

>>>

Jsoucí jako „ON“ i „MÉ ON“ / (ne-aktuální)

Existuje možnost interpretovat „ideu“ jako „ne-jsoucno“ resp. „negativní jsoucno“. Tím nemám ovšem na mysli, že idea je „nic“ (resp. že nic takového jako „idea“ vůbec není). Problém je skryt v tom, jak chápeme, co to je „býti“ a co to je „jsoucno“. Jeden z možných výkladů Aristotelovy formulace TO ON ^{HÉ} ON zní: „jsoucí, pokud jest“. Autor tohoto „vymezení“ ovšem věděl, že na „jsoucí, pokud jest“, se vztahuje jen jedna filosofická disciplína (pro něho: filosofická věda), kterou sám nepojmenoval, ale která mnohem později dostala jméno „ontologie“. Už tímto vymezením se nepřímou poukazuje na to, že jsoucí je něčím širším, rozsáhlejším, komplikovanějším, než jak může být uchopeno „ontologicky“: jsoucí (možná dokonce každé jsoucí – ale to je třeba vyšetřit) není jen jsoucím, pokud jest, nýbrž je také jsoucím, pokud není. Pouze Eleaté se pokusili o filosofický přístup ke jsoucímu, jako by k němu náležela jen ona „jsoucnost“, pokud je „jsoucí“, a jako by se mohlo naprosto obejít bez jsoucností, které „nejsou“. Tu se musíme – alespoň formálně (neboť vědouce již ví, zatímco nevěducí ještě netuší), ale prostě dotázat: jak může nějaká jsoucnost „nebýt“, jak může „být nejsoucí“? Ryze logicky se tato otázka musí jevit jako nesmyslná; jde tak o případ, kdy logika přestává pomáhat a stává se překážkou, která musí být překonána, „přeskočena“ tím, že přejdeme jakoby „k jinému rodu“ (jak říkal Aristotelés, a považoval to za chybu). Musíme totiž do tématu zapojit něco, nač jsme původně nepomyslili a co jsme tudíž – jakoby „se samozřejmostí“ – předem vyloučili, a to je čas a dění. Pokud „jsoucí“ pochopíme jako časové, tj. jako „dějící se“ neboli „událost“, ona „nesmyslnost“ náhle dostává „smysl“. Otvírá se nám totiž možnost pochopit událostné dění – přinejmenším a alespoň prozatím – jako postupné vystřídávání jednotlivých „fází“ událostného jsoucího tak, jak v čase následují za sebou. A pak už je naprosto srozumitelné, že „aktuální“, tj. „právě jsoucí“ nemohou být všechny jsoucnosti takové události zároveň a najednou, nýbrž že některé mohou být – vztaženo k jedné právě jsoucí – „již ne-jsoucí“, protože jejich aktuální jsoucnost má událost již „za sebou“, zatímco jiné mohou být „ještě ne-jsoucí“, neboť k jejich aktuální jsoucnosti má teprve dojít. Zavedení času do našeho chápání „jsoucího“ (ve smyslu kon-krétního resp. „konkrescentního“ jsoucna, tj. série jsoucností, „rostlých“ v jediné, integrované jsoucno) ovšem znamená nejen zavedení „ne-jsoucího“ do „jsoucího“, které už nepřipouští nějaké další oddělení či odloučení bez popření jsoucího samého, ale také zavedení mnohosti dovnitř jednoty (sjednocenosti) jsoucího.

(Písek, 070101-1.)

<<<

>>>

Idea jako „ne-jsoucí“

Protože pro každé skutečné (konkrétní či konkrescentní) jsoucno platí, že jen jedna z jeho jsoucností může být v určité chvíli aktuální, zatímco ostatní jsou buď ještě ne-jsoucí nebo již ne-jsoucí, musíme předpokládat jakousi propojenost mezi jednotlivými „jsoucnostmi“ určitého jsoucího, která zakládá a udržuje jeho vnitřní integrovanost. Chceme-li se soustředit na tuto stránku určitého jsoucna, můžeme mluvit i „ideji“ tohoto jsoucna, aniž bychom tuto „ideu“ zaměňovali s pojmem tohoto jsoucna (prostě proto, že pojem – a ovšem zároveň příslušný intencionální model, tj. „předmět“ nebo „ne-předmět“ – je naší výkonem nebo výsledkem tohoto výkonu, tj. konstruktem, kdežto „idea“ je tím, co je společné jak samému dění jsoucna, tak i našemu pokusu o pochopení tohoto dění, eventuelně tohoto „ne-dění“, pokud bychom ještě zůstávali v zasetí zpředměťujícího myšlení). „Idea“ v tomto pochopení tedy nejenom není součástí a složkou našeho myšlení (tj. výkonu našeho myšlení), ale není ani žádným naším myšlenkovým „konstruktem“ (vytvořeným, konstruovaným „modelem“, který je míněn, ale není součástí aktu mínění), a dokonce není ani součástí či složkou událostného dění onoho určitého (skutečného) jsoucna, což znamená, že „idea“ nemůže být

dostatečně objasněna ani oním jsoucnem samým. a nemůže být dostatečně prozkoumávána jen v rámci prozkoumávání toho jsoucna samého, nýbrž musí od tohoto na jsoucno soustředěného zkoumání přejít dál, za ně či nad ně (nebo snad víc do hloubky a tedy „pod“ ně). Takováto interpretace „ideje“ pak nemůže ideu chápat jako jsoucí a tedy jsoucno, a to ani jako aspekt či součást nějakého jsoucího, ani jako nějaké samostatné jsoucno (jak tomu byl v onom „platónském“ podání, ať bylo vskutku Platónovo nebo nikoli). Patočka mířil správně, když se pokoušel (v „negativní platonismu“) – nejspíš pod vlivem Rádlovy „Útěchy“, jak jsem přesvědčen – „ideu“ pochopit a pojmut jako ne-jeoucno, jako „negativní jsoucno“.

(Písek, 070101-2.)

<<<

>>>

Paměť – její funkce (a dysfunkce)

Paměť náleží mezi vlastnosti, které mají své optimum silně pod „maximem“; řečeno s Aristotelem, také pro paměť platí, že žádoucí je jakási „střednost“. Příliš dobrá, tj. precizní a detailní paměť – bývá zřetelně na škodu tvůrčímu myšlení. Možná, že právě to představuje povážlivou mez a překážku dalekosáhlejšího použití počítačů dnes tak rozšířených a jejich počítačové „intelligence“. (Možná to znamená lepší perspektivu pro tzv. „fuzzi logiku“, kdo ví; jenže kdo se tím dnes vlastně zabývá s ohledem na širší perspektivy než jen pro „domácí použití“?) Zejména ve filosofii se ukazuje jako zásadně důležité, jak je myslitel formován (přesněji: jak se sám svými aktivitami formuje) na své myšlenkové cestě a díky této cestě; důležitější než rozsáhlé „znalosti“ a zejména „vědomosti“ je setkání s určitými spíš jen „vybranými“ vědomostmi a znalostmi, jehož „výsledkem“ je právě ono sebe-formování myslitele. Příliš velký důraz na paměť a rozsáhlé vědomosti a znalosti může i široce společensky vést k tomu, že se právě tvořivá intelligence může dostávat na okraj nebo do stínu, že není podporována a rozvíjena a že celá společnost dostává konzervativní rysy a ztrácí na dynamice.

(Písek, 070101-3.)

<<<

>>>

Jsoucí – jeho „MÉ ON“ (jeho „nejsoucno“)

Aristotelovo vymezení oné zvláštní filosofické vědy, které se mnohem později dostalo pojmenování „ontologie“, má významný dodatek: ... TA TOYTÓ ^HYPARCHONTA KATH' AYTÓ; v Křížově překladu (u Laichtera): „[Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a] to, co mu o sobě náleží.“ (Met. IV, 1, 1003 a, č. str. 96.) Naše pojetí „jsoucího“ (či „jeoucna“) se bude proto lišit podle toho, co budeme považovat za to, co ke jsoucnu o sobě, tj. jako takovému, náleží. Na rozdíl od celé dlouhé tradice budeme tedy napříště mít za to, že ke každému jsoucnu náleží to, že není celé najednou, ale že je událostným děním, probíhajícím v čase, takže ke každé jeho aktuální jsoucnosti náleží ještě nějaké jsoucnosti, které aktuální již byly, jakož i takové, které aktuální teprve budou, tedy jsoucnosti v nějakém smyslu „ne-jeoucí“. Jakmile však připustíme, že žádné jsoucí není jenom aktuálně jsoucí, ale že každá jeho aktuální jsoucnost je neodlučně spjata s mnoha jeho jsoucnostmi ještě nebo již neaktuálními, tedy „ne-jeoucími“ (v onom jsoucnu na aktualitu redukujícím a tedy zpředměťňujícím pojetí), stojíme před naléhavou otázkou, co vlastně onu „neodlučnost“ zakládá a udržuje po celou dobu trvání onoho událostného „jsoucího“ (tj. po celý čas jeho „bytí“). Platí-li, že každé jsoucno musí své „bytí“ aktivně vykonávat, musíme z toho vyvodit, že v rámci takového vykonávání vlastního bytí musí také ona spjatost aktuální jsoucnosti jsoucího s řadou jeho ne-jeoucností (resp. neaktuálních jsoucností, tedy fází buď ještě nenastalých nebo již proběhlých) být

aktivně vykonávána. Jsme zvyklí pohlížet na aktuální přítomnost jako na jediný základ každé činnosti, každého aktu a aktivity. To je zapotřebí znovu prověřit, neboť to odpovídá pouze jednomu typu naší zkušenosti, totiž zkušenosti s tím, jak se subjekt může aktivně (a efektivně) vztáhnout k nějakým skutečnostem (jsoucům) kolem sebe. Tato vnější jsoucna však vykazují docela jiné rysy než „skutečnosti“, které nemá subjekt „před“ sebou, nýbrž které jsou jeho součástí, které jsou nějak integrovány do něho jako do „celku“. Musíme přinejmenším předběžně zadržet své návyky, abychom se jimi nenechali svádět na falešnou cestu. Nelze totiž předem vyloučit, že „vykonávání“ jednoty resp. sjednocování, integrování jsoucího jako celku je nebo může být zakládáno nikoli v nějaké jeho aktuální přítomnosti (eventuelně postupně v každé z nich, pokud se stane aktuální), nýbrž v jeho „přítomnosti“, která se aktuální ještě nestala, tj. v nějaké jeho „budosti“, ovšem v takové, která – právě jakožto jeho budost – už byla přivlastněna resp. je právě přivlastňována jsoucnem jakožto subjektem. A protože něco takového není možno předpokládat jako akt, vycházející z aktuální přítomnosti (jsoucnosti) jsoucna, neboť jeho účinnost se může projevat pouze a výhradně jako stopa v jeho „bylosti“, máme před sebou zásadní problém, jemuž se musíme náležitě věnovat.

(Písek, 070104-1.)

<<<

>>>

Časování („časení“ jako „akt“)

Událostné dění předpokládá především událost jakožto „subjekt“, který je mocen některých „výkonů“, především výkonů svého vlastního bytí. Událostné dění určité události je tedy jednak výsledkem výkonu bytí příslušného subjektu, který se ovšem sám musí v rámci tohoto událostného dění stále znovu ustavovat, navazovat na sebe a tak se udržovat ve svém aktuálním bytí („životě“ – ovšem zde život chápeme ve větší šíři než je v biologii a poíd jejím vlivem běžné). Jinak řečeno, událost na nejnižší úrovni právě svým událostným dění musí předcházet ustavení subjektu, tj. událost se subjektem musí stát, a to tak že v rámci výkonu svého dění (svého bytí) musí svůj subjekt ustavit a předat mu eo ipso jisté „pravomoci“ (resp. „moci“, „mohutnosti“) a „podřídit se“ mu tak jakožto celek všude tam, kde má možnost resp. tendenci svou původní integritu překročit a tak vlastně „narušit“. Bez ustavení vlastního subjektu by např. žádná událost nebyla schopna se k sobě v rámci svého průběhu vrátit a obnovit nejen svou dosavadní integritu, ale dovést ji jakoby „dál a výš“ tím, že do ni zapojí („integruje“) i něco ze svého prostředí, okolí, a to nejen prostorového, ale zejména časového (a to včetně své vlastní akce resp. alespoň něčeho z této akce, aby ji tak udrželo jako akci právě „svou“).

(Písek, 070106-3.)

<<<

>>>

Čas (časovost, časování)

Předpokládejme, že teoretičtí fyzici-kosmologové oprávněně předpokládají, že čas „začal“ „probíhat“ v okamžiku, kdy se Velkým Třeskem „ustavil“ náš Vesmír. Takto chápaný „čas“ od té doby probíhá všude, kde se v našem Vesmíru něco odehrává (děje) (zatím víme nebo se aspoň domníváme, že víme, že nikoli stále stejnou „rychlostí“, podle teorie relativity), a že nelze mluvit o nějakém jednotném čase pro celý Vesmír. („Probíhání času možná začalo ve „stejný“ okamžik, ale pak se to probíhání začalo podle okolností v daném regionu měnit a navzájem odlišovat, takže např. dnes nelze počítat s nějakou skutečnou „současností“ na místech velmi od sebe vzdálených.) Mám za to, že na základě těchto údajů (teoretických fyziků) lze uzavřít 1) že průběh času (takto chápaného) je bytostně

spjat s „reálným“ děním, 2) že tento čas není ovšem s tímto „reálným“ (událostným) děním přímo totožný, nýbrž že každé takové dění „vytváří“ ve svém nejbližším okolí jakési časové pole, které se překrývá a prolíná s časovými poli, jež kolem sebe vytvářejí jiná událostná dění, takže výsledkem je jakýsi místní „čas“ (možná ne zcela přesně vymežitelný, poněkud asi „neostrý“ či přibližný „čas“), společný všemu událostnému dění příslušného regionu (oblasti). Už tímto úsudkem se dostáváme k nutnosti odlišení „času“, který je časem vlastního, „vnitřního“ průběhu události, od tohoto relativně „obecného“ času do kterého se onen „vnitřní“ čas pravého událostného dění promítá, do něhož proniká a v němž se tento „vnitřní“ čas této i každé další události podílí na ustavení a udržování onoho „obecného“ času resp. onoho ne zcela přesně vymezeného „časového pole“ (který je pro událost samu vlastně jejím „pozadím“, „okolím“ či „prostředním“, částí jejího „osvětí“). Spolupůsobení každé z událostí, která má svůj vlastní (sobě vyměřený) „čas“ na onen „čas obecný“ je pochopitelně možné jen za předpokladu, že tento obecný čas už byl ustaven, že se už ustavil, takže je možné jej ovlivnit (a to ne zcela „zvenčí“, neboť každá událost to může dělat jen uprostřed ostatních událostí, bez nichž by obecného času vůbec nebylo). Platí-li to, co nám teoretičtí fyzici říkají, že reálné částice a reálná kvanta mají nesrovnatelně delší vyměřený „čas“ svého „života“ (svého trvání), mohli bychom ještě uzavřít, že onoho prodloužení „času života“ každé reálné částice (nebo reálného kvanta) se každé takové částici (či kvantu) dostává právě díky ostatním událostem a prostřednictvím onoho „obecného“ času, který je na nich závislý.

(Písek, 070107-1.)

<<<

>>>

Událost a její „časování“

Tak, jako každá událost musí vykonávat své bytí, musí vykonávat také své „časení“. To znamená, že musíme od sebe odlišovat na jedné straně „čas“ jejího výkonu vlastního bytí (a ergo časení či časování), a na druhé straně čas jako „prostředí“ či „pozadí“ tohoto výkonu vlastní časovosti. (Možná, že se ukáže nutnost dalšího rozlišování, ale nyní zůstaneme jen u tohoto dvojího „času“.) Ono časové „prostředí“, které na jedné straně umožňuje, aby životní doba např. každé částice a každého kvanta dosáhla onoho pro ně typického prodloužení (ve srovnání s analogickou dobou částic nebo kvant „virtuálních“ ve smyslu teoretických fyziků), ale které na druhé straně je zakládáno a udržováno jakýmsi „časovými poli“, jaké každá částice a každé kvantum kolem sebe vytváří, ve skutečnosti nemá žádnou svou vlastní budoucnost (vždyť není vůbec „subjektem“), ale je dost jednosměrně závislé na „budosti“ jednotlivých „pravých událostí“ (od těch nejjednodušších až po tak komplikované, jako jsou rostliny a živočichové, ano, až po člověka). Naproti tomu čas výkonu (každého výkonu) určité události má (musí mít) nutně svou vlastní budoucnost (tedy nejen „budost“) „před“ sebou, a to budoucnost, která není převoditelná na nic již jsoucího (nebo dokonce již nastalého a minulého), neboť míří právě do této budoucnosti resp. vstříc této budoucnosti. To pochopitelně není sice jinak možné než mířením do „budosti“, tj. do vlastní, přivlastněné, osvojené (části) budoucnosti příslušné události/jsoucnu, ale to v tomto případě můžeme směle přeskočit, neboť také tato budoucnost události/jsoucnu je nejen umožněna, ale přímo založena z budoucnosti, která onou událostí/jsoucňem ještě nebyla přivlastněna, ale která k ní jen přichází (ovšem z „budoucnosti“ – to jen pro upozornění, jinak to nedává smysl).

(Písek, 070107-2.)

<<<

>>>

Funda o Bonhoeferovi

Ota Funda napsal docela hezký článek o Bonhoefferovi do Filosofického časopisu (roč. 54, 2006, č. 6, str. 883-898 – i s rozsáhlejšími citáty); bylo to zařazeno do tzv. „Ohlédnutí za 20. stoletím“. První dvě kritické poznámky, které mne při četní napadly, považuji na nutné zaznamenat. Především mi je s podivem, že je zmíněna (str. 885) Bonhoefferova disertace z r. 1927 (Communio sanctorum), ale jen zcela stručnou půlvětou Funda přejde jeho berlínskou habilitaci v r. 1932, aniž by třeba jen zmínil její název (str. 886). A pak ta druhá věc: ačkoli Funda zmiňuje na řadě míst Bonhoefferovu spjatost s Barthem, nechává bez povšimnutí Bonhoefferův kritický soud, vytýkající Barthovi „pozitivismus zjevení“ (Offenbarungspositivismus), a pomíjí při výčtu mnoha Bonhoefferových cest do zahraničí (dokonce ještě po začátku války) to, že z jedné poslal Barthovi dotaz, má-li se do Německa vrátit (Barth mu napsal, že v Německu ho bude víc potřeba). – Tak to jsou ty drobné vady, které mi napadly hned. Možná, že najdu ještě další, až si to přečtu podruhé a pozorněji. (6. číslo FČ došlo právě včera.) (Písek, 070117-1.)

<<<

>>>

Finalita – problém / Kauzalita – problém

Od konce středověku a počátku nové doby se stalo jakousi nepominutelnou podmínkou vědeckosti principiálně zavrhnout každý sebemenší náznak teleologické interpretace přírodních procesů. Byla původně jedna z hlavních součástí zavržení aristotelismu (spíše než Aristotela samého). Aristotelés rozlišoval hned čtyři druhy příčin, z nichž ovšem dvě už dávno přestaly být chápány jako „příčiny“, což samo o sobě ukazuje, jak vlastně někdy zůstávají jen slova, zatímco jejich významy se značně změnil. Pochopit, co se stalo, když se pod slovem „příčina“ začalo redukcionistické chápat jen tzv. causa efficiens a když byla radikálně popřena jakákoli causa finalis, předpokládá na jedné straně důkladnou historickou průpravu, ale na druhé straně také – a ve skutečnosti především – principiální systematickou analýzu. Dnes vypadá situace tak, že otázka, zda jsou procesy a změny v přírodě pouze výsledkem působení „účinných příčin“ nebo zda se buď na veškerém nebo alespoň na části vesmírného dění podílejí také „příčiny finální“, nemůže být řešena jinak než axiomaticky, tj. podstatě vírou čili stanovením výchozích principů. To však platí jen do té míry, dokud je tato otázka formulována zcela abstraktně, aniž by byly v obou směrech analyticky sledovány i běžně nevyslovené předpoklady a aniž by byly dosti do hloubky i do dálky vysledovány i nejzávažnější důsledky jednoho nebo druhého konceptu.

(Písek, 070119-1.)

<<<

>>>

Naturální theologie

Pokud se „naturální theologií“ (nebo též přirozenou nebo filosofickou theologií) rozumí dokazování existence boží resp. odvozování povahy boha (Boha?), nebo třeba jen usuzování na jeho povahu z přírody nebo vůbec ze „skutečností“ (případně na základě přírody nebo vůbec „skutečností“), jak ji může poznávat „přirozený rozum“ (obvykle se tu v křesťanských kruzích biblicky odkazuje na Pavla z Tarsu), je třeba (a vede k tomu mnoho důvodů) považovat takový projekt či program za nesmysl. Platilo by to pouze za předpokladu, že „bůh“ je příčinou světa v takovém smyslu, že svět z „boha“ vyplývá, je v něm už obsažen a jen je jeho projevem či spíše rozvinutím. To ovšem je v naprostém rozporu s celou křesťanskou tradicí a jejím téměř dvoutisíciletým vývojem; různé formy spojitosti mezi Bohem a světem (i vším vnitrosvětým) jsou považovány za herezi, s výjimkou vztahu zcela svobodného stvořitele a na něm závislého stvoření. Tak to teologicky do všech důsledků dotáhl

zejména Karl Barth, který měl na českou protestantskou teologii zejména druhých dvou třetin 20. století – hlavně zásluhou Hromádkovou – rozhodující vliv. Obvykle bývá uváděn Barthův teologický zápas s Brunnerem, Gogartenem a dalšími původně jemu blízkými teology, kde právě také šlo o „přirozenou teologii“, a to v souvislosti se spíše ideologickým a politickým aspektem tzv. „německých křesťanů“. Tam už nešlo jen o starou „theologia naturális“.

