, 080928-1.)

<<<

>>>

Vědění a kritičnost

K lidské povaze náleží touha a vůle vědět, ale neméně také touha se dozvědět ještě něco dál, 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): pokud něco nahlédneme, není už dál co dodat. *Epistémé* nepřipouští vylepšování, dokonalost vylučuje „pokrok“. Právě proto představuje Sókratés (ovšemže po Demokritovi) tak významnou a přímo stěžejní postavu myslitele, který rozpoznává omezenost jak svého, tak každého vědění, a poukazuje nám na známé pojetí „vědoucího nevědění“. To sice někdy může vést (a některé myslitele vskutku vedlo) k zásadní a všeobecné skepsi, ale jen z nedorozumění resp. z nepochopení, co to takové „vědoucí nevědění“ vpravdě jest. Nejde o paušální relativizování veškerého vědění (jak tomu bylo u Demokrita), nýbrž o zásadu kritičnosti, která dovolí a také dokáže rozpoznat to, co skutečně víme, od toho, o čem se jen domníváme, že to víme, ergo: poznat a vědět, co ještě nevíme. (Sókratova formulace, že nikdo neví nic určitého, musí být interpretována situačně – šlo o řeč před soudem: vždyť právě soudci „nevědělí“, ale soudili, odsuzovali.) Proto má daimonion především úlohu negovat – nevíme nikdy docela jistě, co je dobré, co je spravedlivé, co je pravdivé, ale můžeme vědět s naprostou jistotou, že je něco nedobré, nespravedlivé nebo nepravdivé.

(Písek, 080928-2.)

<<<

>>>

Souvislostí (kontext)

Ve filosofii je nesmírně důležité stále myslet také na souvislosti, na kontext, přesněji na způsob, jakým je určitá myšlenka, určitý poznatek, určitá znalost bytostně zapojena do širších souvislostí, tedy do „systému“. To vedlo řadu vynikajících myslitelů k přehnanému úsilí o budování systémů. Mylnost resp. pošetilost takového úsilí spočívá v chybném chápání povahy našeho vědění, jako by bylo možno je někdy uspořádat do nějaké definitivní podoby. Vědění nelze totiž zaměňovat za jakýsi úhrn, hromadu znalostí a vědomostí, protože žádný jednotlivý (izolovaný) „poznatek“ nelze prostě položit vedle jiných jednotlivých (izolovaných) poznatků, neboť mezi jednotlivými poznatky jsou významné, byť často na první pohled málo zřejmé souvislosti. Demokritos se těžce mýlil, když šel v duchu „atomizace“ dokonce tak daleko, že (zl. A64 z Alexandra) tvrdil, „že doopravdy není vůbec nic smíšeno, nýbrž domnělá směs je položením tělísek vedle sebe, při čemž zachovává každé z nich vlastní přirozenost, kterou mělo i před smíšením. A zdají se nám smíšena, ježto pro nepatrnost tělísek vedle sebe ležících není náš smysl schopen pozorovati žádné z nich jednotlivě“. „Vztahy“ a „souvislosti“ mezi skutečnostmi jakéhokoli rázu či úrovně nejsou nikdy něčím pouze vnějším, ale vždycky jsou něčím, co se přímo týká oněch skutečností samotných až do jejich „nitra“ (a přes toto jejich nitro je tak nutně více nebo méně ovlivněn a proměněn o jejich „vnějšek“, a ovšem i jejich „aktivita“ obojího druhu, tj. mířící buď navenek anebo „dovnitř“). Whitehead to formuloval tak, že pojetí „nezávislé existence“ označuje za omyl a předsudek.

(Písek, 080928-3.)

<<<

>>>

Jircháře - začátek u Hromádků

Začalo to relativně nenápadně v bytě Hromádkových v Moravské ulici, a to od podzimu roku 1957, pokud se pamatuji, a zprvu šlo o nepravidelná a dost sporadická setkání. (Ta „nenápadnost“ byla ovšem dost zdánlivá, protože Hromádka byl už leta pod trvalým dohledem, takže StB o tom nepochybně věděla. Ale i to bylo vlastně dobré, protože kdyby existovaly zásadní námítky, Hromádka

by se to od někoho z vyšších míst rychle dozvěděl, byl by varován a vyzván, aby s tím přestal. Pokud varován nebyl, bylo možno jít dál a pokusit se o další krok.) Na těchto občasných přátelských, ale ve skutečnosti „seminárních“ Hromádkových setkáních s několika mladšími lidmi (kolem třicítky) se probírala nejrůznější témata, jak kdo s čím přišel, a Hromádka sám přicházel také s mnoha podněty a pověřoval nás drobnými referáty. Sám jsem v listopadu 1957 referoval o nové Machovcově knížce a v prosinci téhož roku jsem přednesl několik tezí „k rozhovoru s marxisty“, kde jsem např. zdůraznil, že je vhodnější vést dialog s Kosíkem než s Machovcem, protože Kosík je skutečný marxista. Jednou Hromádka pohovořil velmi přejně o Ernstu Blochovi jako o příkladném marxistovi z NDR, s nímž je pro křesťany perspektivní vést dialog. Tehdy jsem mu oponoval, že to vlastně žádný marxista není, že je příliš nevládnutě poznamenán židovským a křesťanským dědictvím, a Hromádka mne hned pověřil referátem o Blochovi (ten jsem později trochu přepracoval a dal do Křesťanské revue, ale dlouho zůstala bez souhlasu; nakonec po dlouhých tahanicích s církevní cenzorkou dr. Čížkovou mohl vyjít v KR až v roce 1966, ale to už v té době několik let fungoval seminář v Jirchářích). Po referátu se mne docela soukromě Hromádka zeptal, jsem-li ve straně, což mne tehdy dost překvapilo; znal mne od roku 1946 a od návratu jeho rodiny z USA 1947 jsme se pravidelně v neděli vídali na Vinohradech po bohoslužbách (obvykle jsme často dost dlouho spolu s jinými hloučky stávali na Korunní třídě před kostelem). Myslím, že to charakterizuje Hromádkovu situaci: nebyl si docela jistý nikým ze svého okolí. Ovšem několik mladých evangelíků-straníků se stejně těchto setkání u Hromádkových účastnilo, ale Hromádka o nich věděl; asi by býval nebyl zase tolik překvapen, kdyby se bývalo ukázalo, že i já jsem straník. Návštěvníků přátelských „seminárních“ setkání v Moravské ulici postupně přibývalo; já jsem jednou s Hromádkovým souhlasem pozval také Jiřího Němce, asi prvního katolíka. V té době už se ukazovalo, že je nás do jednoho pokoje, byť velkého, trochu moc, a na druhé straně jsme sami cítili stále větší potřebu se setkávat pravidelněji. A tak se Hromádka rozhodl, že ta setkávání přeloží do ulice V Jirchářích, kde jako v semináři bydleli a stravovali se studenti tehdejší Komenského bohoslovecké fakulty. ...

(Písek, 081001-1.)

<<<

>>>

Jircháře v 60. letech

Budova semináře v Jirchářích po válce přešla do vlastnictví Českobratrské evangelické církve (CČE), ale bydleli tam studující i jiných, menších evangelických církví, a samozřejmě také ze Slovenska; to zcela odpovídalo ekumenickému charakteru celé Komenského fakulty. Ten ekumenismus napadal sice na jednu nohu, ale zahájení Jirchářských „čtvrtek“ se stalo nejen příležitostí k oživení spolupráce s Husovou fakultou (velmi aktivně spolupracoval zejména prof. Trtík, což ani nemůže být dost doceněno; pravidelně se účastnil také jeho asistent dr. Kučera), ale zejména k tomu, jak jej konečně rozšířit i na katolíky. Proto se mezi hlavními organizátory a aktivisty od počátku stalo několik mimořádně otevřených (Jiří Němec, Václav Frei, Karel Floss, Jan Sokol a další) a brzo se večerů účastnila celá řada katolíků (žel také několik, kterým to bylo proti mysli a kteří spolupráci dost narušovali a intervencemi a stížnostmi u arcibiskupa Tomáška se pokoušeli dosáhnout zákazu nebo aspoň nedoporučení účasti katolíků). (Tomu byla v podstatě učiněna přítrž, když byl Hromádka spolu s několika námi, samozřejmě včetně Jiřího Němce, který byl hlavním iniciátorem tohoto slavného přijetí, pozván do arcibiskupského paláce a když tak došlo k jakési veřejné deklaraci, že „nihil obstat“.)

(Písek, 081001-2.)

<<<

>>>

Reflexe - její nebezpečnost

Pozoruhodný rakouský katolický historik a publicista, Friedrich Heer, jednou prohlásil, že „duch je tou nejnebezpečnější věcí, která existuje“ („Geist ist die gefährlichste Sache, die es gibt“). Měl velkou pravdu; ale není to v žádném případě důvod, proč před „duchem“ varovat, leda jen před jeho zneužitím anebo před jeho zvráceností. To platí také pro reflexi, protože reflexe je jednak vynálezem ducha, jednak významným prostředkem jeho růstu a prohlubování. Duch bez reflexe není žádných duchem (to věděl už Hegel, dalo by se – nehegelovsky – říci, že „Duch an sich“ vlastně žádným Duchem není a být nemůže) anebo jen velmi slabým a chabým duchem. Ale reflexe musí zůstat ve službách ducha, a ovšem především ve službách Pravdy, které má a musí sloužit také každý „duch“ (neboť jinak od Pravdy „odpadne“ a bude jako „duch“ zavržen). Ono evangelijní „v Duchu a Pravdě“ vlastně vyjadřuje ve stručnosti vše: celý lidský život, ano celý běh světa má svou perspektivu jen v „Duchu a Pravdě“. A cesta k takovému životu není v žádném případě cestou k programovému „prostáctví“ ani k jakémukoli „oprošťování“, které by mělo smysl a cíl samo v sobě. Reflexe jistě znamená vždycky také sebeomezení (zejména pak vidění vlastních „mezí“ a vlastní „omezenosti“), ale jde vždy o omezení v zájmu čehosi vyššího, v zájmu růstu a rozvíjení či spíše vzestupu k něčemu vyššímu. A každý krok „výš“ bývá nebezpečný, protože hrozí „pádem“ z větší výšky. Reflexe je proto nutně spjata s odvahou, ale nikoli se ztřeštěností. Právě proto se ten, kdo reflexe a reflektování přehání, dostává v posledu do jakéhosi „vakua“, „vzduchoprázdna“, neboť reflexe musí být vždycky určitý cíl a tím také „základ“ (neboť bez „základu“ nelze mluvit o něčem jako o „cíli“, ale to by potřebovalo zvláštní výklad). Přehnané provádění reflexe se vždycky nakonec dostane do situace, kdy ztrácí jakýkoli „základ“ pod nohama, a tak se ukáže jako „bezdná“. V tom je také jedna z jejích nebezpečných stránek; reflexe jako aktivita a schopnost reflektovat je v jistém smyslu jakási intelektuální „ctnost“ a – vzpomeneme-li na Aristotelovo dělení – náleží mezi ty ctnosti, pro které je závazná jakási „střednost“ – ostatně podobně, jako tomu je s odvahou obecně: člověk málo odvážný je zbabělec a strašpytel, člověk příliš odvážný je šílenec, odvážný musí každý být „přiměřeně“. A to platí také pro odvalu reflektovat.

(Písek, 081001-3.)

<<<

>>>

Rezistence a přizpůsobení

V Rakousku si často připomínají jednu z orientačních idejí Friedricha Heera: „Je zapotřebí určité dávky přizpůsobení, chceme-li dosáhnout vskutku účinného odporu.“ („Es ist ein gewisses Maß an Anpassung nötig, um wirksam Widerstand leisten zu können.“) To je sice velmi dobrý postřeh, ale je vyjádřen způsobem, který trochu mate. Když se chci poprat s někým, kdo bydlí v prvním patře, zatímco já až nahoře v podkroví, musím ho buď vylákat nahoru, nebo sejít dolů, eventuelně se můžeme setkat někde jinde, ale oba tam musíme přijít. Tomu se dá těžko říkat, že se jeden druhému „přizpůsobujeme“. Když chci polemizovat s nějakým Němcem, musím to udělat německy nebo se postarat o překlad; že svou polemiku povedu německy, není žádné „přizpůsobení“. Na druhé straně je známo, že nebývá vždy dobré užít stejných zbraní, jakých užívá protivník, neboť to může někdy mít degradující následky pro mne nebo pro mou stranu. A v takovém případě nejde o kvantitu, tedy o „určitou dávku“ přizpůsobení, ale o jeho kvalitu, resp. nekvalitu, jeho principiální nepřipustnost, protože bych(om) se takovým „přizpůsobením“ sami ponížili a diskvalifikovali. Věc je tedy, jak vidno, složitější, v něčem je někdy takové „přizpůsobení“ užitečné a dobré, jindy a v něčem jiném je kontraproduktivní (hned nebo také dlouhodobě) a zlé. Proto nejde o to „přizpůsobení“ samo, nýbrž o to, čemu má sloužit, k čemu je ho používáno, zejména však také, jakého je samo typu či druhu, zda zůstává pod kontrolou anebo zda k němu dochází bez takové kontroly.

(Písek, 081003-1.)

<<<

>>>

Filosofie a věda

Pokusy chápat filosofii jako vědu (resp. vědění, řecky EPISTÉMÉ) jsou velmi staré. Zcela výrazně a směrodatně se v tom směru vyjádřil ve svých formulacích Aristotelés, když filosofii pojmově vymežil jako „vědění pravdy“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), což bylo nepochybně polemicky zahroceno proti velmi rozšířenému chápání filosofie jako pouhé touhy, snahy a lásky, jen směřující k „moudrosti“, ale která sama (přínejmenším v plnosti) moudrá není, moudrost „nemá“ v držení a moudrosti sama nevládne. Toto starší pojetí, které bývalo připisováno Pythagorovi – podobně jako samo pojmenování „filosofie“ jakožto „lásky k moudrosti“ – najdeme ještě u Platóna, např. v Symposiu, a to v ústech Sókratových, když vzpomíná na své mládí a na setkání s kněžkou Diotimou (přesně: s ženou znalou božských věcí, tedy v pravém a původním etymologickém smyslu „theoložkou“, i když u Platóna – např. v Ústavě – jsou „theologie“ a „theologové“ chápáni jinak). Zejména od počátků nové doby bývá filosofie často kritizována, že není dost vědecká, a je zdůrazňována nutnost filosofii „zvědečtit“; tato tendence trvá přes celé osvícenství (i když zdaleka nejde o jednohlasý souhlas) a v jistém smyslu se dostává k mocnému slovu i v romantice, konkrétně třeba v Hegelovi, který je přesvědčen o nutnosti pozvednout filosofii na úroveň vědy („Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft“), a znovu v Husserlovi, který chce z filosofie učinit „přísnou vědu“ („strenge Wissenschaft“). Mezitím se ovšem „vědy“ (a tím je třeba rozumět na prvním místě přírodní vědy, které pak jsou, resp. mají být ostatními „vědami“ napodobovány a co do úrovně vědeckosti dostihovány) profilují zejména svým jednoznačným důrazem na „fakticitu“ a odmítáním všeho, co na „fakticitě“ nelze nijak (nebo aspoň ne spolehlivě) ověřovat; příznačný je důraz na tzv. „pozitivní fakta“, který zejména od dob Comteova (a také Millova atd.) „pozitivismu“ vždy znovu rád nasazoval skutečné filosofii psí hlavu tím, že ji otaxoval jako jen o něco málo lepší, než kdysi byla mythologie a mýty vůbec. (Na tento „pozitivismus“ pak navázal i marxismus, zejména ve své „engelské“ podobě.) Tento trend je charakteristický zejména mimořádně velkým a také úspěšným tlakem na docela určité (zpředměťující) pojetí „pravdy“, která je (ovšem už na základě velmi staré a stále obnovované tradice) chápána jako odvislá od „faktů“, od toho co „objektivně jest“. Ale jakmile pochopíme, že „pravda“ není a nemůže být měřena tím, co „jest“, co je „objektivně dáno“, nýbrž jako norma a kritérium každé „fakticity“ (zejména také proto, že „factum“ je přece to, co je někým, např. námi „uděláno“, a právě toto „dělání fakt“, „vytváření fakt“ a jejich formulování musí být vždy znovu podrobováno v nových a nových kritických reflexích přezkoumávání, a to „ve světle pravdy“, které není „vyzařováno“ věcmi samými, ale „bytostně odjinud“, ze strany „pravdy“ jako ne-věci, ne-předmětu, ne-předmětné skutečnosti. A právě tato „pravda“, která není žádnou „věcí“ ani žádným „předmětem“, a zejména která není a nemůže být ani námi, ani vůbec nikým „udělána“, „vytvářena“ a tak „produkována“, může, má a musí být nějakým novým způsobem respektována filosofii, jež se nikdy nesmí pokoušet „pravdu vědět“, tj. učinit ji „předmětem“ či „obsahem“ svého vědění, ale naopak se vždy pokoušet o větší a kvalitnější přiblížení k „pravdě přicházející“, zejména pak k tomu, aby se sama stala její služebnicí, tj. služebnicí a napomáhatelekou jejího přicházení, či jinak řečeno, aby se „pravdou“ nechala vést a řídit mnohem víc a principiálněji než jakoukoli fakticitou (kterou lze v posledu jen „brát na vědomí“, a eventuálně toho pak nějak k něčemu jinému využít).

(Písek, 081005-1)

<<<

>>>

Subjekt a „Spaltung“

Karl Jaspers (3326, s. 628) říká, že „Alles Wahrsein ist in der Spaltung von Subjektivität und Objektivität“. Když to přeložím nejen do češtiny, ale do svých kontextů, znělo by to asi následovně: „Všechno stávání se (či dění, lépe ovšem: přicházení) ‚pravého‘ se děje v rozštěpení subjektivity a objektivity.“ A tu má základní výhrady k tomuto přístupu a pochopení, které jako by předpokládalo nějakou původní jednotu, k jejímuž rozštěpení až dodatečně dochází. Subjekt není nic prapůvodního, a to ani na předlidské, dokonce před-živé úrovni, nýbrž každá událost, ať na jakémkoli stupni „vývoje“, se musí subjektem teprve stávat (což jinak můžeme říci i tak, že svůj subjekt musí ustavit, vytvořit a dále jej udržovat a obnovovat). A to platí tím spíš o subjektu na úrovních, na nichž už můžeme mluvit o subjektivitě a objektivitě. To, jak si každá událost musí udržovat a obnovovat svou vnitřní integritu, je nerozlučně spjata s tímto udržováním a obnovováním vlastního „subjektu“ (resp. své vlastní subjektivity). Nejde však o totéž; bylo by vážnou chybou předčasně obojí ztotožnit jako jeden „proces“ či spíš „úkon“, „výkon“. Každá událost má prae-subjektivní povahu, tj. není ještě subjektem (= nevytvořila si ještě svůj subjekt), ale je celkem, což je předpokladem a podmínkou toho, aby si takový svůj subjekt mohla vytvořit (= aby se subjektem mohla stát). Co z toho vyplývá k onomu problému tzv. rozštěpení (Spaltung)? Událost, která si má ustavit svůj vlastní subjekt (event. která se chce stát subjektem), musí zajistit ze svého průběhu vydělit (jakousi bifurkací, tj. jakoby vidlicovitě) kus tohoto svého průběhu a zaměřit tuto vydělující se „panožku“ ještě jinak než do svého normálního (obvyklého) událostního dění; takovouto „panožku“ pak můžeme nazvat „akcí“ nebo ještě přesněji „proto-akcí“. Smyslem takového vydělení není ve skutečnosti nic tak převratně nového, pokud jde o základní jeho povahu, ale je to jen poněkud emancipovanější funkce, kterou známe (resp. musíme předpokládat) u každé události, a to jakékoliv. Má-li totiž událost být a zůstat integrovaným celkem, musí se v každé fázi svého událostního dění vždy znovu nějak vztahovat ke své bylosti i ke své budoucnosti. (To lze říci také jinak, totiž že událost se neděje postupně po kouscích, nýbrž děje se stále celá, tj. na svém počátku již zároveň trochu končí, a při svém konci stále ještě trochu začíná, a v každém okamžiku jsou nějak přítomny i okamžiky, resp. fáze minulé i ještě nenastalé – pochopitelně s výjimkou těch extrémních „bodů“ či „fází“. To je nezbytnou spíše náležitostí než podmínkou toho, aby událost byla celkem. Jakmile však se událostné dění začne komplikovat takovým způsobem, že zapojuje do svého průběhu další událostné děje nižší úrovně a musí i tyto „sub-události“ integrovat do sebe jakožto „super-události“, musí si k tomu cíli nutně ustavit, konstituovat svůj subjekt jako ten „orgán“ událostní integrity, který je s to aktivně sahat do její bylosti, ale také do její budoucnosti. Toho je sice využíváno nejčastěji ke skutečným akcím události-subjektu navenek, do okolního prostoru a času, ale primárně funguje takto ustavený subjekt jako orgán integrace oněch „panožek“, totiž oněch „proto-akcí“, a to tím, že zpět stahuje něco z jejich odkloněného dění.

(Písek, 081006-1.)

<<<

>>>

Subjektální a subjektivní / Subjektivní a subjektální

Nové chápání (pojetí) subjektu vyžaduje upřesnění či změnu významu jak některých starších, dnes běžně užívaných slov (jako např. „subjektivní“), tak i některých jiných, méně užívaných nebo už neužívaných slov, a konečně ustavení a postupného upřesňování některých nových slov, „neologismů“, ať už někdy použitých nebo dosud nepoužitých. Jedním z takových sice již v minulosti v českých textech použitých slov, odvozených od substantiva „subjekt“, je J. B. Kozákem již před válkou zavedené adjektivum „subjektivní“; přihlédneme-li však blíže k tomu, jak Kozák obou slov, totiž „subjektivní“ i „subjektivní“, užíval, zjistíme, že mezi nimi nejen významový rozdíl neupřesnil, ale že obou termínů užíval téměř zcela promiscue, tedy zaměnitelně. Z toho vyplývá, že ve filosofické

literatuře tudíž byl termín „subjektní“ už zaveden, a dokonce ještě před válkou (druhou) ale že na své přesné významové („obsahové“) vymezení teprve čeká. A pak tu je ještě další termín, který sice literárně zaveden nebyl, ale po jehož zavedení se objevuje něco jako potřeba a výzva, protože skutečně byl zaveden termín „objektální“. Podává se jakoby samo vytvořit příslušné „pendant“, už v zájmu symetrie, v podobě adjektiva „subjektální“. Takže termíny by tu byly, vcelku dost nenásilně, i když jde o neologismy (jimž se filosofie nejen nevyhýbá, a jež dokáže i vítat). Jde nyní o ono významové „upřesňování“.

(Písek, 081007-1.)