(Písek, 070119-2.)

<<<

>>>

Skutečnost contra „fakta“

Novodobý a zejména pozitivistický důraz na „fakta“ představuje vážný, závažný redukcionismus; na to poukazuje třeba Masaryk, považovaný třeba Patočkou – po mém soudu nesprávně – za pozitivistu se zvláštními rysy. Masaryk zdůrazňuje, že vedle „konstatování jednotlivých fakt“ musí historik podávat také „výklad smyslu konstatovaných fakt“ (např. 0065-I, Otázka sociální I, str. 175). V čem však spočívá onen „mysl“ a jeho rozpoznávání? Především v ohledu na kontext: žádný „fakt“ nemá smysl sám o sobě, izolován a vytržen ze všech souvislostí. Nejsou to ovšem souvislosti samy, které takovému „konstatovanému faktu“ smysl dávají, které tento smysl zakládají. Těm souvislostem totiž není nikde „konec“, ani největší okruh souvislostí není uzavřen, nemá hranice, ale zase jen dále souvisí s dalšími kontexty. Z toho vyplývá, že každé porozumění smyslu nějakého konstatovaného faktu je nutně jen částečné (a mohli bychom dodat, že podobně částečné je ovšem také každé konstatování nějakého faktu, a to nejen proto, že byl uměle vydělen, izolován ze širších souvislostí, nýbrž dokonce už jen proto, že jakékoli konstatování nějakého faktu už nutně znamená pominutí mnoha stránek a aspektů té skutečnosti, která byla konstatována: každý fakt je opravdu jen abstrakcí něčeho skutečného, je pouze naším výtvorem, jímž se pokoušíme postihnout něco skutečného. Už slovo „factum“ ukazuje k tomu, že jde o náš výtvor, o něco „udělaného“, „vytvořeného“ (odvozeno od facere = dělati, konati). Ovšem to je jen část možné kritiky onoho důrazu na „fakta“, a to snad ta menší část. Každé „factum“ je totiž s jakousi samozřejmostí považováno za něco hotového, dohotoveného, pevného, s čím se už nedá pohnout. Právě to však je v rozporu s každou „skutečností“, neboť ta není nikdy hotová, dokončená, uzavřená a nepohnutá, nýbrž vždycky zůstává nadále v pohybu (přesněji: v nejrůznějších druzích pohybů). Skutečnost nesmí být nikdy redukována na to, co ze skutečného dění zbylo, tedy na relikty toho, co se stalo, k čemu došlo: skutečnost v pravém slova smyslu je živé dění, uskutečňované „skutky“, tj. činnostmi, aktivitami, akcemi nějakých „subjektů“. Žádný „fakt“ ve smyslu pozůstatku, reliktu nějakých aktivních výkonů, činností, akcí nemá „mysl“ (nebo alespoň náležitý smysl), pokud jej nechápeme v souvislosti s těmito výkony a aktivitami. Nestačí proto jen brát v úvahu vnější souvislosti a kontexty, nýbrž také a dokonce především „vnitřní“ souvislosti onoho skutečného událostního dění, po němž ty relikty a zbytky ještě nějaký čas pozůstávají. Právě to mne vede k jistému odstupu při užívání termínu „realita“ a také „realismus“: proti přílišnému důrazu na věci (res) je třeba dbát na to, že to, co se jeví jako pevná „věc“ (byť pevná jen dočasně a relativně), je vždycky jen výsledek nějakých aktivit a tedy nějakého událostního dění.

(Písek, 070120-1.)

<<<

>>>

Dějiny a příčinnost

V dějinách nemají „příčiny“ rozhodující význam, i když to tak mnozí historikové předpokládají a vykládají (i Masaryk např. 0065, Ot.soc.I, 172 považuje příčinný výklad za podmínku vědeckosti historie). Na „nižších“ úrovních má tzv. příčinnost svou důležitost pouze v tom, že je založena v setrvačnostech přírodního charakteru (např. že nějaký dokument zůstává po svém vytvoření po dlouhou dobu beze změny, pokud není umělec narušen nebo zničen, a chátrá jen velmi pomalu; nebo že hrad nebo palác po svém dostavení přečká jak svého zakladatele i stavitele a dělníky, tak i řadu dalších generací, pokud je náležitě udržován; apod.); naproti tomu jiné přírodní „setrvačnosti“ mohou představovat jen buď pomalé nebo naopak náhlé narušování nebo i zničení, ale nemají žádný přímý pozitivní vliv dějinný, tj. nejsou dějinně produktivní, nýbrž jen destruktivní. Naopak vše, co můžeme rozpoznat jako vytváření a udržování dějinnosti, je založena na aktivitě a reaktivitě dějinných subjektů. Dějinné subjekty jednak reagují nejen na přírodní okolnosti, ale také na situace dějinné, a to předpokládá, že je nějak (správně či nesprávně) chápou, že jim nějak rozumějí, že na ně nějak v tomto smyslu i navazují a na ně resp. na výzvy s nimi spojené nějak odpovídají, tj. právě reagují.

(Písek, 070120-2.)

<<<

>>>

Filosofie pro lidi

Londýnská univerzita (University of London) dělá prostřednictvím internetu (na adrese www.philosophypathways.com) nábor jednak pro zájemce o univerzitní studium filosofie, jednak pro již pro studující vysokoškoláky, jednak pro ty, co již mají hodně studia za sebou a mají v úmyslu získat diplom z tohoto oboru, a to vše pod heslem „Filosofie je pro každého a ne pouze pro filosofy“. To před námi musí vyvolat otázku, v jakém smyslu lze říci, že filosofie je pro každého: je opravdu pro každého stejně? Víme přece, že třeba matematika není pro každého stejně, přinejmenším nikoli ve stejném rozsahu. Tak třeba diferenciální a integrální počet je pro naprostou většinu lidí něčím, co po celý život vůbec nepotřebují (a pro mnoho z nich něčím, s čím se vůbec nikdy ani nesetkali, protože jim o tom nikdo ani ve škole nevykládal), zatímco pro matematiky specialisty je něčím tak samozřejmým jako násobilka pro obyčejné lidi. Už to samo o sobě nám nedovoluje prohlásit, že diferenciální nebo integrální počet je pro každého, nejen pro matematiky. A pokud bychom onu analogii chtěli dovést ještě dál, do ještě vzdálenějších důsledků, musili bychom předpokládat, že i ve filosofii existuje něco jako malá a velká násobilka, kteroužto „část“ nebo „složku“ filosofie by mohl a měl zvládnout snad každý, potom nějaká náročnější část, kterou by zvládli jen někteří, aniž by se ovšem směli pokládat za filosofy, a potom jakási nejvlastnější doména, které by se otvírala jen skutečným filosofům.profesionálům. Právě v tomto srovnání se ukazuje velmi přesvědčivě rozdíl mezi profesionalitou matematiků a filosofů: profesionalita v matematice směřuje od jednoduchého k složitému a náročnému, zatímco profesionalita ve filosofii jde právě opačným směrem, totiž od složitého, které se jen nezalci jeví jako jednoduchý, k jednoduchému, k němuž vede mimořádně složitá a náročná cesta, v níž se vždy znovu ukazuje nesamozřejmost a často vyslovená problematická toho, co se nám původně jeví jako jednoduché, názorné a přesvědčivé.

(Písek, 070120-3.)

<<<

>>>

Budost (v „čase“) / Událost (v „čase“) / Dění (událostné) / Bytí (jako „časování“)

Připustíme-li, že k pravému jsoucnu náleží vedle jeho právě aktuální jsoucnosti ještě to, co z jeho událostného dění už proběhlo, jakož i to, co ještě neproběhlo, přičemž tuto jeho „bylost“ i „budost“

musíme považovat za integrální „součást“ onoho jsoucna jakožto celku (tj. celku i v čase), pak musíme také připustit, že událostné dění nemůžeme chápat jako něco, co probíhá po jednotlivých fázích, nýbrž musíme vzít vážně, že každé pravé jsoucno se děje (odehrává) jako celek, tj. v celém svém rozsahu. Proměna, která se bytostně týká každé aktuální jsoucnosti, se nějak týká také všech jsoucností již proběhlých (a minulých), ale také všech jsoucností ještě nenastalých (ale k aktualizaci se připravujících). To má své důsledky nejen pro naše chápání „bylosti“ jsoucna, tj. toho, co ze jsoucna jakožto události již proběhlo, ale také pro chápání jeho „budosti“, tj. toho, co ještě neproběhlo a co ještě nemohlo za sebou ponechat žádné „stopy“, žádné „relikty“. [Z toho zřetelně vyplývá několik závěrů i pro chápání „času obecného“, totiž že nadále nemůžeme akceptovat představu, že to jediné, co se v tomto světě nemění, je to, co se už stalo, tedy minulost (jak to zdůrazňoval např. můj učitel J.B.Kozák)]. Tzv. „vlastní čas“ události nemůže být odvozován z „obecného času“, nýbrž právě naopak „obecný čas“ je zakládán a ustanovován společným vytvářením časového pole kolem každého z pravých jsoucna. Lze připustit (a odpovídá to představám teoretických fyziků), že teprve „obecný čas“ poskytuje možnost každému pravému jsoucnu, aby se odehrávalo (dělo, aby probíhalo) pomaleji, než jak by tomu muselo být, kdyby toto jsoucno bylo izolováno, tj. kdyby nebylo obklopeno mnoha jinými pravými jsoucnými ve společném (obecném) čase i prostoru. Proto lze oprávněně za to, že bez ustavení a udržování „obecného času“ by nemohl „existovat“ „svět“ ve smyslu vesmíru (ať už jde jen o jediný vesmír, totiž náš Vesmír, anebo ať je takových vesmírů celá řada nebo i mnoho). Přesto však vznik každého pravého jsoucna musíme nadále brát jako původně a bytostně nezávislý jak na „existence“ (výskytu) nějakého světa (vesmíru), tak na „existenci“ nějakého obecného času a prostoru (event. časoprostoru). A protože se každé pravé jsoucno „rodí“ (vzniká) tak, že nejprve není a pak se začíná dít (odvíjet, uskutečňovat), musí být od samého svého vzniku „vybaveno“ svým vlastní časem, tj. svou budostí, a to rovněž nezávisle na tom, zda vzniká v nějakém vesmíru nebo mimo jakýkoli vesmír (teoretičtí fyzikové rozlišují i terminologicky taková jsoucna, tj. v jejich vidění kvanta nebo částice, které vznikají i mimo „reálný vesmír“, jako „virtuální“, na rozdíl od analogických, ale v rámci vesmíru vznikajících či vzniklých, tzv. „reálných“). Proto jak obecný čas (event. časoprostor“, tak skutečný vlastní čas tzv. reálných, ale pravých „jsoucna“, musí být závislý na jakémsi zvláštním „generování“ jednotlivých budostí příslušných „jsoucna“; zvláštností tohoto původu a zdroje všech „budostí“ je to, že nemůže být chápán jako „již jsoucí“ (a tím méně jako „již minulý“.

(Písek, 070121-1.)

<<<

>>>

Událost jako „model“ (myšlenkový)

Myšlenka vytvořit (konstruovat) intencionální „model“ události má nepochybně také některé své předpoklady, které je nutno co možná do hloubky vyjasnit. První myšlenkové „modely“, které můžeme historicky doložit, byly zbaveny časovosti, byly nečasové, mimočasové: byla to „čísla“ a pak zejména geometrické obrazce (tj. myšlené obrazce, nikoli obrazce nějak realizované nebo ve skutečnosti (v „realitě“) objevované což ovšem bylo možné jen na základě jakési myšlenkové přitažlivé „podobnosti“, ale ještě nikoli ve srovnávání s dokonalým tvarem pouze myšleným). Chtít vytvořit takový model, který by měl svou časovost (byť modelovou), bylo možné teprve poté, co nadšení z atraktivních geometrických obrazců a posedlost číslu poněkud opadly a zájem se obrátil (obracel) také a možná stále více k dění, ke změnám a procesům. Tento obrat lze v počátečních formách a spíše v náznacích vidět už v řecké antice; nejdále šel sám Aristotelés, který dokonce programově vytyčil teoretickou povahu a zaměření zvláštní disciplíny, náležící do „první filosofie“ (totiž „fysice“), a sám se „vznikem a zánikem“ skutečných věcí intenzivně zabýval, ale zejména s novou dobou zvítězila tendence měnit význam takto nazývané disciplíny (již dávno vydělené z filosofie) tak, že tam čísla, kvantifikace a matematika (také v novém smyslu) převzaly dominantní funkce. Teprve když se cílem zkoumání a promýšlení ve stále větší a naléhavější míře stávala biologie

(což ve skutečnosti představovalo jakýsi nevytyčovaný návrat k Aristotelovu pojetí „fysiky“), stávalo se nevyhnutelným důsledkem, že nezadržitelně rostl zájem o čas, časovost a časové struktury. V onom přechodném období, kdy se biologický způsob myšlení ještě nedokázal metodologicky a především myšlenkově (pojmově) odpoutat od tradičních prostředků modelování, jak se vyvinulo při práci pomocí čísel a geometrických obrazců a na nich samých, byly všechny pokusy o principiální odlišení živých bytostí (a živých „procesů“) od těles a procesů fyzikálních odsouzeny po několika počátečních pokusech (např. vitalistů apod.) odsouzeny k nezdaru. Právě proto se ukazuje, že je třeba jít až k těm nezákladním problémům pojmové práce s děním, které už nadále nelze redukovat na po sobě následující stavy s drobnými odlišnostmi. Vedle pojmovosti, spjaté s ustavováním intencionálních předmětů, zabavených jakýchkoli rysů časovosti, je třeba začít od základů budovat pojmovost odlišnou, která se změní, s děním a událostností počítá od samého počátku a nepokouší se je složitě a nedostatečně budovat s prostředky, jež s časem vůbec nepočítají.

(Písek, 070122-1.)

<<<

>>>

Teologie jako „reflexe“ – ale čeho?

Když pronesl Petr Pokorný 2. října 1996 inaugurační přednášku na ETF UK, v níž uvažoval o „místě teologie na dnešní univerzitě“, užil pro vymezení povahy teologie dost nenápadně formulaci, která by nás měla spíše překvapit, ale ve skutečnosti převážně unikla (a nadále uniká) všeobecné pozornosti. Petr Pokorný si „jako inspiraci“ zvolil Pavlovu athénskou řeč ze Sk 17,16n., a poukazuje na jednu „z nejstarších formulí křesťanské víry“, z níž zřejmě – jakožto svědek – Pavel vycházel ve své disputaci „s těmi, kdo věřili v jediného Boha“. A pak Pokorný říká: „Mluví-li Lukáš o svědcích (MARTYRES, z první ... i z druhé ... křesťanské generace, jde o nositele tohoto vyznání, jehož je teologie kritickou reflexí“ (Ročenka ETF 1996-1999, Praha 1999, str. 34). Podle výměru Petra Pokorného na tomto místě je teologie reflexí vyznání křesťanské víry, tedy jak se zdá nikoli reflexí víry samé. Potud by teologie nemusela mít svým neodlučným a neodmyslitelným předpokladem víru samu, ale vztahovala by se k víře jen zprostředkovaně, totiž přes vyznání víry. Teologii by tedy mohl pěstovat také učenec, který by sám věřit nemusel a který by tedy nemusel být ani svědkem víry. Už to samo o sobě ve mně budí značné pochybnosti. Má hlavní pochybnost se však týká něčeho jiného: Pokorný s naprostou samozřejmostí (a tedy i v jeho smyslu „nekritičností“) mluví o „víře v jediného boha“, tedy o víře v někoho či něco. To je však v základním rozporu i se svědectvími evangelíí, z nichž dost jasně a zřetelně vysvítá, že sám Ježíš o víře mluvil – a tedy i myslil – docela jiným způsobem. Že tam najdeme i doklady jiného chápání resp. nepochopení toho, jak Ježíš sám víru chápal, nemůže být dostatečným argumentem, protože učedníci velmi často prokazovali malé a dokonce bytostně nedostatečné pochopení Ježíšova učení. Kritická hermeneutika musí proto přísně rozlišovat mezi – byť jen sporadickými – doklady vlastního Ježíšova pojetí víry a mezi tím pojetím, které znamenal jeho pozměnění, nepřesnění, znečištění a falešného chápání (jež se pak velice rozšířilo a dodnes převládá).

(Písek, 070122-2.)

<<<

>>>

Současnost (ad Kierkegaard)

V jakém smyslu vlastně hovoříme o někom dávno již zemřelém, že je náš „současník“? Nepochybně se tím má říci, že si s ním takřikajíc rozumíme, jako kdyby byl naším současníkem. Ale to je dost klamavé: cožpak si opravdu rozumíme se všemi svými „skutečnými“ současníky? Zřejmě tu jde o

jakýsi pokles původně snad Kierkegaardovy myšlenky, že Ježíš je náš současník, na otřelou frázi, aplikovanou pak na kdekoho. Ten „společný čas“, na nějž by ta fráze měla vlastně poukazovat, nemá – jak to vypadá – nic společného s onou „dobou“, na niž obvykle psychologizující a sociologizující historicisté odkazují, když chtějí zdůrazni jakýsi relativismus každého pojetí a každé myšlenky. (Právě v tomto smyslu ovšem i Hegel formuloval onu mnohokrát již citovanou myšlenku, že filosofie je doba vyjádřená v pojmech.) Nechme zatím stranou umění, které má své specifické stránky i problémy. Ve filosofii musíme číst každého významného autora tak, „jako by byl náš současník“, tj. musíme se dobrat důkladným a pozorným čtením toho, co bylo jeho zájmem a cílem, k čemu svým myšlením směřoval, oč mu vlastně šlo – a k tomu se pak musíme vztáhnout také sami, nikoli k autorovi a k jeho způsobu myšlení, kterým na sebe prozrazuje dobu, v níž žil, a nejrůznější okolnosti, za kterých přemýšlel a psal. Ona tak zvaná „současnost“ spočívá právě jen v tom, že míníme, intencionálně se vztahujeme k tomu, co mínil, k čemu se intencionálně vztahoval onen autor sám, a to jako by mezi námi vůbec nebyl nějaký časový odstup, jako by mezi námi nebyly „věky“ (např. v případě vrcholných antických filosofů, jakými byli třeba Platón nebo Aristotelés). V jistém smyslu to představuje jakousi zvláštní analogii třeba toho, jak jsou (mohou být) různé lidé živými svědky nějaké události: každý ji vidí z jiného úhlu, jistě také jinak, dává pozor na jiné věci, dává si to, co vidí, do jiných souvislostí atd. – ale událost sama je nepochybně táž. A navzdory všem rozdílům, jak ji oba (nebo i více lidí) vidí a chápou, „interpretují“, mohou se domluvit o tom, že jde o touž událost. Kdyby se totiž na tom nemohli domluvit, pak by každý spor o interpretaci té události byl nesmyslný, neboť každý by mluvil (i interpretoval) „něco jiného“. – Tím se ovšem otvírá jedna významná a vysloveně pozoruhodná otázka: co když i ve filosofickém rozhovoru dvou věky od sebe vzdálených myslitelů jde o něco nikoli neměnného, nýbrž naopak proměnlivého, událostného, dějícího se, ale nikoli „reálného“, n zvrž právě míněného, intencionálně ustaveného, konstruovaného? (Tady se problém Zase poněkud blíží problému třeba románového nebo dramatické díla; ale to je stranou.) Pak ovšem problém „současnosti“ už nemůže být vztahován pouze k autorovi (původci) a čtenáři (interpretovi), ale jde o čas onoho míněného událostného dění, který – navzdory různosti způsobů přístupu (jakož i dobových okolností různých přístupů) musí i ve své proměnlivosti být pro účastníky rozhovoru jakoby „týž“.

(Písek, 070124-1.)

<<<

>>>

Infantilismus jako kolektivní regres (dekadence) / Religiozita jako infantilní (dekadentní) relikt

Biologie zná případy, kdy v průběhu individuálního vývoje (ontogeneze) dojde na jistém stupni k zastavení v některém směru, zatímco v jiných směrech jde vývoj dál. (Jako příklad mohou sloužit někteří obojživelníci, jejichž pulčí stadia nedosáhnou proměny v dospělého jedince, ale navzdory tomu jsou schopna se třeba rozmnožovat – třeba macarát nebo axolotl aj.) Něco podobného lze pozorovat také u člověka, a srovnání obou fenoménů nám může otevřít nový pohled na obojí. Nejspíš jde o fenomén nikoli pouze genetický (dědičností), nýbrž evoluční. Existují druhy jakési schizoidnosti, které v jistém smyslu lidem usnadňují život: pozorujeme to dokonce mezi vědci a zejména techniky, když v druhé polovině svého života (někdy dokonce dříve) propadnou nějaké „náboženské deviaci“ (např. jehovismu apod.) Svým způsobem je vlastně každé náboženství některými rysy takové schizoidnosti charakteristické – jde vlastně jak o rozštěpení vlastního života, ale dokonce celého prožívaného světa na oblast posvátnou a již posvátnosti zbavenou. Některým lidem je v takové životní dvoukolejnosti jakoby docela dobře nebo aspoň snesitelně.

(Písek, 070128-1.)

<<<

>>>

Čas - kde se bere?

Odlišíme-li „obecný čas“ od „vlastního času“ příslušného jednotlivého jsoucího (a víme-li, že bytí každého jsoucího je neodlučně spjata s jeho časovostí a tedy s jeho „vlastním časem“, a že není žádného jsoucího, které by „nečasovalo“, tj. které by nebylo událostným děním), pak se nutně dostáváme k problému, jak tento „vlastní čas“, bez kterého by žádné jsoucné-událost nemohlo „časovat“ a tedy ani „být“, vzniká. V případě, že jde o celý svět (tj. náš Vesmír), teoretičtí fyzikové předpokládají, že čas vznikl zároveň s celým světem (Vesmírem) v oné jedinečné „události“ Velkého Třesku. Kdysi něco podobného (byť z naprosto odlišných předpokladů) vyslovil Augustin, když čas prohlásil za stejně stvořený jako všechno ostatní stvoření. Naším úmyslem je podrobit tuto myšlenku (tento koncept) důkladnější analýze. Máme-li na mysli „obecný“ čas, mohli bychom do značné míry souhlasit s tím, že se vytvořil zároveň s tím, jak se vytvořil Vesmír; a proto je tento „obecný“ čas závislý resp. úzce spjatý s tím, co se v tomto Vesmíru děje. A protože se ve Vesmíru dějí nejrůznější „věci“ (např. astrofyzikální pravé i nepravé události), probíhá obecný čas v úzké spjatosti s těmito událostmi a s jejich rozmanitostí, takže nelze mluvit o nějakém jednotném „světovém čase“. (V tom smyslu je „obecný čas“ relativní, tj. je vztažen k tomu, co se kde a jak děje.) Naproti tomu však nemůžeme ve stejném smyslu mluvit o „vlastním čase“ jednotlivé (partikulární) pravé události, ať už relativně nízké úrovně (subatomární, eventuelně až primordiální, ale „reálné“), neboť všechno se zdá ukazovat, že předpokladem a podmínkou vzniku a dění (rozvíjení) kterékoli pravé události je to, že jí je jakoby „přidělen“, „udělen“, eventuelně „svěřen“ určitý vymezený čas“ (termín), v jehož rámci má proběhnout (má se uskutečnit, v rámci Vesmíru dokonce „realizovat“) a pak skončit, zaniknout. Jedinečný, partikulární událostný „čas“ tu aspoň do nějaké míry, v nějakém rozsahu musí být příslušné události „udělen“ jakoby „předem“, neboť každá pravá událost vzniká a probíhá tak, že na počátku naprosto převážně „ještě není“, tj. v rámci této události jakožto celku (vnitřně integrovaného) „převládá“ její „budost“, ale naopak na jejím konci (v závěrečných fázích) převažuje její „bylost“, tj. všechny ty její fáze, které už proběhly a pominuly. Naše otázka z ní: odkud je každé takové pravé události přidělen její vlastní čas, zejména tedy její vlastní budost? Ty nemůže být přidělena žádnou událostí jinou, nemůže být odvozena od „obecného času“ (a to i když obecný čas naproti tomu lze chápat jako odvozený od „vlastního času“ mnoha událostí, ostatně podobně, jako „obecný prostor“ lze odvozovat od prostorových polí mnoha jednotlivých událostí). Musíme se proto tázat, jak je „generován“ vlastní čas událostí, tj. jako je „generována“ jejich „budost“, a to pro každou z nich zvlášť, tj. individuálně? A co je nejdůležitější: takový „generátor“ času, tj. přicházející budoucnosti, nemůžeme chápat jako něco již jsoucího, tedy něco již dříve v minulosti „daného“, nýbrž zcela principiálně jen jako něco „ještě nejsoucího“. To je právě ten problém!

(Písek, 070202-1.)

<<<

>>>

Událost - její identita

Máme-li dostatečný důvod, proč se domnívat, že každá pravá událost (od nejnižších až po nejvyšší úrovně) má individuálně přidělen (udělen) jistý „příděl“ (terminus ad quem) vlastního času, tj. především své vlastní budosti, musíme jakousi základní garanci její individuality a tudíž identity také připisovat nějakému „zdroji“, který nemůže být ztotožněn s ničím již „jsoucím“. To neznamená, že událost již potom nemusí na své identitě pracovat, že jí nemusí hájit a udržovat, ba dokonce vždy znovu obnovovat, a to tím spíš, že právě v kontextu jiných událostí se jí dostává jistého prodloužení jejího „životního času“. Nemůže být pochyb, že na tom, čím událost sama je, musí aktivně pracovat, musí o své „životní cestě“ spolurozhodovat (i když je tato její „cesta“ vždy nějak zasazena do reálného kontextu, který si nevybírá a o kterém nikterak svrchovaně nerozhoduje, přestože do něho může

omezeně zasahovat). Z toho je patrné, že tzv. „identita“ události je vlastně dvojitá: je to identita udělená či svěřená, která je předpokladem jakékoli odpovědnosti za vše další, co pro svou uskutečňovanou identitu událost může udělat a udělá. (V tomto smyslu by bylo možno také rozlišit dvojitý význam termínu „subjekt“, pochopitelně v novém chápání, ale o tom jindy a jinde.) Žádná „identita“ totiž nemůže „krystalizovat“ z ničeho, nýbrž musí být umožněna a založena od základu, položeného z budoucnosti.

(Písek, 070202-2.)

<<<

>>>

Subjekt (jeho identita)

Subjekt musí na své identitě (a tím máme na mysli jeho osobitost) aktivně pracovat, musí své „bytí“ – a tudíž i jeho integritu a identitu – „vykonávat“. Nicméně aby to vůbec mohl dělat, musí jedna „složka jeho identity tomuto vykonávání předcházet – jinak by nebylo možné, aby na ní pracoval jakožto na „své“. Zároveň však platí, že ani tato základní, „předchůdná“ identita (tj. tato část či složka jeho identity) nemůže být považována za něco obecného, tj. jako by ještě o žádnou skutečnou „osobitost“ nešlo. A tak i když jde jen o identitu a osobitost zárodečnou, primitivní, „primordiální“, musíme ji považovat za přísně adresnou, k určitému subjektu směřující. Protože však sám subjekt musí být založen jinak než čímkoli již daným, „předmětným“ (byť jen zčásti předmětným), musíme zdroj oné základní identity subjektu považovat za totožný s původcem subjektu (každého subjektu) samého: to vposledu znamená, že subjekt i se svou základní identitou je sám sobě darován, a to i se schopností na své identitě dále pracovat a tak dovádět svou osobitost k naplnění toho, co pro něho je tím, co „býti má“.

Subjekt je tedy už tím, jak je založen (ze strany ne-jsoucího, ne-předmětného, z budoucnosti přicházejícího, tj. ryzí nepředmětnosti před-ustaveného), pověřen a poslán k tomuto plnění, ale také vybaven „náklonností“ k tomuto plnění („vírou“).

(Písek, 070202-3.)

<<<

>>>

Subjekt - důraz na něj

Když dnes mluvíme o „subjektu“, chceme podtrhnout, že nejsou jen okolnosti, prostředí a nejrozmanitější souvislosti (kontexty), ale že jsou také jakási „centra“, díky kterým má vůbec smysl o okolnostech či souvislostech mluvit a uvažovat. Tomu pochopitelně nemůžeme a nesmíme rozumět tak, že vztahy k okolnostem se subjektu vlastně netýkají resp. že jsou pro něho jen čímsi vnějším a tak říkájíc „okrajovým“: subjekt není něčím neměnným, k čemu nějak vztahujeme to, co se vyskytuje kolem něho, nýbrž každý subjekt (jakožto „pravá“, tj. vnitřně integrovaná událost) se ustavuje a děje, uskutečňuje tím, jak se aktivně ke svému okolí vztahuje. To znamená, že ke změněnému okolí se subjektu bude muset aktivně vztahovat také změněným způsobem. Toto aktivní vztahování subjektu k nejbližšímu okolí nazýváme jeho „reakcemi“; a každá reakce je nutně zároveň akcí, tj. je podnikána subjektem jako aktivní odpověď na to či ono, čím je obklopen a s čím je konfrontován. Není tomu tak, že by ono místo, kam subjekt jakoby postavíme, bylo jen průsečíkem mnoha z okolních působících činitelů, nýbrž samo takové „působení“ předpokládá, že subjekt na něco z okolí reaguje, že to nějak registruje a že na to odpovídá. Tam, kde na nějaké „působení“ nic neodpovídá, tam žádné skutečné působení není možné. To, co vypadá jako kauzální působení (ve smyslu causa efficiens), je ve skutečnosti vždy umožněno a prostředkováno reaktivitou toho, nač je takzvaně „působeno“. A

protože hromada není schopna žádné celkové (jednotné) akce a tudíž ani reakce, jde vždy o reaktivitu nějakého subjektu resp. celé řady subjektů, třeba obrovského množství subjektů (kde však každý subjekt musí být aktivní a tudíž i reagovat sám za sebe, i když v kontextu s ostatními). Z toho všeho nutně vyplývá, že všechno, co se v tomto světě odehrává, je umožněno a založeno aktivitou (a reaktivitou) nesmírného množství subjektů, přičemž tyto subjekty nemohou být odvozovány ve své úplnosti z ničeho předchozího, již před nimi daného, tedy ani z jiných subjektů.

(Písek, 070204-1.)

<<<

>>>

Pravost („ARETÉ“)

Patočka (v přednášce „O duši u Platóna“, in: Péče o duši II, 58nn.) překládá (a interpretuje) ARETÉ jako výtečnost, pravost, pravdivost, a zdůrazňuje, že Platón ji chápal jako *jednu* (neboť žádná „příslušná“ ARETÉ, jako je statečnost, ukázněnost, zbožnost či bohumilost, „není zachytitelná sama pro sebe“, nýbrž „je věcně i myšlenkově neoddělitelná od výtečnosti, pravosti, pravdivosti v celku“ – str. 58). Mám za to, že tady je možno smysluplně a zdůvodněně navázat v pokusu o chápání toho, co „má být“, jak tomu rozuměl Rádl a jak to je možno po mém soudu aplikovat na nepředmětnou stránku každého (pravého) jsoucna, každé pravé události. Patočka říká: „ARETÉ, pravost, se tak ukazuje jako *jedna* proti *mnohosti slabostí a nepravostí*.“ (dtto) Mohli bychom to říci asi takto: Každá (pravá) událost, každé (pravé) jsoucno je „postaveno“ do světa jsoucích událostí s jakýmsi „posláním“, aby naplnilo (uskutečnilo) to, co *pro ně* je tím pravým, tou *jeho* pravostí. Pravost tedy v takovémto konkrétním případě není jedna jediná pro vše, nýbrž stává se jedinou pro toto jedinečné jsoucno, které svou pravost (nikoli tedy pravost „všeobecnou“) musí na svou „odpovědnost“ vykonávat. Při tom, jak každá jsoucno svou pravost uskutečňuje (vykonává), může se dopouštět (a opravdu se také dopouští) chyb a „nepravostí“. To náleží k jeho konkrétnosti a „osobitosti“, k jeho osobité povaze, neboť žádné jsoucno není jenom tím, čím být má, ale vždycky také lepším nebo horším, věrnějším nebo upadlejším uskutečněním této své „pravosti“, tedy její nedokonalostí, jejím poklesnutím a upadnutím do „nepravostí“. Čím je takové jsoucno komplikovanější, čím vyšší úroveň dosahuje, tím je jakoby uvolněnější (nepřesně řečeno „svobodnější“ – to je třeba rozlišit a náležitě upřesnit) a „přístupnější“ oněm „nepravostem“ (kterých je na vyšších úrovních opravdu mnoho, rozhodně víc než na úrovních nižších). A právě proto je zapotřebí postupů a metod, jak neblahý vliv oněch nepravostí omezit resp. vždy znovu omezovat. To, o čem Řekové mluvili jako o „ctnostech“ (ARETAI, virtutes), je už neodlučně spjata s „pěstováním“, s kultivací onoho uskutečňováním „pravostí“ a potlačováním „nepravostí“. A v Platónových dialozích (přínejmenším v těch raných, „aporetických“, jak podtrhuje Patočka) se právě ukazuje, jak je třeba této „kultivaci“ rozumět s ohledem na „pravost“ samu jakožto „jednu“ a tedy společnou pro všechny lidi. Zřetelně se tu ukazuje principiální důležitost oné „původní“ jednoty, sjednocenosti, která se rozděluje v různé druhy teprve při svém uplatňování, uskutečňování, provádění (a to právě proto, že takové uskutečňování je vždy znovu prováděno různými tendencemi protivnými, totiž směrem k nepravostem, k tomu, co být „nemá“). Pochopitelně se při důkladnějším promýšlení ukazuje nutnost najít jednotu ještě zásadnější, hlubší, totiž jednotu „toho pravého“ pro všechnen svět. Právě to je třeba podrobit náležitému zkoumání.

(Písek, 070205-1.)

<<<

>>>

Čas jako nepředmětná skutečnost / Nepředmětné skutečnosti

Obvykle jsem jako příklady nepředmětných skutečností uváděl: a) *subjekt*, který je ex definitione míněn jako non-objekt, ale má přitom nepřehlédnutelnou předmětnou stránku; b) *svět* (v celku), který nikdy nemůžeme mít (jakožto celek) „před sebou“, neboť jsme vždycky už v něm (přičemž nejrůznější jeho složky před sebou mít můžeme, aniž by to znamenalo, že je můžeme redukovat na jejich předmětnost); c) *pravdu*, a to jako příklad „ryzí nepředmětnosti“, která vůbec předmětnou stránku nemá (pokud ovšem ji odlišujeme od jakéhokoli uplatnění pravdy, jako je např. pravdivý soud, pravdivý výrok, pravdivý čin, případně pravý či správný čin, atd.). Pochopitelně by bylo možno takových příkladů uvést celou řadu. – Jako jeden ze zajímavých a významných příkladů lze uvést také „čas“. V jistém smyslu o něm platí totéž, co jsme řekli o světě: nikdy nemáme celý čas před sebou jako nějaký předmět, nikdy z času nemůžeme vystoupit, ale vždycky jsme už v něm, uprostřed postupujícího, běžícího času. A přece je tu závažný rozdíl: i když také svět a všechny vnitrosvětne skutečnosti jsou v čase a jsou jaksi „podrobeny“ času, je pro ně čas něčím jiným a také jinak než pro nás. Části světa můžeme mít (přinejmenším v některých případech) opravdu „před sebou“, a do jisté míry si můžeme i vybírat – můžeme svou pozornost zaměřovat různými směry. Naproti tomu náleží k bytostné povaze času, že si vybírat nemůžeme, že nemůžeme přesouvat svou „přítomnost“ dopředu či dozadu a na různá místa, ba že to je jakoby čas sám, který nám naši přítomnost jakoby „přiděluje“, „uděluje“, ba jako by nás k té či oné přítomnosti připoutával. A ještě něco navíc: je to čas, který rozhoduje nejen o naší přítomnosti ve světě, ale také o přítomnosti věcí (a také druhých bytostí, událostí, procesů atd.) pro nás – nemůžeme např. nikterak přímo zasáhnout do jiných „přítomností“ než právě do té, která nám je aktuálně přidělena.

(Písek, 070209-1.)

<<<

>>>

Spojivosti (vztahy „reálné“)

Whitehead jednou („Immortality“) řekl, že „všechny entity či faktory ve vesmíru jsou podstatně relevantní pro existenci všech ostatních“ (3581, s. 95). Smysl této formulace ukazuje správným směrem, ale problematické tu je slůvko „podstatně“, neboť sugeruje jakousi nivelizaci, jako by bylo řečeno, že všechny jsou „stejnou mírou podstatně“ relevantní. Tak to ovšem neplatí, neboť ona „míra podstatnosti“ stejně rozhodně není. Zhroutlí-li se nějaká vzdálená hvězda třeba v jiné galaxii (a stane se hvězdou neutronovou nebo dokonce černou dírou), nemá to takřka žádný (nebo jen velmi nepatrný) vliv na naše pozemské poměry, a to i v perspektivě kauzálního chápání (které má své specifické těžkosti zejména v takových případech). Jakmile však opustíme kauzalizmus a budeme uvažovat o míře reaktibility těch či oněch druhů částic nebo kvant apod., ukáže se nám zcela zřetelně, že se události, týkající se některých velmi vzdálených „entit či faktorů“, mohou velmi snadno ocitnout pod hranici reaktibility mnoha jiných „entit a faktorů“, takže se pro ně jakoby vůbec nestanou resp. nestaly. To znamená, že právem postulovaná „podstatná souvislost s celkem“ (tamtéž), z níž se ovšem nemůže vyprostit žádná „entita“, v žádném případě neznamena stejně „podstatnou“ souvislost s čímkoli partikulárním, tj. s kteroukoli jednotlivou entitou, ať je sebevíc vzdálena (nejen prostorově, ale i časově) od oné právě uvažované. Zůstaneme-li jen u vědou měřitelných parametrů, nezbyvá nám než připustit, že ono „pozadí“, o němž Whitehead říká, že tu „vždy zůstává jako neanalyzovaný důvod etc.“ (tamtéž) „ve skutečnosti“ nemůže být a není „nekonečné“, a to právě proto, že reaktibilita žádných entit není nekonečná, tj. nemá nulový práh. Zároveň to znamená, že žádné „spojivosti“ (tj. reálné, uskutečněné či uskutečňující se vztahy) nesahají „do nekonečna“, ba ani do celého vesmíru (našeho Vesmíru), nýbrž že vždycky někde končí, ustávají, jsou přerušeny. Neplatí tedy, že vše souvisí se vším; vedle souvislostí musíme vidět a uznávat také meze souvislostí a nesouvislostí. A to nejenom jako nějakou pouhou „fakticitu“, ale také proto, že každá skutečná „entita“ (tj. právě, vnitřně integrované jsoucno) se proti některým vlivům či druhům „působení“ aktivně brání, zatímco jiné naopak selektivně asimiluje (a právě tím zakládá a udržuje svou vnitřní jednotu, sjednocenost).

(Písek, 070211-1.)

<<<

>>>

Pseudo-události (události falešné) / Události „nepravé“ (a „falešné“) / Falešné události (pseudo-události)

Potřeba rozlišování mezi „pravými“ a „nepravými“ událostmi je principiální, pokud si ujasníme, že pravé události jsou vnitřně integrované (tj. jsou schopny svou vnitřní jednotu samy zakládat a udržovat, a to jako subjekty své vlastní integrity), zatímco nepravé události musí být ve své „sjednocenosti“ zakládány a udržovány zvenčí, tj. jinými „subjekty“. Ale naše rozlišování musí sahát dál: ty „nepravé“ události mohou být sjednocovány a uspořádávány lépe nebo hůře, správně nebo nesprávně, a toto „rozkošatění“ je ještě větší a zejména dalekosáhle závažnější tam, kde jde o události „historické“ a jejich myšlenkové uchopení, tj. způsob, jak je jim porozuměno (nebo neporozuměno). Dějiny totiž spočívají nejenom akcích dějstvorných subjektů, ale také v tom, jak dané své dějinné situaci tyto subjekty rozumějí, jak se v té situaci dovedou vyznat a jak dokáží jednak odhadovat, co přichází, čemu je třeba čelit, co naopak je zapotřebí podporovat a co nového udělat a do dějin vnést. A přitom samozřejmě leckdy (dost často) dochází k tomu, že situace je pochopena nesprávně, že události jsou falešně interpretovány a že na ně je ergo i nesprávně a i falešně reagováno. Důsledkem toho pak je nejen omyl v interpretaci, ale jakýsi podivný vznik pseudo-událostí, které kdekdo považuje za skutečné, ačkoli jsou původně pouhým výmyslem – jenže pak se najednou stávají jakoby skutečností, přesně: pseudo-skutečností.

(Písek, 070211-2.)

<<<

>>>

Demokracie a filosofie

Na špatně položené otázky nemůže být nalezena odpověď, která dává smysl. V našem případě se nemůžeme tázat na filosofické základy (nebo předpoklady) demokracie. To však nesmí být zjednodušováno způsobem, jaký předvedl Martin [Šimsa – pozn. red.]. Když říkám, že demokracie nepředstavuje specifický filosofický téma, neznamená to, že se tématem filosofické reflexe nemůže stát. A to už jenom proto, že tématem filosofických reflexí se může stát cokoli, a tudíž také demokracie. Filosofie však některé věci, které tematizuje a jimiž se může právem zabývat, nemůže „zakládat ani „zdůvodňovat“, protože to prostě nedává smysl. Tak kupř. nemůže být na nějakých filosofických základech postavena gravitace nebo evoluce, stavba domu ani mostu, horolezectví ani fotbal, život městský nebo venkovský, ekonomická reforma ani nový jízdni řád, a to i když to vše může být legitimně podrobena filosofické reflexi. A to zajisté platí taky pro všechny formy společenského i politického života a zřízení. Filosofie nejen může, ale má a dokonce musí analyzovat všechny stránky té či jiné teorie demokracie, ale také té či jiné skutečné, prakticky fungující demokracie, ale nikdy nemůže podávat nějaký recept, jak ustavit a provozovat ideální demokracii. – Něco jiného je, chceme-li posoudit vztah mezi demokracií a filosofii jako určitých kulturních a „politických“ (obce se týkajících) fenoménů. Filosofii se jistě mnohem lépe daří v demokratickém prostředí, protože v takovém prostředí není přímo mocensky dirigována ani reglementována; to pro ni může být důvodem, proč má větší sympatie pro demokracie než pro autoritativní politické režimy. Ale z historie nemůže být nikdy zapomenut příklad Sókratův a to, jak soud nad ním se stal soudem nad demokracií (aspoň jak to viděl a jak nám to vylíčil Platón). Také demokracie se může vážně provinít vůči filosofii a filosofii.