<<<

>>>

Subjektní a subjektální / Subjektní a subjektální

Nejen filosofie, ale každodenní jazyková a myšlenková potřeba volá v četných případech po vytvoření jednoho adjektiva nebo několika adjektiv od nějakého substantiva. Našem případě je tu zřejmá potřeba mít k dispozici nějaká adjektiva, odvozená od slova „subjekt“. Problém, jak došlo v převratné změně v pojetí „subjektu“ samého, necháme nyní stranou, ale budeme mít na paměti, že sám jazyk nám bude vždy znovu připomínat – už kvůli symetrii – dost analogickou situaci v případě substantiva „objekt“; to znamená, že při pojmovém vymezení významů v jednom případě budeme muset myslit i na obdobné (eventuelně jiné, nepodobné) vymezení význam v případě druhém. Zároveň musíme respektovat, že příslušná adjektiva v obou případech, totiž „subjektivní“ a „objektivní“, už své významy (byť ne zcela jednoznačné a přesné) v běžném užití mají, takže tyto jejich významy můžeme jen precizovat, ale nemůžeme je od základu měnit. Naším předním úkolem bude proto především najít nebo třeba i nově ustavit slova, tj. přídavná jména, odvozená od termínu „subjekt“ (v novém pojetí, totiž jakožto „non-objekt“), jež bychom mohli „zatížit“ významy podle svých potřeb (a – jak uvidíme – třeba i podle obecných potřeb, bez zvláštních filosofických nároků).

(Písek, 081007-2.)

<<<

>>>

Návraty k starému myšlenému

Učinil jsem po listopadu 1989 dost divnou zkušenost: celá řada lidí, mých přátel, ale i mnoha dalších, se mne stále znovu tázala, co píšu a kdy už napíšu a vydám něco podstatného. Když jsem vydal dvě knížky spíše typu sborníků, bylo to většinou tolerováno, ale otázky se opakovaly. Měl jsem stále silnější dojem, že lidé – a také moji přátelé – jsou nakloněni vše, co jsem dosud napsal (a zdaleka jsem to nepublikoval ani v samizdatové podobě, natož veřejně), považovat za cosi, k čemu není zapotřebí se vracet. To vlastní, to skutečně důležité bude teprve to, co teď nově napíšu a vydám. Musím říci, že mne to dost dlouho iritovalo. Pochopitelně připouštím, že to, co jsem dosud napsal, za moc nestojí, a pokud ano, že to většinu lidí moc nezajímá. Ale proč potom to očekávání, že konečně napíšu něco pořádného? Pokud to, co jsem až dosud napsal, nic tak podstatného není, proč by se to najednou mělo změnit, když už jsem dávno v penzi a jenom jsem se nechal ve stáří aktivovat? Chtěl jsem si to nedávno znovu ověřit, a tak jsem se svých přátel a známých dotázel, co by tomu řekli, kdybych dal dohromady několik rozmanitých delších i kratších textů, v nichž jsem se jakoby setkal a někde i střetl s jinými mysliteli, českými a zahraničními, starými i současnými. Nikdo to neodmítl, ale neměl jsem a nemám z toho dobrý dojem. Je to zvláštní: pokud vidím takový nezáměr o to, co jsem psal dříve za rozmanitých, ne vždy příznivých okolností a k čemu bych se stejně musel nějak postavit, i kdybych psal nově něco jiného a jinak, proč bych měl očekávat, že něco takové by teď někoho mělo zajímat víc

a hlouběji? Pochopitelně, mohl bych ty staré materiály trochu upravit, předělat, vylepšit atd. a „udělat“ z toho něco jakoby „nového“. Ale musím se přiznat, že k tomu mám hluboký vnitřní odpor. Mám jakousi – možná divnou, možná snad dokonce zvrácenou – potřebu, aby bylo uznáno, že jsem se v dobách, kdy jsem na filosofii neměl mnoho času (leda jen ve volných chvílích) a kdy jsem jako filosof nemohl být a s výjimkou necelých tří roků také nebyl „zaměstnán“, „neflákal“ ani že jsem nepsal jen okrajové zbytečnosti. Ale zdá se, že pro to nikdo nemá porozumění. No, a já jsem zase v poslední době neměl a nadále nemám dost porozumění ani nějaké vnitřní potřeby, abych se do něčeho velkého teď pouštěl. Právě teď, kdy píše a publikuje každý, kdo udrží tužku v ruce.

(Písek, 081007-3.)

<<<

>>>

Subjektální

Mezi nejrůznějšími jevy a jejich proměnami, jaké jsme s to rozpoznávat ve světě kolem sebe, jsou některé, které nám příslušný jev (dějící se jev!) dovolují chápat jako nějak k sobě náležící, spolu spjatý, sjednocený, „vnitřně“ integrovaný. A takové jevy potom chápeme jako „samostatně živé“, ba jako jakési partnery nebo protivníky, kterým přisuzujeme některé podobné vlastnosti a schopnosti, jaké máme sami. Tak nějak asi můžeme rozumět od pradávna rozšířenému zvyku připisovat takovým „jevům“ něco jako „duši“; bývá zvykem mluvit o animismu, jehož zbytky je možno ještě dnes nacházet v primitivních společnostech, ale také u malých dětí. V takových případech, které se naší zkušenosti jeví jako takto „vnitřně integrované“, jsme nakloněni vidět (chápat) ono soustředění jako aktivně založené jakýmsi „ohniskem“ příslušného „celku“, a tomuto „ohnisku“ od jisté doby říkáme „subjekt“. Obecně ovšem panuje nejasnost a nejistota, v jakém vztahu je tento subjekt k celku příslušného „jevu“, který se právě „jeví“ jako vnitřní sjednocený. Abychom si usnadnili způsob, jak mluvíme a zejména myslíme o této problematice, jak ji „promýšlíme“, musíme si najít nová pojmenování, nová slova, která jsou s to nám vždy znovu připomínat vadnost našeho návyku vše zpředmětňovat, tj. zapomínat, že subjekt musíme chápat jako non-objekt, tedy „ne-předmět“, a že nesmíme připustit, že bychom mohli opět spadnout do nového zpředmětňování a minit tedy „subjekt“, jak „objekt“, byť jakkoli zvláštního typu. A z toho důvodu musíme dbát nejen na správný výběr příslušných slov, ale také na správný způsob jejich použití a tudíž na jejich průhledný a kontrolovatelný výměr, pojmové vymezení. Proto nejde jen o slova a jejich vztahy k jiným slovům v rámci živého (užívaného) jazyka, ale a velmi důkladnou revizi a vlastně přímo „přestavbu“ celé naší pojmovosti. A to nelze provádět jinak než tím způsobem, že proti podobným (obdobným) slovům, která nadáme významem s výrazně zpředmětňujícím charakterem, postavíme vždy příslušná jiná (ale podobná) slova, u nichž bude mít jednoznačnou převahu odpor, rezistence vůči zpředmětňování a nová, odlišná pojmová strukturovanost.

(Písek, 081007-4.)

<<<

>>>

Nové a „dosavadní“

Jakmile se „objeví“ v určité chvíli a na určitém místě něco „nového“, má to mimořádný a velice pozoruhodný „vliv“ na všechno, co tu bylo již dříve. Ale hned musíme upozornit, že tento „vliv“ je něčím zcela jiným, než čemu jsme zvyklí tak říkat, zejména pak nejde o vliv tzv. „kauzální“. Především by bylo chybou mít za to, že každé „nové“ je k tomu dosavadnímu, „starému“, jen „přidáno“, takže to na to „staré“ má „vliv“ leda druhotný, dodatečný. O tom dodatečném, tj. následném vlivu ovšem

nelze pochybovat, naopak jsem si zvykli „měřit“ význam nové právě jen podle toho, jaký to má „následný“ vliv. Ještě daleko dříve, než k nějakého druhotnému ovlivnění dosavadní situace mohlo dojít, mění se celá „povaha“ všeho dosavadního, a to ne nějakou zvnějšku (tj. předmětně, a už dokonce ne „smyslově“) zaznamatelnou formou, nýbrž čímsi daleko základnějším, co lze pouze „mínit“, k čemu se lze „dostat“ pouze „porozuměním“, „pochopením“, tedy poměrně náročným a složitým rozpozná(vá)ním.

(Písek, 081009-1.)

<<<

>>>

Subjekt a mnohost

Pokud je „jedno“ a „mnohé“ pojmově postaveno ostře a takřka výlučně proti sobě, není místo (resp. není dost předpokladů) pro pojetí „subjektu“ jako „sjednocené mnohosti“. Logicky vzato (rozumí se: formálně logicky!) se jednota a mnohost navzájem vylučují. Ve skutečnosti jednota chápaná jako sjednocenost předpokládá mnohost; a na druhé straně jen za předpokladu sjednocenosti (resp. celé řady sjednocenosti) lze mluvit o mnohosti, nebo každá mnohost je mnohostí „jednot“, tedy řady „sjednoceností“. Slovo „subjekt“ v onom relativně novém významu (jakožto non-objekt) má tedy přímo ve svém pojmovém „určení“ onu zaměřenost mnohosti k jednomu: subjekt je všude tam, kde musíme předpokládat (jako nezbytnost pro porozumění a další myšlenkovou práci) neustávající tendenci k soustřeďování, k centralizaci, přičemž ovšem žádné „původní“ centrum nemůže být dopředu hypostazováno, ale musí být ustavováno a vždy znovu rekonstituováno, a to proto, aby mohlo přitahovat aktivní tendenci k soustřeďování, která nemůže být redukována pouze na aktivitu tohoto subjektu (neboť bez této tendence, směřující k ustavení a udržování subjektu, by subjekt nemohl být a nebyl ustavován). To znamená: aktivitu musíme předpokládat na obou stranách, tedy jak straně na subjektu jakožto centru sjednocování, tak i na oné „mnohosti“, která má být sjednocována a která na onom sjednocování musí být a vskutku je interesována. A v obou případech počátky („zdroje“) této aktivity musíme vidět jako přicházející z budoucnosti, tedy nejprve nejsou a teprve pak se uskutečňující subudálosti resp. subudálostné „akty“. Zdá se proto, že tato původně „ještě nejsoucí“, tedy z budoucnosti přicházející a tak se dějící skutečnost se musí „zpřítomňovat“ (či „přítomnit“) nikoli pouze přes subjekt, nýbrž v jakési jednodušší či základnější podobě také ještě bez přítomnosti subjektu, tedy ještě předtím, než mohl (a může) být subjekt zakládán a ustavován.

(Písek, 081014-1.)

<<<

>>>

Objektální / Subjektální

Subjekt není žádný „úběžný bod“, ale je to dějící se struktura – ovšem struktura sjednocená, resp. vždy znovu se sjednocující (takže to není „pouze struktura“). A tady je důležité uvážit zejména to, že k té struktuře nutně náleží – v případě „reálných“ (pravých) událostí, že sjednocovány jsou vždycky také fáze již proběhlé, jakož i fáze, které teprve mají nastat. V povaze sjednocení bylosti i budoucí v rámci příslušné události je tedy i nějaké soustředění nějakých „informací“ (dat) o tom, co se již stalo, i o tom, k čemu má ještě dojít (ale co je jen „rozvrhováno“, ale může být i v jistém rozsahu i formě modifikováno) do rámce události jako celku, ale tak, že bude (a je) pohotově v každé další fázi událostního dění. O bližší povaze těchto dat i o způsobu a rozsahu jejich udržování a eventuelního aktualizování zatím nevíme mnoho, ale musíme něco takového předpokládat. A soubor těchto dat (která se ovšem nejrůzněji pohybují a proměňují, i když smyslem tohoto proměňování je jejich

zachování a jejich připravenost k „použití“) nazveme resp. označíme jako „subjektální sféru“ příslušné události (příslušného subjektu). Tato subjektální sféra (sféra subjektálnosti) má – zatím podmíněně řečeno) svou „vnější“ stránku (která ovšem je zvenčí přístupná pouze pro ten subjekt, jehož je onou subjektální stránkou, tj. kterýkoli jiný subjekt k ní takový přístup zvnějška nemá a mít nemůže), ale také svou stránku „vnitřní“, k níž žádný ani přibližně podobný přístup zvnějška nemá ani ten subjekt, o jehož subjektální stránku jde. (Což ovšem neznamená, že k ní vůbec žádný přístup nemá; má k ní přístup, ale pouze „zevnitř“, z její „niterné“ stránky.) Když však subjekt ke své subjektální sféře přistupuje přece jen „jako“ zvnějšku – prostě v důsledku návyku ze zkušenosti s tím, jak aktivním i reaktivním způsobem přistupuje k věcem ve svém okolí, a navíc jak je v případě lidské úrovně eventuelně ponořen do oné tradice zpředměťujícího myšlení, která „dělá“ předměty i z nepředmětů), jeví se mu ona subjektální sféra jen zkráceně jako objektální. Musíme tedy počítat s tím, že ona subjektální sféra má zmíněné dvě stránky, a musíme obojí stránku pozorně odlišovat.

(Písek, 081020-1.)

<<<

>>>

Subjekt a aktivita

Událost, která má vykonat nejen sama sebe (tj. své bytí), ale také něco navíc, musí ustavit svůj subjekt (resp. musí se sama ustavit jakožto subjekt, musí se stát subjektem), a to aktivně. To znamená ovšem, že musí v průběhu výkonu svého bytí ještě navíc vykonat něco, čím se sama změní v subjekt (resp. čím ustaví svůj subjekt). To není možné jinak, než že se jakýmsi zatím nám neznámým a neprozkoumaným způsobem vztáhne k sobě jako k celku, což zahrnuje vztáženost ke všem jejím fázím či momentům (nikoli „bodům“, i ten nejmenší „moment“ je stále ještě děním!). A právě tato specifická vztáženost k sobě jako celku (kterou je třeba odlišovat od té „fakticity“, již je celkovost události v každém případě, tedy bez ohledu na to, zda už došlo k ustavení (nebo aktuálního ustavování) jejího subjektu. Událost je celkem, pokud je událostí, událost se nestává událostí z neudálosti, tj. z nějakého neudálostního dění, nýbrž začíná už v okamžiku svého naprostého počátku jako celek (to se sice může zvrtnout, ten celek se může narušit, rozpadnout nebo prostě skončit dříve, že se jakožto celek celý odehraje, stane); a pouze událost, která tím celkem ergo jest, může (nebo nemusí) svůj subjekt ustavovat a udržovat. Celkovost události tedy předchází ustavení subjektu, a tím i každé zahájení nějaké akce; každá akce ovšem předpokládá, že subjekt už je ustavován a eventuelně (byl-li už ustaven) udržován. Právě z tohoto důvodu neplatí, že svět (třeba náš Vesmír) je založen a „stojí“ na událostech, protože je mnoho událostí, které vykonají své „bytí“ mimo tento svět (mimo náš Vesmír), a mnoho jiných, které se odehrají třeba v jeho rámci, ale neustavily svůj subjekt a na nic z toho „světa“ na zareagovaly (a nic nezareagovalo na ně). Svět (náš Vesmír) stojí (je založen) na aktivitách, přesně na uskutečněné (aplikované) reaktivitě událostí, které si svůj subjekt ustavily a nadále ve svém průběhu udržují a obnovují. V tom smyslu můžeme také říci, že je založen na komunikacích či interakcích nesčetných subjektů různých úrovní. Čím je úroveň nějaké události-subjektu vyšší, tím je vyšší a komplikovanější také úroveň jejich interakcí. Základním omylem zpředměťujícího přístupu, který převažuje zejména v přírodních vědách, ale odtud ovlivňuje i všechno další vědění a myšlení, je představa, že popisem a postižením toho nejjednoduššího dění a těch nejjednodušších událostí dokážeme postihnout „vše“, tj. že veškeré dění na vyšších úrovních lze na ty jednodušší až nejjednodušší události redukovat, aniž bychom přitom něco podstatného, důležitého ztratili.

(Písek, 081021-1.)

<<<

>>>

Transcendence a Pravda

O Pravdě (jakožto ryzí nepředmětnosti, tedy nikoli jako něčem pravdivém, např. výroku, soudu, činu, životě apod.) nelze vypovídat v tom smyslu, že je transcendentní (zejména nikoli v kantovském smyslu, tj. jako by byla „věcí o sobě“); a ovšem tím méně lze o ní vypovědět, že sama transcenduje, že je transcendující. Právě naopak platí, že Pravda přichází, a to z budoucnosti, nikoli z minulosti; proto by bylo do jisté míry vhodnější o ní vypovídat, že má descendentní (eventuelně degressivní) charakter, tj. že sestupuje nebo sešplhává, a to k „subjektům“ (pochopitelně v širokém smyslu, tedy nejen k lidským subjektům).

(Písek, 081021-2.)

<<<

>>>

„Skok víry“

Od jisté doby onen nadsazený, nadměrný důraz, dávaný na to, že odvaha víry znamená skok do neznáma (za který nese odpovědnost nejspíš Kierkegaard a ti, co jej v tom následovali a následují), je nerozlučně spjat se závažnou chybou: akt víry není vůbec žádný „skok“, ale je to cesta krok za krokem, přičemž ta cesta se vyznačuje jakýmsi „růstem“, sílením či posilováním víry (víra roste jako zrno hořčičné!). Do „neznáma“ se nemůžeme odvažovat „skokem“, to by s „vírou“ nemělo nic společného. Takový skok by byl jen výsledkem rezignace na pracné hledání a vyšlapávání nových cestiček a stezek; bylo by to vlastně odmítnutí „spolupráce“ na uskutečňování „toho pravého“, neboť žádného „pravého“ nelze dosahovat „skokem“. V tom měl pravdu Masaryk, když zdůrazňoval „práci drobnou“ a odmítal „velké oběti“; v Kierkegaardově důrazu na „skok“ víry je dobře vidět onen romantismus, který odmítal i Rádl.

(Písek, 081022-1.)

<<<

>>>

Setrvačnost a událostnost

Kdysi jsem (v textu pro fakultní sborník o Palachovi) mj. napsal: „Každá událost, každý čin se děje dál ještě dlouho poté, co byl vykonán.“ To je myšlenka, kterou už před mnoha lety napsal Nietzsche, i když jinak a asi s poněkud jiným cílem či záměrem. Platí to však ve skutečnosti nejen v lidských dějinách, ale obecně. Svět ve skutečnosti stojí na tom, že události od nejnižších až po nejvyšší, nejkomplikovanější (a to jak události pravé, tak „nepravé“, např. vývojové v biologii nebo dějinné, a také myšlenkové atd.) nekončí jen tím, že samy skončí (a ten jejich konec ovšem nesmíme popírat, ba ani zlehčovat). Všechno, co se stalo a stane, jistě skončí, ale to neznamená, že po tomto zakončení už z toho nic nezbude, že to dál všechno bude vypadat tak, jako že se to nikdy nestalo. Setrvačnost, kterou můžeme ve všech směrech a u všeho dění v tomto světě zřetelně pozorovat, není ničím samozřejmým; nikdy to není ona „setrvačnost“, jak ji pojímal třeba Newtona potom téměř všichni fyzikové. Všeobecně naopak platí, že všechno končí tím, že dospěje ke svému konci. To spění ke konci, tedy vyčerpání potenciálu – a jako jeho výsledek úpadek -, může být někdy rychlé, ale jindy třeba velmi pomalé, ale nikdy to není záležitostí příslušného dění samého, příslušných událostí samých. Vždycky je zapotřebí toho, že jiné dění, jiné události (jiné subjekty, neboť událost, která toho je schopna, si už ustavila svůj subjekt) na onu událost, která končí (a tedy jako taková netrvá, i když mohou přetrvávat některé její „složky“ jako rezidua i po jejím konci), v něčem a nějak dokáží

„navázat“, tj. budou na ni reagovat takovým způsobem, že něco z ní jakoby „přetrvá“. Ale to je jen zdání, že „přetrvá“, ve skutečnosti to nějaká nová událost, nový subjekt musí jakoby „obnovit“ a tak „udržet při životě“. Právě proto musíme u každé pravé události (a trochu jiným způsobem i u každé nepravé události) zjišťovat a hodnotit nejen její vlastní průběh, jak se navenek ukazuje a jeví, ale také a zejména to, jak dovoluje, aby na ni reagovaly a navazovaly jiné události. Jinak řečeno, jaký má „potenciál“ navíc k tomu, že se ve svém průběhu sama uskutečňuje.

(Písek, 081022-2.)

<<<

>>>

Absolutno

Přijmeme-li termíny „absolutno“ a „absolutní“, pak musíme naprosto zřetelně pojmově vymezit jejich význam. V našem světě (v tomto Univerzu, v tomto Vesmíru, jak je běžně chápán) není *absolutně* nic absolutního (tedy vůbec nic), ovšem s výjimkou toho, že *absolutně* žádná cesta nevede a nemůže vést ven z něho, tj. z tohoto Vesmíru, k něčemu (k čemukoli) jinému. To platí hned v několika směru: není možný žádný pohyb, žádný výkon, který by dokázal jakýmkoli způsobem tento Vesmír opustit, překročit jeho „meze“ a přesáhnout, překonat svou spjatost s ním, vynaložením nějakého úsilí a za použití nějakých „vnitrosvětých“ prostředků. Slovo „absolutní“ znamená původně „oddělený“ nebo „vydělený“; v tomto světě není nic naprosto odděleno ode všeho ostatního (resp. od čehokoli jiného, co je také v tomto světě). To však neznamená, že uvnitř toho světa je všechno propojeno tak, že žádné meze ani hranice neexistují. Právě naopak: tento svět by nebyl možný (přínejmenším v této podobě), kdyby takových hranic vůbec nebylo. Nicméně všechny tyto hranice a meze uvnitř světa jsou jen „relativní“, tj. jsou tím či oním způsobem překročitelné – a tím vlastně také změnitelné. To znamená, že sice v jistém (neabsolutním) smyslu v tomto světě všechno (nějak) souvisí se vším ostatním, ale na druhé straně tu jsou zcela zřejmé a zřetelně pozorovatelné nesouvislosti, tedy meze, překrady, které sice lze za jistých okolností překonávat, ale není to možné bez úsilí a také bez vhodných podmínek a okolností. A naproti tomu všemu platí, že v jistém odlišném smyslu se s vět vyznačuje tím, že má meze, které jsou nepřekročitelné. A to nejen nemusíme, ale vlastně nesmíme chápat tak, že tyto meze oddělují tento svět od nějakého jiného světa (jiných světů), ke kterým by jinak přístup byl možný, kdyby oněch mezí nebylo. „Absolutní“ oddělenost světa spočívá v něčem jiném: v tom, že ze světa samého není možno se jakýmkoli způsobem dostat k tomu, co je jeho vlastním předpokladem základem, tj. k tomu, co je zcela prostě veškeré „předmětnosti“, tedy k „nepředmětnosti“ („ryzí nepředmětnosti“). Ale ani v tomto smyslu nejde o nespojitost resp. oddělenost naprostou, „absolutní“, neboť to, co je nemožné žádným úsilím ani výkonem zevnitř světa, je možné ze strany „ryzí nepředmětnosti“. K té se sice nelze dostat žádnými aktivitami, žádnými výkony ani úsilím, ale ona sama „přichází“. A bez toho neustálého, byť nikoli stereotypního a neproměnného „přicházení“ by tento svět, tento Vesmír, nemohl existovat, prostě by ho nebylo. A „přicházení“ této „ryzí nepředmětnosti“ má zvláštní charakter: přichází výhradně prostřednictvím zahajovaných „událostí“ a pak zejména prostřednictvím jednotlivých „subjektů“.

(Písek, 081024-1.)