(Písek, 070211-3.)

<<<

>>>

Vývoj (evoluce) / Evoluce (vývoj)

Vývoj organismů nepochybně probíhal tak, že složitější, komplikovanější se „vyvinulo“ z jednoduššího, primitivnějšího. To však vůbec neznamená, že můžeme stejně postupovat i ve své objasnění, ve svých interpretacích; tam naopak platí, že jednoduché musíme vysvětlovat ze složitějšího, nebo lépe a přesněji, že nižší musíme chápat na základě porozumění příslušnému vyššímu. Vlastní problém totiž spočívá v tom, že my de facto nejsme s to do všech nuancí a do hloubky poznat právě to nižší a nejnižší, že jsme nejen nakloněni, ale nejčastěji přímo nuceni to „nižší“ zjednodušovat. A pak ovšem není žádného divu, že z toho nikoli nutně jednoduchého, nýbrž právě námi zjednodušeného nejsme schopni to složitější a „vyšší“ vyložit a objasnit. Je to vlastně jen od jisté doby krajně bezdůvodný předpoklad, když máme třeba za to, že nám anorganická chemie spolu s fyzikální chemií dostatečně objasňují vzájemné chování atomů různých prvků. Najednou se ukáže, že některé atomy se mohou za určitých okolností začít chovat nesmírně komplikovaně, těžko předvídatelně, a my najednou musíme založit vedle anorganické chemie chemii organickou (zdálo se to kdysi být něčím tak nepochopitelným, že se chemici neváhali chopit jakési dlouho nedržitelné hypostaze jakési „živé síly“, bez níž by ta nepřehledná a jakoby nepředvídatelná rozmanitost organických sloučenin nikdy nemohla vzniknout. Pak se ukázalo, že to laboratorně všechno můžeme docela slušně zvládnout, pokud jde o samy různé sloučeniny, ale potíž se jen posunula k jiné metě: co zatím nedokážeme „uměle“ sestavit a vyrobit, to jsou živé bytosti (organismy). Ovšem situace se nesmírně komplikuje, když si uvědomíme, že už sama velkovýroba některých (pro nás důležitých) organických sloučenin vůbec nemůže sloužit k vysvětlení, jak mohou být – ostatně jen některé – organické sloučeniny vytvořeny v přírodě bez nás, bez asistence člověka (tedy něčeho „vyššího“ a „složitějšího“). Nelze mít pochybnosti o tom, že v přírodě k něčemu podobnému dochází jinak, takže také naše vysvětlení musí být přinejmenším po některých stránkách odlišné. A až se někdy zdaří vytvořit uměle nějakou sebe jednodušší živou bytost, bude to zase člověk, kterému se to podaří, a nebude to nikdy dostatečným objasněním toho, jak živé bytosti vznikly „vývojem“, tj. bez zásahu (intervence nebo nějaké asistence) něčeho „vyššího“.

(Písek, 070213-1.)

<<<

>>>

Rádl o dějinách a o studiu dějin (historii)

Když psal Rádl své *Dějiny biologických teorií*, stanovil si zásadu: „Úkolem historického studia je odhalit v našem vědění historické prvky a shromáždit materiál pro rozlišení toho, co je založeno na faktech, od toho, co je převzato od druhých, a touto cestou dosáhnout svobodného přehledu o oboru biologie.“ (I,50.) Když tuto zásadu podrobíme analýze, vyplývají z toho pro nás hned dva zásadně důležité závěry: 1) Vědec obecně (tedy nejen biolog) ve svém bádání není dostatečně svobodný, je-li soustředěn výhradně na svůj „předmět“ a není-li si náležitě vědom toho, co si do svého zkoumání přináší odjinud, od svých učitelů a kolegů, ale i protivníků, vůbec ze své doby, ale také co převzal od svých předchůdců a vůbec z minulosti. Mohli bychom také říci, že vědec není ve své práci dost svobodný, když si plně neuvědomuje, co vlastně všechno dělá, když zkoumá a bádá, zejména však, když náležitě nereflktuje, s jakými myšlenkovými prostředky ke svému „předmětu“ přistupuje. V rámci své odbornosti však nemá potřebné prostředky, aby se svým myšlenkovým přístupem mohl zabývat, a proto to buď vůbec nedělá – anebo to dělá neodborně, diletantsky, což ovšem vážně

narušuje jeho práci odborníka-specialisty. Rádl však na tomto místě překvapivě nezduřazuje nezbytnost aspoň základního vzdělání filosofického, dokonce se tu o filosofii vůbec nezmiňuje, ale poukazuje především na to, že tím je ohrožena vědcova svoboda, a za druhé zdůrazňuje význam historie a historického studia, tj. význam „historických prvků“ ve vědění i bádání. A z toho právě pro nás vyplývá ten druhý zásadně důležitý závěr: také pro onu historickou práci platí to, co platí třeba pro odbornou práci biologa, totiž že se nesmí soustřeďovat výhradně na svůj „předmět“, totiž na to, co ten či onen vědec, ta či ona vědecká disciplína nemohli „najít“ jako tzv. „daná fakta“, ale co museli převzít o dřívějších vědců a od vědy starší doby. Také tento přístup k „historickým prvkům“ každého vědeckého úsilí má zase „historický charakter“, a tady už nemůže být filosofie jakožto radikální reflexe a radikální tázání pominuta. Odtud je srozumitelné, že v přemluvě k druhému vydání (1913) mluví Rádl o tom, že v prvním díle prvního vydání „učinil nedokonalý pokus sledovat jinou filosofii dějin“, a že „v druhém díle byl tento pokus rozveden dále“ (I,47).

(Písek, 070217-1.)

<<<

>>>

Rádl o „filosofii dějin“ (v „Dějínách biologických teorií“)

Teprve v předmluvě k druhému vydání (1913) mluví Rádl o tom, že v prvním díle prvního vydání „učinil nedokonalý pokus sledovat jinou filosofii dějin“, a že „v druhém díle byl tento pokus rozveden dále“ (I,47). V čem spočívá – alespoň mimo jiné – tato „filosofie dějin“? Něco z toho je už v prvním vydání zcela jasně řečeno: dějiny myšlení v dané vědě (v tomto případě v biologii novověku) nespočívají v pouhé následnosti teorií, nýbrž jeví se jako vývoj vnitřně souvisících myšlenek (I,50). A tato souvislost je zvláštní třeba v tom, že taková teorie, či „všeobecná nauka“, „nebývá věcně překonána jinou, která po ní následuje, nýbrž přežije se, upadne v zapomnění, je potlačena aktivitou svých protivníků atd. „Nauka není opuštěna proto, že by snad byla rozpoznána její nesprávnost, nýbrž z jiných, ne vždy logických důvodů.“ (dtto)

(Písek, 070217-2.)

<<<

>>>

Rádl, Emanuel o „historických prvcích“ / Historická báze reakční (Rádl a Driesch)

Rádlův důraz na „historické prvky“ v našem vědění byl nejspíš inspirován myšlenkou Hanse Driesche, že pro život organismů má zásadní význam tzv. historická báze reakční. U Driesche ovšem byly proti sobě postaveny – budeme to formulovat po svém – dva „faktory“: jednak – řekněme – jakýsi EIDOS organismu (Driesch mluví o „entelechii“ jako o „organizující“ složce), jednak právě onen „organizovaný“ materiál, který má svůj původ mimo organismus a teprve jeho „zkušeností“ se dostává do jeho „historie“ (vlastně jen individuální, ale myslitelně i „druhové“ resp. ještě nižší než „druhové“, prostě pak již „děděné“). Takto přeformulována vykazuje ovšem myšlenka „historické báze“ vážné nedostatky, protože nelze dost dobře – zejména z evolučního hlediska – rozhodnout, co vlastně náleží k základní formě (entelechii, EIDOS) daného „druhu“, a co naopak k jeho „historické bázi“. Rádl ve své adaptaci oné biologické (a tedy „přírodnické“) myšlenky a v její aplikaci na vývoj vědění a vědy nechal tento problém zatím stranou a postavil proti sobě „předmět“ vědění, v jeho podání z r. 1905 tzv. „fakta“, a to, co vědec (nebo věda určité doby) převzal „od jiných“ a co charakterizuje jako „historické prvky“ vědění (vědy). „Historičnost“ takových „prvků“ ve vědě má ovšem zřetelně značně odlišný charakter od „historičnosti“ v organickém vývoji. Problém s tím spojené pak Rádlu nutně vedly k zásadnímu rozlišení „historičnosti“ přírodní a historičnosti „dějinné“.

Právě proto zdůrazňuje (DF II, 573), že Drieschovy „nové pojmy byly pozoruhodné a tvoří přirozený přechod k základním pojmům duchovědným, k pojmům programu a historie“. Zároveň Rádl upozorňuje, že Driesch jich však takto nevyužil, zůstává uzavřen v nazírání pouze přírodnickém a odpírá filosofickou cenu duchovědám, zvláště historii“, což považuje za „chybu“, protože „jeho pojem historické bas reakční a konec konců i pojem entelechie ukazuje zřetelně za hranice pouhé přírodovědy.

(Písek, 070218-1.)

<<<

>>>

Událost(i)

Jedna z definic „události“, kterou najdete na internetu, je: „events are things that happen“, a pak jsou uvedeny příklady, čímž je sice poněkud upřesněno to slovo „things“, tj. „věci“, ale jen pomocně, náhodným, jen neúplným výčtem, nikoli pojmově. Obvykle totiž „věc“ nechápeme jako něco, co se děje, ale spíš jako to, co právě máme před sebou, co je aktuálně přítomno, co je prostě (tj. „jako takové“) tady, zde a teď, hic et nunc – a neuvažujeme o možných změnách. My naproti tomu chceme o „události“ uvažovat právě jako o určitém typu změny resp. proměňování jistého typu, při kterém lze odůvodněně počítat s tím, že to proměňování má nějaký počátek a konec, a že mezi tímto počátkem a koncem se děje něco, co dohromady má a udržuje jistou integritu, nezbytnou k tomu, abychom mohli právě mluvit o konkrétně této události. – Zajisté musíme pak principiálně rozlišovat mezi takovými „pravými“ událostmi, které jsou ve své integritě svébytné, tj. které si ve svém (ergo vnitřním) sjednocování zásadně vystačí samy, a na druhé straně mezi událostmi, které jsou jako takové uchopovány a nejčastěji zprvu i ustavovány a pak už je udržovány ve své kvazi-integritě zvenčí, odjinud, tedy nějakými jinými událostmi, ale v tomto případě už nutně „pravými“.

(Písek-Praha, 070220-1.)

<<<

>>>

Události „nepravé“ / Asociace a jejich „subjekt“

Události dělíme na pravé a nepravé (podle zdroje jejich sjednocení resp. „vykrojení“ z „chaosu skutečnosti“ – Rádl). Ale také nepravé události musíme ještě rozlišovat na takové, které jsou schopni „vnímat“ a „rozlišovat“ i vyšší živočichové (a nevíme přesně, kam až taková schopnost jde, nesmíme ji stanovit svévolně na příliš vysokém stupni), a také dávní lidé a dodnes velmi malé děti, a potom události které zprvu jen začínají mít a později dokonce nutně mají charakter dějový a později dějinný. Pavlovův kdysi slavný a dodnes připomínaný experiment se psy je zajímavý a dokonce může mít ještě dodnes svou důležitost, ale jen pod tou podmínkou, že v jeho analýza a spíš ještě ve svém tázání budeme obezřetnější. Pouhé konstatování, že psi začnou slintat, když se zazvoní, není vůbec vysvětleno, ale pouze pojmenováno, když užijeme termínu „asociace“. Náš důraz na „akce“ a jejich „subjekty“ nás vede k otázce: co je asociováno k čemu? Zvonení je nepochybně akce, a to akce experimentujícího vědce. Krmení psů je rovněž akce téhož experimentátora (eventuelně někoho jím pověřeného). Jsou to však nepochybně dvě různé akce, zatímco slintání je jakási vedlejší, sama o sobě smysluplná, ale rozhodně nikoli volní, záměrná, cílevědomá akce psů resp. spíše jejich automatická, fyziologická reakce na potravu. Jsou to nepochybně psi, kteří tedy slintáním reagují na blížící se potravu (nastávající krmení). Jsou to tedy psi, kteří do vnímání a dokonce očekávání „události“ krmení zahrnují (ze svého hlediska vlastně omylem) i to, co ve skutečnosti k potravě nenáleží. To, že to psi nedělají vědomě či dokonce cílevědomě, nás ještě neopravňuje k tomu, abychom onu „asociaci“

vněmu zvonění s očekáváním krmení považovali ze jakýsi objektivní, dokonce kauzální automatismus, který nemá žádné agens, žádný činný „subjekt“. V tom se právě Hume principiálně mýlil, když – oprávněně – zamítl koncept kauzálního působení, ale pokusil se ho – mylně – nahradit „naším“ návykem, zvykem, aniž se řádně zeptal po základu a charakteru takových „návyků“ a zejména po tom, jak si nějaký subjekt – a jak vidíme, dokonce subjekt nižší úrovně, jako je třeba pes – může něco „zvykat“. (Může vůbec Hume předpokládat něco jako „belief“ u psa?)

(Praha, 070221-1.)

<<<

>>>

Pojem - vynález x objev

Nicolai Hartmann obhájí tezi, že *objev* pojmu („Entdeckung des Begriffs als solchen“, 4163, S. 102) je pozdní objev. V tom má pravdu, přesněji: jen kus pravdy. O objevu, odkrytí, odhalení atd. může být řeč jen tam, kde to, co bylo nebo bude, eventuálně má být objeveno, tu je dříve, tj. ještě před tím objevením. Hartmann se však zcela mylně domnívá, že pojmy jsou všude tam, kde je myšlení; doslova říká, že každé myšlení operuje s pojmy, a to odedávna (dtto, S. 103: „Selbstverständlich operiert er mit Begriffen – das hat man von jeher getan, das tut alles Denken“ – jde tu o Aristotela, ale na tom teď nezáleží). Ve skutečnosti je dost pozdní sám *vynález* pojmů a pojmovosti, tj. jak ono operování (zacházení) s pojmy, tedy používání pojmů, tak i vytváření, ustavování, zakládání pojmů, neboť jinak by nebylo s čím zacházet a operovat. Rozhodně neplatí, že jsou pojmy všude tam, kde je myšlení, existuje také velmi dlouhá doba myšlení předpojmového, a dodnes existuje – byť poněkud na okraji nebo jen v určitých okruzích lidské činnosti – myšlení mimopojmové. Tak jako se opravdové myšlení muselo jednou ustavit jako důvěrně spjaté s jazykem (a startovalo tak novou epochu myšlení po epoše myšlení předjazykového), tak teprve vynález pojmů a pojmovosti umožnil nový způsob upřesňování významů jednotlivých slov i jejich převážně narativních vazeb. A teprve v tom okamžiku se otevřela nová možnost určitými slovy označit nejen věci nebo bytosti (jsoucná), a nejen jejich obrazy a dokonce představy, ale také jakési jejich „abstrakce“, jak se tradičně, ale nedomyšleně říkalo. My ovšem musíme místo tzv. abstrakcí zavést hned dva termíny, totiž vedle „pojmu“ ještě také příslušný k němu „intencionální předmět“. To je také náš hlavní argument proti mylnému přesvědčení, že pojmy jsou „obsaženy“ v každém myšlení, i když o tom myslící ještě neví. Intencionální objekt (předmět) je konstrukt, který musí být ustaven („konstruován“) pojmem, tj. za pomoci práce s pojmem, díky myšlenkovému operování s pojmem. Pojem je pojmem jen tenkrát, když je jemu příslušného intencionálního předmětu (jakožto myšlenkového „modelu“) použito k tomu, aby se myslící mohl velmi přesně a v přesném významové rozsahu zaměřit na něco, co je oním modelem modelováno. Bez pojmů je něco takového nikoli nesnadné, nýbrž naprosto nemožné. A ačkoli zatím nevíme, jak myšlenkově uchopit sám pojem (tj. v důsledku nedostatečnosti tradičního pojmového myšlení, jakému nás naučili staří Řekové a které se musíme pokusit reformovat nebo prostě překonat), přece už dnes (a svým způsobem dokonce již dávno) můžeme stanovit některé odlišnosti, které nás nutí pojem neztotožňovat s příslušným jeho intencionálním předmětem.

(Praha, 070221-2.)

<<<

>>>

Událost a individuace

Každá (pravá) událost začíná „být“ (počíná své „bytí“) jako jednotlivá a proto vlastně v něčem jedinečná. To však má mimořádné důsledky pro naše pojetí. Již v okamžiku, kdy se taková událost

začíná dít, odehrávat, začíná se „naplňovat“ její zatím nepatrná bylost, ale zároveň se začíná jakoby „spotřebovávat“ její zatím „mocná“, „rozsáhlá“ budost. Tato „budost“ je už její budostí, tj. je to ta „část“ budoucnosti, kterou si událost již přivlastnila (eventuelně: která jí byla přivlastněna – to sluší ještě prozkoumat a pak o tom rozhodnout). Vzniká tak před námi závažný problém: i když událostné dění představuje konkrescenci, konkrescentní uskutečňování, tj. srůstání toho, čím událost ještě není, s tím, čím už není, je patrné a lze nahlédnout, že obojí, totiž to, čím událost ještě není a čím už není, už musí být individualizováno, byť ještě nikoli provedeným, uskutečněným srůstem. Tím závažným problémem je individuace budosti takové události ještě před každým jejím aktem (akcí), tj. ještě před počátkem konkrescentního dění. Ve své budosti musí mít každá pravá událost již povahu čehosi svébytného a samostatného, aby si ji ona již startující konkrescentní událost vůbec mohla přivlastnit, eventuelně aby bylo komu ji přivlastnit (pokud to není výkon události samé). Neboť je zřejmé, že individuace budosti musí předcházet oné individuaci, kterou můžeme události přiznat teprve poté, kdy se o ni už sama mohla zasloužit a když na ní přinejmenším aktivně začala spolupracovat. Událost nemůže ve všem a od základu ustavovat a nadále garantovat svou jednotu (integritu), leč teprve poté, co jí aspoň v zárodku byla „udělena“, a to ještě dříve, než událost sama startovala své konkrescentní dění. své uskutečňování. Má proto hluboký smysl (a ten nárok musíme pro své pojetí akceptovat), že individuace události nutně předchází počátku události, nebo jinak řečeno: individuace začíná ještě před počátkem zpředměťování, tedy ve „světě“ nepředmětnosti. (A to pak vede také k tomu, že musíme počátek budosti každé pravé události hledat a najít ve světě nepředmětnosti, který ergo nemůžeme považovat za vyňatý z pohybu – a tím méně za vyňatý z času.)

(Praha, 070221-3.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy / Vědy odborné a filosofie

Filosofie se zásadně liší od odborných věd tím, že nemá a nemůže mít vymezený svůj „obor“. V tom je velká přednost filosofie, ba výsostný závazek a poslání, totiž že nikdy nesmí ztrácet svůj zájem o „všechno“, tj. že nesmí svůj interes natrvalo a definitivně soustředit pouze na „něco“ (i když zajisté nelze ani mluvit, ani myslet zároveň všechno v jednom jediném všezahrnujícím aktu). Na druhé straně v tom je obrovská potíž a vlastně jakási nikdy nezdolatelná překážka, protože prostředky, jichž filosofující používá, aby se při jakékoli tematizaci neodtrhoval od „celku“, aby onen „celek“ neztrácel ze svého zřetele, aby na „celek“ nikdy nezapomínal, si každý filosof musí zajistit, udržovat a eventuelně opravovat (korigovat) sám. Zajisté to nemůže činit bez dobrého „vyučení“ u jiných filosofů, ale vždy s vědomím, že tak jako za svou osobní integritu a integritu svého života musí ručit sám (a nemůže se odvolávat na rodiče, na školu ani na přátele), tak musí také sám ručit za integritu svých koncepcí a vůbec všeho svého myšlení. V každé vědě naprosto nezbytně musí existovat jakýsi základ, na němž se vědci shodují, a na tomto základě je pak možné bádání a zkoumání, které spočívá především v odkrývání dalších poznatků; je tu a tam dochází k tomu, že je nezbytno některé dílčí koncepce revidovat, opravovat nebo vůbec nahradit jinými. K celkovým rozsáhlým změnám „paradigmat“ dochází jen na přechodu dlouhých etap, a ani tehdy nejde o výměnu všech paradigmat. Zkrátka a dobře, v každé vědě, existuje rozsáhlý komplex znalostí a teorií, který musí být každým začínajícím badatelem zvládnut, aby si jeho nová zjištění a nové teorie mohly dělat nárok na to, aby byly aspoň některými jinými badateli brány vážně (být jen ve vědecké diskusi). Ve filosofii je tomu docela jinak. Každý filosof (každá filosofie) může svobodně volit svá východiska a své předpoklady; společná rozprava, rozmluva, dialog, ba i konfrontace, diskuse a polemika jsou možné jen díky tomu, že různí filosofové z různých východisek jsou zaměřeni (že se zaměřují) k „témuž“, přičemž toto „totéž“ není ani produktem, ani součástí jejich myšlenkové resp. intencionální aktivity.

(Praha, 070223-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ (v čase)

Když se nejstarší řečtí filosofové (zajisté inspirováni mýty, ale v distanci vůči nim) tázali po ARCHÉ, tázali se nejen po tom, co na počátku „bylo“ (a proto následně – tudíž i dnes – již „není“), nýbrž po tom, co jak na počátku, tak i vždycky potom „vládne“. Snad právě proto se to slovo ve filosofické tradici tak mocně ujalo, neboť bylo etymologicky pevně spjata se slovesem ARCHEIN. I když se kontext, v němž ho filosofové užívali, pronikavě změnil z politického (srv. v POLIS např. „archónti“ jako „vladaři“) na kosmický (TA PANTA, veškerenstvo), byl „počátek“ vždycky pevně spjat s „řádem“, v tomto kosmologickém významu dokonce pravým, krásným řádem (KOSMOS). Důležitým atributem ARCHÉ bylo to, že nevzniká ani nezaniká, zatímco naopak (podle Anaximandra) všechno to, co vzniká a zaniká, pochází z ARCHÉ, a pak se zase do ARCHÉ vrací a do ní zaniká. Tak vede myšlenka a zejména problém ARCHÉ k problému jakoby mnohem nesnadnějším, totiž k myšlence a problému FYSIS. Předně tu je problém, jak je vůbec možné, že něco vzniká (že se něco „rodí“), když se nutně rodí z něčeho nevzniklého. Jak může něco, co je samo bez počátku, založit počátek něčeho, co nebylo, pak nějaký čas „ve světě“ (pomíjejících skutečností, tedy jakoby polo-skutečností, nižších skutečností) pobude, a potom zase zanikne? A jak je vůbec možné, že se ve světě, kde jako jediná (?) pravá skutečnost „jest“ nevzniklá a nezanikající ARCHÉ, objevují skutečnosti vznikající, nějaký čas trvající a nakonec opět zanikající, tedy skutečnosti nižší, jakoby „druhého řádu“? (Možná, že právě tato nejasnost až neprůhlednost vedla některé myslitele k předpokladu, že ARCHÉ není pouze jedna, ale že jich je více, možná dokonce mnoho ARCHAI; někteří řečtí myslitelé už toho termínu ani neužívali, ale skutečnost jím označovanou a míněnou stále měli na mysli.) Na tomto pozadí pak dává dobrý smysl oddělení dvou oborů filosofických otázek, vlastně dvou filosofických „disciplín“, jak to později vidí (a zavádí) Aristotelés: jednak tu má být zkoumán svět vznikajících, proměnlivých a zanikajících skutečností, jímž se má zabývat „fysika“, a na druhé straně svět toho, co nevzniká ani nezaniká, a tím se má zabývat „meta-fysika“. „META“ sice původně znamenalo „vedle“, „za“, ale později bylo pevně spjata s hodnocením a hodnotící představou něčeho „nad“, tedy něčeho „vyššího“. (Aristotelés měl ovšem i zde za to, že je třeba odlišovat „nadřazenost“, co sice není podrobeno změně, ale čeho je „mnoho“, od nadřazenost toho, co je nevzniklé, neproměnné a nezanikající, ale je „jedno“; tím se však nyní nehodláme zabývat.)

(Písek, 070301-1.)

<<<

>>>

Počátek události (pravé) / Událost (pravá) – počátek

Chápeme-li událost jako určité (tedy nikoli neurčité) dění, jež má svůj počátek, průběh a konec, musíme podrobit zkoumání každý odkaz tohoto výměru. Stále ovšem musíme mít na paměti rozdíl mezi „reálnou“ událostí (u té bude toto zkoumání mít jinou povahu a jiné postupy) a „událostí“ jakožto myšlenkovým modelem. Zároveň nesmíme obojí oddělit tak ostře, jak tomu bylo v platonismu: náš myšlenkový model není žádnou samostatnou skutečností, nýbrž pojmovým konstruktem, který musí sloužit jako prostředek a pomůcka, s níž v myšlení chceme (a budeme) pracovat, když se budeme zabývat událostmi „reálnými“. (Musíme jednak pamatovat na to, že i v případě tradiční zpředměťující pojmovosti se ukázalo, že skvěle promyšlený geometrický systém euklidovský odpovídá „reálným“ poměrům ve Vesmíru jen přibližně; a za druhé na to, že jsme stále ještě příliš zvyklí v myšlení vše zpředměťovat, takže budeme ještě dlouho dělat chyby v pokusech o pojmovost, která už nebude zpředměťovat ani příslušné modely, ani skutečné události, k nimž se za pomoci takových modelů bude chtít přiblížit a v myšlení je zvládnout.) To se ukazuje ostatně hned, když se pokusíme – bez onoho

„zpředměťování“ – myšlenkově „uchopit“ počátek události. Především se musíme vyhnout chybě, již mohlo být (a často bylo) poplatno i staré, tradiční myšlení (dokonce už to nejstarší, totiž myšlení presokratiků): musíme důsledně odlišovat „počátek“, chápaný jako součást toho, čeho je počátkem, od „počátku“, který takovou součástí není, nýbrž který zůstává mimo to a vně toho, čeho je počátkem. Touto chybou bylo, jak známo, zatíženo veškeré kauzalistické myšlení; v našem případě se sice zdánlivě snadno tomuto omylu dokážeme vyhnout, ale dostáváme se do nebezpečí, že upadneme do chyby jiné, totiž že ztratíme možnost a schopnost přesněji určit, kde vlastně taková „událost“ začíná a kde končí. To je ovšem problém jiný, problém našeho myšlení, takže také ten necháme nyní stranou. Nám půjde o jiný problém, mnohem závažnější: každá událost, má-li se opravdu dít, odehrávat, musí vskutku začít, ale nemůže začít spontánně, sama, neboť před svým počátkem tu ještě není. Vlastní, základní problém počátku události musí být proto uchopen a formulován velmi obezřetně: a právě k tomu cíli musíme upřesnit, jak vlastně taková událost začíná, jak to s ní vypadá („je“) při tom začínání a pak při pokračování atd. Důležitým momentem přitom bude, stále mít na paměti, když budeme chtít uvažovat o tom, kde se ten počátek bere, kde je jeho zdroj, rozhodně nehledat v minulosti, v tom, co předchází jako již kdysi nebo dokonce ještě nyní „jsoucí“, nýbrž musíme „hledat“ v budoucnosti, tj. v tom co „předchází“ jakožto ještě nejsoucí, ale mající přijít a už už přicházející.

(Písek, 070302-1.)

<<<

>>>

Událost (pravá) – konec / Konec události (pravé)

Problém konce (pravé) události není o nic menší než problém jejího počátku. Co zbude z události, která už celá proběhla, tj. jejíž budoust se vyčerpala a bylost byla zcela naplněna? Pokud uvažujeme událost izolovaně od eventuelního jejího prostředí, musíme říci – jak se alespoň zdá – že vůbec nic. Událost, kterou jsme vydělili z jakýchkoli kontextů a tedy i vztahů k jiným událostem, zaniká beze stopy, jako by nikdy nevznikla, neproběhla a neskončila, jako by k ní nikdy nedošlo. Tak se to má s událostí, o níž budeme mluvit jako o „virtuální“. Jinak o ní nemůžeme říci vůbec nic, neboť „my“, kteří bychom o ní něco chtěli říci, jsme v takovém případě rovněž vykázáni z každé možnosti jakkoli se k ní vztáhnout (je to vlastně jakási obdoba kantovského problému „věci o sobě“, ovšem samo srovnání nám vlastně ukazuje možnou cestu řešení onoho problému „věci o sobě“ jako falešného – žádná „věc o sobě“ s výjimkou virtuálních částic nebo kvant prostě nemůže existovat!).

(Písek, 070302-2.)

<<<

>>>

„Věc o sobě“ a „virtualita“

Kantova argumentace, že žádnou „věc o sobě“ nemůžeme poznat, protože takové poznání by ji nutně muselo změnit ve „věc pro nás“, je vlastně sofistická a tedy nepravá, neplatná. Ale jako všechny významné sofistické argumenty není bez jakéhosi oprávnění, jakéhosi „fundamentum in re“. Chybnost a neplatnost Kantovy argumentace spočívá v tom, že v našem světě (v našem Vesmíru) nic takového jako „věc o sobě“ neexistuje a existovat nemůže. Pokud bychom měli něco takového vůbec připustit, musili bychom především předpokládat, že ona „věc o sobě“ je něčím bez jakéhokoli vztahu k jiným věcem (neboť i pro ně by musela být jen „věcí pro ně“, a to jsme vyloučili); a tak by taková věc musela být „lokalizována“ (a „temporalizována“) mimo Vesmír. To sice teoretičtí fyzikové připouštějí, ale pouze v případě virtuálních částic a virtuálních kvant; pro ty vskutku platí, že „vznikají“, velmi krátce „trvají“ (proběhnou), a ihned zase „zanikají“, aniž by po sobě zanechaly jakoukoli stopu. K takovému vzniku a

brzkému zániku virtuálních „jsoucen“ velmi nízké úrovně vskutku dochází – jak se aspoň dosud má za to – bez jakéhokoli vztahu k čemukoli dalšímu, zejména k jakýmkoli jiným virtuálním „jsoucům“ (zatím není znám důvod, proč by mělo jít o nějakou podřízenost takového „vysakování“ a zase „zapadání“ virtuálních částic nebo kvant z tzv. fyzikálního vakua a zase zpět do něho jakési „pravděpodobnosti“ nebo čemusi podobnému; pochopitelně to musí být zkoumáno také z filosofického hlediska, neboť ani teoretická fyzika nepřestává být „pouhou“ vědou, která nemůže nepracovat s jistými pojmy a pojmovými konstrukty, a to aniž by měla k dispozici náležitě prostředky, jak mít ony pojmy a práci s nimi pod vlastní kontrolou). Jedinou výjimkou z této situace je případ, že virtuální částice nebo energetické kvantum se „zrodí“ nikoli mimo (náš, eventuálně snad „jiný“) Vesmír či vesmír, nýbrž v jeho „rámci“, a když se v té kratičké chvíli svého „trvání“ (které nemůže být kratší než) ocitne v těsné blízkosti s nějakou „reálnou“ částicí nebo kvantem a obojí na sebe vzájemně zareagují, vlastně se zruší a promění v něco jiného, přičemž některá částice nebo kvantum z toho nově vzniklého „jsoucího“ zanikne (anihiluje, zatímco druhá (druhé) částice nebo kvantum (kvanta) naopak v rámci Vesmíru zůstanou, čímž se „reálná“ situace na daném místě a v dané chvíli poněkud změní. I Pak ovšem už nemůžeme trvat na „věci o sobě“, jak je zřejmé.

(Písek, 070302-3.)

<<<

>>>

ARCHÉ (a čas) / Bytí (a „počátek“) / Čas (a ARCHÉ) / Počátek (času - ?)

Tak jako se nemůžeme tázat po počátku počátku, nemůžeme se ani tázat po počátku času. Čas v jednom smyslu začíná, když začíná konkrétní (tj. skutečná, „reálná“) událost. Ale v tom případě máme na mysli vlastní (přivlastněný) čas právě této události. Událost se může začít dít (odehrávat) pouze díky tomu, že na to „má“ potřebný čas, tj. když je jí nějaký čas přidělen a ona jej „přijme“ jako svůj, když si ten potřebný čas přivlastní. Tento události přidělený a jí přivlastněný čas je nerozlučně spjat s děním této události, ale analogicky platí totéž o nesčetných jiných událostech: každá taková událost má svůj vlastní čas, jinak by se nemohla dít, tj. nemohla by „existovat“. Ale tyto jednotlivé – mohli bychom říci „vnitřní“ nebo „soukromé“ – časy mají docela zvláštní charakter: nejsou příslušným událostem „vnitřní“ v tom smyslu, že by v každé události byly „obsaženy“, že by v ní byly uzavřeny, nýbrž právě naopak svou událost přesahují, a to docela podobně, jako vlastní prostorovost (extenzivita) každé události svou událost přesahuje, tj. sahá mnohem dále, než kam sahají hranice této události. Tak vlastně každá událost jako by vytvářela tím, jak se děje (jak se uskutečňuje, realizuje), jakési časové a prostorové pole kolem sebe, v němž je „uložena“, které však sahá mnohem dál, než kam sahá sama událost. Zatímco každá (pravá) událost musí pečovat o své hranice čili meze, aby si zachovala svou identitu tím, že se vyděluje, vymezuje od ostatních událostí a vůbec od svého prostředí (a světa), její časové i prostorové pole sahá dál a dál, velmi daleko, i když se zvětšující se vzdáleností od události slábne. A jak se jednotlivá časová (i prostorová) pole navzájem překrývají a prostupují, dochází jejich prolínáním k vytvoření jakéhosi „obecného“ časo-prostoru, jakéhosi časového a prostorového prostředí, které je ovšem závislé na místních událostech – je vůči nim „relativní“ (takže není a nemůže být homogenní, jak se kdysi – zejména po Galileim – předpokládalo. Za zcela mimořádných okolností může dojít k takovému „nahuštění“ událostí, že se onen obecný časoprostor může až zhroutit. Naproti tomu, jak je obecný časoprostor závislý na časovosti (a prostorovosti) jednotlivých událostí, je „vnitřní“ čas každé jednotlivé události zase závislý na svém „počátku“. A zde se otvírá náš základní problém: jak máme rozumět „časovému“ charakteru oné počáteční fáze událostního dění, kdy událost sama je ještě celá čirou „budostí“? Odkud by se mohla brát tato čirá budost, ba ještě i později jen částečná (zprvu převažující, později se stále tenčící a slábnoucí) budost v průběhu událostního dění? Rozhodně nikoli z čehokoli již jsoucího (a tím méně již bylého), nýbrž leda z času ještě nenastalého, ale teprve nastávajícího, teprve přicházejícího – tedy z budoucnosti! „Čirá budost“ se nemůže odvozovat ani rodit události samé, neboť ve tom momentě, kdy lze o číré budosti mluvit, sama událost se ještě nezačala

dít; odehrávat se událost může začít ovšem teprve poté, co má k dispozici potřebný svůj čas, aby si jej osvojila. Odkud se tedy bere tento její čas, který si teprve potom musí přivlastnit, aby se sama mohla začít dít? Tato „čirá budoust“ nemůže pocházet leč z budoucnosti, mohli bychom užít Rahnerova termínu „absolutní budoucnosti“, která je vskutku v jistém smyslu „absolutní“, neboť ode všech jednotlivých budoustí „oddělená“, ovšem zároveň také v nich a jejich prostřednictvím k jednotlivým událostem přicházející a je jejich „vlastními“ budoustmi obdařující. A tak bychom mohli uzavřít, že ARCHÉ v plném smyslu je buď sama tím „časem“, kterému bychom řekli „absolutní budoucnost“, anebo je původcem a zdrojem času.

(Písek, 070303-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ času (unde tempus?) / Nepředmětnost a čas („originérní“) / Čas a ryzí nepředmětnost

Pokud jde o „obecný čas“, který je založen na překrývání, vzájemném pronikání a jakoby „skládání“ časových polí individuálních (pravých) událostí (a je proto vždy závislý na sestavě takových událostí v určitém regionu a tedy „relativní“ vzhledem k nim), je hned z tohoto vymezení zřejmé, že jeho původ není jeden, nýbrž mnohočetný. A pokud jde o individuální čas jednotlivé události, je to její vlastní, přivlastnění, takřkajíc „privátní“ čas, nerozlučně spjatý s děním této události. (Zároveň je třeba pamatovat na problém, do jaké míry je možno ono individuální časové pole, které má svůj „původ“ v individuální, konkrescentní události, může být považováno za výsledek akcí, aktivity této události; to musí být zkoumáno zvlášť.) V každém případě však navíc před námi zůstává jeden základní problém, který musíme alespoň prozkoumat, nebudeme-li schopni ani naznačit jeho řešení. Jde totiž o to, že událost si sama svůj (vlastní) čas nemůže udělit ani vytvořit. může jej jen využít – ale to vskutku „může“ pouze za předpokladu, že se děje, že se už začala odehrávat. Aby takový začátek svého událostního dění mohla událost nastartovat, musí k tomu mít k dispozici nějaký jí udělený nebo přidělený „čas“: přidělení tohoto času musí nezbytně předcházet počátku událostního dění (tj. dění vnitřně sjednoceného v jednu událost). Ovšem původ tohoto vlastního času události nemůže být této události udělen ani propůjčen, iniciován či předán žádnou jednotlivou událostí jinou, rozhodně ne jakýmkoli jejím aktem, akcí, aktivitou (zatím nechávám stranou jinou možnost „předání“, to musí být prozkoumáno zvlášť). Jde zejména o to, že čas, který musí být každé události individuálně udělen, je na počátku naprosto převážně, ne-li výhradně její „budoucí“ – a jakožto takový nemůže mít svůj počátek a původ v ničem již jsoucím, a už vůbec v ničem bylém, již minulém. A tak dospívám k nutnému závěru, že poslední (resp. první) zdroj či původ času nemůžeme hledat v ničem daném, jsoucím, předmětném, dokonce ani jen částečně předmětném (jako jsou třeba ty druhé pravé události, což by ovšem stejně neřešilo otázku toho „prvního počátku“), ale pouze a výhradně v „čemsí“ ryze nepředmětném.

(Písek, 070303-2.)

<<<

>>>

Systematičnost

Čas od času musím vždy připomínat, že filosofie je reflexe, která musí vyhovovat některým základním nárokům, z nichž jedním je systematičnost (vedle kritičnosti a radikálnosti – necháme-li další náležitosti stranou). Mnoho evropských myslitelů po doznění hegelianismu se však o systematičnosti a systémech vyjadřovalo opovrživě; někdy v tom cítíme nejen oprávněnou kritiku, ale i zamlouvání vlastní nedostatečnosti, eventuelně nechuti k řádu, a někdy i doklad nedostatku osobní integrity. Zajisté existuje systematičnost jakoby jen předstíraná, „úřední“, pořádek jen vnějškový, zdánlivý, povrchní. Ale

to nemůže být dostatečným důvodem pro naprosté zavržení systematických ohledů. Necháme-li stranou svět fyziky a astrofyziky (tam nás ostatně specialisté stále přesvědčují o pevném řádu, založeném na zákonitostech), pak pro organický svět nepochybně platí, že každá živá bytost zachovává nějaký svůj vnitřní řád a systém, ba že sama je živým systémem. Zároveň se však právě od živých bytostí můžeme poučit, že ten systém, ta systematickosti má jen služebnou funkci, že není posledním a nejvyšším cílem života ani individuálního, ani rodového (a možná ani života vůbec, ale to už překračujeme to, co nám může poskytovat zkušenost). Zvláštní důležitost však musíme připisovat soustavnosti (systematičnosti) v myšlení, neboť to je jednak velmi prchavé, jednak často vlečené cestami necestami a plné nesrovnalostí i nepřekonatelných rozporů. To je zajisté na jedné straně obrovská výhoda, neboť jeho pohyblivost a nestereotypičnost je ne-li zdrojem, tedy aspoň jakýmsi částečným garantem svobody. Ovšem to platí jen za jistých podmínek, a tou hlavní podmínkou je právě schopnost dodržovat jistá pravidla, jistý řád, snad dokonce lze říci řeholi. Pochopitelně tu ještě víc než na úrovni organického života platí, že i ta největší řehole musí ty nejvyšší myšlenkové funkce osvobozovat a nikoli zatěžovat a svírat. Ve filosofii je tato svoboda jakožto otevřenost (přístupnost) novým nápadům a novým přístupům ke starým zkušenostem neméně významná a dokonce bytostně nezbytná, jako je tomu ve všech uměních: dovednosti jsou potřebné, ale jen proto, aby ses jejich pomocí dosahovalo něčeho nového a jedinečně cenného, co ze žádného „řádu“ ani „systému“ nikdy nemůže prostě jen „vyplývat“.

(Písek, 070303-3.)