<<<

>>>

Porozumění

Ke skutečnému porozumění (a to jak situaci, světu vůbec, druhým, ale i sobě, atd.) lze dospět jen tak, že jakoby opustíme sebe samy, svou subjektivitu, svou uzavřenost do sebe, svou sebestřednost. V

tom smyslu je každé opravdové porozumění ex-centrické, ze sebe vystupující, sebe opouštějící nebo aspoň sebe relativizující, vůči sobě se distancující (a jen díky tomu reflektující – bez reflexe není žádného skutečného porozumění); a s tím úzce souvisí také to, že nelze skutečně porozumět někomu či něčemu, aniž by to znamenalo vážnou proměnu sebe-vidění a sebe-porozumění. O to je však postaráno již tím, že předpokladem a podmínkou reflexe je aktivita, že něco uděláme, a v tomto případě že vykonáme něco ve vztahu k někomu (nebo něčemu) druhému, jinému, a že pak může tento výkon podrobit reflexi. V akci, ve výkonu akce subjekt v jisté míře (v jistém rozsahu) jakoby opouští sám sebe, ale nepřechází v tuto akci, v její výkon celý. Akce do jisté míry či v jistém rozsahu a fázi vskutku opouští subjekt, který je jejím „zdrojem“, jejím „činitelem“, ale něco buď v této akci samé (nebo i z ní samé) se ke svému původci „vrací“ (přinejmenším jako informace, ale nechtěl bych předčasně tento typ návratu subjektu k sobě redukovat na pouhé shromažďování informací a „dat“ – je v tom mnohem víc, je to jakási celková zkušenost vykonané akce). A tento „návrat“ představuje předpoklad a základ pro rozpoznávání, analýzu a interpretaci toho, k čemu v oné akci vlastně došlo, tj. co bylo skutečně vykonáno, tj. „uděláno“ subjektem resp. jeho akcí, k čemu došlo v setkání s něčím, co nebylo součástí tohoto výkonu, ale co bylo nutno respektovat, „vzít na vědomí“ a akci už třeba v samém jejím průběhu přizpůsobit (eventuelně přizpůsobit při jejím zopakování, pokud ta první akce nebyla zcela nebo vůbec úspěšná, atd.). Ovšem pokud to, s čím (nebo ten, s kým) se subjekt ve své výkonu skutečně (nejen v představách a tedy v rámci své subjektivity) setkal, bylo schopno na akci, na její výkon nějak aktivně odpovědět, bude pak zapotřebí ještě odlišit od okolností v jejich danosti (fakticitě) ještě zdroj aktivity, která přichází nejen jako okolnost, ale jako výkon jiného, druhého subjektu. A pak ovšem už n půjde jen o porozumění situaci ve smyslu rekognoskace, ale o navázání kontaktu s druhým subjektem, tedy o intersubjektívní kontakt a komunikaci.

(Písek, 081024-2.)

<<<

>>>

Budoucnost a minulost

Simone Weilová napsala, že ničení minulosti je snad největším ze všech zločinů. (Znám to zatím jen z anglického překladu: „The destruction of the past is perhaps the greatest of all crimes.“) To je jistě pravda, pokud dáme důraz na to „snad“ a pokud nebudeme trvat na tom, že to je opravdu ten největší zločin. Stačí uvážit, proč vlastně je to tak zlé a zločinné, když je ničena (nebo třeba jen zastírána, „předělávána“ a přemalovávána apod.) minulost: je to tak zlé, protože je tím ničena budoucnost. Minulost sama o sobě není ničím posvátným, ale je naprosto nezbytným předpokladem pro to, co má přijít a co přichází jako něco vskutku nového: nic nového nemůže přijít, pokud to nedokáže nějak reagovat a navázat na to, co tu už bylo a je, co se už stalo a čeho relikty tu jsou k dispozici všemu, co chce jít dál a výš, k něčemu lepšímu. Nic lepšího totiž nemůže být skutečně „na zelené louce“, ale jen tak, že je proměňováno, upravováno a opravováno to, co tu právě je ve vsí své nedokonalosti a co tu zbylo z toho již pomínulého. Skutečně největším zločinem je podvracení a ničení budoucnosti, neboť na to nikdo nemá právo: budoucnost přichází jako dar, jako milost, jako vysobození, které nikdo nemůže dát ani sobě, natož druhým. Budoucnost je to, co nás zavazuje, čím jsme zavazováni a k čemu jsme zavazováni: jen v budoucnosti můžeme uskutečňovat to, co je potřebné, tj. co „má být“ skutečně, k čemu jsme voláni a povoláni. To, co se „má“ stát, co „má být“ přichází spolu s budoucností, a budoucnost přichází právě proto, aby se to mohlo stát, aby to mohlo být uděláno, skutečně. Tam, kde je ničena budoucnost, stává se i sama minulost nicotnou a zbytečnou, protože už není k ničemu, na nic už nelze reagovat, nic nelze upravovat a opravovat, nic nelze vylepšovat ani napravovat, neboť k tomu všemu je zapotřebí především přicházející budoucnosti samé, a ovšem také naslouchání těch, kteří dovedou rozpoznat, k čemu jsou vyzýváni a k čemu jsou zavazováni. Zvláštním, zcela specifickým způsobem, jak lze narušovat a ničit budoucnost, je předstírání něčeho naprosto nového, co na žádnou minulost navazovat nepotřebuje a co dokonce

údajně vyžaduje, aby veškerá minulost byla vymazána, zlikvidováno nebo aspoň přemalována a mystifikována.

(Písek, 081024-3.)

<<<

>>>

Budoucnost a aktivita

Existuje mj. jeden velký předsudek západního (západoevropského) myšlení, totiž že budoucnost je prázdná, ještě „nenaplněná“, „neuskutečněná“. Je to důsledek zpředměťujícího myšlení, protože budoucnost vsutku nemá v sobě ani na sobě nic předmětného – po předmětné stránce je „ničím“, je „nicotná“, je to „nic“. Jinak řečeno, je to důsledek přesvědčení, že když něco není „předmětem“, „objektem“, „objektivní realitou“, tak to je „nic“. Je docela zvláštní, že v celé řadě případů lze doložit, jak ani myslitelé, kteří po některých stránkách dokonce vidí a zdůrazňují, že není jen „objektivita“, dokonce myslitelé ovlivnění křesťanstvím (a jeho prostřednictvím starým židovstvím), kteří by o tom měli mít větší jasno, nadále považují budoucnost za prostě „ještě nejsoucí“. Je to nápadné ovšem zejména u myslitelů katolicky orientovaných, protože ti jsou často zcela v zajetí tomistického a novotomistického zpředměťování, které není s to číst náležitě ani texty samého Tomáše. Uvědomil jsem si to, když jsem si přečetl následující výrok Simone Weilové: „L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien; c'est nous qui, pour le construire, devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même.“ Zajisté je zapotřebí naší spolupráce, naší odevzdanosti přicházející Pravdě, neboť bez nás, bez naší aktivity, bez toho, že jí dáme k dispozici svůj život a samy sebe, by se sama nezpředmětnila. Ale odevzdat svůj život nicotě? Pracovat na uskutečnění něčeho nicotného? To je přece zjevný nesmysl. Budoucnost nemůžeme konstruovat (ani vytvářet, vyrábět, produkovat), můžeme ji jen naplňovat, a nikoli jakoukoli „budoucnost“, ale jen tu, která sama přichází a žádá si naší pomoci a našich služeb. Naše aktivita spočívá, resp. by měla spočívat v tom, že budeme dělat a vytvářet to, co se udělat má a co má být vytvořeno. Není pravdou, že budoucnost nám nic nepřináší: budoucnost nám přináší především sebe, abychom vůbec dostali trochu času (vyměřeného času, lhůty, termínu, KAIROS) k tomu, co má být uděláno (přicházející čas není nic samozřejmého!). Zejména nám však budoucnost přináší nepředmětné výzvy, kterým se musíme učit pozorně naslouchat a jimž máme a musíme dát k dispozici nejen svou pozornost a vnímavost, ale také ochotu plnit požadované, tj. napomáhat tomu, aby se stalo to, co „být má“.

(Písek, 081025-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a nejsoucí

Přínejmenším od chvíle, kdy eleaté (konkrétně Parmenidés) pojmově vymezili „jsoucí“ jako „právě nyní jsoucí“, a kdy ono „nyní“ redukovali na „časový bod“, ergo bod, v němž se nic neděje a nemění, tedy ve skutečnosti „nečasový bod“, došlo k ustavení problému, který byl okamžitě řešen už tím, jak byl uchopen, ale byl řešen chybně. A tím byly zatíženy následující věky (více než dvě a půl tisíciletí).

(Písek, 081025-2.)

<<<

>>>

Struktura a vztahy / Vztahy a struktura

Důraz na strukturu je důležitý tam, kde se – obvykle nevědomky a předsudečně – předpokládá nějaká „substance“; naproti tomu je chybný a matoucí, když u popření substance zůstává a na strukturu redukuje vše. Co to vlastně je „struktura“? Jsou to vztahy, spojitosti; ale v tom je právě ten problém: vztahy mezi čím? Spojitosti čeho s čím? Nemůžeme tuto nesnáz vyřešit tím, že řekneme, že jde jen o další vztah, totiž o vztahy mezi vztahy, ani že jde o další souvislost, totiž o souvislost mezi souvislostmi. Není to možné jednak proto, že zůstává zcela nevyjasněno, jak by bylo možno pojmut (myšlenkově uchopit), co to je vztah mezi dvěma vztahy (ani co to je souvislost dvou souvislostí), ale zejména proto, že vůbec nemáme ponětí, co by to mohl být vztah „o sobě“, tj. vztah mezi „ničím“ a jiným „ničím“. Vztah byl vždycky chápán jako vztah mezi něčím dvojím (eventuelně vícerym), a tak nadále zůstává otevřenou otázkou, jaká je povaha tohoto „něčeho“.

(Písek, 081026-1.)

<<<

>>>

Intence jako jev

Když se podíváme do slovníků, dozvíme se např. že slovo „intence“ znamená „zaměření, úmysl, obrácení pozornosti k nějakému předmětu“ (Wikipedie), nebo „záměr, zaměřenost na něco, úmysl“ (slovník, php) apod. V encyklopedii Stanford se výslovně praví, že jde o „power of mind“. Proto zůstává většinou na okraji a neřešena otázka, zda jde opravdu jen o záležitost mysli, myšlení, vědomí apod., anebo zda můžeme o intencích a intencionalitě v jiném, ale podobném smyslu mluvit také mimo rámec vědomí a myšlení, např. v přírodě (zajisté především v případě organismů, kde se to samo nabízí, nebo dokonce i mimo rámec života v běžném smyslu). Pochopitelně nám tu nejde jen o otázku, jak chápat význam tohoto slova, ale jak správně pochopit příslušný jev (fenomén). Necháme-li stranou každý výklad, pracující nějak s vědomím nebo myšlením, zůstávají nám ještě tyto: „zaměření“, „zaměřenost“, ale také „směřování“, případně „zacílenost“ („téličnost“ – nikoli teleologičnost). To už samo o sobě upozorňuje na spjatost „intencionality“ s jakýmsi děním, ovšem nikoli pouze jakožto procesem všeobecně, ale jako takovým procesem, který spěje k nějakému zakončení, konci nebo cíli (příčemž „cíl“ ani „zacílenost“ nehodláme podmiňovat žádným vědomým „úmyslem“). Vzhledem k možné a dokonce užitečné symetrii můžeme pak mluvit o procesu nebo dění, které má nejen nějaký „konec“, ale také nějaký „počátek“, tedy o „události“. Událost bychom pak charakterizovali jako takové dění, které něčím začíná a posléze něčím končí, přičemž před svým počátkem a zahájením tu prostě „ještě není“, a po svém konci tu „už není“, nicméně které po celou tu dobu, co nastává, pokračuje a končí, tedy po celou dobu svého dění se vyznačuje směrováním a zaměřeností jednak k dalšímu postupu a tedy pokračování, jednak k jakémusi „naplnění“ tohoto směrování v tom, že se „stane“, že se „odehraje“ celé (musíme tedy předpokládat, že taková událost je „celkem“, a to nejen v každé chvíli, v každé fázi svého dění, ale po celou dobu, co „vykonává své bytí“, tj. své dění, dějství, „stávání se“. Pokud tedy pochopíme událost tímto způsobem (budeme říkat provizorně, že tu jde o „pravou událost“, jejíž počátek ani konec není – a jejíž průběh nemusí být – stanovován odjinud „zvenčí“, nýbrž pouze událostí samou, tedy „zevnitř“), musíme události jako celku přiznat určitou dynamiku, jejímž zdrojem je událost sama.

(Písek, 081031-1.)

<<<

>>>

Spravedlnost

Cicero kdysi napsal, že spravedlnost znamená, že se každému má dostat toho, co mu náleží (iustitia in suo cuique tribuendo cernitur, někdy se zkracuje na „suum cuique“). To ovšem není nejšťastnější výměr, protože celá váha potom spočívá na tom, co vlastně tomu či onomu opravdu náleží. Na čem to závisí? Na zvycích a zvyklostech doby a společnosti? Řekneme-li, že někomu něco náleží, musíme to zdůvodnit: náleží jednomu člověku něčeho víc než druhému? Nebo snad náleží každému všeho stejně? Není tomu spíš naopak, že každému se dostává něčeho víc než druhým a něčeho naopak méně než druhým? Nespočívá proto spravedlnost spíš v tom, že se tato původní (a tzv. přirozená) nerovnost mezi lidmi (a to v nejrůznějším ohledu), má nějakým způsobem napravovat a vyrovnávat? To však jsme přešli k „danému stavu“, tedy k situaci, jaká je „dána“ jednak přírodou, jednak společností a postavením v ní (resp. postavením rodiny a užšího společenství, do kterého se ten či onen narodí nebo již narodil). Můžeme otázku spravedlnosti vztáhnout také na tuto původní (přírodní i společenskou) situovanost člověka (nebo snad dokonce kteréhokoli dalšího tvora)? Kdysi dávno Anaximander učil, že pomíjivost každé skutečnosti je splacením dluhu za nespravedlnost, že vůbec vznikla. Patočka tuto myšlenku oživil a reinterpretoval v tom smyslu, že každý, kdo se narodil, má dluh, který ve svém životě má splácet. Je v obec možné chápat spravedlnost tak, že předchází všemu, že tu „je“ (tj. platí, vládne) ještě dříve, než cokoli vznikne?

(Písek, 081031-2.)

<<<

>>>

ARCHÉ jako „počátek“

Nejdůležitějších několik problémů, jimiž se musí zabývat v současné a nejbližší době, je spjato s důsledky rozpadu a rozvratu substančního myšlení. Nic netrvá beze změny, jsou jen různé rychlosti proměn. Pro porozumění změnám však nestačí srovnávat různé „stavy“ a zjišťovat rozdíly mezi nimi, ale třeba se pokusit pochopit a myšlenkově uchopit přechod od jednoho stavu k druhému, tedy kontinuitu změny. Různé „stavy“, mezi nimiž se má odehrávat „kontinuální změna“ (a nikoli pouze střída malých odlišností), musí být do kontinuity spojovány a integrovány jen tak, že ta kontinuita odněkud začíná a někde končí, a to nejen prostorově, ale také a zejména časově. Jinak řečeno, jedním ze základních problémů je pojetí kontinuální změny, která má počátek, průběh a konec. Takové změně říkáme „událost“. A proto hned dalším velkým problémem je pojetí toho, jak dochází k počátku takové „události“. Má-li totiž jít o skutečný její začátek, nemůžeme tento začátek odvozovat po všech stránkách a ve všem z něčeho, co tu bylo ještě dříve, protože nic, co předcházelo počátku události, se nemohlo stát její součástí, dokud do jejího průběhu, do jejího celku nebylo pojato, přijato, zapojeno a organizačně učiněno její součástí. Aby totiž něco, co určité události, o kterou nám jde, mohlo být učiněno součástí jejího průběhu, je zapotřebí aktivního výkonu ze strany této události, jehož výsledkem bude nová integrita oné události. K tomu je ovšem nezbytně zapotřebí toho, aby tu ona událost už byla, aby byla už započata, aby už měla příležitost si ustavit svůj „subjekt“ jako zdroj svých akcí a aktivit; nic podobného nemůže být provedeno zvnějšku a nemůže být ani žádným následkem něčeho vnějšího. A tak se dostává k dalšímu ze základních problémů, totiž jak může událost jako celek aktivně zareagovat na cokoli „vnějšího“, a tudíž jak může ustavit svůj subjekt (resp. jak se může taková událost ustavit jako subjekt). Po mnohých staletích, po více než dvou a půl tisíciletích se tedy takřka ústředním problémem především filosofickým (ale určitě ne pouze filosofickým resp. na rámec filosofických výzkumů omezeným, protože jde také o problémy teoretické fyziky, a to jak fyziky toho nejmenšího, tak fyziky toho největšího, ale také a stále víc o problémy biologie, zejména o problém organismu jako individua, jako celku, atd.) problém startu, počátku, zahájení, a to jak v jednotlivých případech, tak v případě veškerenstva. Tedy starý problém ARCHÉ, i když nutně nově uchopovaný a formovaný (i formulovaný).

(Písek, 081101-1.)

<<<

>>>

Čas - jeho směr

Kdysi zpíval Matuška o tom, „co všechno odnes´ čas“. Můžeme vůbec takto mluvit o „čase“? Je čas něco jako základní (či „nosná“) „vlna“ či „proud“, zatímco všechno další je jen jeho „modulace“? Můžeme mluvit o tom, že „čas teče“ odněkud někam, a ještě určit směr tohoto „toku“?

(Písek, 081107-1.)

<<<

>>>

Plnost (dokonalost) / Dokonalost (plnost)

Prastará je představa – či spíše myšlenka – „plnosti“, kterou v evropské tradici najdeme třeba téměř na samém počátku filosofického myšlení (u Anaximandra), ale najdeme ji už zaznamenanou sanskrtem třeba ve starých komentářích k Védám (dnes o tom mluvil v Meteoru prof. Jaroslav Vacek, přesné znění si ještě vyhledám). Takovou „plností“ se podle Anaximadra vyznačuje ARCHÉ, „z níž všechno vzniká a do níž všechno zaniká“, a to aniž by z ní ubývalo nebo do ní něco přicházelo a v ní přibývalo. Tato představa či myšlenka je zřejmě také nějak přítomna v pozadí slova „dokonalost“, i když v českých kořenech tohoto slova je přítomna představa či myšlenka pohybu, který skončil, tedy dění, jež „dokonalo“ nebo „bylo dokonáno“. To je nepochybně nová, dodatečná příměs k myšlence plnosti již na počátku, tedy i k starořecké myšlence ARCHÉ. Zvláštní je ovšem ještě starší staroindická myšlenka, že i to, „co vznikne z plného“, je „také plné“. To už v myšlence ARCHÉ výslovně obsaženo není, aspoň jak se nám zdá: to, co vzniká z „počátku“, nemusí nutně být „plné“. Ale je toto naše zdání vskutku oprávněné? Především by bylo třeba vyjasnit, co to znamená „plné“ (eventuelně také „dokonalé“) – my dnes máme tendenci to spojovat s jakousi uceleností, celkovostí; hromada není a nemůže být „dokonalá“ ani „plná“, protože k ní vždycky něco můžeme přidat, ale můžeme z ní také něco ubrat. Staří Řekové spojovali „vznik“ (a to znamená skutečný vznik, nikoli náhodně se naskytující sestavu jinak spolu nespojených a nesouvisících jednotlivostí, „předmětů“) se zrozením, s FYSIS (řecké slovo je etymologicky spjato s FYEIN a FYESTHAI, tj. s aktivním rozením a pasivním narozením, „narozováním se“), ale měli za to, že takto „zrodem“ vznikají i studánky a potůčky, říčky i řeky, že tak vznikly i oceány, ale také horstva atd. Přesto už jim bylo zcela zřejmé, že takto se „nepravým způsobem zrodilo“ (= pseudo-zrodilo) ne všechno, že dochází také k nejrůznějším nahodilostem a tedy pouhým hromadám. Odtud byl pro filosofa jako Hérakleitos nezbytný další krok, totiž dotazování po tom, co vlastně je předpokladem a základem toho, aby se něco v pravém smyslu „zrodilo“ jako sjednocené (integrované) do „plnosti“, tedy do „celkovosti“ a tím „celku“.

(Písek, 081108-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „dokonalost“

Filosofie si byla odedávna vědoma toho, že nemá „pravdu“ a „poznání“ či „vědění“ v držení, že nemůže svým poznáním, které je nedokonalé (protože jen lidské), dosáhnout „plnosti“. O tom dostatečně svědčí již samo pojmenování, které bávalo přepisováno jednomu z prvních filosofů, totiž Pythagorovi. Zároveň však přicházeli vždy nové a noví filosofové, kteří si nejen dokonalost poznání

(třeba systému atd.) postavili za svůj cíl, ale dokonce kteří se považovali – jakoby v prastaré tradici šamanů, nejvyšších kněží atd. – za „vědoucí“ a „vidoucí“. Po mém soudu to je jedno z trvajících pokusů a nebezpečí, do něhož se filosofové dostávali, a to nejspíš proto, že vždy byli stavěni jakoby před výzvou nejen nejrůznějších šejdrů, ale často i vážných a do značné míry právem respektu požívajících kněží a později (v křesťanské éře) theologů, kteří si pro sebe nárokovali a vyhrážovali nějaké lepší zdroje poznání (většinou se mluvilo o zjevení apod.). Ve středověké tradici se dostalo filosofii mimořádně významného postavení „služky theologie“, což vlastně filosofii a filosofům stále připomínalo onu nedokonalost, i když způsobem, který sám trpěl velkými vadami.

(Písek, 081108-2.)

<<<

>>>

Zkušenost a reflexe

Zkušenost předpokládá paměť; kde je paměť nedokonalá nebo slabá, je oslabená také zkušenost. Rozhodující je však to, čeho se zkušenost (a tedy také paměť) týká. Hrubou chybou anglosaské empiristické tradice bylo, že počítala jen se smyslovými „daty“ či „informacemi“; krajně redukcionistický byl zejména senzualismus. Zkušenost se může týkat mnoha „skutečností“ (a zážitků se „skutečnostmi“), pro které smyslové vnímání samo bylo jen čímsi okrajovým, eventuelně mohlo dokonce chybět vůbec. Např. zkušenost s myšlením, s určitými myšlenkovými postupy, se týká „skutečností“, k nimž nebylo zapotřebí je do vědomí nějak „vnášet“, protože tam jsou už původně „doma“.

(Písek, 081110-1.)

<<<

>>>

Bůh u Aristotela / Aristotelés o „bohu“

Aristotelés považuje za možné teoreticky „nahlédnout“ jak neměnnost, tak změnu. Jestliže však „theologii“ jako nejvyšší ze tří disciplín „první filosofie“ vymezuje jako tu, která „nazírá“ to, „co je jedno a co je neměnné“, neuvádí žádný specifický důvod pro předpoklad neměnnosti „předmětu“ této „vědy“, ale má za to, že „neměnné“ jsou všechny příčiny (s. 167, Kříž), tudíž i tato, a ta dokonce „především“ (tamtéž). A jiné důvody vedou Aristotela zase k tomu, že mezi mnoha příčinami musí být nějaká jako „první“, a proto chápe „boha“ jako „první příčinu“ – a ta může být jen jediná. Jak můžeme za dnešního stavu myšlení na tuto koncepci kriticky navázat? Především se musíme principiálně distancovat od pojetí tzv. neměnnosti resp. věčnosti: nic v tomto světě není neměnné ani věčné, ani svět sám. Tím je ovšem zpochybněna i koncepce „věčných příčin“, ale my ji zpochybníme ještě důkladněji tím, že se distancujeme nejen od jejich věčnosti, ale od příčinnosti (kauzality) samé. Tomu, co Aristotelés považuje za „jedno a neměnné“ a čemu říká „bůh“, co zařazuje do světa jako zvláštní, nejvyšší „rod“ jsoucího, nemůžeme tedy přiznat ani neměnnost a věčnost, ani charakter první (či poslední) příčiny, ale ani povahu „jsoucího“ (tj. vnitosvětého jsoucího). Zbývá otázka jeho „jedinosti“: jaký důvod můžeme uzнат za platný pro předpoklad „jedinosti“ prvního či posledního „základu“ a „zdroje“ všeho, co vzniká „rozením“ (neboť „rody“ a „druhy“ odkážeme mezi abstrakce, tedy záležitosti myšlenkového přístupu a jeho konstruovaných „modelů“)? Mám za to, že tady lze legitimně na Aristotela navázat, ale že je třeba najít pravé důvody pro takový předpoklad.

(Aristotelés, myslím, žádné důvody neudává, uvádí jen argument hierarchie; ve skutečnosti však právě předpoklad neměnnosti a věčnosti zůstává od počátku v rozporu i s pochopením „příčinnosti“ a vůbec vztahu mezi příčinou a účinkem, neboť nechává v nejasnosti tu okolnost, že jedna jediný „první

příčina“ může vést nejen k mnoha „následkům“, ale dokonce k mnohosti všech příčin vůbec. Nelze pře nahlédnout, jak jediná a vnitřně jednotná „příčina“ může „zapříčinit“ jednak něco od ní odlišného, jednak vůbec mnohého a rtůzného.)

(Písek, 081116-1.)

<<<

>>>

Aristotelés o „příčinách“ / Příčiny u Aristotela

Pojetí „příčin“ u Aristotela je natolik mnohovýznamné (a zejména odlišné od našeho dnešního chápání), že je musíme podrobit přezkoumávání odděleně, nikoli souhrnně. Aristotelés má např. za to, že části jsou příčinami celku (127). (To pochopitelně platí i pro tzv. „prvky“, STOICHEA, nebo vůbec pro „látku“, HYLÉ.) Už Empedoklés nahlédl, že čtyři „prvky“ jsou samy o sobě vlastně „mrtvé“, nehybné, a že potřebuje něco, co by je uvádělo do pohybu a zejména do specifického pohybu, do sjednocování nebo do rozdělování a uvádění do nejednoty. Proto se musíme – zcela obecně vzato – tázat, co může být v případě několika „částí“ příčinou toho, že jejich poskládáním dohromady není pouhá hromada, nýbrž celek. Museli bychom zřejmě přibrat vždy ke všem příčinám, které se mají stát částmi budoucího celku, ještě jednu zvláštní příčinu, totiž příčinu té celkovosti, té sjednocenosti. – Aristotelés jde dokonce tak daleko, že má za to, že „hlásky jsou příčinou pro slabiky“ (dtto), což je pro nás zvláště kuriózní. Kdyby řekl, že hlásky jsou příčinou slova, bylo by možno namítnout, že hromada hlásek se sama ještě nestává slovem, ale že slovem se stává teprve porozuměním, které je ovšem třeba připsat rozumějícímu, nikoli hláskám, ani jejich skupině (hromadě). Ale mluví-li o „slabikách“, zřejmě nelze poukázat k žádnému „porozumění“ z jiné strany – slabika je jen skupinou hlásek (někdy ano, jindy ne, takže asi přece jen o nějaké „předporozumění“, založené na jazykových zvyklostech, může jít). Aristotelés výslovně říká, že „totéž může mít více příčin“: a proto se nutně musíme tázat, která z těch příčin je příčinou toho, že onen „následek“ není pouhou hromadou, ale něčím, co má svou totožnost, identitu a tudíž „jednotu“: odkud se bere „totožnost téhož“, je-li příčin více?

(Písek, 081117-1.)

<<<

>>>

Příčinnost (kauzalita) / Kauzalita (příčinnost) LvH, 008

Myšlenka „příčiny“ a vůbec „příčinnosti“ je vnitřně rozporná a vede k četným dalším rozporům. Příčinou můžeme totiž chápat pouze něco, co způsobuje něco jiného, než je samo. Pak ovšem je tu otázka, co v nějaké příčině může způsobovat něco jiného, než je příčina sama: kde se to v té příčině bere? A pokud to tam už původně je nějak přítomno, proč dochází teprve s nějakým zpožděním k tomu, aby se to ukázalo a projevilo? Proč to není prostě součástí té příčiny již od počátku? Myšlenka, že to tam je zprvu ve skrytosti, nic neřeší. Musíme se pak tázat, kde se bere „příčina“ toho, že to ze skrytosti přechází do zjevnosti; sama příčina, jejíž skrytou součástí onen „následek“ údajně byl, nemůže být zároveň příčinou toho, že teprve dodatečně (čili teprve po určité době) dochází k oné změně ze skrytosti do zjevnosti. – Pokud však připustíme, že vše, co může vyvolat v příčině nějaký následek, až nutně musí být v oné příčině obsaženo, dostáváme se do jiných potíží. Především bychom tím popírali, že se vůbec něco děje (a ovšem tím spíš něco „nového“ – něco takového je zcela vyloučeno). Dostali bychom se zpět k starým Eleatům, kteří popřeli jako mnohost, tak pohyb, a také čas. Zároveň bychom se však dostali do jiné svízele: jestliže i za takových okolností budeme trvat na tom, že následky, které jsou v příčině už obsaženy, teprve nějak dodatečně, v určité pozdější době,

vzcházejí do zjevnosti, je třeba se tázat po příčině každého tohoto jednotlivého přechodu původně skrytého následku do zjevnosti, nechceme-li takovou změnu vůbec popřít a prohlásit ji za pouhým klam a zdání. Nehledíc ostatně k tomu, že samo „zdání“ je možné mj. za předpokladu, že tu je někdo, komu se to tak jeví a zdá, byť mylně. AS pak je tu další problém: kde se ten „někdo“ vzal, není-li obsažen sám už v nějaké (a vposledu v té „první“ příčině), a pokud je, proč se mu to tak mylně a chybně zdá? Je snad ona (eventuelně první) příčina příčinou správného vidění i mylného? Pak je ovšem sama první příčina v nitřně rozporná.

(Písek, 081117-2.)

<<<

>>>

Příčiny a podmínky

České slovo „příčina“ umožňuje svými etymologickými kořeny, abychom se pokusili o jiné pojetí, než je to běžné. Především je odvozeno od slovesa „příčinit se“, což zase připomíná nezbytnou „činnost“, a ta zase nezbytné „agens“, tedy nějakého „činitele“, ergo nějaký „subjekt“ (v novém pochopení, nikoli v tom starém, jež znamenalo vlastně „objekt“, tudíž „činný subjekt“). Chceme-li tedy najít příčinnou souvislost, musíme se na prvním místě pokusit najít příslušný subjekt, který jediný je schopen aktivity. Pochopitelně takových subjektů může být v dané situaci (tedy nepravém událostném dění) více, eventuelně mnoho, dokonce nepřehledně a nedohledně mnoho (a v takovém případě jde zároveň o mnoho, případně nepřehledně mnoho příčin). Vycházíme-li od jediného subjektu (a tím od jediné příčiny), představují jiné subjekty, které se podílejí na oné situaci (teda na onom nepravém událostném dění), vzhledem k tomu subjektu, od něhož vycházíme, podmínky toho, aby k výsledné mu dění mohlo dojít. Podobně se to však má i se subjektem (a příslušnou příčinou), od něhož jsme vyšli: také ten (a příslušná příčina) je pro jiné subjekty (a příslušné příčiny) jen podmínkou. Jen výjimečně se může vytvořit situace, kdy nějaká z četných příčin, podílejících se na vzniku a dění určité „situace“, si zajistí a udrží natolik dominantní postavení, že tak onu „situaci“ resp. určitou její složku dokáže z nepravé události změnit v událost pravou (tj. vnitřně sjednocenou). Dokáže to tím, že díky tomuto vnitřnímu sjednocení je zapojí do pravého událostního dění tím, že je změni z pouhých podmínek-okolností na podmínky-spolupříčiny, tj. že jim navzdory tomuto sjednocení – nebo spíše díky němu – přidělí v rámci celé (již pravé) události funkci spolu-příčiny (a tím příslušným subjektům vlastně také funkci spolu-subjektů). Dosud nejznámějším případem či druhem případů tohoto typu jsou organismy; ale rozhodně si nemůžeme myslet, že to je typ jediný a že nic analogického, zajisté mutatis mutandis, nelze najít na úrovních nižších nebo vyšších. Nikdy však nesmíme věc zjednodušovat tak, že na nižších nebo vyšších úrovních budeme také mluvit o „organismech“, eventuelně že u nich budeme předpokládat opravdovou „oživenost“ nebo dokonce nějaký druh „vědomí“.

(Písek, 081117-3.)

<<<

>>>

Aktuálnost a událost

Nic v tomto světě (v tomto Vesmíru) není „bodově“ aktuální, ale pro všechno platí to, co Husserl ukázal („vykázal“) na „vědomí“, totiž že jde o dění, které má svou aktuálnost rozšířenou o právě odcházející (pomíjející) složku, jakož i o právě nastávající resp. k nastávání se připravující složku. Husserl použil pojmenování „retence“ a „protence“ ale tím, že obojí omezil na akty vědomí, jednak navázal na Augustina a jeho subjektivizaci času, zejména však (v důsledku „redukce“) do jisté míry

ztížil aplikaci tohoto pojetí na „věci samy“ (o nichž mluvil, jako by to byly „skutečnosti o sobě“, ale opravdu je mnil jen jako fenomény). Jestliže uvažujeme „událost“ jako kus dění, které má svůj počátek, svůj konec a průběh mezi obojím vnitřně (nepředmětně) sjednoceny do skutečného celku, nemůžeme se spokojit s popisem jednotlivých jejích „fází“, jak se „ukazují“ v momentě své „aktuálnosti“, ale musíme nějak myšlenkově „uchopit“ tu nepochybnou skutečnost, že každá aktuální přítomnost do sebe nějak „pojímá“ přítomnost právě minulou, stejně tak jako do sebe nějak „vtahuje“ přítomnost, která se má aktuální právě stát. Obojí, totiž to právě minulé i to právě mající nastat, v sobě či při sobě musí vskutku nějak „přidršet“ či „podršet“, ale musíme se tázat, zda to je ten nejpřesnější a nejvýstižnější způsob pojmenování a pochopení onoho vztahu aktuální přítomnosti k onomu „těsně před“ a „těsně po“: je to opravdu právě a pouze ta „aktuálnost“ sama? Není to naopak především ona událost jako celek, která „přidržuje“ všechny „aktuálnosti“, tj. všechny jednotlivé fáze v jejich aktuálnosti v onom nezbytném sjednocení právě díky tomu, že veškeré jednotlivé přítomnosti nelze redukovat na jejich aktuálnost (která je vlastně čímsi výjimečným), nýbrž že je třeba je vidět na prvním místě a především v jejich zapojenosti do celku události převážně v jejich neaktualitě? Právě to je pro nás důvodem, proč musíme varovat před „kouskováním“ události na jednotlivé fáze, jako by představovaly pouze sérii, pouze jakousi posloupnost, a proč trváme na tom, že se žádná událost neděje po částech, po kouscích, po fázích, ale v každém okamžiku, v každé fázi celá najednou.

(Písek, 081118-1.)

<<<

>>>

Filosofování a jiné aktivity a disciplíny

Filosofování zčásti svou povahou náleží ne-li vysloveně mezi různá „umění“, tedy při nejmenším do jejich velké blízkosti, a to v obojím smyslu, tedy jako mezi „dovednostmi“ (má své řemeslné nároky), ale také jako mezi „múzičností“ (tj. schopnosti a připravenosti nechat se inspirovat a přímo vést jakousi „múzou“). V obojím smyslu se však filosofování ode všech druhů uměleckých projevů a činností čímsi velmi podstatným liší; rozhodující váhu má ovšem především specifická odlišnost filosofické „múzičnosti“: múzou filosofovou není nějaká polobohyně, ale – máme-li užít analogických výrazových prostředků – sama nejvyšší Bohyně, totiž Pravda. A to má své velmi závažné důsledky dokonce i pro „řemeslnou“ stránku filosofování: pro filosofa mohou být někdy naprosto závazné důvody, proč být opatrný v usilování o co nejvyšší „řemeslnou dokonalost“ (kterou často obdivujeme na velkých hudebních skladatelích nebo mistrech umění výtvarných apod.). To známe dobře i z některých jiných oborů, např. z rétoriky: naprostá rétorická dokonalost se může zcela míjet s vlastním cílem, totiž s přesvědčivostí.

Filosofování se však v některých jiných ohledech blíží (má a musí blížit) také vědám, tj. odborným disciplínám, které dávají veliký důraz na logickou provázanost již dosaženého a zesoustavněného vědění s jednotlivými detailními poznatky, tj. na přísnou spjatost a propojenost vědecké teorie s vědeckou praxí. Filosofie se nemůže a nesmí vzdát systematičnosti, ale její vztah k budování systémů je značně odlišný od toho, jak se k systému vztahují odborné vědy. Pro filosofa nesmí být systém cílem, ale jen prostředkem, který zůstává fungovat ve službách filosofické kritičnosti. Rozhodující je však jiný rozdíl: vědy se stále více specializují, soustřeďují se na určitou část, určitý výsek skutečnosti, zatímco filosofie si takové soustředění může dovolit jen dočasně a pouze metodicky, zatímco stále musí mít na zřeteli veškerou skutečnost, snad celek skutečnosti (příčemž to, že veškerou skutečnost lze považovat za „celek“, považuje jen za prozatímní hypotézu, kterou je třeba stále přezkušovat a třeba i problematizovat, ovšem nikdy tak, že by se pevným východiskem a stanoviskem či „jistotou“ stal opačný předpoklad, totiž že „veškerenstvo“ celkem není).

(Písek, 081119-1.)

<<<

>>>

Svět a změna

Naše běžná a dokonce každodenní zkušenost se světem kolem nás nám téměř sugeruje, že se všechno mění, že je všechno v pohybu, takže to považujeme přímo za samozřejmé. Teprve praxe nás učí využívat toho, že některé věci jsou stálejší než jiné, a tedy také jakémusi praktickému oceňování této relativní stálosti. Z tohoto původně jen praktického oceňování se však jakoby emancipoval jakýsi přímo bytostný zájem přinejmenším některých lidí (kteří měli možnost tento zájem pečlivěji sledovat) o to, kam až tato relativní stálost sahá. Původně ani nešlo o stálost ve smyslu neměnnosti, ale stálost opakování (nejnápadnější případy takového opakování se odehrávaly především na obloze, ale také v podobě opakuječích se jevů třeba klimatických, vracejících se období dešťů a záplav a podobně). Zájem o vyslovenou, či přesněji: jasně a zřetelně míněnou neměnnost byl nejspíš vyvolán tím, že si lidé začali uvědomovat svou smrtelnost (na kterou pochopitelně žádné zvíře „nepomyslí“, dokud se opravdu neocitne na „konci“). Nejslavnějším literárním dokladem usilování o nesmrtelnost po zkušenosti se smrtí nejbližšího člověka je epos o Gilgamešovi; předpokladem takového usilování je však nahlédnutí toho, že nesmrtelnost není samozřejmá, tj. že život není věčný, věčně pokračující (byť v jiných podobách). Tuto druhou alternativu vidíme třeba u Babyloňanů nebo Egyptanů, ale také u Číňanů a mnohde jinde, a později třeba u starých Řeků (představy o „životě“ po smrti, v podsvětní říši apod.) Vidíme tak dvě varianty: svět je plný změn, ale tím nejpodstatnějším je to, co se nemění – anebo to, co se stále stejně nebo aspoň přibližně stejně opakuje. (V tom je zakotvena také myšlenka stálého návratu téhož, kterou nacházíme snad u všech pokročilých mýtů). V celém to vývoji je pozoruhodná právě ta odlišnost od toho, jak se k měnícímu se světu vztahují živočichové (a nepochybně svým způsobem i rostliny): žábu nezajímá nehybná moucha, dokud se nepohne, a nezajímá ji ostatně ani nic jiného, co se nehýbe pokud si na ten pohyb zvykne jako na bezvýznamný), ale fakticky s tím, co se nemění nebo co se mění jen bezvýznamně, počítá, nepřímou a necíleně se na to všechno spoléhá, vlastně se o to opírá. Dějiny civilizací a kultur jsou však svědeckým dokladem toho, že člověk měl již odedávna zvláštní tendenci se shlížet v tom, co se nemění nebo čeho neměnnost se projevuje v naprosté pravidelnosti opakuječích se jevů. A protože ve své nejbližším okolí takových pravidelností nacházel málo (a ještě na nich mohl pozorovat drobné až jemné změny), začaly jeho zraky stále víc směřovat k obloze, která se zdála – až na výjimky několika případů (oběžnic a zcela zanedbatelných jedinečných jevů) ukazovat naprostou stálost, i když v kruhovém pohybu. Teprve se stále většími znalostmi a také dokonalejšími způsoby měření se pak ukazovalo, že ani to, co se zdálo být příkladem a dokladem neměnnosti, nezůstává beze změny a bez pohybu. Dnes už nelze nikde v našem Vesmíru ukázat na nic, co by se nehýbalo a neměnilo. (A proto se někteří uchýlili k poukazování na tzv. „konstanty“ – což ovšem nejsou ani úkazy, ani jevy, a už vůbec ne „reálné předměty“.)

(Písek, 081119-2.)

<<<

>>>

Věčný – dvojí pojetí

Slovo „věčný“ je odvozeno od substantiva „věky“, takže znamená vlastně „věkovitý“, a poukazuje tedy k velmi dlouhým časovým úsekům. Ovšem výklad, že „věčný“ znamená „po věky trvajícím“, ten poukaz výrazně zužuje, omezuje a redukuje, protože do něho vsouvá (byť nevysloveně) jakousi trvajícím předmětností či předmětnou trvalost něčeho, co – na rozdíl od jiných „jsoucích“ či jsoucen – po věky „trvá“. Je tím jakoby předem vyloučeno, že by věkovitě bylo možno pouze „trvat“, a tím

jakoby předem vyloučeno, že by něco mohlo trvale „přicházet“, eventuelně „nastávat“. Ale právě proti této skryté tendenci k zpředměťování je nutno vyzvednout „věčnost“, tj. po věky se dějícího „přicházení“, toho, co ještě není jsoící, tedy čehosi „nepředmětného“ – tedy onu věčně se aktualizující adventivnost nastávání či nadcházení.

(Písek, 081122-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ a dvojí počátek události / Událost – dvojí počátek (a ARCHÉ) události

Už Aristotelés poukazoval na to, že o „počátku“ se mluví v různých významech. Také my s tím musíme počítat, a proto sami musíme vymezit významy, v nichž toho pojmenování užíváme. Každá událost (pravá) má svůj počátek v oblasti nejsoucího, a ten ovšem odolává jakémukoli zpředmětnění. Naproti tomu ve chvíli, kdy už událost začíná vykonávat své bytí, tj. kdy už začíná zjevně nastávat a pak se dál dít, můžeme se pokoušet k takovým počátkům co nejvíc přiblížit. Zároveň však si musíme být vědomi toho, že každé takové počínající událostné dění už musí nějak navazovat kontakty se svým okolím a prostředím, tj. především s okolními událostmi. Toto navázání kontaktů umožňuje události také přebírat některé aspekty, složky či prvky druhých událostí, eventuelně zařazovat některé nižší události do své výstavby a svého vlastního dění (tedy vlastního sebe.uskutečňování). Vlastní počátek události tak bývá zakryt a překryt těmito vazbami k okolí a okolnostem. To v minulosti vedlo k tomu, že se právě v oněch okolnostech hledala příčina a původ vzniku události samé. Nejstarší řečtí myslitelé (přínejmenším to lze dobře ukázat na Anaximandroví) měli za to, že všechno má svůj počátek a původ v jediném, všemu jsoícímu společném ARCHÉ, z níž se vynořuje každá jednotlivá skutečnost, aby se posléze do ní zase zanořila. Toto pojetí má dodnes svou oprávněnost, pokud jde o nepředmětný počátek každé jednotlivosti (tj. pravé události, pravého jsoícího); jeho nedostatek spočívá v přehlédnutí resp. podcenění toho, že každá pravá událost se může začít uskutečňovat (v pravém smyslu) pouze díky své schopnosti reagování na situaci, do které se počátkem svého uskutečňování dostává. Žádná událost nemůže vykonávat své událostné dění (své bytí) bez této reaktibility a bez nějakého navázání kontaktů se jinými událostmi (a skupinami událostí atd.); pokud k takovému navázání kontaktů nedojde, zůstává „vzniklá“ událost pouhou virtualitou, a rychle opět končí a zaniká. Konec a zánik ovšem čeká každou událost, tedy i takovou, která nějakými kontakty na jiné události atd. vskutku (aktivně) navázala. Pokud taková událost zapojila do svého událostního dění i řadu jiných událostí (ergo nižší úrovně), které samy mají vyměřen delší čas svého sebevykonávání (bytí), stává se, že po skončení oné hlavní události tyto nižší události sice přestávají být onou super-událostí jakkoli vázány, ale nepřestávají vykonávat své vlastní bytí, ale nadále v něm pokračují. Tak se může zdát, že ona hlavní událost (superudálost) má také dvojí konec: jeden je nápadný, protože sama superudálost se zjevněji nebo méně zjevně rozpadá, zatímco druhý je opět obtížně stanovitelný, protože je neskutčné zjistit a rozhodnout, zda to, co z rozkládající se události „zůstalo“, má nebo nemá schopnost něco z ní přece jen jakoby zachovat, uchovat a použít to k jejím obnovení (resp. něčemu jako recyklování). To známe zejména z říše organismů, a to v rozmanitých podobách (dokonce bez nutnosti, aby superudálost zanikla).

(Písek, 081124-1.)