<<<

>>>

Pole časové (a jiná pole)

Chceme-li užít pro časovost termínu „pole“, musíme si především být plně vědomi toho, že nejde v žádném případě o nějaký druh „silového pole“ (s jakým počítají fyzikové, tj. např. pole elektromagnetické, gravitační apod.), které je chápáno (a definováno) tak, že každé „místo“ v něm má nějakou měřitelnou hodnotu. Na tom právě vážne či troskotá pokus o kvantování času; čas se tu jakoby převádí na něco jiného, co lze kvantifikovat. To vše představuje obrovskou spleť zatím málo průhledné problematiky. Tak jako je málo perspektivní subjektivizace času (zkoumání povahy toho, jak si čas a časovost uvědomujeme), tak je snad ještě méně perspektivní objektivizace času. Čas není možno myšlenkově uchopit jako předmětnou skutečnost, je možno jen popisovat předmětnou stránku toho, jak se děje a události uskutečňují, tj. dějí a odehrávají časově. Proto také srovnávání časového pole třeba s polem gravitačním může značně zavádět, neboť jeden člen onoho srovnávání, totiž čas a časové pole, nám zatím zůstává jakoby „cizí“, takže se tuto „cizost“ pokoušíme překlenout a překonat spíše vnučováním některých paralel na základě toho, co už víme o poli gravitačním (nebo jiném poli „silovém“). Nejde ovšem o něco naprosto jiného a nesrovnatelného, nýbrž o to, že zatím máme s časem a časovostí (časováním či časením atd.) obrovské potíže a že jsme dosud nenašli vhodné myšlenkové prostředky, jak tyto potíže překonat. Ujijeme-li proto termínu „pole“ ve vztahu k času a časovosti, je to užítí „na zkoušku“ a tedy předběžné a provizorní. Nechceme tím říci vlastně nic víc a nic jiného, než že každé, i to nejjednodušší, nejmenší „jsoucno“ není do svého „prostředí“ je nějak zasazeno jako do něčeho – z jeho hlediska – zcela nahodilého či cizího, nevlastního, nýbrž že je vždycky spolutovořeno také tímto jsoucnem samým. Ten hlavní problém spočívá ovšem v tom, že takové jsoucno, které se vždycky na svém „prostředí“ aktivně podílí, ergo není a nemůže být redukováno na produkt tohoto prostředí resp. všeho toho, co je „okolo“ něho. V případě času a časovosti jde tedy o to, že časování určitého jsoucna nelze odvozovat z časování jiných jsoucnů ani z „průběhu“ nějakého obecného, tomuto jsoucnu „vnějšího“ času. Můžeme se pokusit to říci ještě jinak: zdroj časovosti a časování kteréhokoli (pravého) jsoucna nemůžeme hledat v ničem „okolním“, „daném“, zejména pak „předmětně daném“, a tedy tím již jsoucím nebo dokonce zčásti nebo docela minulým, ale musíme jej hledat ve sféře toho, co „ještě není“, ve sféře „budoucnosti“.

(Písek, 070306-1.)

<<<

>>>

Čas a jeho „stvořenost“

V posledních desetiletích fyzikové přišli s myšlenkou vzniku (našeho) Vesmíru Velkým Třeskem, a ze svého hlediska odmítali otázku, co bylo před ním, jak nesmyslnou, neboť čas vznikl právě zároveň s Vesmírem, tedy také Velkým Třeskem. Někteří dokonce připomínali s uznáním svatého Augustina, který na přelomu 4. a 5. století zdůrazňoval, že čas je součástí stvoření, tj. že byl stvořen (a proto že je nesmyslné se tázat, co Bůh dělal před stvořením světa). Obávám se, že tato připomínka jen dále zamlžuje vlastní problém, a to právě proto, že je poloslepě soustředěna na „obecný čas“. Rád bych zdůraznil, že tu jde o řešení snad nejhlubší a nejzákladnější otázky, jaká kdy byla filosoficky položena, konkrétně byl tím prvním filosofem, kdo ji položil, Leibniz: totiž proč je spíše něco, než aby nebylo vůbec nic. Leibniz se ovšem táže nikoli po příčině, nýbrž po důvodu (raison), a to plným právem, neboť jakákoli příčina by tu figurovala dost nepřístojně, neboť ona „nejhlubší“ otázka by přece musela být vztažena také na ni (pokud bychom onu „příčinu“ chápali jako „jsoucí“). Čas a jeho „vznik“ či „původ“ nesmíme oddělovat od „vzniku“ čehokoli jiného, neboť všechno jsoucí vzniká a trvá jako událostné dějství, a to má nutně charakter časový. Jakmile připustíme, že žijeme ve světě vznikání a zanikání, v němž všechno zdánlivě „trvalé“ je výsledkem obrovského „úsilí“ resp. „usilování“, a odmítneme-li i ten zbytek „metafyzického“ předsudečného domnění, že samo „nic“ (sama „nicota“) by přece jen mohla být „o sobě“ neměnná a tedy trvalá (kdyby odněkud odjinud, „zvenčí“ nepřišel nějaký podnět, akt, čin), pak důsledkem tohoto odmítnutí je objasnění, kterému už nelze nic vytknout: pokud ani „nic“ není trvalé, musí se měnit, a měnit se může jen v „něco“. Toto „něco“ tak musí vzniknout, a nemůže být ničím trvalým, nýbrž po nějakém „čase“ musí zase zaniknout. A to znamená, že čas neoddělitelně provází každé takové jednotlivé „vzniknutí“ – a pak také zase končí s příslušným jednotlivým „zaniknutím“ – leda že by každá takové vznikající a pak zase zanikající jsoucno dostalo příležitosti se nějak dostat do kontaktu s jinými jsoucnými, reagovat na ně a naopak jimi mohlo být zaregistrováno a tak mohlo být také něčím, nač ostatní jsoucna (jimž je stejně tak jako jemu „vlastní“ jejich vlastní, přivlastněný čas) reagují. V důsledku takových vzájemných reakcí se pak může udržovat kolem jsoucna a jakoby mezi nimi „obecný čas“ jako jim společné prostředí, na jehož vzniku, udržování a „trvání“ mají všechna společně svůj aktivní podíl.

(Písek, 070306-2.)

<<<

>>>

Čas a „přítomnění“ / Aktualita a „přítomnění“ / „Přítomnění“ a čas

Heidegger zdůrazňuje specifickou řeckou myšlenku „bytí“ v soustředěnosti na „neskrytost“, tj. na ALETHEIA. Jsoucí je „neskryto“, jen když je „přítomno“. Jsoucí se však „neskrytým“ stává právě děním, a to přechodem ze skrytosti, v níž „ještě není“, do neskrytosti, v níž „právě jest“ (a Heidegger připomíná Sofoklova Aianta, totiž místo, kde říká, že nezměrný čas vyvádí vše ze skrytosti tím, že je „rodí“ do neskrytosti, aby je pak v jejich smrti, zániku opět skrýval). Možná, že Heidegger ony etymologické kořeny řeckého termínu poněkud přecenil, ale rozhodně má zásluhu už tím, že poukázal na tendenci řeckého filosofického myšlení soustřeďovat se takměř výhradně na „aktualitu“ resp. na to, co můžeme mít právě před očima (event. obecněji: co právě v tomto přítomném okamžiku můžeme smyslově vnímat). Nahlédnutí této specifické vady, chyby a nedostatečnosti je nepochybně důležité, ale je také třeba motivům této zvláštnosti (kterou jsme ovšem zejména jako Evropané silně poznamenáni), náležitě porozumět, a nepřehlédnout či nevytěsnit ze svého myšlení, že sama

„aktualita“ je závažným filosofickým problémem. Právě proto je třeba Heideggerovi v tomto ohledu věnovat náležitou pozornost. Má to základní význam pro filosofické chápání času (právě na rozdíl od redukujícího pojetí času jako jedné z „dimenzí“). – Je zvláštní, že na té staré „chybě“ nadále staví svou koncepci ještě i Husserl, když mluví o „prezentním prožitku“ jako o tom, z čeho je třeba vycházet. V tom vidím jeho příliš velkou ovlivněnost anglosaským empirismem, zejména tím absurdně vykonstruovaným pojetím tzv. „bezprostřední zkušenosti“ (immediate experience). (Ta konstruovanost kupodivu Husserlovi jakoby nevádí, on si jí nevsímá a spíš ji zamlouvá, než aby ji skutečně analyzoval.) Nic takového jako „prezentní prožitek“ po mém soudu neexistuje a existovat nemůže, už jen proto, že jde o vnitřně rozporný koncept. Prožitek, který by měl být omezen na „přítomný okamžik“, na okamžitou „prezenci“ (přítomnost), by eo ipso nikdy nemohl být prožitkem, neboť každý prožitek je prožitkem „něčeho“ (je charakterizován svou intencionalitou) – a toto „něco“ musí nutně přesahovat onen právě aktuální moment „přítomnosti“, neboť nemůže být její součástí ani složkou. Z toho pak vyplývá, že to není aktuální přítomnost, která se nějak vztahuje k tomu, co bylo nebo co bude (ve smyslu bylosti a budousti), ale je to bylost a budoust onoho subjektu „prožívání“, která se bytostně podílí na samém ustavení a takřka vyvstání (emergenci) aktuálního momentu „přítomnosti“ – a tím zároveň na sebastavení resp. ustavujícího sebeobnovení, vždy znovu podnikaného sebeustavujícího zpřítomňování subjektu v každém momentu jeho momentální „aktuálnosti“.

(Písek, 070306-3.)

<<<

>>>

Čas - měřitelnost

Každá událost má svůj vlastní čas, něco jako kvótu času; je to ne tak docela určitě termínovaný čas, něco jako lhůta té události jakoby přidělená a jí přivlastněná. Tento „vlastní“ čas není souměřitelný ani s jiným, jinou událostí přivlastněným časem, ani s „obecným časem“, který je vlastně vždy znovu „ustavován“ jen překrýváním a vzájemným prostupováním „časových polí“, které kolem sebe generuje každá – pravá – událost (a tak je v každém místě a v každém časovém úseku na těch událostech závislý a tedy místo od místa a dobu od doby proměnlivý). Tento „obecný čas“ ovšem také nemůžeme měřit přímo, ale můžeme srovnávat průběh jedné události s průběhem jiných událostí; už tím je ovšem dáno, že srovnávat můžeme jen to, co je zvenčí přístupné, co může být zvnějšku pozorováno a kvantifikováno (opět na základě nějakého vnějškového stereotypu co nejpřesnějšího opakování „téhož“). A protože nám jde o co nejpřesnější stereotyp, nezáleží vůbec na tom, zda v tomto případě jde o událost pravou (tj. vnitřně integrovanou) nebo nepravou; už tím je zřejmé, že tento „obecný čas“ nemůžeme přiřadit žádné konkrétní (pravé) události – a také nám o to vůbec nejde. Tzv. objektivace (obecného) času je umožněna právě tím, že mezi rozmanitými přírodními (fyzikálními, kosmickými) procesy se vyskytují některé, jejichž periodicitu se vskutku blíží dokonalosti; a právě to umožňuje jakékoli přesnější měření.

(Písek, 070307-1.)

<<<

>>>

Čas „obecný“ („relativní“)

Uvažujeme-li o „obecném času“ v kosmologickém kontextu (zejména v souvislostech, jež sleduje teoretická a kvantová fyzika), musíme vzít na vědomí, že třeba brzo po Velkém Třesku nemohl tento „obecný čas“ probíhat stejně rychle jako třeba ten nám dnes současný (nehledíc na to, že stejně musíme počítat s tím, že ani ten nám dnes „současný“ neprobíhá stejně rychle na všech jeho místech, ale že rychlost jeho „průběhu“ – což samo o sobě už představuje velký problém, a to jak pokud jde o

ten „průběh“, tak pokud jde o tu „rychlost“); byl-li Vesmír brzo po svém počátku velmi „hustý“, musela být i rychlost všeho dění v něm jiná, řekl bych „pomalejší“, už jen proto, že v těchto počátečních podmínkách jej obrovská gravitace musela mocně zpomalovat. Pochopitelně to je jen zcela hypotetická úvaha, protože nebylo a není, s čím bychom to mohli srovnávat, a to do té doby, než došlo k odchylkám v průbězích od sebe se lišících procesů a tím i k jakémusi „rozpadu“ společného „obecného času“ na jednotlivé „obecné časy“ od sebe se oddělujících „regionů“ (viz např. čas průběhu pádu nějaké hmoty do „černé díry“).

(Písek, 070307-2.)

<<<

>>>

Individuace - původ (principium)

Nemůžeme než považovat každou (pravou) událost za unikátní, jedinečnou a vpravdě nezaměnitelnou s kteroukoli jinou (a to navzdory tomu, že nepochybně existuje podobnost mezi událostmi, a nejen to, nýbrž i velmi zřetelná typičnost druhů událostí. Uvedená nezaměnitelnost a jedinečnost má dvojí zdroj: jednak už ve svém vlastním původu, neboť žádná (pravá) událost se nezačíná dít (odehrávat) leč individuálně a jedinečně, a to i když ta „jedinečnost“ nemá za určitých okolností ani příležitost se nějak uskutečnit (to platí o událostech „virtuálních“, které zůstaly izolovány, na nic nemohly reagovat a nic nemohlo reagovat na ně). Druhý, významnější zdroj jedinečnosti a nezaměnitelnosti každé jednotlivé „reálné“ události, spočívá v situovanosti takové konkrétní události na určitém místě a v určité době v rámci reálného světa. Ani první, ani tato druhá jedinečnost není přímo zjištělná a kontrolovatelná, neboť to, co lze pozorovat a eventuálně zkoumat zvnějšku, je nutně už něco pouze zvnějšněného, předmětného – a tudíž závislého na tom, jak se sama jedinečná událost dokáže vztahovat jak ke své vlastní jedinečnosti, tak k jedinečnosti své situovanosti ve světě. V prvním případě je podmínkou vztahu k vlastní jedinečnosti poměrně dosti vyvinutá schopnost události se vůbec k sobě vztáhnout; omezenost této schopnosti na nízkých úrovních je nepochybná, i když prakticky neověřitelná. Mnohem zřetelnější a přece jen v něčem spíše ověřitelná je omezenost schopnosti konkrétní události se orientovat byť jen v nejbližším svém okolí, vůči němuž se musí (v rámci prodlouženosti svého přiděleného „času života“, což je dáno její „reálností“, tj. jejím „bytím ve světě“) vymezovat a na něž musí (opět v rámci svých možností, tj. na základě své „vnímavosti“ a také prahu své „reaktibility“) nějak reagovat. Tyto „meze“ nutně modifikují, tj. okrajují a snižují míru toho, jak se jedinečnost každé události může manifestovat navenek a jak může být vnímána, registrována a aplikována jinými událostmi v její blízkosti, opět ovšem v závislosti na jejich vnímavosti a reaktibilitě. Výsledkem těchto nesmírně početných, ale na určité místo a na určitou dobu více méně nepřesně ohraničených vzájemných (aktivních, „praktických“) vztahů je tzv. „svět“, čímž je ovšem zřejmě svět primárních „jevů“, nikoli svět „skutečností“. Svět „skutečností“, tj. „skutečný svět“ je mnohem komplikovanější a bohatší než svět primárních „jevů“ (primárních proto, že nejde o jevy v našem vědomí); právě proto musíme pamatovat, že jedinečnost událostí (ta první) předchází jakékoli registrovatelnosti, a to jak událostí samou (v sebevztahu), tak událostmi jinými.

(Písek, 070309-1.)

<<<

>>>

Individuace - původ

Problém individuace byl tradičně (přinejmenším od závěrečných dob středověku, vyostřen byl zejména nominalismem) chápán jako problém vztahu mezi univerzáliemi a konkrétními skutečnostmi (věcmi):

univerzálie (obecnosti) nejsou samostatnými „věcmi“, ale jsou jako skutečnosti možné jen ve věcech (in rebus; zprostředkující formule). V dlouhotrvajícím sporu o univerzálie však byl vlastní problém marginalizován resp. vytlačen do ústraní. Jakmile však zavedeme do svých úvah pojem „události“ jako zcela základní, je zřejmé, že se tím do popředí dostává právě to, co bylo zatlačováno do pozadí. „Událost“, chápána jako určitý děj, který má svůj počátek, průběh a konec, nemůže hledat svou integritu až v myšlenkovém přístupu, a proto nemůže být zakládána na „obecnosti“, nýbrž pouze na jedinečnosti, na individualizaci. Hledat v událostech to, co jim je společné (tedy nějaké „universale“), odhlíží od toho, čím vsutku jsou, totiž od jejich nezaměnitelnosti. To je sice zřejmé a snadno prokazatelné v lidských dějinách, také v umění, dokonce v říši živých bytostí, ale v říši atomů a subatomárních částic nebo kvant to teoretičtí fyzikové považují za „nesmysl“, ovšem jen proto, že k jednotlivým atomům nebo částicím prostě nemají přístup a pracují jen s jejich „masovým výskytem“ (a tudíž s pravděpodobnostmi). Otázku po tom, jak vlastně vznikají částice nebo kvanta, prostě nepřipouštějí.

(Písek, 070309-2.)

<<<

>>>

Vznik (vnitrosvětelný)

Můžeme plným právem postavit otázku, čím to je způsobeno, že „virtuální“ částice má pronikavě kratší dobu „života“ než příslušně obdobná částice „reálná“. Nepochybně to velmi podstatně souvisí s jejím okolím či prostředím: reálná částice se děje (odehrává) tak, že používá něco ze svého prostředí k vlastním uskutečňování. Avšak jedna věc je zřejmá: aby mohla nějaká částice (nebo nějaké kvantum) „načerpát“ něco ze svého „okolí“ či „prostředí“, musí se začít dít (odehrávat), musí zkrátka „startovat“. A start takové události nemůže být odvozován z onoho okolí či prostředí – to se může jen podílet na něčem v průběhu takového jsoucna-události. Takže bez ohledu na to, zda jde o start události virtuální nebo reálné, každá (pravá) událost musí mít svůj původ v něčem, co před jejím startem „ještě nebylo“ a není „tu“, nýbrž co přichází z budoucnosti a onu událost umožňuje a zakládá, co je skutečně tím posledním (resp. prvním) garantem jejího startu. Pokud by bylo možno nějakou událost (resp. její start) plně odvodit z toho, co předcházelo, bylo by to nezvratným dokladem toho, že nejde o událost „pravou“, tj. vnitřně integrovanou.

(Písek, 070309-3.)

<<<

>>>

Událost a její „čas“ / Čas událostný (vnitřní, přivlastněný)

O události mluvíme vždycky tam a pouze tam, kde v nějakém „dění“ najdeme počátek a konec, které můžeme odůvodněně připsat jedné a téže události jakožto pouze vnitřně sjednocenému celku. Je to tedy událost sama, která má svou integritu na starost, takže to je jen ona sama, kdo rozhoduje o tom, že takový počátek je jejím vlastním počátkem, a že její konec je jejím vlastním koncem. Není tomu tedy tak, že by počátek rozhodoval o tom, co bude následovat jako „jeho“ událostné dění, a není to konec, který by rozhodoval o tom, že událost končí. Pokud počátek a konec události chápeme jako jakési dva extrémy, dvě meze události (a v tom by se skrývala závažná chyba), je to událost sama, kdo si tyto dva extrémy přisvojuje jako své vlastní. A protože to, co se děje mezi těmito dvěma extrémy, náleží do události jako její vlastní dění (k němuž ovšem obojí, totiž počátek i konec, k události náleží jako její počátek a konec a tedy jako její součást, jako její „jsoucnosti“), a protože ani počátek, ani konec, ani kterákoli „jsoucnost“ události mezi nimi nejsou do události jen nějak pojaty či zahrnuty,

nýbrž představují vnitřně semknuté, sjednocené časové (a – jak uvidíme – aktivně časující) dění, musíme tento časový charakter události, který je jí vlastní, pojmově odlišit od každého časového charakteru jednak jiných (pravých) událostí, ale také od časového charakteru nepravých událostí všeho druhu, tj. od jakéhokoli dění, které zůstává v nějakém ohledu neintegrováno. (Proto povaha vnitřní integrity pravé události musí být tématem zvláště důkladně zkoumaným a analyzovaným.) Proto musíme odlišit „vnitřní čas“ (vlastní, přivlastněný čas) události považovat za něco od události neodlučného, a to na rozdíl od „obecného času“ jakožto prostředí, v němž se taková událost odehrává (ale který onomu vnitřnímu času události nemůže onen jeho s událostní neodlučně spjatý charakter pokytnout, nýbrž právě naopak se ustavuje jen jako okolní prostředí, jímž různé události (a dokonce pravé i nepravé) spolu časově (a podobně i prostorově) souvisí. Tak vzniká nutnost se tázat po zdroji a původu jak každé konkrétní (jednotlivé) události, tak po původu jejího vnitřního, osvojeného času. A ovšem také otázka po tom, jak vlastně dochází k tomu, že si onen svůj vlastní čas může taková událost osvojovat a přisvojovat, odkud ho bere – nebo přesněji: odkud je jí poskytován.

(Písek, 070309-4.)

<<<

>>>

Bůh a čas

Augustin vymyslel krásný argument: čas náleží ke stvoření. Tak jako byl stvořen svět, byl zároveň se světem stvořen i čas. Ale je třeba udělat další krok: co bylo předtím, než byl stvořen čas? Byla to věčnost? A kdo stvořil věčnost, také Bůh? Má další otázka zní: co je velkolepější, stvořit čas – anebo stvořit věčnost? Proč bylo nutno nejdříve stvořit věčnost, a až potom čas? Tj. přejít od velkolepějšího (dokonalejšího) k méně dokonalému? Pokud by někdo chtěl tvrdit, že věčnost nebylo zapotřebí stvořit, protože náleží k Bohu, a Boha také nemusel nikdo stvořit, musím se otázat: odkud víme nebo z čeho vyplývá, že k Bohu nenáleží také čas, a to stejně jako věčnost? Proč by měla být věčnost jako božský atribut samozřejmější než časovost? Proč by měl být čas a časovost něčím méně významným, méně znamenitým, méně skvělým než věčnost? Odkud vlastně pochází to vysoké hodnocení věčnosti, neměnnosti, strnulé trvalosti? Ostatně: jak by byl možný nějaký živý „bůh“ (nebo „Bůh“) bez času, mimo čas? A mrtvý „bůh“ je přece modla. Ještě by bylo možné pojetí, které by chápalo „boha“ jako mimočasového, které by však počítalo s tím, že vstupuje do času. Ale pak by ten čas musel být něčím svébytným, na „bohu“ původně a „bytostně“ nezávislým (závislé by bylo jen „dění“, které by „bůh“ nějak uváděl do pohybu nebo by ten pohyb (také původně a bytostně svébytný a nezávislý) utvářel, formoval. To by ovšem předpokládalo, že „bůh“ by musel nějak „předcházet“ čas, i sám počátek, původ času, ovšem nikoli v časovém smyslu. Tradičně se takovéto „předcházení“ v mimočasové smyslu chápalo vlastně „prostorově“, totiž jako nějaké „nad“ (mínilo se tím ovšem něco hodnotově superiorního, ale je charakteristické, že slova, jimiž se to vyjadřovalo, byla odvozena z myšlení „prostoru“, asi v souvislosti s dvojinou země-nebe). Bylo by možno si představit (pomyslet) nějakou podobu samostatnosti, svébytnosti času vedle samostatnosti a svébytnosti nějakého „boha“? Bylo by možno si pomyslet, že proměnlivost je čímsi tak základním, že je nepřevoditelná na cokoli a neodvoditelná z čehokoli mimo ni? Můžeme skutečně pracovat s myšlenkou, že ani „nic“ není neměnné, takže se musí měnit v „něco“? A toto „něco“ by bylo možno chápat jako „něco stvořeného“, ale jen s tou podmínkou, že už by s tím byla spojena časovost toho „stvořeného“?