<<<

>>>

Jsoící – výměr

Od dob Parmenidových a jeho školy se vžilo nezdůvodněné a jen málokdy přezkoumávané přesvědčení, že „jsoucí“ a „nejsoucí“ jsou kontrární pojmy (podle Kozáka rozlišují adjektiva kontrární a kontradiktorický: oba termíny poukazují na rozpornost, ale první ukazuje na rozpornost či protichůdnost ve „věci“, tedy na „protivu“ či „protivnost“, druhé na rozpornost v jazyce a v myšlení, tj. na tzv. „protimluv“). Eleaté stavěli své tvrzení na nesprávném předpokladu, že jsoucí může být pouze jsoucí, takže ani v něm, ani na něm nemůže být nic nejsoucího, a stejně tak že platí, že nejsoucí je pouze nejsoucí, takže na něm nemůže být nic jsoucího. Tento nepochybně falešný předpoklad, založený na gramatice a nikoli na povaze skutečností, je nerozlučně spjat s popředním časem a časovostí: právě proto musí Parmenidés zdůraznit, že vpravdě „jsoucí“ nikdy nebylo a nikdy nebude, ale že vždy jest (jinak by totiž něco ze jsoucího mohlo již nebýt nebo ještě nebýt, takže aktuálně přítomné jsoucí by nikdy nemohlo být celé a úplné). Vskutku jsoucí musí být proto neměnné. My však tento předpoklad nemůžeme sdílet, nýbrž naopak jej musíme odmítnout. Vskutku „jsoucí“ může být pouze „dějící se“, a proto je neoddělitelné od změny. Podle toho zda „jsoucí“ budeme chápat jako „vyskytující se, takže se rozhodneme zcela pomíjet, zda to, co označíme za „jsoucí“, je pouhá hromada (která se může podle okolností sypat nebo hrnout, padat nebo se rozpadat apod.) anebo něco, co se děje jaksí uspořádaně, zevnitř sjednocovaným způsobem, který ovšem může být nesčetnými způsoby a vlivy narušován a ničen, budeme mluvit buď o skupinách či množinách, vposledu nahodile vzniklých, nahodile se měnících a nahodile zanikajících, nebo o vnitřně integrovaných událostech (na rozdíl od oněch nahodilých a tedy „nepravých“ jim prozatím budeme říkat „pravé události“ – problémem tzv. částečně nepravých událostí – např. dějinných, ale mnohých jiných – se budeme zabývat zvlášť). A zejména se budeme muset důkladně zabývat otázkou, zda skupině několika jsoucenců (pravých či nepravých) můžeme bez jakýchkoli pochyb a problémů přisoudit „jsoucnost“ nebo dokonce „bytí“ v přísném smyslu.

(Písek, 081124-2.)

<<<

>>>

Subjekt - „konkrétum“ / Akce - druhy

Subjekt nestojí na počátku, ale musí být ustaven, a to příslušnou (pravou) událostí; událost musí nejprve reagovat (tj. být aktivní) na své okolí, tj. musí se zapojit do svého prostředí, a teprve to jí dovolí svůj další průběh (včetně dalších aktivit a tudíž také reakcí) pořádat a uspořádávat, organizovat – k tomu právě potřebuje ustavit, udržovat a stále „prohlubovat“ svůj subjekt, zejména svou subjektivní (vnitřní, nepředmětnou) stránku. Musíme proto rozlišovat ty akce, jimiž událost ustavuje a rekonstruuje svůj subjekt, a ty akce, které už rozvrhuje a uspořádává událostí ustavený subjekt; a obojí akce musíme ještě odlišovat od té nejzákladnější „aktivity“, jíž každá událost vykonává své vlastně událostné dění (můžeme říci: své bytí, i když to neznamená a ani ve skutečnosti není totéž). Každá událost se tedy děje tak, že zvnějšňuje (činí předmětnou, zpředmětňuje) svou vnitřní (nepředmětnou stránku), a to nikoli náhlým přechodem, nýbrž postupně, postupným (mezi vnitřní a vnější stránkou oscilujícím) „růstem“ navenek a „prohlubováním“ dovnitř. (Onen „růst“ musíme chápat ve starořeckém smyslu, nikoli jako „zvětšování“ – i když i zvětšování může někdy k „růstu“ náležet.) To zároveň umožňuje události, aby zvyšovala úroveň a kvalitu své „složitosti“ (Teilhard říkal „centrokomplikovanosti“) takovým směrem, který jí není (a nemůže být) původně „vlastní“ (tak aby ji mohl nějak „determinovat“), ale který není (a nemůže být) ani pouhým přízpusobením prostředí (druhotnou adaptací, ať už jakkoli zajištěnou): událost se teprve po ustavení svého subjektu (a můžeme o tom mluvit také tak, že teprve poté, co se sama ustavila jako subjekt) může stát vnímavou pro „nepředmětné výzvy“ a právě jakožto subjekt na ně odpovídat (nejčastěji „nazdařbůh“, tj. tentativně) jednak tím, že se ve svém „osvětí“ lépe orientuje, jednak – a zejména – tím, že zároveň ve svém vlastním uskutečňování i v uskutečňování svých aktivit učiní aspoň některými kroky „pokrok“, tj. kroky nejen dál kupředu, ale také výš – a nač nesmíme zapomenout, také jakési zvláštní „kroky

hlouběji“, tj. směrem do nitra, do nepředmětnosti, do budoucnosti (ovšem do budoucnosti, která „přichází“, nikoli do „prázdná“).

(Písek, 081127-1.)

<<<

>>>

Nicota a nejsoucnost

Řekneme-li o něčem, že není jsoucí resp. že je nejsoucí, je zřejmé, že mluví on zcela určitým jsoucím nebo nejsoucím, nikoli o veškerém jsoucím (nebo nejsoucím). Zjistili učitel, že chybí jeden žák, znamená to, že žák nepřišel do školy (nebo aspoň že teď není ve třídě); vůbec to ještě neznamená, že onen žák není nikde (tj. ani mimo třídu, ani mimo školu, ani doma, atd.). Pokud ovšem je mrtev (utopil se, přejel ho vlasek nebo automobil apod.), není živý, ale nemůžeme říci, že je „nejsoucí“ – je jsoucí, ale už nežije. Přesněji, jeho tělo je nadále jsoucí, nezmezelo, nepropadlo se do nicoty.

(Písek, 081130-1.)

<<<

>>>

Tělesnost a tělo

Petr Kouba již v nadpisu své studie (Tělesnost a myšlení na pomezí individuálního bytí) pojmenovává terén, po němž se chce pohybovat, jako „pomezí“. Ve shodě s tímto nevyjasněným, ale předpokládaným „pomezím“ ihned deklaruje, že jde o „preindividuální události“; a „tělesnost“ vidí právě jako cosi „preindividuálního“. Tato hypostazovaná „neindividuálnost“ však není jen bezdůvodně předpokládána, ale zůstává v rozporu s tím, k čemu ukazují a co i tam, kde „ukazování“ zůstává ještě nedosaženo, nadále aspoň předpokládají vědy, zejména přírodní. Zejména však zůstává Kouba dlužen jakékoli objasnění své koncepce tzv. „preindividuálních událostí“: co to je za událost, která by mohla být označena jako „neindividuální“? Tzv. nepravé události jsou zajisté post-individuální, a jejich členění může být pouze dodatečně provádění z perspektivy určitých konkrétních (individuálních) událostí, tj. subjektů (resp. událostí, které si svůj subjekt už ustavily). Ale jak lze vůbec mluvit o „události“ tam, kde ještě nedošlo k žádné „konkrescenci“, tj. k ničemu, co bychom mohli označit a pojmut jako „individuální“? Zajisté, bylo by možno poukázat na jakési před-událostné „dění“ ryze nepředmětné, které musí nějak vést ke každému počátku uskutečňování (zpředměťování), tedy konkrescenci, bez níž se žádná (pravé) událost nemůže začít uskutečňovat a dít (to však Kouba rozhodně nemá na mysli). Ovšem i kdybychom vůbec na takovou myšlenku přistoupili (třeba jen kvůli přezkoumání), musel by Kouba objasnit nejen povahu předpokládaných „preindividuálních událostí“, ale hlavně to, jak vůbec může docházet k tomu, že z neindividuálních událostí se „zrodí“ nějaká (jakákoli) událost individuální? Strukturalisté odmítli pojetí „subjektu“ jako „aktivního substrátu“; to je možno sice pochopit, ale už nelze souhlasit s popřením subjektu vůbec a s jeho převedením a rozmělněním na „strukturu vůbec“. Subjekt je jistě záležitostí struktury, ale určité struktury, a problémem je, jak tato „určitá“, tj. s ničím jiným nezaměnitelná struktura může specificky ovlivňovat jiné, tj. aspoň některé (ale ve skutečnosti všechny) struktury původní, ještě subjektně nestrukturované (primordiální) události. Ovšem Problém je v tom, že už tato jakási pra-událost, která si ještě nevytvořila svůj subjekt (a tudíž bez jakékoli intervence takového subjektu), nutně měla individuální charakter. A teprve díky tomuto individuálnímu charakteru se mohla začít zvnějšňovat (neboť až do té chvíle byla jen „nitrem“, tj. byla nepředmětná).

(Písek, 081201-1.)

<<<

>>>

„Realismus“ – „stát nohama na pevné zemi“

Všechno co člověk dělá, vykonává, vytváří, uskutečňuje, je výsledkem kompromisu mezi tím, co chce (chtěl), a tím, co má kolem sebe k dispozici a jaké má k tomu prostředky. Výhody a nevýhody, klady a zápory mohou být na obou stranách: člověk může mít nejlepší předsevzetí a „dobrou vůli“, ale neuvědomuje si všechno souvislosti toho, co chce mít, čeho chce dosáhnout; v takovém případě je potom hlubokým omylem svádět vše na nepříznivé okolnosti. Ale okolnosti mohou být opravdu příznivé i nepříznivé; a příznivé okolnosti je možno promarnit, když nejsou rozpoznány nebo jsou nesprávně hodnoceny. „Realismus“ nespočívá – aspoň nikoli v Masarykově pojetí – v tom, že „bereme věci, jak jsou“ a že se prostě přizpůsobíme. Snad právě proto je důležitá ta kritičnost, tedy „kritický realismus“: věci, res, je třeba nejen brát na vědomí, znát a akceptovat, nýbrž je třeba je také hodnotit, a to kriticky. Nejde jen o vhodnost nástroje, jde o hodnocení cíle, k jehož dosažení je takového nástroje využito. Věci nepochybně mají svou váhu, rozumí se určitou váhu, a proto je třeba je nepodceňovat, ale ani nepřeceňovat. Rozhodně však není dovoleno připouštět, aby věci rozhodovaly o nás, místo abychom my rozhodovali o věcech. Rozhodovat o věcech pochopitelně neznamená, že s nimi můžeme dělat cokoli, co nás napadne, ale znamená to, že nadvládu nad nimi si musíme nejen udržovat, ale postupně ji musíme zvětšovat. Věci mohou mít a také mají svou váhu, jak už bylo řečeno, ale nemohou a nesmí vládnout, nesmí ovládat nás a naše chování a jednání. V tom smyslu je dobré „stát oběma nohama na pevné zemi“, ale jen proto, abychom mohli vykročit někam, kde momentálně nejsme ani my, ani ty věci; snad ani není třeba rozvádět poukaz k tomu velmi problematickému přirovnání „reality“ k „pevné zemi“. Pevná země je totiž jen zdání, i nejpevnější postoj, mající obě nohy na nejpevnější zemi, musí zároveň vědět o dalekosáhlé relativnosti této údajné „pevnosti“: Země pod našima nohama se otáčí kolem své osy, obíhá kolem svého Slunce, se sluncem jako jednou z miliónů hvězd obíháme kolem centra naší Galaxie, a spolu s touto naší Galaxií se pohybujeme (naším) Vesmírem, nevíme kudy ani kam, mezi miliardami dalších galaxií. Realismus, přinejmenším kritický realismus, ví o těchto pohybech a chce o nich vědět co nejvíc, a vůbec nechce pochybnosti o „pevné půdě pod nohama“ odkazovat do jakýchsi životů vzdálených pomyslností. Pohyby planet, hvězd a galaxií zajisté nemůžeme ovlivňovat, ale zejména je nesmíme uznat za naše pány a zapomínat na jiné, mnohem pevnější „jistoty“, které nejsou (a nemohou být) zakládány na pohybech planet ani hvězd.

(Písek, 081201-2.)

<<<

>>>

Individuum („atom“)

J. B. Kozák opakovaně ironizoval Leukippovo a Démokritovo chápání „atomů“ jako toho, co už dále nelze dělit, rozřezávat, rozsekávat, jako pojetí „řeznické“. Proč? To, co dělá řezník, dělá vlastně s již mrtvým tělem nějakého zvířete (mohli bychom k tomu s ohledem na dávnou praxi připojit i samo zabíjení zvířete). Kozák tím chtěl naznačit, že to, k čemu při stále pokračujícím dělení a rozsekávání skutečností tohoto světa posléze dospějeme, je už něco docela jiného než to, co jsme začali rozsekávat. Jinak řečeno, tu skutečnost, od které jsme vyšli, jsem vlastně už dávno ztratili. Z toho vyplývá, že ono původní pojetí starověkých atomistů už dnes nelze obnovovat či oživovat ani po největších úpravách a opravách. Pokud dnes budeme chtít mluvit o „individuích“ nebo „atomech“, musíme je pojímat jinak, totiž tak, že je budeme pojímat jako něco, co nelez děli, rozsekávat ani rozřezávat, aniž bychom to zničili. Hromady a hromadné pohyby a procesy zajisté v tomto světě

existují, a ty nemají ovšem takovou povahu, že bychom je rovnou ničili, když od nich část odebereme nebo když je rozdělíme až na „jednotliviny“. Ale v žádném případě nemůžeme počítat s tím, že by něco jednotlivinám předcházelo. Proto musíme jako jednotliviny nebo skrumáže či hromady jednotlivin chápat všechno, s čím se v tomto světě setkáme. Zároveň však musíme vědět, že žádné „pouhé hromady“ vlastně také neexistují, neboť i to, co považujeme za pouhou hromadu, představuje jakousi množinu nižších „individuí“, která na sebe nějak reagují. A právě na způsobu tohoto vzájemného reagování jednotlivin na sebe, tj. jedněch na druhé, záleží, zda výsledkem bude „pouhá“ hromada (jak se to může jevit), anebo nějaká vyšší, organizovaná „jednotka“, tj. nějaké „individuum“. A protože každé individuum musíme chápat jako něco, co nějak vzniká, postupně se uskutečňuje („roste“ nikoli jen ve smyslu zvětšování) a posléze končí, eventuelně se rozpadá na nějaká nižší individua, tedy jako událostné dění, jako „událost“, musíme vyloučit, že by v nějakém (jakémkoli) smyslu mohlo někdy a někde jít o nějaké „předudálostné“ dění, a tím méně o nějaké „předindividuální události“.

(Písek, 081201-3.)

<<<

>>>

Nic(ota)

Navzdory tomu, že i matematikové zjistili, že je nejen nesnadné, ale v jistých ohledech nemožné přesně myslet (vymezit) a pracovat s „nulou“ a „nekonečnem“, v běžné mluvě se o „ničem“ mluví takřka neustále (s nekonečnem to je ovšem něco jiného). V běžném hovoru ovšem nikdy nemáme na mysli popření „všeho“, nýbrž pouze něčeho určitého („prošel jsem celý seznam, ale nic jsem nenašel“, míněno je „nic takového“, oč mi šlo, co jsem hledal). Staré, tradiční chápání „ničeho“ jako čehosi bezperspektivního („ex nihilo nihil“) v žádném smyslu nelze obhájit; jde o pouhý – byť tradiční – předpoklad, takřka pověru. „Nic“ je podle této mylné představy bez pohybu a bez schopnosti pohybu, je samo o sobě neměnné, neaktivní a neproduktivní, „nic“ nemůže být původcem ničeho jiného, zůstává samo v sobě, a tím mimo čas (tj. nemá ani svůj „vnitřní“ čas, jako mají události apod.). Právě tváří v tvář problému „nicoty“ a jakéhosi absolutního, totálního „nic“, je třeba trvat na proměnlivosti a tedy přechodnosti všeho, s čím se můžeme v tomto světě, v tomto našem Vesmíru setkat, dokonce i světa (Vesmíru) samého. Zvnějšku hleděno se „nic“ resp. „nicota“ jeví jako něco labilního, trvale neudržitelného; přihlédneme-li blíže k samému problému, jeví se naopak „nic“ jako „zdroj“, jako cosi dynamického, podněcujícího až výbušného – tak trochu jako ARCHÉ starořeckých myslitelů. Ovšem je to ARCHÉ nejsoucí, nemůže být pochopena jako jsoucnost, byť nejvyšší, ba ani základní. A právě tak nemůže být „jsoucí“ pochopeno jako „emanace nicoty“. „Nicota“ nemůže být chápána ani jako „subjekt“ (ten má vždy také předmětnou stránku), a přechod nicoty ve jsoucí nemůže být proto pochopen jako akce, jako aktivita. K celé historii pokusů křesťanské teologie o interpretaci aktu stvoření je zajisté třeba přihlížet, protože se tam objevilo mnoho zajímavých myšlenek, ale prostě některé z těch pokusů akceptovat je nemožné – lze si z nich jen vybírat některé momenty, protože celá teologie je velmi zatížena „ontologizací“; vyhýbá se tomu leda důrazem na „jinakost“.

(Písek, 081203-1.)

<<<

>>>

„Já“ – jeho dvojí ustavení

Když mluvíme o „já“, tj. tak, že to „já“ tematizujeme, chceme poukázat nikoli na sebe individuálně, nýbrž na cosi obecnějšího, co je společné všem podobným „já“, totiž na jakousi vnitřní (tím nemyslíme subjektivní) usebranost, soustřednost a soustředěnost. Už v tom je skryto nebezpečí, že pozapomeneme na vlastní povahu tohoto „já“ (v obecném smyslu) a že z něho – třeba neúmyslně a nevědomky – učiníme jakýsi „předmět“, tedy vyslovené „ne-já“. Nesmíme se proto nechat vést návykem, že tematizování všechno zpředmětňujeme, ale musíme se vždy znovu učit, jak vlastně „bereme“ (tj. vnímáme, přijímáme, chápeme atd.) „toho druhého“ právě jako jeho „já“ (a tedy nikoli toho druhého jako „ne-já“). „Já“ je tedy událostně ustavováno, není něčím, co by stálo vně události, mimo ni: událost sama si musí své „já“ ustavovat, udržovat, obnovovat a oživovat i posilovat. Ovšem je tu jakýsi základní předpoklad: ta událost, to událostné (a tedy vnitřně sjednocované, integrované) dění musí nějak se svou jednotou a jedností začít. A tento svůj počátek, a to znamená také počátek své jednosti a jednoty, si nemůže samo (sama) dát. Také událost, která si ještě neustavila své „já“ (a vůbec svůj „subjekt“), je už jakýmsi primordiálním „já“, jakýmsi „před-já“. A toto „před-já“ musí mít svůj základ a zdroj v ryzí nepředmětlosti. To, že si událost své „já“ začne ustavovat a že na něm pak dále „pracuje“, je už odpověď na onu výzvu, již je resp. již se stává „ustavení“ a „přidělení“ onoho „před-já“ jakožto skutečného „počátku“ přechodu z ne-jsoucího ke jsoucímu, z ne-předmětného k již se zpředmětňujícímu. Je to odpověď buď slabá a úzkostná, plná obav a strachování, anebo odpověď, která se spoléhá na to, že její „před-já“ nebude opuštěno resp. že mu nebude odebráno a tak chybět to, čím a jak bylo „ustaveno“ (nikoli akcí, aktivně), ale že tím nadále bude nesené „živeno“, zachováno při životě – a dokonce i po jeho konci. (Asi by bylo zbytečné připomenout, že tu nejde a nemůže jít o žádné „udržování“ ani „uchovávání“ ve smyslu předmětného trvání, předmětné trvalosti – jde právě jakoby naopak o jakýsi „návrat do budoucnosti“.)

(Písek, 081203-2.)

<<<

>>>

Rovnováha (ekvilibrum)

Rovnováha jako přírodní stav může nastat náhodně, ale může být také ustavena a udržována „řízeně“; řízené rovnováhy jsou charakteristické zejména pro organismy, pro jejich „vnitřní správu“. Předpokladem pro vznik fenoménu „řízené rovnováhy“ je téličnost. Popíráním téličnosti se vlastně deklaruje, že určité delší čas udržovaná rovnováha vznikla náhodně, ale už se nikterak nevysvětluje, jakým jiným „náhodným“ způsobem, je udržována vyrovnáváním odchylek. V technice jsou takové případy umělé rovnováhy zřizovány třeba tzv. mechanickými zpětnými vazbami; těmi však jsou organické rovnováhy jen napodobovány, zatímco architekt těchto „napodobenin“ (technik) jakoby ustupuje do pozadí. Ovšem ve skutečnosti je tím garantem (a proto také dohlížitelem a v poruchách případným oprávcem) právě on jako „subjekt“.

(Písek, 081203-3.)

<<<

>>>

Socialismus a politika (technická)

Socialistickým základním principem je vztahovat se k druhému člověku (k druhým lidem vůbec) jako k druhovi, soudruhovi, příteli, společníkovi atd. Důraz je tedy zřejmě na mezilidské vztahy: druhý člověk mi nesmí být nepřitelem ani „cizincem“, ale ani nějakou neutrální „danou skutečností“, do které mi nic není. Z toho je zjevné, že nejde o žádnou techniku, jak má být nebo bude organizována společnost, nejde o společenský „pořádek“, systém, „řád“. Proto je chybou, když se socialismus

chápe jen v podobě socialistických „programů“ v politickém smyslu. Socialismus, uplatňovaný v politice, vlastně není leč pokusem o opravu a nápravu toho, k čemu mocenská (tj. technická) politika vedla nebo vede. Dokladem pro to je skutečnost, že dosud neexistuje žádný demokratický socialistický systém, a dokonce ani žádný program, jak takový systém vytvořit. Jakmile začne jít především o to, tzv. socialistické principy uplatnit pro celou společnost jako určitý nový „řád“, najdou se vždycky političtí vůdcové, kteří pod zástěrkou budování takového systému začnou budovat nejprve mocenské prostředky, kterými by donutili k poslušnosti i ty, kteří odporují. Odtud je krátká cesta k tzv. revolučnímu teroru a budování tyranie. – Ostatně velmi podobná je situace v případě demokracie: demokracie a demokratičnost není a nemůže být dost dobře politickým programem, nýbrž jen stanovením určitých mantinelů, které žádný politik a žádná politika nemá a nesmí překročit. Kdo předstírá, že jeho jediným politickým programem je demokracie a demokratizace, zastírá tím skutečné své cíle. Demokratické instituce jsou něčím jako pořádkem silničního provozu: mají usnadňovat politické působení a politický život společnosti, ale nemají ani ukazovat, natož nařizovat, kterým směrem se má společnost ubírat. Je tomu tak proto, že socialismus je jen domyšlením demokratických zásad do posledních důsledků. Proto je tu ta zvláštní shoda: ani na demokracii a demokratičnosti nelze stavět politické programy, leč per nefas. Zároveň však demokratické a socialistické principy musí představovat pevné mantinely pro každé politické působení a pro všechny politické programy.

(Písek, 081204-1.)

<<<

>>>

Děje a dějiny

Dějiny se začaly odehrávat teprve tehdy, když se první lidé přestali strachovat a přímo děsit z toho, co z budoucnosti přichází, a kdy se přestali až křečovitě držet toho, co už znali ať ze své nebo předané zkušenosti a co mohli jen napodobovat. Dalo by se tedy říci, že dějiny začaly tím, že první lidé se odvážili beze strachu a bez úzkosti pohledět jakoby přímo, tváří v tvář, tj. vědomě, směrem k tomu, co přichází, tedy do budoucnosti. Až do té doby lze mluvit pouze o „dějích“, ale ještě ne o „dějinách“. Vidět „dějiny“ i tam, kde ještě vůbec nejde o člověka, třeba v procesech tzv. vývoje galaxií a hvězd, nebo v geologických procesech naší planety, nebo ve vývoji organismů, apod., je nemístné, protože pojmově konfúzní (nebo aspoň ke konfúzím vedoucí). Proto musíme rozlišovat mezi nepravými událostmi, které mají pouze dějový charakter, a mezi událostmi vskutku dějinnými. Rozdíl mezi nimi je založen na povaze „reaktibility“, která uvádí do nahodilostí rozmanitých „setkání“ počátky řádu, ovšem řádu vyšší úrovně, který nevyplývá z okolností, nýbrž je do okolností a mezi ně zaváděn.

(Písek, 081204-2.)

(komentář k staršímu zápisu) [je potřeba dohledat, ke kterému]

<<<

>>>

Emergence nového a vyššího

Náhody (resp. nahodilosti) vznikají, ale také hned mizí. Když se něco vskutku „nahodile“ vzniklého začíná udržovat, je třeba se ihned tázat po zdroji této zvláštní udržovací aktivity. Takže přičítat záměrnost, cílenost (téličnost) teprve udržování, ale odmítat a popírat ji při samotném vzniku „nahodilostí“, je prostě nedůslednost (nebo spíš jakási „posedlost“). Připustíme-li však „téličnost“ již ve stadiu „vzniku“ čehosi „nového“ (co tu dříve nebylo – a to buď vůbec nebylo, nebo pouze v dané chvíli a na daném místě nebylo), musíme čelit docela zvláštnímu problému: každá (pravá) událost

vzniká tak, že nejprve „ještě není“, a teprve svým vznikem tu „začíná být“. Nechceme-li tvrdit, že vznik nového je pouhé zdání, že všechno už bylo a je nějak „obsaženo“ v tom, co tu od nepaměti je (případně odevždy, nevezmeme-li v úvahu „fakticitu“ vědeckého rozpoznání, že všechno, tj. veškerý náš Vesmír nějak vznikl, a to tak, že předtím nebyl), musíme považovat problém emergence nového za velký problém, který nelze obcházet, chceme-li porozumět světu, v němž žijeme.

(Písek, 081204-3.)

<<<

>>>

Provizornost jako pokušení

Všechno, co člověk dělá, má charakter jistého druhu provizornosti; úsilí o dosažení něčeho naprosto a zcela neprovizorního, takříkajíc „definitivního“, je falešné. Na druhou stranu je však neméně falešné odsunovat některé důležité (neprovizorní) věci na pozdější dobu a věnovat se jen tomu provizornímu. Pak se v tom totiž skrývá možné selhání, nebezpečí, že se z onoho „provizorního“ stane nejen obtíž a překážka, ale že ono „neprovizorní“ bude nenapravitelně poškozeno, ale dokonce znemožněno, předem zkorumpováno.

(Písek, 081205-1.)

<<<

>>>

Svět

Ludwig Wittgenstein začíná svůj Tractatus logico-philosophicus několika tvrzeními (či „tezemi“) o „světě“. Je to zvláštní začátek, a divný je také způsob, jak o světě mluví. Nemám však nyní v úmyslu vyhledávat v tom nedostatky a vážné chyby. Spíš mi jde o to, jak by se to dalo provést jinak. Odmítneme-li objektivace nejen jako počátek „světa“, ale i jako počátek našeho (nebo číhokoli jiného) pojetí světa resp. porozumění světu (tam, kde ještě o pojetí nelze mluvit), je zřejmé, že od samého počátku je na nás (ale ve skutečnosti na každém „subjektu“ v nejširším smyslu), abychom nějak reagovali na to, co je kolem nás, jakmile to začínáme registrovat jako „něco“, tj. jakmile nám to „dává smysl“, takže to můžeme uložit do své „zkušenosti“. Svět je tedy pro nás především a v naprosto první fázi světem našich prvních zkušeností; není to tedy svět „objektivní“, který bychom mohli nějak hypostazovat a hypoteticky předpokládat. Je to svět námi postupně „osvojovaný“, svět, v kterém se – podle okolností – cítíme někdy více, někdy méně „doma“, kterému přivykáme, ale který zároveň mám tendenci si přizpůsobovat, upravovat jej, a to nejen prakticky, ale také ve svém pochopení. Teprve v momentě, kdy jsme schopni o své „adaptaci“ ke světu i o „přizpůsobení“ svého „obrazu“ světa zapochybovat a podrobit je kritickému přezkoušení, v němž předpokládáme, že je skutečný svět něčím, v čem se musíme stále lépe a za pomoci nových přístupů do hloubky i do detailů vždy přesněji a náročněji orientovat, jsme schopni tu a tam vykročit za hranice svých přizpůsobení a svých adaptací a zaměřit se na „svět sám“. Wittgenstein to odmítá, a poněkud nelegitimně prohlašuje, že svět je „vše, co je zkrátka tak“, aby to ihned dovyložil, že je určen „fakty“ – a míní tím (aspoň doufám) to, co je výsledkem našeho „dělání“ (facere, factum est), tj. co je námi (ať už individuálně nebo kolektivně) „uděláno“. Tady je strašně důležité pochopit, jak nezbytná je cesta tzv. objektivace, kdy se vskutku pokoušíme poznat věci, jak jsou. A zároveň je neméně zapotřebí pochopit, že to nemůžeme úspěšně dělat jinak, než za pomoci „dělání“, tj. praxe. Proto nikdy nemůžeme svět redukovat na to „všechno, co tak zkrátka jest“, ale vždycky musíme pomatovat na to, že my (a to nejsme jen my sami osobně, ale my lidé vůbec, a také my živé organismy vůbec, a my subjekty vůbec – bez tohoto domýšlení se dopouštíme omylů) k tomu světu náležíme, že tedy vlastně

- vposledu ! - nic není „prostě jen tak“, nýbrž že všechno je tak, protože to na sebe takto „reaguje“ (nebo nereaguje), takže to zásadně může být i jinak, byť jen v malých dávkách a zprvu jen v detailech.
(Písek, 081205-2.)

<<<

>>>

Teorie a její důsledky v praxi

Brentano se prý vyslovil kdysi o Masarykovi, že to je ten z jeho žáků, který se zajímá o praktické důsledky doktrín (podle J. Patočky, Češi 2, s. 416). Tato formulace sama vede k vážným problémům, týkajícím se obecně vztahu mezi určitou vypracovanou myšlenkou, vlastně pojetím, koncepcí a eventuelně také učením, doktrínou na jedné straně a mezi jejím praktickým, životním nebo jinak pro život nějakého společenství a společnosti závažným uplatněním. Cenná (zdánlivě cenná) myšlenka se může v nových souvislostech ukázat jako zčásti nebo docela nebezpečná nebo jinak problematická. Na druhé straně se nějaká myšlenka nejdříve vůbec neujme, nevyvolá zvláštní zájem, a po nějaké čase se ukáže její cena. Abychom mohli tuto problematiku náležitě uchopit, otázky správně postavit a formulovat (uvést do správného kontextu), musíme dbát nejen na to, že sama myšlenka má nutně své „myšlené“, své „cogitatum“, na které se nesmí v průběhu jejího uplatňování zapomínat, ale že má také své specifické „ne-myšlené“, které se nejen v rámci jejího vlastního domýšlení také nějak – ovšem „nepředmětně“ – prosazuje a uplatňuje, ale které jakoby by – ovšem opět „nepředmětně“ – intervnuje též v průběhu jejího uplatňování (i sebe-uplatňování) v souvislostech mimomyšlenkových (přesněji v souvislostech, které už přesahují pouhé její domýšlení).

(Písek, 081206-1.)

<<<

>>>

Zkušenost a nové

Zkušenost je ex definitione (aspoň v obecném povědomí) záležitostí toho, co se už stalo, k čemu došlo. Odtud běžně chápeme, že dobrá zkušenost vede k opakování, zlá zkušenost k úsilí se něčemu podobnému vyhnout. Závažným problémem je ovšem vztah zkušenosti k tomu, s čím nemáme zkušenost ani dobrou ani zlou: jsme pak odsouzeni k jednání a chování pouze nahodilému? Právě ze zkušenosti víme, že tomu tak není; tou základní chybou je onen předpoklad, že se zkušenost může týkat pouze toho, k čemu už došlo a co je tedy minulostí. Tento předpoklad je totiž s jakousi samozřejmostí interpretován tak, že se zkušenost může týkat pouze toho, co je už pryč, co už není aktuální. Obvykle se zapomíná, že ta minulost nespočívá jen v tom, co už je pryč, ale že se může týkat také toho, co tehdy jakoby přicházelo, co se tehdy jakoby otvíralo a co ukazovalo už tehdy do budoucnosti, A tato tehdejší budoucnost se celá přece nestala minulostí – jaká by to byla budoucnost, která by každým okamžikem kompletně mizela jako dým nebo mlha? Zkušenost se týká, případně může týkat také tohoto přicházení: může to být zkušenost s přicházejícím novým. A tato zkušenost se týká něčeho jiného než toho, že se každé „nové“ rychle stává starým a že pomijí. Zkušenost s novým je především zkušeností s přicházením nového – a to přicházení nemusí být nutně – ani ve zkušenosti – ponecháváno v minulosti. Zkušenost je přece užitečná právě proto, že může být aplikována znovu, v nových situacích. A zkušenost s přicházením nového může být aplikována v každé nové situaci také – je to zkušenost s budoucností. A celý problém pak spočívá v tom, zda si ze zkušenosti pamatujeme především to, kdy tím novým bylo něco nebezpečného a nás ohrožujícího, nebo spíše to, co i v nebezpečných a hrozivých situacích poukázalo na východisko, na vysvobození ze sevření danostmi. Zatíženost a jakási posedlost očekáváním všeho nejhoršího, to je základem

rezignace a selhání; v našem smyslu je to vlastně ztráta „víry“ jako nakloněnosti k činu. A naproti tomu nenechat se udolat ničím, ale vždy znovu hledat východisko s nadějí, že vysvobození je možné, a být naprosto rozhodnut pro to udělat vše, co je v našich silách, je „víra“. A vzpomínka na to, jak jsme z takové situace, která vypadala zcela beznadějně, přece jen vyvázli, znamená (nebo zakládá) zkušenost s přícházením nového, které je překvapením.

(Písek, 081206-2.)

<<<

>>>

Podmíněnost dobová atd.

Každá filosofie vznikala (a byla formulována) tak, že nějak navazovala na vědění i předsudky své doby, své společnosti, a samozřejmě na to, co říkali předchůdci (pokud to nebyli také filosofové, nic se tím neměnilo). Pochopitelně toto navazování nesmíme redukcionisticky vykládat jako pasivní ovlivněnou, pouhou závislost a podmíněnost. Také ony podmínky doby a společnosti musí filosofie resp. každý filosof nějak přijmout a uchopit, musí tomu nějak porozumět a začít s tím nějak pracovat – a ta práce je ve filosofii vždycky nutně kritická, tj. něco je přijímáno, zatímco něco jiného je odmítáno a vyvraceno.

(Písek, 081206-3.)

<<<

>>>

Vývoj jako „spění“ (usilování)

Slovo „vývoj“ (stejně jako latinské „evolutio“ a všechny odvozeniny v jiných jazycích) si přináší ještě i do naší současnosti jisté konotace, kterým se musíme vehementně bránit: totiž jako by se něco vyvíjelo ze stavu, kdy to tu už bylo, ale v zavínuté podobě. Tedy spění něčeho zavínutého do sebe do rozvinuté podoby, v které se posléze ukáže i navenek.

(Písek, 081207-1.)

<<<

>>>

Interpretace – její cíl

Každá interpretace vlastně usiluje o postžení toho, co v interpretovaném samo není přítomno (jinak by se stala pouhým „vnímáním“, pouhou recepcí, eventuálně recitací, jde-li o slova či text). Může tomu být tak, že ono přímo „ne-přítomné“ se hledá někde v minulosti interpretovaného, nebo v okolnostech a tedy v „tehdejší“ kontextu toho, co má být interpretováno, ale může být hledáno nejen v minulosti, ale také v budoucnosti: interpretace může to, co chce interpretovat, také rozvíjet, dotahovat, domýšlet, dovádět do důsledků a do praxe, apod. – Zvláštním problémem však je chápání cíle takového interpretování; mimořádný význam má rozlišení různých cílů tam, kde jde o jakousi podvojnost, která nás nutí k tomu, abychom se rozhodli, co je hlavní. Tak např. když před sebou máme dílo nějakého autora, musíme se rozhodnout, půjde-li nám o porozumění tomu autorovi, anebo půjde-li nám o porozumění tomu, oč tomu autorovi šlo. To jsou dvě záležitosti, které je třeba od sebe odlišit, a vedou ke každé z nich různé cesty, vyžadující aplikaci různých metod.

(Písek, 081207-3.)

<<<

>>>

Témata současná (filosofická)

Hlavní témata, kolem kterých bude stále víc kroužit myšlení dnešních a zejména zítřejších filosofů, jsou: aktivita (spontánnost), ustavičná emergence nového (iniciace), subjekt jako vždy znovu vytvářený a udržovaný i obnovovaný zdroj nového, událost a událostné dění, sjednocování mnohosti – a ovšem ne-předmětnost (nebo také jsoucnost nejsoucího a nejsoucnost jsoucího).

(Písek, 081207-4.)

<<<

>>>

Filosofie

Filosofie nežije sama sebou, ale jen v hlavách lidí, dokonce ne vždy pouze filosofů. Jen člověk je schopen filosofovat, ba jen někteří lidé jsou toho schopni na vysoké úrovni. Je k tomu totiž zapotřebí především mimořádného „nadání“, jakéhosi zvláštního smyslu pro sledování myšlenek (tady je třeba hned upozornit, že nejde na prvním místě o sledování myšlení myslícího, tj. o myšlenkové aktivity, nýbrž o to, kterým směrem ukazují a k čemu směřují, tedy o myšlenkové sledování jejich myšleného). To, čím se filosofie a filosofování zabývá, se tedy nemusí nutně týkat pouze člověka, i když jen člověk je toho schopen. Filosofovat lze o čemkoli, nebo jinak řečeno, není nic, o čem by nebylo možno filosofovat (problém je jenom v tom „o čem“, tedy v tom „o něčem“ – to si brzo vyjasníme). Jestliže tedy nejstarší a dodnes tradované vymezení a přímo pojmenování filosofie a filosofování mluví o zalíbení v moudrosti, o lásce k ní a nejvyšší touze po ní, je v tom hned obsažen zásadně důležitý poukaz k tomu, že nejde o vědění o něčem, o získávání poznatků nebo informací, ale o to, něco udělat především se sebou, tj. z nemoudrého nebo málo moudrého se stávat moudřejším, a to s vědomím, že nikdo z lidí není plně moudrý (eventuelně s dodatkem, že plně moudří jsou jen bohové). Filosofovat „o něčem“ tedy znamená pokusit se být co nejmoudřejším ve vztahu k tomu, „o“ čem filosofujeme. V tom prastarém pojetí, které je připisováno jednomu z prvních „filosofů“ (tehdy se jim říkalo ještě „moudří“ nebo „mudrci, SOFOI), totiž Pathygorovi, nejde na prvních nebo předních místech o vědomosti a znalosti, ale o celý způsob života.

(Písek, 081208-1.)

<<<

>>>

Svoboda a „determinace“ / Determinace a „svoboda“

Opravdovou „svobodu“, která se odlišuje od nahodilosti či svévole (libovůle), lze uplatňovat jen v situaci, které má některé zřetelné rysy „setrvačnosti“. Klasickým příkladem nesmyslného počínání je pohádkový čert, který chtěl děravým sítem (nebo čepicí) přelévat vodu z jezera na břeh; v takové situaci se břeh svažuje k jezeru a voda má tendenci stékat po svahu zpátky do jezera. Ovšem nesmyslnost jeho počínání spočívá v tom, že to, co dělá, nevyplývá ani z povahy břehu jezera, ani z povahy vody, ale z toho, že dostal tento absurdní úkol. Čert to dělá, protože „musí“ (vyplývalo to z předchozího ujednání), ale nikoli proto, že by nemohl dělat něco jiného, kdyby toho závazku nebylo. Pokud by šlo jen o to, aby někde na břehu, svažujícím se k jezeru, byla nějakým způsobem shromážděna voda, bylo by možno to provést třeba tak, že tam pořídíme dolík dosti hluboký a

potřebným způsobem ohrazený, kam vodu přivedeme buď z nějakého potůčku, tekoucího po svahu, anebo tím, že vodu z jezera nějakým inteligentnějším způsobem zčásti do tohoto důlku přečerpáme. A zase platí, že to, co takto uděláme, nevyplývá ani z povahy jezera nebo vody, ani z povahy svažitého břehu, nýbrž buď z našeho rozhodnutí (vůle) nebo z rozhodnutí (vůle) někoho, koho poslechneme. Přesto to, co uděláme, bude úspěšné jen za toho předpokladu, že nejen jasně víme, co děláme, ale že budeme respektovat povahu terénu i povahu pevného břehu a tekoucí vody. Jen v tomto smyslu můžeme mluvit o determinaci svého jednání: je to determinace nikoli příčinná, nýbrž „determinace“ danými okolnostmi. Okolnosti jsou tím relativně pevným předpokladem (podmínkou) toho, aby se naše stavba zdařila; nejen samu pevnost, ale také povahu její „relativnosti“ musíme vzít v úvahu, tj. musíme počítat nejen s momentálním stavem a okamžitou situací, ale také s tím, že věci mají tendenci se tím či oním způsobem měnit a že momentální okolnosti se mohou do té míry proměnit, že naše stavba může být změnou ohrožena. A z toho je víc než z předchozího zřejmé, že „determinujícím“ momentem se může při plánování takových podniků stát také jakési očekávání toho, co sice momentálně skutečné není, ale co se skutečností může stát. „Determinace“ se tu ukazuje jako něco, co musí přinejmenším v tomto případě (ale bližší pohled ukáže, že to platí pro každý případ) procházet naším uvědoměním, neboť jen ve vědomí, v myšlení si dokážeme představit eventuality, k nimž by mohlo dojít (a jejich pravděpodobnost), ale které v tu chvíli ještě nejsou skutečné (a možná dlouho nebo dokonce nikdy skutečné nebudou).

(Písek, 081211-1.)

<<<

>>>

Svoboda jako „nedourčenost“

Je třeba dělat zásadní rozdíl mezi „pocitem svobody“ a skutečnou svobodou jako časem a místem „rozhodnutí“, které by mohlo být v něčem i jiné. Determinace našich rozhodnutí i našich činů spočívá v tom, že si obvykle nemůžeme zvolit jejich okolnosti, tj. povahu situace, v níž se rozhodujeme a v níž se aktivně o něco pokoušíme. Ale žádná situace není takového druhu a takové povahy, že by nám jakékoli rozhodování a jakoukoli činnost naprosto znemožňovala (snad s výjimkou některých zcela výjimečných a spíše katastrofálních případů). V tom smyslu je každá situace vlastně určená (determinovaná) jen částečně, a každá má v sobě jakési „trhliny“, jimiž do ní mohou pronikat naše akce, činy, aktivity, jež z ní nevyplývají a jež z ní nejsou a nemohou být odvozeny.

(Písek, 081211-2.)

<<<

>>>

Filosofie jako věc života a jako věc myšlení

Filosofie nebyla původně věcí pouhého myšlení, zejména nikoli věcí abstraktního myšlení; ovšem to se ještě nejmenovala FILOSOFIA, nýbrž mnohem jednodušeji, totiž SOFIA, moudrost. Tento původní význam zůstal po věky slovu „filosofie“ zachován, i když byl často záměrně marginalizován, dokonce i zesměšňován a také z různých důvodů a na základě rozmanitých motivů popírán.

(Písek, 081211-3.)

<<<

>>>

Filosof a politika

Platónova představa, že nejlepšími vládci v POLIS by byli filosofové, byla ještě příliš silně ovlivněna běžným nerozlišujícím chápáním filosofie jako „moudrosti“. Že by vládcové měli být „moudří“, o tom asi nelze mít pochyb (zvláště pokud máme živou zkušenost s vládci nemoudřími). Ale v čem spočívá právě „politická moudrost“, o tom bylo, je a ještě dlouho bude hodně sporů. Naše pochybnosti se především a nejspíš budou týkat toho, zda filosofii jakožto „lásku k moudrosti“ resp. „touhu po moudrosti“ můžeme zúžit resp. redukovat na lásku k „politické moudrosti“ (či touhu po ní).

(Písek, 081212-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako „moudrost“

Z filosofie se nemůže a nesmí vytratit něco, co odedávna vyvolávalo jakýsi respekt a dokonce vysoké hodnocení „mudrců“, tj. moudrých, tzv. SOFOI. Odkud se vůbec bral tento zvláštní respekt: SOFOI, moudří byli ti, kdo dovedli v dané situaci a v dané chvíli poradit, poskytnout dobrou radu, a to proto, že toho věděli mnohem víc než ti, kdo o jejich radu žádali. Ale toto „víc“ nemělo znamenat, že jsou do momentální situace těch, kdo radu potřebovali, víc zasvěcení, že toho v detailech a do detailů vědí víc, že jsou více znalí podrobností. Takových „vševědů“ či „mnohovědů“ si Řekové příliš nevážili, jak je patrné z jejich posměšného pojmenování této tendence, tohoto sklonu jako POLYMACHIA. Moudří, mudrci se nevyznačovali množstvím (kvantitou) vědomostí a poznatků, ale tím, že znali to podstatné, to životně důležité. A právě+ tento moment musí zůstat vždy zachován, nesmí se ztrácet, ba ani slábnout. Dokonce ani intelektuálně nejpozoruhodnější filosofické podniky nemají šanci, aby obnovily, restituovaly vážnost, jakou v některých dobách filosofie měla a jakou v jiných dobách naopak ztrácela.

(Písek, 081212-2.)