(Písek, 070310-1.)

<<<

>>>

Fenomén – jeho dějinnost (tj. ne-přirozenost)

Soustředěnost na „fenomén“, která je bezpodmínečným předpokladem fenomenologické metody, předpokládá myšlenkovou iniciativu, jejíž nezbytnou součástí je interpretování toho, co „se jeví“ či „ukazuje“. A taková interpretace je nemožná bez postupu metodou „zkouška a omyl“ (trial and error), tj. bez hermeneutických prostředků, které na jedné straně musí být sice zakotveny v dosavadních zkušenostech, ale které na druhé straně musí být s to nějak zvládnout i to, co s dosavadními prostředky zvládnutelné není a co vyžaduje právě ono „zkoušení“, tentativní ohledávání a také nové „vynálezy“ (eventuelně pak to, co takto zvládnout nelze, prohlásit za „nicotné“). Skutečností se nepochybně „jeví“ (v širokém smyslu) i primitivnímu (před-archaickému) člověku, a dokonce i zvířatům, vůbec živým bytostem atd.; ale jakmile je toto „vyjevování“ v reflexi tematizováno, dostává každý fenomén historické rysy, tj. přestává být čímsi „přirozeným“, tj. přestává být pouhou součástí či složkou „přirozeného světa“ resp. „životního světa“ (Naturwelt, Lebenswelt). Patočka zavedl termín „svět našeho života“, a to zcela oprávněně, ale v tom slově „našeho“ tam volky nevolky propašoval tu dějinnost, protože „my“ už žijeme v dějinách, ať si to uvědomujeme nebo ne.

(Písek, 070311-1.)

<<<

>>>

Ne-předmět intencionální / Událost jako „ne-předmět“

Jakmile se rozhodneme pro myšlenkové „konstruování“ modelu či „abstraktního“ prototypu „události“, musíme si stanovit několik základních úkolů, které si před sebe postavíme a které budeme řešit. Skutečné problémy totiž nelze řešit tím, že je pojmenujeme – tím je pouze zvýrazníme, abychom na ně nezapomněli. Pojmenování má však dobrý smysl jen tehdy, když za ním či „pod“ ním je vypracovaný kus práce, s nímž už dále můžeme počítat jako s vykonaným, provedeným. Takovými úkoly jsou např. způsob, jak myšlenkově „uchopit“ a „zvládnout“ něco, co zatím pro „geometrické“ myšlení nikdy nebylo jako problém tematizováno, totiž celkovost, sjednocenost, integritu, a tím také individualitu „události“. U trojúhelníku nebo čtverce nebylo zapotřebí se po něčem takovém dotazovat, protože tam byla jejich „integrita“ záležitostí naší myšlenkové aktivity, nikoli věcí geometrických útvarů samých (trojúhelník nebo čtverec jsou prostě „složeninami“ tří nebo čtyř úseček „sestavených“ určitým způsobem – žádná úsečka „nic neví“ o těch druhých, aktivně se k nim nevztahuje, nýbrž je k nim vztažena našimi intencionálními akty, vůči nimž se každá z nich „chová“ zcela pasivně, jako mrtvá věc). „Událost“ však nemůže být myšlena jako složenina jednotlivých „jsoucností“, které samy o sobě se vůči sobě „chovají“ nezúčastněně a z nichž teprve naše intencionální akty „sestaví“ tu správnou sekvenci, tu složeninu vznikající naším kompilačním postupem. Už v tom se zřetelně ukazuje pronikavý rozdíl mezi povahou intencionálního předmětu a intencionálního ne-předmětu: každý intencionální předmět je čímsi izolovaným pro sebe, nevztahujícím se k jiným takovým předmětům, ale chovajícím se zcela pasivně, vlastně netečně, podrobujícím se pouze naším úmyslům a způsobům, jak s nimi – jakožto mrtvými kameny – operujeme. Jakmile však vezmeme vážně, že událost je vnitřně sjednocena, že se neděje po etapách a po částech, nýbrž celá najednou, tj. že v každém okamžiku svého událostního dění začíná i končí, aniž bychom to, co ještě nezačalo anebo už skončilo, mohli považovat za „nic“ – pak jsme opravdu na cestě k myšlení události jakožto události a nikoli jako „předmětu“.

(Písek, 070311-2.)

<<<

>>>

Celek (individuum) / Individuum (celek)

V mezích předmětného myšlení nedává myšlenka „celku“, tj. vnitřní (a zejména časové) sjednocenosti dost smyslu. Rovnostranný trojúhelník můžeme kdykoli změnit přidáním čtvrté, stejně dlouhé úsečky a novým uspořádáním změnit v kosočtverec nebo i čtverec, aniž bychom jinak museli cokoli na původních třech úsečkách měnit (s výjimkou onoho nového uspořádání). Událost jakožto „celek“ vnitřně integrovaný však nemůže být takto „složena“ resp. „uspořádána“, aniž by se z jejích „částí“ mohlo či muselo cokoli změnit. Pokud vůbec můžeme v případě události mluvit o jejích částech, jsou tyto „části“ na sebe významným způsobem vázány, aktivně se k sobě navzájem vztahují, každá z nich také na ty druhé aktivně poukazuje, není na nich jen „závislá“. Jednotlivé „části“ nebo raději „složky“ události jsou určitým způsobem sehrané, jsou zapojené do harmonické spoluaktivity, spolupráce. Tak, jak se děje či odehrává událost jako celek, dějí se či odehrávají všechny její „složky“, a to nikoli postupně, ale zároveň. Ta jevová (postupnost) je pouze zdánlivá, týká se jen toho, co se v jednotlivých okamžicích (aktuálních jsoucnostech události jako celku) ukazuje, protože událost se ukazuje jen takto, aniž bychom z toho směli odvozovat, že to, co se (právě) neukazuje, zůstává beze změny (nebo dokonce že to vůbec „není“). To je také hlavním důvodem, proč je celek nedělitelný.

(Písek, 070311-3.)

<<<

>>>

Čas - generování

Čas musí „odněkud“ přicházet; a protože k času náleží také – a dokonce především ! – budoucnost, musí odněkud přicházet právě budoucnost. A ta nemůže přicházet z minulosti, ba ani s aktuální jsoucností (ta by ve vztahu k oné „budoucnosti“, která by měla být „generována“, stejně byla minulostí). Tato úvaha vede k několika závažným závěrům: 1) budoucnost není a nemůže být „prázdná“, ale je to významná složka skutečnosti – je to skutečnost, která sice „není“ (tj. není aktuálně „jsoucí“), ale přesto je skutečností, pravou skutečností; 2) musíme proto zásadním způsobem změnit své chápání skutečnosti, musíme své pojetí rozšířit, neboť řecký odkaz, pod jehož vlivem stále ještě jsme a který skutečnost redukuje na to, co právě aktuálně „jest“, co právě v této chvíli, hic et nunc, vchází do světla a tak se „ukazuje“, je skreslující, ba mystifikující (a stejně se s ním nedá důsledně pracovat, ale jen „žonglovat“); 3) zbývají tedy dvě možnosti: buď a) je tato přicházející budoucnost generována „něčím“ před-budoucím, co samo nepřichází, ale budoucnost k nám (ke světu, do světa) je posílá, vysílá a nám (světu) ji „přiděluje“, anebo b) tato budoucnost se generuje sama, tj. je skutečná právě tím, že se sama generuje, a pak je skutečná také v tom, že také samá k nám (ke světu, do světa) opravdu přichází.

(Písek, 070312-1.)

<<<

>>>

Čas - odkud je „generován“?

[z em-dopisu Lence Karfíkové 12. 3. 07:] „Generátor“ času („továrna“) musí být chápán jako generátor (ještě nepříšlé) budoucnosti. A ten eo ipso nemůže být „jsoucí“ (ve smyslu daný, již „existující“ či dokonce minulý). Právě proto je tak eminentně důležité vypracovat myšlenkový model („konstrukt“) události se všemi aspekty, tedy také (a zejména) ne-předmětnými. – To celé je možno odmítnout, ale pak je konec se skutečnou kritikou i polemikou. Sám problém ovšem tak jako tak zůstává.

Tradiční zpředmětňující myšlení není schopno mýnit (myslit) „původ“ či „počátek“ jinak než jako něco již minulého, dávného (in illo tempore). Pokud se někteří myslitelé pokoušeli tomuto „před-sudku“ vyhnout, sáhli po jiném, totiž po neustálé aktualitě (aeternum nunc); to se stalo

nezbytností, když byly zavedeny pojmy a když to dovolilo reflektovat nedržitelnost odsunutí ARCHÉ do nějaké nezřetelné pradávnosti. (Této druhé možnosti se chopili zejména už první myslitelé křesťanští.) Třetí možnost, totiž pochopit ARCHÉ jako radikálně (a „trvale“) budoucí, se naprosto vymykala možnostem předmětného myšlení. Proto jí může být použito a využito teprve s postupným rozvíjením myšlení ne-předmětného, přesněji ne-zpředměťujícího, tj. nezatěžujícího každou „skutečnost“ nezbytnou „jsoucností“ a tím i „předmětností“ (byť jen předmětnou „stránkou“). Ale první krok už byl vykonán: jakmile připustíme, že některé skutečnosti mají vedle předmětné stránky také stránku nepředmětnou, tj. jakmile třeba jen „modelově“ připustíme, že „událost“, která se začíná dít (odehrávat), je i časově celkem, takže v sobě musí integrovat také svou vlastní „budoucnost“, tj. „budost“, musíme se začít naprosto vážně tázat, odkud vlastně tato její „budost“ čerpá „svůj čas“. Nemůže jej generovat sama ze sebe, pokud již aktuálně „jest“, a tím méně může být její „budost“ generována z jiných oblastí „právě jsoucího“, natož už minulého. Problém může být proto řešen jen dvěma způsoby, pokud na něco nezapomínám: buď 1) jsou jednotlivé „budosti“ generovány nahodile a roztříštěně jako pouze virtuální a pouze za nějakých – nejspíš také nahodilých – okolností (v rámci pravděpodobnosti, byť sebemenší) v takové „mohutnosti“, že „se vytvoří“ nějaký vesmír („reálný svět“) – tak to zatím, jak to vypadá, vidí teoretičtí fyzikové, a doplňují to konceptem tzv. „fyzikálního vakua“; anebo 2) je někde na „počátku“ (ale v budoucnosti, nikoli v minulosti!) nějaké „Jedno“, nějaké HEN jakožto ARCHÉ (pochopitelně pronikavě jinak chápaná než u presokratiků). A tomuto „Jednomu“ by pak bylo možno přisuzovat nejenom nějakou abstraktní stvořitelenskou aktivitu, ale jakési skutečné „přícházení“, a to nejen snad pouze jednorázové, nýbrž neustálé a adresné, i když žádná „příšlost“ (a tedy žádné odcházení do bylosti a do minulosti). (Historicky bylo obojí pojetí uskutečněno jednak v pantheismu, jednak v monotheismu; rozhodujícím argumentem je ovšem „oslovení“, které přichází vždy k „jedinci“.)

(Písek, 070312-2.)

[Email Lence Karfíkové se nepodařilo dohledat. Pozn. red.]

<<<

>>>

Nepředmětnost a čas / Čas a nepředmětnost

Nepředmětná skutečnost je v jistém smyslu „ještě neuskutečněná“ skutečnost; to nám ovšem připomíná tzv. „možnost“. Vskutku je mezi „možností“ a „nepředmětností“ dost významný vztah: stejně jako „možnost“ míří k uskutečnění, míří k uskutečnění také nepředmětnost. Musíme si také uvědomit, že to, čemu my dnes říkáme možnost (a čemu už Římané říkali „*potentia*“), má v řečtině ještě jeden význam, jednu konotaci jakoby navíc: DYNAMIS. Přece však tu jsou také důležité rozdíly. Pro Aristotela ani pro pozdější myslitele neměla žádného smyslu ryzí DYNAMIS, ryzí „možnost“, pokud tím rozumíme „možnost“, která se nejen nestala (aktuální) „skutečností“, ale která se takovou skutečností ani stát nemůže, nesmí a nemá. Aristotelés sice každé uskutečnění (pokud není už „konečné“) chápe jako „možnost“, totiž právě možnost dalšího uskutečňování (to samo by ovšem zasluhovalo větší pozornosti), ale tím velmi relativizuje, oslabuje rozdíl mezi nepředmětností a předmětností, které – v našem pojetí – nejen mohou, ale vnitrosvětne dokonce vždycky musí být velmi těsně spjaty v jednotu, musí se k sobě vztahovat, jsou na sobě zvláštním způsobem v každé chvíli závislé a nemohou „existovat“ ani „fungovat“ odděleně, samostatně, jsouce jen dvojí stránkou téže „skutečnosti“, která je v „pohybu“, ve „vývoji“ či rozvoji, na „cestě“ uskutečňování a zvláštního spojování minulosti i budoucnosti s aktuální přítomností. Pro Aristotelovu DYNAMIS je „čas“ jen jakousi formální záležitostí, na které věcně (materiálně) moc nezáleží. Pro vztah nepředmětné a předmětné stránky jedné a téže skutečnosti (jsoucna-události) je čas integrální součástí takového jsoucna, je jeho vlastním (přivlastněným) časem, tj. nejen jeho „aktualitou“, nýbrž zároveň jeho „budostí“ a „bylostí“, které se

všechny proměňují spolu s ním, s jeho událostným děním. O nepředmětné stránce můžeme tedy mluvit jen za předpokladu, že ji nějak vztáhneme k času, resp. když ji budeme chápat jako bytostně spjatou s časem, především ovšem a na prvním místě s časem oním jsoucнем-událostí přivlastněným. Nepředmětnost není oddělitelná od časovosti (resp. časování, tj. aktivního úsilí, vždy vztaženého nejen k okolí, a nejen k vlastnímu „bytí“, „jestvování“, tj. výkonu svého vlastního dění, nýbrž vztaženého aktivně také k času nejen vlastnímu, ale „obecnému“), a tedy jak vlastní, přivlastněné a po celou dobu událostného dění přivlastňované, tak „okolní“, tj. k přivlastněným časům jiných událostí, atd.

(Písek, 070312-3.)

<<<

>>>

Čas – „mnohost“ (časových struktur)

Patočka se táže, „co znamená mnohost časových struktur“ (7190, Péče 3, s. 647) a jak je tomu „se vzájemným vztahem všech časových struktur“ (dtto). Jindy se zase ptá, „zdali není cosi absolutního ve fluxu časovém“ (s. 616, jiný text, možná prý ze stejné doby). Na tyto otázky ovšem sám žádnou odpověď nedává; lze však mít za to, že nějaká odpověď přece jen musí být filosoficky dána (ve smyslu poskytnuta aspoň jako hypotéza, aspoň jako náznak pojmového řešení, i když není dokonale provedeno). Mám za to, že by bylo záhodno vyzkoušet jeden směr takového pokusu o řešení, totiž dotazovat se nikoli rovnou po vzájemných vztazích „různých časových struktur“, nýbrž po tom, co tyto vzájemné vztahy prostředkuje. Právě fenomenolog by si měl uvědomit, že tímto prostředníkem je přinejmenším myslící člověk. Ale to by – přinejmenším mně – zdaleka nestačilo. Různé časové struktury, tj. různé „časy“ nemají takový charakter, aby se samy mohly k čemukoli vztahovat, neboť takové vztahování musí být aktivní nebo aspoň aktivitou prostředkováno. Jinak řečeno, skutečné, „reálné“ vztahy jsou děje, které nemůžeme považovat za samostatné (pravé) události, ale jsou umožněny, prostředkovány a de facto zakládány aktivitami nějakých „subjektů“. A nikde nelze právem zdůvodnit, proč za také aktivní subjekty lze považovat pouze a výhradně subjekty lidské, lidi, člověka. Naše chápání „subjektu“ musí být důkladně rozšířena a „kosmologizována“. A z toho dále vyplývá, že Patočkou zmiňovaná rozrůzněnost „časových struktur“ (a přezkoumání toho, v jakém smyslu vůbec můžeme o „strukturách“ mluvit a co vlastně pod tím slovem „struktura“ můžeme a musíme mínit) musí být chápána jako spjatá s nějakými příslušnými subjekty, tj. že je primárně založena na mnohosti subjektů (příčemž tyto subjekty musíme chápat jako pravé události, tj. jako dějící se vnitřně integrovaná jsoucna). Primárně tedy je třeba mnohost „časů“ chápat tak, že každý subjekt má „svůj čas“, a odtud že je teprve možno zkoumat jednak to, jak se jednotlivé „vlastní časy“ (subjektní časy) dostávají do vzájemných vztahů a kontaktů, jednak ovšem také to, odkud jednotlivé subjekty ten svůj čas „berou“. Není totiž možné ani myslitelné, aby si každý individuální subjekt svůj čas sám vyprodukoval, a to v naprosto stejném smyslu, jak nemůže „vyprodukovat“ (iniciovat, vygenerovat) sám sebe. Základní otázkou tedy je vůbec „vznikání“, „původ“, „počátek“ či „počátky“; bez řešení (nebo aspoň náznaku řešení) této otázky se nehne kupředu: je třeba znovu položit otázku ARCHÉ a jejího vztahu k „času“ vůbec.

(Písek, 070313-1.)

<<<

>>>

Přítomnost aktuální / Aktualita (aktuální přítomnost)

V nové době převládlo takové chápání proměnlivosti ve světě, že jde o sérii aktuálních přítomností, které mají svou relativní samostatnost a které jsou je určitým způsobem sestaveny, seřazeny tak, aby

správně přicházely po sobě a zachovávaly tak své pořadí. To pořadí bylo důležité zejména proto, že jen tak se mohl ukázat kauzální nexus, který jediný rozhodoval o správnosti příslušného pořadí. Zcela se zapomínalo až docela zapomnělo, že to odporovalo a odporuje primární intuice, jak je zejména třeba v češtině přítomna v etymologii slova „přítomnost“, která poukazuje na to, že o všem, co je vskutku (skutečně) při-tomné je rozhodnuto tím, že je nějakým způsobem „při tom“, tedy při něčem, co je považováno za základ a střed, ohnisko oné „při-tomnosti“. Tím je jednak dána jedna důležitá věc, na kterou se pak v důsledku oněch objektivních tendencí zapomnělo, že taková „při-tomnost“ musí být vztažena k nějakému centru, které rozhoduje, k čemu se má při-tomnost nebo nepři-tomnost čekat dále. Pro náš další krok to má zásadní důležitost, protože chceme ukázat, že k takové (relativní) při-tomnosti musí být vztaženy nejen ty skutečnosti, které jsou jí „současné“, ale také skutečnosti, které vysloveně současné ve smyslu sou-přítomnosti nejsou, ale navzdory tomu k oné při-tomnosti také náleží. A co může tak podstatně, bytostně náležet k nějaké při-tomnosti, aniž by to bylo při-tomné ve smyslu současnosti, tj. aniž by to bylo „zároveň“ také aktuální? To je přece docela zřejmé: je to to, co této konkrétní (přivlastněné a tak s něčím událostným jakoby „rostlé“) při-tomnosti buď bezprostředně nebo alespoň blízce předcházelo, anebo co bezprostředně nebo alespoň blízce následovalo, ale nikoli nahodile, nýbrž právě „bytostně“, tj. v těsné věcné, obsahové, dějové souvislosti. Naším termínem označeno jde tedy o přivlastněnou časovou fázi, dějově, událostně spjatou s nějakou konkrétní aktuální při-tomností, tedy tzv. bylost a budost. To lze myšlenkově náležitě uchopit jen tak, že onu od jisté doby tak výrazně zdůrazňovanou proměnlivost každé „aktuální přítomnosti“ vztáhneme i na to, co jí předcházelo a co po ní bude následovat. Událost se zkrátka děje celá, nikoli po částech, které tvoří jen jakýsi sled, jakousi sérii osamocených aktuálních časových „bodů“, nýbrž ta, že zároveň („současně“) s tím, jak se proměňuje právě aktuální přítomnost (a stává se čímśi, co už bylo, tedy pro nás „bylostí“), a zároveň s tím, jak se nějaká „část“ budosti stává právě Aktuální přítomností, se ve skutečnosti proměňují i všechny fáze bylosti i budosti konkrétní události, a to bez ohledu na to a navzdory tomu, že to přímo nemůžeme pozorovat, protože se to „ne-ukazuje“, nestává se to „úkazem“, ale buď to úkazem už bylo, anebo musíme ještě počkat, až se to úkazem stane.