<<<

>>>

Filosofie jako disciplína („řehole“)

Filosofie, která má své řecké kořeny v tradici tzv. SOFOI (mudrců), překročila onu tradici přinejmenším ve dvojitým směru, a teprve tímto překročením se stala něčím jiným, novým, takže potřebovala i nové pojmenování. Tím rozhodujícím, ale méně nápadným a zřetelným byla pojmovost myšlení, tj. práce s pojmy, které se filosofie učila a naučila od rovněž tehdy vznikající geometrie. Tím méně závažným, ale přinejmenším pro filosofy samé nápadnějším a zřetelnějším překročením bylo první sebeuvědomění a také sebeomezení filosofie, tedy její sebereflexe. Obvykle se uvádí Parmenidés, jemuž je odedávna připisována první, dokonce ještě výrazně předpojmová (nebo přinejmenším pojmovostí jen velmi málo poznamenaná, ergo předfilosofická, narativní a religiozitou silně poznamenaná) reflexe toho, co filosof vlastně dělá, když filosoficky myslí (Diog. předml. 12). Filosofičnost nespočívá v tom, čím se filosof zabývá a co zkoumá a poznává, ale v tom, že vždycky ví o omezenosti svého podnikání, protože filosofováním nikdo nepřestává být pouhým člověkem (nestává se bohem). V Pythagorově myšlení zůstává sice ještě velmi mnoho náboženskosti a snad i zbožnosti (možná to bylo ještě posíleno jeho pobytem v Egyptě), ale sám vztah k moudrosti se tím nezdá být příliš zatížen. Moudrost není vzývána ani opěvována, přístup k ní není záležitostí dodržování příkazů a zákazů ani vykonávání rituálů, ale je milována: filosof je přítelem moudrosti, má ji rád a touží po ní. Diogenés dokonce připomíná slavné přirovnávání života lidí k účasti při hrách, kde filosofové jsou interpretováni jako „lovci pravdy“ (Diog. VIII, 3). Ztotožnění „pravdy“ a „moudrosti“ nemůžeme sice u

Pythagory ještě předpokládat, první krok k tomu najdeme až u Platóna (zatímco Aristotelés už o „moudrosti“ nemluví a z pravdy dělá „předmět“ naší EPISTÉMÉ, našeho „zírání“ – to sice v jistém smyslu navazuje na ty Pythagorovy „diváky“, kteří jsou „nejlepší“ právě proto, že neloví slávu ani bohatství, nýbrž pravdu – ale „lovení“ je přece jen něčím podstatně jiným než pouhé „zírání“, THEORIÁ; pro Pythagoru se ještě „dívání“ a „lovení“ tedy „dělání“, nevyklučují, zatímco Aristotelés od sebe velmi ostře odděluje vědy teoretické a praktické). Pouhá „lidskost“, „člověčnost“ filosofování je nutně spojena s aktivitou – zatímco v „zírání“ je už cosi „božského“; právě proto je u Aristotela „theologie“ nejvyšší teoretickou disciplínou, protože se zabývá „tím nejvyšším“. Zdá se, že teprve gnóze představuje jakési „odpadnutí“ od filosofičnosti ve smyslu Pythagorově a možná návrat k tomu v jeho myšlení, co ještě nebo už nebylo vskutku filosofické. Vědomí nedostatečnosti je první formou kritické reflexe, jíž se myšlení obrací samo k sobě. „Zírání“ nemá jistotu samo v sobě, „evidence“ není spolehlivá; odtud důraz na „metodu“, tj. na to, co je při poznávání nezbytné, ale samo zůstává „při cestě“, „vedle cesty“. To je pak ta „disciplína“ ve smyslu „řádu“ a jeho náročnosti.

(Písek, 081212-3.)

<<<

>>>

Transcendentální filosofie

Rozhodně se nehlásím ani k názvu, ani k programu tzv. transcendentální filosofie, a to hned v několika směrech a z několika důvodů. Především je tohoto termínu – původně Kantem raženého – velmi zneužíváno, velmi často dokonce bez náležité znalosti nejen jeho původu (a původního významu), ale ani důvodu, proč byl tento termín vlastně Kantem vytvořen (event. zvolen) a k jakému cíli ho bylo použito. Chyba je ovšem i tam, kde lze tuto znalost a toto povědomí doložit. Původní slovo „transcendo“ je odvozeno od slovesa „scando“, takže v překladu, užívajícím slovesa „překročiti“ nebo „překračovati“, dochází k oslabení významu „šplhání“ na pouhé „překročení“ (to by bylo legitimní, kdyby šlo o jiné latinské sloveso, totiž transgredior, v němž je důraz na „stupeň“, totiž „gradus“). Jde tudíž jednoznačně o aktivitu ze strany poznávajícího (filosofujícího atd.) subjektu. V případě „nepředmětnosti“ však nejde o žádnou primární aktivitu ze strany subjektu, nýbrž veškerá aktivita je tu podřazena a podřízena „aktu“ naslouchání (a poslouchání), což je vlastně jen zdánlivý akt, eventuálně akt, který se bytostně liší ode všech jiných aktů a aktivit subjektů tím, že spočívá jen v „otevřenosti“ vůči přicházející (adventivní) „skutečnosti toho pravého“. „To pravé“ nejen nemůže být uchopováno aktem, překračujícím rovinu pouhých „daností“, ale ani aktem, který se pokouší o nějaké „šplhání“ k tomu pravému, k tomu, co „má být“, co se „má stát“. A proč tomu tak je? Protože „to pravé“ není někde před subjektem, aby k tomu mohl subjekt přistupovat (ať už bez vyšplhávání a přešplhávání, nebo bez překračování po stupních dál a výš), nýbrž přichází k subjektu z budoucnosti a zevnitř. Subjekt tomuto „zevnitř“ a z hloubky jeho „niternosti“ přicházejícímu „pravému“ může jen uvolnit cestu a pak se mu dát k dispozici. Místo „transcendence“ by tu bylo na místě jiné slovo; kdybychom trvali ve shodě s tradicí, že „to pravé“ přichází „shůry“, mohli bychom mluvit spíše o „descendenci“. Ale i to prostorové určení „shora“ či „shůry“ je vadné, falešné, takže to zavádět nebudeme: to „pravé“ nesdílí na nebesích, kdesi nahoře, ve výšinách. Snad by tento termín mohl aspoň na samém počátku trochu pomoci, ale rozhodně s ním nelze pracovat trvale, protože je příliš významově (a představově) zatížen právě onou prostorovostí: jako by „to pravé“ bylo někde „tam nahoře“ a tím jaksi „před námi“. Je zřejmé, že nestačí pouze popřít onu úsilnou snahu se „tam nahoru“ nějak došplhat, ale je třeba se zbavit oné před-mětnosti resp. před-mětovosti vůbec. Skutečnost (a zkušenost) „svědomí“ nám zřetelně ukazuje, jak je subjekt angažován, takřka „zajat“ a povolán, poslán a vyslán právě opačným směrem, totiž směrem, kterým se stává věrným tomu, co přichází k subjektu (k subjektům) a jejich prostřednictvím pak dál, do světa předmětných skutečností.

(Písek, 081213-1.)

<<<

>>>

Transcendentální idealismus

Dalo by se říci, že myšlenka tzv. transcendentálního idealismu je první fází, prvním krokem od Kantovy myšlenky apriorních předpokladů poznání (i vnímání), tedy každé zkušenosti, kteréžto předpoklady ergo musí každé zkušenosti předcházet, k myšlence, která z formálních předpokladů udělá předpoklady obsahové, materiální. Myslím, že právě o tohle se pokusil Husserl, a právě protože se nechtěl spokojit jen s těmi formálními předpoklady, musel na jedné straně podvázat vztah subjektu k „předmětně reálným“ skutečnostem, ale na druhé straně musel ty předmětné skutečnosti nějaký zesubjektivizovat, aniž by tím ohrozil jejich platnost nebo aspoň závažnost – a proto je nechal zastoupit (zaměnit) tzv. fenomény. Tak dosáhl toho, že nepodřídil „subjektivním“ podmínkám věci samy, ale „pouze“ to, jak se nám „ukazují“ (resp. vyjevují – to je přesnější, ale tento rozdíl musíme nejprve zavést). Nu, a odtud byl už jenom krůček k závažně reformě v rámci platonismu, totiž interpretace „idejí“ nikoli jako pravých skutečností, pravých jsoucen, ale jako pravých ne-skutečností, ne-jsoucen, negativních jsoucen. A máme tu onen Patočkův „negativní platonismus“. Takže pak už jen zbývá změnit časové zařazení těchto „idejí“ z bezčasovosti univerzálních podmínek či předpokladů do budoucnosti (ovšemže nepředmětné), z níž přicházejí k individuálním adresátům, aby se jejich prostřednictvím a s jejich pomocí mohly „zpředmětňovat“ (a tím se dostávat do času, dění a event. Dějin).

(Písek, 081213-2.)

<<<

>>>

Vývoj – myšlenka

Myšlenka „vývoje“ nebývá domyšlena až do univerzální platnosti. Ale ujala se natolik vtíravě daleko přes hranici biologických oborů, že je třeba její domyšlení seriózně uvážít. Zejména však je třeba náležitě rozlišit případy, kdy se sice běžně o „vývoji“ mluví, ale vlastně jen v přeneseném, metaforickém smyslu, ačkoli proto není dostatečný důvod. Tak např. se běžně mluví o „vývoji událostí“ třeba v politice, o „vývoji teorie množin“ nebo o „vývoji názorů na demokracii“, ale také o „vývoji počasí“ nebo o „vývoji sluneční soustavy“. Slovo „vývoj“ ztratilo tedy už dávno, jak je zřejmo, ten původní význam, že v něm jde jen o rozvinutí toho, co už původně bylo jako zavinité uvnitř. Tento původní význam se – ovšem s jistými korekturami – pokusil obnovit zejména Hegel, když zdůraznil vnitřní, niternou povahu oné původní „zavinitosti“. Vskutku pronikavým hověním bude teprve nyní taková koncepce, která principiálně přestane tu „niternost“ objektifikovat, tj, která rozdíl mezi tím, co je „zavinito“ uvnitř, a tím, co je „rozvinuto“ navenek, přestane chápat pouze kvantitativně (co do velikosti), ale připustí, že tu je rozdíl kvality, dokonce kvality tak zásadně odlišné, jakou se od sebe liší nepředmětnost a předmětnost.

(Písek, 081213-3.)

<<<

>>>

Reaktivita

Parmenidés prý měl za to, že „vůbec vše, co jest, má prý jakési poznání“ (zl. A 46 z Theofrasta). Necháme-li zcela stranou, že „vykládá vnímání stejnosti“, jakož i jiné stránky jeho pojetí, můžeme na to docela dobře navázat i dnes, pokud vezmeme v úvahu, že na nižších (a zejména nejnižších) úrovních nemůžeme předpokládat nějaké „vnímání“- nebo „poznání“ v té podobě a v tom rozsahu, jak je známe ze své lidské zkušenosti. ,u

(Písek, 081214-1.)

<<<

>>>

Vznik světa (veškerenstva, vesmíru)

O zájmu pradávných lidí o původ všech věcí máme řadu dokladů, zejména takřka ve všech mýtech. Zvláštní mi připadá, že mnohem menšímu zájmu se těšila otázka, jak věci zanikají (a naproti tomu mám dost dokladů, i když snad jen pozdějších, zájmu o to, co nikdy nezaniká). Je snad zánik nejrůznějších skutečností méně zajímavý než jejich vznik? – Ze „zkušenosti“ víme, jak porcovat něco, co původně bylo „celé“; na základě této zkušenosti usuzujeme na to, že to, k čemu po dalším a dalším porcování (rozsekávání, „atomizování“) posléze dojdeme, jsou základní „stavební kameny“ toho, co bylo původně celkem a co jsme takto rozporcovali. Ale tento závěr je hrubě mylný; měla by nás o tom přesvědčit neméně významná, ale přehlížená „zkušenost“, že se nám nikdy po rozporcování nějakého celku nepodaří ten celek dát zase znovu dohromady tak, jak byl původně. Pokud tuto druhou, neméně významnou zkušenost s tím, že jednou zrušený (rozporcovaný) celek už nedáme nikdy do původního stavu, vezmeme vážně, musíme mít pochybnosti o tom, zda současná teoretická fyzika (spojení astronomické kosmologie a subjaderné fyziky) nás může dostatečně poučit o tom, jak vznikl Vesmír (tj. náš Vesmír), na základě hledání, rozpoznávání a dokonce umělého vytváření nových a nových subjaderných částic.

(Písek, 081214-2.)

<<<

>>>

Trvalost a změna

Musíme nejprve rozlišit změnu od našeho (nebo číhokoli) vnímání změny. Vnímání může změnu jen ten, kdo si pamatuje, že před chvílí bylo něco jinak (a co), a ovšem také kdo je schopen očekávat, že něco bude jinak také za chvíli. Nechme tedy vnímání změny (její registrování, zaznamenání) stranou, a věnujme se „změně samé“, tj. skutečné změně, byť jen jako obecnému příkladu (což se ovšem opět neobejde bez našeho aktivního přístupu). Vnímání, tj. registrovat můžeme jen skutečnou změnu; v čem taková změna vlastně spočívá? Něco, co tu před chvílí bylo, tu nyní chybí, prostě to tu není, anebo něco, co tu nebylo, tu nyní je, je to jakoby navíc. Pouhou registrací nemůžeme najít dostatečný důvod, proč bychom měli zánik něčeho jakkoli spojovat se vznikem něčeho jiného. Někdy taková „dvojice“ k sobě opravdu náleží, ale jindy nikoli. Pokud k sobě zánik (pomnutí) něčeho a vznik (objevení) něčeho jiného náleží, můžeme vskutku předpokládat, že nejde jen o pořadí v nějaké sérii jevů, ale že jde o jejich spjatost hlubšího, podstatnějšího charakteru. A právě tento podstatný, „byťstný“ charakter sepětí čehosi předchozího, co mizí, s čímsi přicházejícím a příšlým, co se objevuje, se musí stát předmětem našeho zájmu a studia.

(Písek, 081215-1.)

<<<

>>>

Neurčitost a „dourčování“

Ukazuje se, že mnoha studentům (a jiným „zájemcům“) se plete „nepředmětnost“ s tzv. „neurčitostí“. Nepochybně to je nepravost, ale v čem vlastně spočívá? Nejlépe bude, když vyjdeme z běžného případu, kde se počítá jen s předmětností: výbuch unikajícího zemního plynu, kterým je poškozen nejen byt, ale i část domu. Předpokladem (resp. podmínkou) výbuchu je jednak sám únik plynu, dále hromadění plynu v nějakém aspoň částečně uzavřeném prostoru, a posléze jiskra nebo škrtnutí zápalky apod. Únik plynu je podmínkou, bez níž k výbuchu nemůže dojít. Znamená to, že plyn a jeho únik je čímsi „neurčitým“? Jistě nikoli; jde o zcela určité množství plynu, v určitém zčásti uzavřeném prostoru namíchaného se vzduchem do směsi přesně tak, aby eventuálně k výbuchu mohlo dojít. Případná jiskra rozhodně nesplňuje takovou funkci, jakou by bylo nějaké „dourčování“ vlastností výbušné směsi plynů.

(Písek, 081216-1.)

<<<

>>>

Částice (partikule)

Steven Weinberg hned na prvních stránkách své proslulé knížky „První tři minuty“ (4783) použil (cituji ovšem z překladu) následujících formulací: „výbuch, který byl najednou všude, od začátku vyplnil celý prostor, a každá částice se doslova hnala pryč od každé jiné částice“ (str. 10); (asi za setinu sekundy) „byla teplota vesmíru asi sto miliard (10¹¹) stupňů. Je to teplota ... tak vysoká, že žádné částice běžných látek, molekuly, atomy, ba ani jádra atomů nemohly držet pohromadě“ (dtto). Z těchto formulací se zdá vyplývat, že onen „celý prostor“ (který ovšem vznikl – spolu s časem – zároveň se vznikem vesmíru) byl vyplněn oním výbuchem – výbuchem čeho? Zřejmě nad všechnu představu stlačených částic, které se hnaly od sebe pryč. První vydání Weibergovy knížky pochází z roku 1977 – to je pro dnešní teoretickou fyziku strašně dlouhá doba. Přesto není zcela zbytečné tyto formulace připomenout, protože ukazují, že si v té době špičkoví teoretičtí fyzikové nedovedli okamžitě po vzniku vesmíru Velkým Třeskem představit nic jiného než právě nějaké částice, i když to zajisté nebyly „částice běžných látek“. Dnes se hodně mluví o tzv. superstranách, ale i když je jejich předpokládaná povaha resp. jejich chování sebepodivnější, stále ještě se předpokládá něco jako právě „struna“, tedy nakonec zase nějaká částice, i když spíše jen „něco, co sebou mrská“. To „mrskání“ je děj, ale nikdo zatím nemluví o „struně“ jako o události.

(Písek, 081216-2.)

<<<

>>>

Transcendentální („před“)

Význam termínu „transcendentální“ byl stanoven Kantem: transcendentální je to, co předchází každé zkušenosti (u Kanta je to vše, co lze označit jako „apriorní“). „Prius“ znamená „dříve“ nebo „předtím“. Pro Kanta je to něco mimo čas a prostor; pokud bychom to měla časově přece jenom někam zařadit, jde o to, co je dříve než jakákoli časovost, a míní se tím co je „minulejší“ než cokoli, co je v čase. Problém je ovšem v tom, že pro Kanta sám čas resp. časovost jsou apriorní, to znamená: předcházejí každému smyslovému vnímání v čase. Pokud tedy považujeme transcendentalia za starší, minulejší, ba původnější než cokoli, co se děje (nebo může být) v čase, je to návrat k Platónovi. Minulost a „věčnost“ tu spadá v jedno – podobně jako v mýtu věčného návratu je praminulosti nejen tím, co

bylo na počátku, ale co je vždy znovu na počátku. – Pokusme se však myslet „transcendentalitu“ jinak: nebudeme ji vidět jako příbuznou minulosti, byť věčné přítomné, nýbrž naopak jako příbuznou budoucnosti, vždy znovu přicházející. Pak ovšem přestáváme mít důvod pro zachování termínu: budoucnost (přesně: budoucí) nepřichází zdola nahoru. není spojena s překonáváním překážek a tedy s výkonem nějakého usilování, ale spíše naopak (pokud zůstaneme u obrazu, metafory) přichází shora dolů. Na místě by bylo tedy daleko víc mluvit o descendenci a o descendencialích. Protože však je tu jakákoli prostorovost velice zatížena z dlouhé minulosti (srv. protivu pozemské – nebeské), bude asi lépe se prostorových konotací vyvarovat co nejvíc. Takže v tomto případě termíny „descendence“ a „descendentalia“ nebudeme zavádět a nebudeme jich užívat (ostatně už má jiné konotace, něco jako „úpadek“ a „poklesání“). Tento důvod nás vede k tomu, proč nebudeme užívat slova transcendentní ani odvozenin pro to, čemu říkáme „vnitřní“ nebo „ne-předmětné“.

(Písek, 081217-1.)

<<<

>>>

Ontologie

Ontologie je – vyložíme-li jen to pojmenování – věda (LOGOS, pojednání, teorie apod.) o „jsoucím“ (TO ON). Jestliže Raul Corazzon (<http://www.formalontology.it/>) začíná svůj výklad větičkou „Ontology is the theory of objects and their ties.“, můžeme na to reagovat hned od tohoto momentu: pokud by se „ontologie“ měla zabývat jen „objekty“, a pokud by to mělo – viz srovnání s Aristotelem – znamenat, že se zabývá objekty jakožto objekty, nebo ještě lépe: že se zabývá objekty, pokud to jsou ryzí objekty (nebo pro nás: pouhé objekty), musíme okamžitě upozornit, že všechny tzv. „objekty“ (a takovými „objekty“ jsou pochopitelně i vztahy či souvislosti mezi „objekty“ – není jasné, proč Corazzon užívá raději termínu „ties“ místo „relations“ – ale to by vyžadovalo samostatný rozbor) jsou našimi myšlenkovými konstrukty. A nemá-li jít o „pouhé“ objekty, nýbrž o „skutečnosti“, mající vedle vnější (předmětné, objektní) stránky také stránku vnitřní (nepředmětnou, subjektní), museli bychom v důsledku toho vymezit ontologii jako (filosofickou) vědu či teorii, zabývající se jsoucnými, která mají obě stránky, tj. předmětnou i nepředmětnou, jenom po jedné stránce, totiž po té předmětné (objektní). Pak by bylo nutno najít pojmenování pro takovou filosofickou disciplínu, která by byla soustředěna buď pouze na nepředmětnou (subjektní) stránku jsoucen, nebo která by trvala na neoddělitelnosti obou stránek a na nepominutelnosti žádné z nich (takže by se zabývala nezbytně oběma). V prvním případě by bylo vhodné mluvit o „méontologii“, ale v druhém případě by bylo třeba nejspíš rozhodnout, zda by „ontologie“ měla v sebe zahrnout také „méontologii“, nebo naopak zda by obojí neměla do sebe pojmout spíše „méontologie“. V každém případě by však bylo třeba trvat na tom, že všechna pravá jsoucná jsou vybavena obojí stránkou, takže žádnou z nich nelze přehlížet a už vůbec ne pomíjet. (Zvláštní pozornost je pak ovšem zapotřebí věnovat případům skupin nebo hromad jsoucen, kterým ovšem ona „vnitřní“ neboli „nepředmětná“ stránka chybí – aniž by ovšem chyběla těm jsoucným, o jejichž skupiny nebo hromady by šlo.)

(Písek, 081217-2.)

<<<

>>>

Událost – výměr

Událost je určitá (konkrétní, konkrescentní) dávka dění, které je vnitřně sjednoceno, takže můžeme aspoň přibližně rozpoznávat nejen, jak se děje, ale také její počátek a konec. Každá taková „pravá“ událost je proto celkem jak jakožto „tělo“, tak v čase (má omezené trvání, v jehož rámci se děje

organicky, organizovaně). To, co je z události možno vidět nebo jinak smyslově zaznamenat, je pouze její vnější stránka, její vnějšek. Její „nitro“, tj. její vnitřní stránka, přímo smyslově zaznamenatelná není (není vidět, slyšet, cítit, nelze ji ochutnávat ani se jí dotýkat), ale musíme se jí „domýšlet“. Takové „domýšlení“ je však vždycky nějak obsaženo již v samém smyslovém vnímání: vidíme zvíře nebo člověka v pohybu, slyšíme zvuky v delších intervalech (jako trvání), dokonce třeba i v melodii (v souvislosti s jinými zvuky a jejich trváním), rozumíme slovům i promluvám druhého člověka v jejich smyslu apod. – Ke každé události náleží, že se děje; její dění může, ale nemusí být vnitřně sjednoceno událostí samou, ale může být jako sjednocené chápáno ze strany vnějšího „subjektu“, tj. např. námi. Tak je tomu ovšem třeba i v případě zahrané a poslouchané klavírní sonáty, o jejímž počátku, dalším průběhu a také konci rozhodl skladatel tím, jaké příslušné pokyny zapsal v partituru. Provedenou skladbu můžeme zachytit nějakým aparátem, schopným ji při provedení zaznamenávat a pak reprodukovat (podobně jako můžeme chování, třeba určitou akci, určité pohyby nějakého zvířete nafilmovat). Tak jako skladbu nemůžeme identifikovat s partiturou (neboť ta musí být nejprve provedena, aby se stala hudbou), nemůžeme skladbu identifikovat ani s jedním určitým provedením – víme, že skladba může být provedena mnohokrát, někdy lépe a někdy hůř, ale také v úzkém sepětí s pojetím hráče (a také to může být někdy „věrnější“, ale jindy naopak „svobodnější“, méně věrné). Úkolem hráče je pochopit nejen to, co technicky znamenají noty a další pokyny v partituru (a pak to provést), ale pokusit se zahrát to tak, jak si to asi představoval autor, eventuálně to zahrát ještě lépe, než si on to představoval (to je zvláštní problém, který nyní necháme stranou). Tak vidíme, že i taková „událost“, jakou je hudební dílo, má vedle své vnější stránky také jakousi stránku „vnitřní“, jaksí „nedanou“, která může a dokonce má mít značný, ba rozhodující význam pro každé provedení, tj. uskutečnění dané skladby. Pro pochopení povahy pravých událostí je velmi instruktivní chápání povahy událostí nepravých, aby se ozřejmily jak jejich podobnosti, tak odlišnosti.

(Písek, 081217-3.)

<<<

>>>

Stabilita ve změně

Abychom mohli mluvit o určité změně (a to předpokládá, že jsme s to takovou určitou změnu pozorovat, zaregistrovat), nemůže se pro nás měnit všechno, ale vždycky budeme moci zaregistrovat změnu oproti něčemu, co se buď nemění nebo co se aspoň mění tak málo, že nám to připadá jako neměnicí se pozadí (či prostředí apod.) té změny, kterou právě pozorujeme a registrujeme.

(Písek, 081219-1.)

<<<

>>>

Bytnost - úrovně (stupně)

O „bytnosti“ mluvíme v souvislosti s „bytím“: bytí nějakého jsoucna je celek jeho událostného života („pobytu“), chápáný z hlediska toho, že „jest“ (zatímco „jsoucnost“ je momentální stav jeho „dění“ v určitém zvoleném okamžiku). Bytí každého (pravého) jsoucna je koextenzivní (v čase i prostoru) s jeho „výskytem“ či „pobytem“ ve světě (přesněji v určitém okolí či prostředí). Bytí jsoucna je jeho individuální záležitostí, a proto každé jsoucno vykonává své bytí podle úrovně, jaké samo dosáhlo; jsouna si nejsou rovna co do „bytí“, ale mohou se sobě podobat co do „bytnosti“.

(Písek, 081219-5.)

<<<

>>>

Změna a dění / Dění a změna

Když mluvíme o změně, máme na mysli buď to, že něco, co tu bylo, tu už není, nebo že tu je něco, co tu dosud nebylo, a případně obojí zároveň. Pokud tu chybí něco, co tu ještě před chvílí bylo (a pokud se to stane před našima očima, takže nemáme důvod se domnívat, že to někdo přendal někam jinam), můžeme mít za to, že to zaniklo. Pokud naopak přibylo něco, co tu ještě nebylo (opět před našima očima), můžeme mít za to, že to vzniklo. A protože se před našima očima všechna ustavičně nějak mění, můžeme mít za to, že ustavičně něco vzniká, ale také zaniká. Ovšem my všichni jsme od nejtělejšího dětství přesvědčováni, že by bylo naší velkou chybou, kdybychom dali na to, co se nám jeví resp. co se nám zdá. Proti takovému zdání tu jsou jakési obecná pravidla, jak tomu, co se nám jeví či zdá, nikdy tak docela nevěřit, ale vykládat si to více nebo méně jinak. Zejména se stalo jakýmsi nepsaným pravidlem pochybovat o tom, že se ve světě kolem nás může objevit něco nového, že vůbec může něco nového vzniknout nikoli tak, že se to jako nové pouze jeví, ale tak, že to skutečně čímisi novým je, tj. že to tu vskutku nikdy předtím nebylo a že to tedy je naprostou novinkou, které se něco z toho starého nanejvýš může v něčem podobat, ale nikdy ne zcela až do identity. Taková pochybnost může jít někdy až tak daleko, že vede k přesvědčení, že „nihil novum sub sole“, nebo k přesvědčení, že se stále všechno opakuje a že tedy i to všechno, co třeba velmi přesvědčivě vypadá na to, že to je cosi naprosto nového, tu už mnohokrát bylo, a že to tady opět zase mnohokrát bude. A tak se před námi otvírá několik velmi naléhavých problémů. Odkud se vůbec bere to, že se věci (mnoho věcí) před našima očima mění, že tedy dochází ke změnám, když se všechno pouze opakuje, takže vcelku se vůbec nic nemění? Proč vlastně to vypadá, jako že se to mění? Jak lze chápat proměnlivost „všeho“, což znamená mnohost, když je všechno dohromady jen jediným „jediným“, stále se cyklicky vracějícím do vyjetých kolejí? Což tomu není tak, že předpokladem mnohosti jsou jakási „jedna“, jakési jednotky či jednoty, které je možno až potom počítat?

(Písek, 081224-1.)

<<<

>>>

FYSIS – skrývá se?

Před necelými 6 lety uveřejnil americký filosof Daniel W. Graham v časopise *Classical Philology* článek, v němž kritizuje obvyklý překlad slavného Hérakleitova zlomku o skrývajícím se FYSIS, totiž že ta se údajně „ráda“ skrývá, eventuelně že „miluje“ skrývání. Teď máme tento článek k dispozici v českém překladu¹ v prvním svazčku nové řady „Filosofické interpretace“ nakladatelství OIKOYMENH; jde o soubor deseti vybraných textů, vízících se k Hérakleitovi z Efesu (o výběr textů, překlad i o předmluvu se postaral Martin Pokorný). Grahamovi u běžného překladu vadí, že sugeruje jakýsi „pocit či postoj“, a vidí v tom zřejmě náznak personalizace FYSIS. Navrhuje proto neutrálnější překlad, např. „FYSIS je skrytá“, eventuelně „FYSIS je vždy skrytá“. Autor k tomu navíc v posledním odstavci několika slovy naznačí svou interpretaci a také důvod, proč tuto změnu v překládání považuje za důležitou: „Hérakleitos nám sděluje, že přirozenost věcí je očím skryta, ovšem nic nás nenutí k domněnce, že z fysis v tomto skrývání činí komplíce.“ -

1 Hérakleios z Efesu – Zkušenost a řeč, Praha 2008; zmiňovaný článek je na str. 90-97.

(Písek, 081225-1.)

<<<

>>>

Problém a otázka / Otázka a problém

Chápu problém jako něco, čemu jsem já nebo někdo jiný dal určitou podobu, abych se mohl myšlenkově utkat s neznámým: je to na jedné straně štít, kterým se bráním před neznámým (o němž ovšem něco vím), ale zároveň prizma, jímž jsem schopen alespoň zčásti resp. po některých stránkách či aspektech předběžně porozumět tomu, čeho řádné porozumění se mi jeví jako potřebné nebo i naprosto nezbytné. Každý problém je tedy zároveň naléhavou výzvou, ale zároveň už prvním krokem nejen k jejímu zaslechnutí a pochopení, ale také k takové odpovědi (reakci), která by představovala již přinejmenším počáteční pokus o řešení toho, co v oné výzvě zůstává i po jejím pochopení „nedaného“, nýbrž nadále otevřeného a k něčemu dalšímu ukazujícího. Problém je v tomto smyslu vždycky něčím „skutečným“, i když je „přítomen“ jen díky naší subjektivitě. (Konec konců to lze ukázat i na problémech matematických, které mohou být „skutečností“ i pro celé generace matematiků, a přesto zůstávat dlouho nevyřešeny.) Přesně vzato je každý problém čímsi integrovaným, určitým, i když jeho význam a platnost může být omezena resp. vymezena určitým kontextem (který nemusí být „reálný“ a dokonce nemusí mít nutně ani přímý vztah k tzv. reálnému světu). Problém tedy nemůžeme považovat za intencionální „předmět“, neboť má svou „nepředmětnou“ stránku, která musí (má) být uskutečňována (a tím také zpředmětňována) postupně dál až posléze k nějakému „řešení“ (které ovšem otevře nové výhledy k částečně neznámému a tím či oním problematickému, tudíž k nějakým dalším problémům). Proto každé myšlenkové ustavení a uchopení problému musí počítat s onou otevřeností a de facto „nepředmětností“, která nesmí být redukována jen na to, co je jím samým míněno a na co se on sám zaměřuje (resp. je zaměřen, zaměřován), nýbrž která je jeho vlastní nepředmětností, tj. jeho vlastní nepředmětnou stránkou.

(Písek, 081226-1.)

<<<

>>>

Universum myšlenek filosofických

Právě vyšla v českém překladu studie Petera Bieriho, dotazující se už v nadpise, „co ještě zbývá v analytické filosofie“ (Reflexe č. 34, 2008). Bieri končí dost zvláště, totiž jako by měl za to, že ona podvojnost tradice evropského filosofického myšlení, přinejmenším někdy od Descarta a Bacona (nepůjdeme-li ještě dál do minulosti, ke spro nominalismu s realismem), představovala jakousi přechodnou anomálii, na kterou by snad bylo možno zapomenout a naopak se vrátit k jakési „filosofii vůbec“ jako k tomu pravému. (Je za tím možno tušit Heideggera, ale nejspíš bez jeho vskutku významného širšího kontextu.) Co však nelze pominout bez odmítnutí, je jeho absurdní, byť za zřejmý a dokonce za „zřetelný“ považovaný, ale ničím nezduodňovaný předpoklad, že „universum filosofických myšlenek“ je „konečné“. To už potřebuje jen malý krůček k takovému tvrzení, jako že filosofie už v podstatě vyčerpala svá témata (takže mohou být vždycky jen novým způsobem znovu omílána a přemílána). To je nepochybně absurdní pozůstatek jakéhosi mytického (event. post-mytického) předpokladu, který předem vylučuje vznik nového v průběhu dění či dějin a který prvotní zárodky všeho klade do pomínanosti – a pochopitelně nepřipouští jejich „zmnožování“ v průběhu dalšího dění.

(Písek, 081227-1.)

<<<

>>>

Elementy poslední / Prvočinitel(é)

Ve starém Řecku přišli nejstarší myslitelé s dvěma velkými myšlenkovými vynálezy: jedním byla myšlenka ARCHÉ (počátku), druhým vynálezem byla myšlenka STOICHEION (prvku, lat. elementum). Oba koncepty mohly víc nebo méně souviset nebo nesouviset – jejich souvislost se stala předním problémem, ale problémů se ihned objevilo víc. Jednak tu byl základní problém, jak mohla z jedné ARCHÉ vzejít zjevná a pozorovatelná mnohost věcí, tj. neznamená-li to, že jakási mnohost byla již v ARCHÉ samotné. Někteří myslitelé počítali s jedinou ARCHÉ, ale jiní s několika. Pro některé byla sama ARCHÉ aktivní a živá, pro jiné byla čímsi neproměnným (a také nevzniklým a nezanikajícím), a pak tu byl problém, odkud se bere pohyb a změna. I když by bylo možno počítat s několika „počátky“ (a tak vysvětlovat mnohost pozorovaných „věcí“ jejich mísením v různých poměrech apod.), bylo zapotřebí předpokládat ještě zvláštní počátky jako zdroje toho mísení, eventuelně (jako u Empedokla) zvláštní zdroj pro spojování a slučování, a zase jiný pro rozpojování a rozlučování. Právě v těchto úvahách můžeme vidět zdroj myšlenky „prvků“ jako něčeho pouze pasivního, neschopného vlastních aktivit, a „počátky“ jejich „pohybu“ hledat někde vně, mimo ně (české pojmenování „prvočinitelé“ svědčí o tom, že tradice chápání „prvků“ jako čehosi hybného a aktivního navzdory všemu nejen nevymřela, ale že pokračovala nebo byla obnovována i nadále). Rozhodující vliv tu ovšem měl Parmenidés (a jeho škola), který velmi sugestivním způsobem skoncoval nejen s možností chápat ARCHÉ jako živou a proměnlivou, ale s mnohostí, pohybem a dokonce časovostí vůbec (čímž ovšem v jistém smyslu skoncoval i s filosofií a možností jejího rozvoje). Pro vrcholné starořecké myslitele tak nezbyla jiná cesta než různé pokusy o jakousi syntézu řady již vymyšlených „vynálezů“, a to ať už přijetím jakési schizoidnosti dvou (nebo i více) světů, nebo jakési ne zcela přesvědčivé racionalizace takové schizoidnosti v podobě „modalit“. V nové době pak byla myšlenka posledních nedílných „elementů“ obnovena a postupně modifikována tak, že přejatý pojem „atomu“ jako čehosi dále nedělitelného byl odložen stranou, termín však zachován, a u atomů rozpoznávána vnitřní struktura (a tedy vnitřní mnohost). Myšlenka posledních „částic“ však ještě dlouho nebyla odložena, i když po celou dobu bylo třeba počítat vedle „částic“ také se „silami“, chápanými jako „pole“. V posledních dobách jsme však svědky pokusů o „atomizování“, přesněji „kvantování“ také všech druhů polí, dokonce o kvantování času. Nejnovější, zatím pouze matematický koncept tzv. superstrun jde tak daleko, jak se to zatím zdálo být jen možné, ale přece myšlenka čehosi, co se sice nějak „mrská“, ale co samo není totožné s tím mrskáním, nýbrž je tím aktivně se mrskajícím, zůstává v pozadí jako poslední skryš „prvočinitelů“, bez nichž by žádných „dějů“ nebylo, ale které samy žádným „dějem“ nejsou (nýbrž jakýmsi jeho „substrátem“).

(Písek, 081229-1.)

<<<

>>>

Prvočinitel

V češtině máme docela pěkné (asi dost pozdě vytvořené) slovo „prvočinitel“, zřetelně poukazující k nějakému „činiteli“, který je „první“, tj. který předchází všem činitelům dalším. Jinak řečeno, „činitelů“ je mnoho, ale některý z nich (eventuelně některé z nich, pokud jich je víc) je (jsou) „prvnější“, „priornější“, „původnější“, snad základnější, protože je (jsou) základem těch dalších. Do běžné fráze přešlo i „rozkládat nebo rozložit něco na prvočinitele“. Slovo samo znamená cosi podobného jako řecké ATOMOS, nebo jeho latinský protějšek „individuum“, ale jeho pozoruhodnost spočívá v tom, že těmto nejmenším „částčkám“ připisuje aktivitu, činnost, činorodost. Aktivitu můžeme připisovat jen nějakému subjektu; proto prvočinitele můžeme chápat jako jakýsi druh prvotního, počátečního „subjektu“, jakéhosi „pra-subjektu“ nebo „proto-subjektu“ – a ten proto musí pro nás znamenat jeden ze základních problémů. Každá změna je jakýsi druh „pohybu“ (v původním, zejména pak aristotelském smyslu, tedy vůbec ne v redukovaném smyslu „místního pohybu), a ten musí být založen buď na nějaké akci, aktu, aktivitě, a tedy musí být vyvolán nějakým subjektem, anebo je pouze setrvačným pokračováním nějakého staršího, předchozího pohybu (a eventuelně až k

nějakému původnímu pohybu, vyvolanému subjektem založenou akcí). Počátkem všech pohybů tedy vposledu musí být aktivita nesčíslných protosubjektů, bez níž by nebylo ničeho, zejména pak žádného pohybu „vpřed a výš“, tedy „vývoje“ k událostem a subjektům vyšších a vyšších úrovní. Jak k onomu procesu „centrokomplikace“ dochází, je samotným problémem, jímž je třeba se zabývat, ale základním problémem je primordiální aktivita, která stojí u základu veškerého pohybování, veškerých proměn. A tato primordiální aktinía musí být připisována primordiálním subjektům, tj. právě prvočinitelům.

(Písek, 081229-2.)

<<<

>>>

Idea - nový význam

Abychom mohli starého termínu „idea“ kontrolovaným způsobem používat také dnes, musíme se pokusit vymezit jeho význam novým, na původním platónském co nejméně závislým způsobem. Už přinejmenším od dob Descartových bychom měli pečlivě rozlišovat mezi cogitatio cogitans (jakožto výkonem myšlenkového aktu) a cogitatio cogitatum (tj. tím, k čemu se onen myšlenkový akt odnáší, k čemu míří). Záležitost byla značně upřesněna, když Brentano stanovil (obnovil) příslušný vztah mezi obojím jako „intencionální“ resp. „intencionalitu“, ale jeho pojetí muselo být náležitě opraveno Husserlem. Ten však to, k čemu se myšlenkové akty mohou odnášet či k čemu mohou směřovat, určil jako „intencionální objekt“ (v tom přejal Brentanův termín), ale zároveň dost pracně, ale přesvědčivě prokázal, že tento „intencionální objekt“ nemůže být součástí ani složkou „intencionálního aktu“ (v rámci kritického odmítnutí psychologismu v logice). K základní charakteristice intencionálního „objektu“ (event. „předmětu“, u Husserla najdeme oba termíny, „objekt“ i „Gegenstand“ bez dalšího rozlišení či upřesnění) náleží ovšem to, že jej subjektivně (duševně) nejen můžeme mít, ale vskutku vždy máme „před sebou“ jakožto myslícím subjektem, a to právě jakožto „před-měť“ (česky odvozeno od toho, co je „před-meteno“, tedy vrženo nebo hozeno před, zatímco v němčině jde o poukaz k tomu, co „stojí před“, „was uns gegenübersteht“; sem náleží poznámka o roznosti způsobů, jak latinské termíny „obiectum“ i „subiectum“ byly do češtiny nebo do němčiny překládány s ohledem na dvojí možný slovesný původ, totiž od „iaceo“ nebo „iacio“). Problém či spíše chyba německého důrazu na jakousi nepohnutost toho, co bylo nazváno „Gegenstand“ (stehen = státí, bylo to náhražková obměna latinského „ležeti“ ještě více sugerovala chápání ve smyslu odedávna se prosazujícího „zředměťňování“; alternativní termín „Gegenwurf“ najdeme ve staroněmčině, ale v dnešním živém jazyce už zcela chybí. V češtině se naopak uplatnil překlad, poukazující na aktivitu, tj. „metání“ (házení, vrhání), zatímco příslušný alternativní překlad sice žije, ale znamená už něco docela jiného (před-stava, před-loha, v obou případech tu jde o zřetelný poukaz na subjekt, který něco staví před nebo pokládá vpřed). Hlavním problémem tu však vždy zůstává něco jiného: pokud se vůbec počítá s nějakou aktivitou, s nějakým konáním nebo děním, vždy se jakoby samozřejmě připisuje aktivnímu subjektu, ale nikdy tomu, k čemu subjektivní aktivita směřuje. Takže právě zde se otvírá možnost využít termínu „idea“, nikoli ve smyslu toho, co může být pouze „stojícím“ nebo „ležícím“ před-mětem výkonu subjektu, takže by jeho místo muselo být vždy „před“ aktivním (a tedy hýbajícím se) subjektem. Budeme tedy „ideu“ chápat jako něco ne-předmětného, co „aktivně“ (rozlišení a upřesnění bude ovšem potřebné, protože z „ideje“ nemůžeme dělat „subjekt“, který jediný je schopen výhonu nějaké „akce“) přichází k subjektu nikoli zvenčí, nýbrž naopak „zevnitř“. To nám otvírá zcela novou cestu nejen nového užití, ale i dalšího zkoumání.

(Písek, 081229-3.)

<<<

>>>

První filosofie / Filosofie první

Obecně vzato se v poslední době tematika tzv. „první filosofie“ nechává stranou; pouze autoři (a ještě jen někteří), kteří se zabývají sepsáním systematických děl, se musí touto tematikou přece jen jistým způsobem zabývat (většinou zůstávají jen u poukazů k historii; výjimkou je třeba Nicolai Hartmann, ale mnoho dalších bychom už jmenovat nemohli). A přece se ukazuje, že právě velcí myslitelé nemohou tuto tematiku zcela vyloučit, jen se jí nezabývají přímo, ale spíše jen v jakýchsi poznámkách na okraj nebo ještě víc „mezi řádky“. Mám nicméně za to, že se dnešní a ještě také zítřejší filosofie bude muset na tuto tematiku soustředěně zaměřit, ať už s jakýmkoli interpretačními „předpojetími“ a s jakýmkoli záměry. Proti Aristotelovi, který je v tom ohledu průkopníkem, bude třeba postavit něco jiného, ale rozhodně rovnocenného (nebo alespoň o rovnocennost se pokoušejícího). Nepochybně však bude zapotřebí mnohé důkladně změnit. Tak například geometrii resp. celou „matematiku“ bude nutno oddělit, protože pracuje pouze s myšlenkovými konstrukcemi; ve skutečnosti (tj. ve skutečném světě) nic tak „neměnného“, jako jsou čísla nebo geometrické atd. obrazce, apod., neexistuje; svět je jen samá změna a proměna. Platónovu oddělenou říši věčných, neměnných idejí musíme odmítnout, ale CHÓRISMOS jiného druhu trvá. To se však ukáže teprve poté, co proměny a zejména dění, událostné dění, podrobíme důkladnějšímu rozboru. Ten náš CHÓRISMOS není propastí, nýbrž předělem – a do jisté míry dokonce mostem, spojovníkem. Pro Platóna zůstávalo neřešeným problémem, jaký „vliv“ mohou mít nehybné ideje na světové dění (byť „snížené“ na proměnlivost a dočasnost, pomíjivost), a Platón se to pokoušel řešit „mýtem“, byť „filosofickým“ (božským demiurgem), což právem mohl kritizovat Aristotelés. Ovšem ani on sám v řešení příliš neuspěl. MORFÉ i HYLÉ jsou pouhé DYNAMIS, a odkud se bere ENERGEIA, zůstává neřešeno.

(Písek, 081231-1.)

<<<

>>>

„Fysika“ filosofická

Podle Aristotela se jedna z teoretických filosofických disciplín („věd“), totiž „fysika“, zabývá tím, čeho je mnoho a co je v „pohybu“, co se mění (zatímco „matematika“ se zabývá tím, čeho je sice také mnoho, ale co se nemění, nepohybuje). Již ve výměru je však obsaženo něco, co obě disciplíny nějak spojuje: jak může být něčeho mnoho, tj. jak to může být mnohé? Jak taková jednotka, která se zařadí mezi ostatní jednotky, může vůbec být „jedna“, a bychom ji mohli odlišit od jiné, a ještě jiné, ještě další atd.? Má-li být něčeho, co se mění, „mnoho“, musí každé takové „něco“ být něčím odlišitelným i navenek od čehokoli druhého, také odlišitelného, a to znamená, že každá takové „něco“ musí být nějak ohraničeno, vymezeno vůči těm druhým případům „něčeho, co se mění“. Z toho zřetelně vyplývá, že filosofická „fysika“, mohli bychom říci také „fyseologie“. Se zabývá tím, co vzniká zrodem, zaniká smrtí a co se mezi těmito extrémními situacemi děje organizovaně tak, že z tohoto dění dělá dění událostné, tedy událost. A tak je vlastním a hlavním tématem filosofické fyziky ta povaha událostí, která z nich činí právě „události“ jako jedinečné integrity, které nelze rozdělit (tím méně rozseknout), aniž bychom je jako jednot(k)y zrušili, aniž bychom drastickým způsobem ohrozili a přímo zničili jejich „bytí“, jejich „bytnost“.

(Písek, 081231-2.)

<<<

Další, nedatované poznámky z roku 2008

>>>

Budoucnost - „co přichází“

Francouzsky se budoucnost řekne „l'avenir“, a to samozřejmě odkazuje k tomu co „se chystá přijít“, „qu'est-ce-que est à venir“. Je to docela zajímavá odchylka od latiny, která odlišuje „futurum“ jakožto budoucí od „veniens“ jako přicházející (venire je vskutku přicházeti, a může to být ještě zdůrazněno jako „ad-venire“ - přicházeti k něčemu“).

080101 | 2008 - blíže nedatováno

<<<