(Písek, 070313-2.)

<<<

>>>

Filosofie - přístupy / Přístupy filosofické

Pro filosofování nejsou nejen žádná východiska naprosto závazná, ale všeobecně a jednoznačně závazné nejsou ani myšlenkové přístupy a postupy; už v tom se zřejmě ukazuje odlišnost filosofie a filosofování od způsobů práce vědecké. Jediné, co lze od filosofů a od filosofického myšlení kategoricky žádat, je vážné a důsledné myšlení systémové resp. systematické, tj. hledání takových postupů myšlenkových, které na sebe navazují, které spolu „logicky“ souvisí, které nepředstavují jen nějaké omezené, disparátní okruhy jen v podobě ostrovů, jež se jen někdy a v něčem otvírají „smyslu“, aby se někde na svém okraji, na svých březích opět nořily do oceánu nesmyslnosti, tekuté nepropojenosti a myšlenkové neuchopitelnosti. Tento požadavek je zároveň nerozlučně spjat s požadavkem kritičnosti (zejména vůči vlastním postupům, ale také vůči východiskům, přístupům a postupům jiným, neboť principiálně nemůže žádná opravdový filosof akceptovat nemožnost rozhovoru, dialogu a věcné diskuse s jinými filosofy a odlišnými filosofiemi – to je ovšem velká a málokdy zvládnutá ambice). A tyto oba požadavky zase nutně vedou k dalšímu od nich neodlučným požadavku, totiž k závazku principiálnosti, k onomu masarykovskému „donikání k principům“ (pochopitelně nikoli s cílem dosažení nějaké obecné platnosti a závaznosti takových principů pro všechny, nýbrž naopak ve smyslu odkrývání a odhalování takových principů a předpokladů, která ani nebyly vysloveny, ba ani myšlenkově uchopeny, ale musí být kritickou, systematickou a právě ke kořenům a k počátkům pronikající náročnou prací hledány, nalézány a náročným rozborům a jiným úvahám podrobovány a tak váženy a hodnoceny). Tím je zároveň řečeno, že smyslem hledání takových principů není nalezení společného a závazného základu pro všechnu

filosofii, ale naopak odhalování nepřiznaných a často vůbec neuvědoměných předpokladů, které vyjeví svou problematičnost teprve tehdy, kdy jsou řádně vytaženy na světlo.

(Písek, 070315-1.)

<<<

>>>

Bytí a „stávání se“ (Sein und Werden)

Tradičně se připomíná zásadní rozdíl mezi „bytím“ a „nastáváním“ (či „stáváním se“); ten rozdíl je však zakládán na nesprávných předpokladech. Ve skutečnosti mezi „bytím“ a „nastáváním“ není vůbec žádný rozdíl: každé „bytí“ je časové a platí (může být vypovídáno) pouze o něčem, co vzniká, děje se zaniká, přičemž zůstává celkem, jednotou, sjednoceným děním. To je zapotřebí blíže osvětlit. Nikoli o „všem“, na co můžeme před sebou nebo ve své okolí ukázat, můžeme právem vypovídat, že to „jest“ (ačkoli jsme běžně zvyklí tak činit). Tak kupříkladu je napováženou, řekneme-li, že v kleci (která „jest“) „jsou“, tj. poletují a cvrlikají dva ptáčci. Rozhodně je základní rozdíl mezi tím, jak „jest“ každý z ptáčků, a jak „jest“ klec. Klec totiž je vytvořeno, sestrojeno, konstruována z různých kousků kovu, drátů apod., které jsou zvnějšku nějak pospojovány a třeba svařeny apod., ale jsou mnohostí – jako „celek“ se jeví jen tomu, kdo je vyrobil jako právě „jednu“ klec, která je vybavena všemi náležitostmi, ale navzdory tomu zůstává mnohostí, hromadou, konstrukcí. Každý ptáček je však samostatnou bytostí, organicky sjednocenou v jediný celek, který si žije svým vlastním životem a může být zvnějšku leda ohrožován, ale nikdy nemůže být vyroben, sestaven či konstruován. O kleci nemůžeme říci, že se nějak zrodila z nějakých drátů apod., a pak se pomalu stávala klecí, až posléze zase přestala klecí být a rozložila se a tím zanikla jako klec. Říci o kleci, že se „stává“ klecí, je vlastně nesmysl – ve skutečnosti je vytvářena, vyráběna, sestavována – ale to není žádné „stávání se“. A to proto, že ona pochybná „jednota“ klece je jen záležitostí praktické užitečnosti a využitelnosti, ale když se nějak pokazí, může být opravena pouze zvenčí, sama se k sobě není schopna vztáhnout, nedokáže opravit ani nejmenší svou „závadu“, dokonce v ní samé není nic, co by poukazovalo na to, že taková závada vznikla – jako závada se jeví jen tomu, kdo chce klece k něčemu použít, např. právě k tomu, aby v ní choval nějakého ptáčka. – A pak je tu ještě jeden „člen“, jedna okolnost, která se sice nepochybně jeví jako skutečná, ale o jejíž „jsoucnosti“ (a natož o jejím „bytí“) nemůže být řeči. To je ta „dvojice“ ptáčků. Můžeme bez váhání přiznat, že každý z obou ptáčků „jest“ ve smyslu „bytí“ (neboť oba vznikli zrodem a pak oba rostli a vyrostli). Ale „dvojice“? Jak „vzniká“ dvojice (nebo jakékoli jiné číslo)? Číslo – žádné číslo – nevzniká zrodem, nevyvíjí se a také nezaniká. Dvojka ani dvojice nemá žádné „bytí“; a přece ti ptáčkové jsou v kleci dva, není jich ani víc ani méně. Jenže to je jiná „skutečnost“ než skutečnost kleci, a zejména než skutečnost ptáčka, vůbec živé bytosti.

(Písek, 070318-1.)

<<<

>>>

Otázka a tázání / Tázání a otázka

Tázání je něco jiného než kladení „otázek“. Otázka je totiž už něco objektivovaného, předmětného, co je možno znovu vyslovovat, tj. opakovat po někom, kdo se tázal, aniž bychom dostatečně rozuměli, nač se tázal, po čem dychtil, co vlastně potřeboval odpovědět. Proto je také pravdivé to, co se už odedávna říká, že totiž každá otázka zároveň vždy něco tvrdí. To jistě platí do jisté míry i o tázání, ale rozdíl je ten, že ono „tvrzení“, vlastně nelze rozpoznat v pouhém tázání, které ještě nedospělo k formulaci otázky (lépe snad ke zformování, utvoření otázky, neboť nám tu nejde o slovní vyjádření, nýbrž o jasné pomyslení, jasné mínění, intencionální zaměřenost). Nám však jde o něco jiného: také tázání je

intencionální myšlenkový výkon. I když takový výkon předpokládá jazykovou strukturovanost myšlení (a tím na jedné straně dosahuje jistých výhod a předností, zatímco na druhé straně může být negativně ovlivněno právě tím, čím jazyk jakoby předřikává a jistým způsobem nesprávnými směry navádí naše další myšlení, protože podržuje mnohé ve své jakoby „paměti“ nejen z jazykových, ale také myšlenkových přístupů a zvyků starých, leckdy už zastaralých), rozhodně také pro tázání platí, že k něčemu směřuje. A právě proto, že jde o tázání, směřuje vlastně k něčemu, co nezná, co neví, co si nejen uvědomuje jako nedostatek svůj, ale především jako nějaký „úkol“, závazek povinnost se k tomu nějak dostat, poznat to, vyznat se v tom, dát to do rozumných souvislostí s tím, co až dosud víme nebo o čem jsme přesvědčeni, že to víme, eventuelně o čem víme, že to je zatím pouze naše domněnka, ale my se chceme ujistit, zda správná nebo nesprávná, atd. Bylo by hrubou chybou, kdybychom takové tázání chápali paušálně jako intencionální akt, směřující k něčemu „danému“, jen nám neznámému. V takovém případě bychom totiž jednoznačně předem a předsudečně rozhodli, aniž bychom k tomu měli náležitě zdůvodnění, že to, nač se dotazujeme, je „předmětná skutečnost“. Ale bohaté zkušenost svědčí o tom, že se filosofové odedávna snažili myšlenkově uchopit také skutečnosti, které – jak dnes rozpoznáváme – jako něco předmětného, objektivního pochopit nelze, protože to předem zkresluje, oč jde, neboť jde o skutečnosti jiného typu. A právě ta tradice je plná podobných mylných předsudků, které vedly také k mylným závěrům a k jakési mystifikaci právě toho pro lidský život nejdůležitějšího. Jedna z důležitých okolností, na které nesmíme zapomínat, je ovšem ještě jinde: to, co hledáme, po čem se dotazujeme, nejsou jen „věci“ ještě neznámé, ale již existující, dané, ale také a především to naše rozpoznání, nové pochopení, které „tu“ ještě nebylo a které, až ho dosáhneme, možná dost výrazně a někdy dokonce hluboce promění naše dosavadní znalosti a vědomosti, možná celý pohled na skutečnost neb o aspoň na některé její stránky nebo i oblasti.

(Písek, 070318-2.)

<<<

>>>

Objektivita jako přístup

Patočka v době svého pokusu o systematiku tzv. negativního platonismu (viz např. Péče o duši III, str. 604) zdůrazňuje „radikálnost distinkce mezi objektivitou a neobjektivou“, ale ačkoli užívá substantiv, míní nikoli vlastnost skutečnosti, nýbrž přístup ke skutečnosti. Proto dodává mj., „že ryze objektivně není možno nikde dospět ke skutečnému celku“: dospět, to právě zdůrazňuje ten přístup. Ovšem na druhé straně mluví Patočka o „celku“ a o tom, jak lze nebo nelze k němu „dospět“. Z toho se dá odvodit, že žádný (skutečný, opravdový) celek není jen pro objektivní přístup nedosažitelný, ale že tomu tak je proto, že sám ten celek není pouhým objektem, že sice má v sobě nebo na sobě, při sobě něco objektivního (a to pak objektivním přístupem dosažitelné jest), ale touto objektivitou se nevyčerpává, nýbrž je něčím víc, něčím navíc – můžeme tedy – teď už asi nikoli s Patočkou – říci, že má non-objektivní, ne-předmětnou stránku. Teprve po tomto upřesnění je možno položit základní otázku: jakou důležitost má v tom či jiném ohledu (a to je třeba upřesnit, v kterém) právě ona „objektivita“ přístupu, nakolik právě ono soustředění na objektivní stránku skutečnosti potřebuje ono tradiční zpředmětňování, které charakterizuje tradiční evropské myšlení? Není právě to zpředmětňující myšlení (tj. zpředmětňující, objektivující či „objektivní“ přístup) také na závadu při poznávání té „objektivní“ stránky, nejen tedy tím, že odřezává nebo aspoň nechává stranou to non-objektivní stránku? Není to výhradní soustředění na „objektivitu“ stejně na škodu, jako by bylo výhradní soustředění na „non-objektivitu“? – Mám dojem, že takto si Patočka otázku nikdy náležitě a domyšleně nekladl, a právě proto to cítím jako naprostou nutnost se tím směrem vydat, i když on, ja se zdá, ztratil důvěru, že by se tím něčeho mohlo dosáhnout. (Viz dopis Richterovi.) Zdá se mi, že Patočka nebyl s to se takovým samostatným systematickým pokusem po svém a nezávisle na tom všem, co věděl a znal, zabývat. A proto je nutno se toho chopit, i když třeba těch vědomostí a znalostí budeme mít mnohem méně, než

měl on. Kdopak ví, není-li takové rozsáhlé vědění spíše na škodu systematické myšlenkové práci než ku pomoci.

(Písek, 070318-3.)

<<<

>>>

Církev a víra / Víra a církev

Žádná z křesťanských církví, kolik jich dnes máme, nemůže být oprávněně charakterizována jako společenství víry, nýbrž v nejlepším případě jako společenství stejné nebo blízké reflexe víry, tj. konfese, formulovaného vyznání víry. Naproti tomu do společenství víry v pravém slova smyslu mohou náležet tisíce a milióny lidí, kteří třeba ani do žádné církve nenáleží, v žádné nejsou organizováni a ve svých výročích, tj. ve své reflexi víry ani nemohou být jednoznačně identifikováni jako „křesťané“, např. se za křesťany ani nepovažují a dokonce nechtějí považovat. Souvisí to s mnoha okolnostmi, mezi nimiž jistě významnou roli sehrává to, že žijeme v době velkých myšlenkových (a ovšem nejen myšlenkových) zmatků, v době zmatenosti významů slov a základních životních orientací. To s sebou přináší některé mimořádné nesnáze i pro theology a pro různé jejich theologické způsoby, jak který theolog chápe vázanost své odborné disciplíny na určitou církev nebo na určité vyznání, tj. na určité formulace reflexe víry, silně ovlivňuje způsob theologického myšlení a rozhoduje o tom, zda je theologie opravdu chápána jako přísná, systematická myšlenková disciplína – anebo jako nějaká církevní ideologie.

(Písek, 070319-1.)

<<<

>>>

Společenství „věřících“

Chápeme-li správně „víru“ jako životní (i myšlenkovou) orientaci a aktivitu, je zřejmé, že společenství těch, kdo jsou v životě i v myšlení orientováni vírou, nemůže být ztotožněno s žádnou existující (tj. lidsky organizující a organizovanou) církví, nýbrž leda s „církví neviditelnou“. Hranice této církve nemohou (a nesmí) být identifikovány s žádným typem lidské organizace, ale probíhají napříč konfesím i církevními sdruženími všeho typu, a to znamená, že sahají (přínejmenším mohou sahat) i za hranice a mimo působnost všech církví a církevních i náboženských spolků i společenství. Víru nelze kontrolovat, měřit, vážit ani posuzovat přímo a zvenčí, nýbrž lze na ni pouze usuzovat na základě jejích „plodů“, na základě – řečeno s Ježíšem – „ovoce víry“. A víru také nelze nikdy definovat jako něco určitého a pevného, protože víra je živá, je stále v pohybu a ve vývoji, víra roste a zmáhá se, anebo zase naopak menší a krčí se a upadá do malověrnosti a do nevěry. Víra také může churavět a slábnout tam, kde už nemáme dost sil, tj. nikoli z nedověry nebo malé víry, ale třeba že máme nějaký hendíkap, třeba už jsme staří. A pak přechází víra v naději, že to všechno nezáleží jen na nás, ale že tu vždycky budou další, noví a mladší lidé víry, kteří ty úkoly, na které už sami nestačíme, převezmou a ponese dál, aby je sami plnili a aby je pak zase dál předávali dalším generacím a pokolením. Víra není ni jen okamžitého, je pro přítomnost, ale má dějiny, ba ona dějiny a jejich dějinnost dokonce přímo zakládá.

(Písek, 070319-2.)

<<<

>>>

ARCHÉ – jedna?

Problém tzv. ARCHÉ či také ARCHAI (když jich bylo předpokládáno více) není jen něčím archaickým, zastaralým, dávno překonaným, nýbrž každá nová (velká) filosofie si ho musí uvědomovat znovu a pokusit se s ním nějak vyrovnat, když už ne „řešit“. Zcela zvláštní naléhavosti tento problém nabývá, když jej budeme chtít uchopit a pochopit v perspektivě časové. Musíme se rozhodnout pro jednu z možností: měl čas nějaký počátek? – anebo „byl“ odevždy? Takto formulována skrývá v sobě tuto otázku jistý vadný předpoklad, totiž že čas je „něco“, co může „být“, eventuelně „probíhat“, „uplývat“, i když se nic („reálného“) neděje. To je ovšem zřejmě chybný předpoklad; a pokud ano, musíme otázku rozšířit: „bylo“ (tj. „dělo se“) vždycky něco, anebo někdy docela na počátku nebylo nic a pak teprve se něco začalo dít? Zdá se mi, že jediným filosoficky schůdným řešením je vzdát se pokusu najít „kauzální“ antecedens (ať už v nicotě nebo v nějaké „ne-reálné“, ale sjednocené skutečnosti) a pochopit samu „nicotu“ jako nepevnou, nestabilní, náchylnou ke změně. A pak vidět prosazení či „uskutečnění“ této tendence v nejrůznějších podobách (už také potenciálně „předmětných“, ale zatím virtuálních) přechodu od „ničeho“ v „něco“ (resp. z „ničeho“ v „něco“). Teprve za určitých okolností (řekněme po singularitě „Velkého Třesku“) může dojít k rozpadu také „singulární události“, a později opět k jednotlivým pokusům se z tohoto rozpadlého „jednoho“ začít pozvedat k jakýmsi místním a časovým „jednotám“ složitějšího, komplexnějšího charakteru (jako jsou nejprve atomy resp. ionty, pak molekuly, velké molekuly, komplexy molekul, schopné autoreprodukce atd.).

(Písek, 070320-1.)

<<<

>>>

070320-1

Honza Dus utíká od povinnosti se trochu víc orientovat v současné politické situaci tím, že se jednak obrací do minulosti a jednak že tam vyhledává nepřítel. Je poplacen negramotnému trendu strkání všeho do jednoho pytle (v tomto případě komunismu), a protože to říkají všichni, chce se vydělit a ozvláštnit tím, že nepřítel hledá takřkajíc ve „vlastních“, tj. církevních, křesťanských řadách. A protože chce vyzvednout sám sebe (nejspíš jen ve vlastních očích, neboť bychom ho museli podezírat z nedostatku inteligence, kdybychom předpokládali, že chce přesvědčit někoho jiného, kdo je „na úrovni“), musí najít nepřítel velkého – tj. Hromádku. Jemu ovšem nejde vlastně o Hromádku, on ho nepotřebuje číst, studovat a v detailech usvědčovat – jemu stačí jen to jméno jako fanglička, proti které bojuje frázemi a jenom frázemi. Podobně mu nejde ani o komunismus, taky ten nestuduje a nezkoumá, ale zůstává u paušálních odsudků, kterých je dnes plno v ústech podobných harcovníků. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že se mu „politčno“ (ve smyslu Carla Schmitta) skutečně smršlo na sebevymezení vůči skreslenému a karikovanému „nepříteli“. Dosahuje tím jen jednoho: když se někdo zeptá, kdo to je ten Dus, je možno odpovědět: to je ten, co pořád dodatečně a opožděně útočí na Hromádku. Dus se tím takto sám definuje tímto ubohým způsobem – už nedělá vůbec nic jiného. Je to n epochybně jistá deviace, ale mám hluboké pochybnosti, že by to bylo možno smést se stolu tím, že věc přenecháme péči psychiatrů. Jednak není Dus typově výjimkou, takových je mnoho, i když si našli jiného „nepřítel“; zejména však podobné tendence a nálady nepochybně nahrávají (nebo by mohly nahrávat) povážlivým a vposledu nebezpečným tendencím, jejichž mohutné šíření známe z jistých neblahých dob např. druhé republiky, z doby poválečné a poúnorové, pookupační atd. Jsou to příznaky, které nesmíme přehlížet, ale musíme je umět dešifrovat a dospět k správné diagnóze.

(Písek, 070320-2.)

<<<

>>>

Znamení (ve světě)

Jean-Paul Sartre vyhlásil mj. ve své známé knížce *L'Existentialisme est un humanisme*, že „il n'y a pas de signe dans le monde“ (ve světě není žádných znamení; 1490, p. 47). To pochopitelně není pravda, ovšem záleží na tom, jak chápeme, co to „svět“, a ovšem také jak chápeme, co to je „znamení“. Pokud chápeme svět jako „svět bez člověka“ (ale to není Satyrův případ, on to říká v kontextu hovoru s mladým člověkem), tak jsme si možná jakoby připravili půdu pro tvrzení, že tam není žádných „znamení“, jestliže ovšem máme za to, že znamení mohou pocházet jen od člověka. Jenže oboje toto pojetí (světa i znamení) je chybné, neboť především „svět bez člověka“ je výsledkem umělé redukce, je to svět „neskutečný“, jen uměle (a chybně) konstruovaný, v kterém žádný člověk nežije a žít nemůže. Svět, v kterém skutečně žijeme, je plný nejrůznějších znamení, a ne pouze v tom smyslu, že by tam ta znamení lidé museli vsouvat, že by je museli do světa roztrousit. V „lidském světě“, tj. ve světě, v kterém opravdu žijeme, se znameními stávají resp. mohou stávat nejrozmanitější jevy a úkazy, které vůbec nejsou (nemusí být) lidským výtvorem, ale jsou chápány jako něco, co pro nás přináší jakési poselství, co nám cosi říká, co právě něco „znamená“ a tak nejen může, ale musí být jako „znamení“ i pochopeno. – Ale problém je hlubší. Ono tak tomu není jen ve světě člověka, v lidském světě, ve „světě našeho života“ (jak Patočka překládal Husserlovo slovo „Lebenswelt“, jímž později nahradil původní „Naturwelt“); zvířata, ptáci a dokonce hmyz – ba vůbec všechny živé bytosti se orientují ve svém prostředí, ve svém „osvětí“ na základě stop, nejrůznějších signálů, např. pachů atd., tedy podle „znamení“. A někdy jsou ta znamení dokonce jakoby záměrná, užívá se jich aktivně ke komunikaci (včely si „ukazují“, kde lze najít potravu a jak hojnou atd.). Funkce „znamení“ jakožto signálů nemůže být přehlédnuta ani v přírodě „bez člověka“ a „před člověkem“. – A co je vůbec nejdůležitější: je zapotřebí pečlivě analyzovat, co to vlastně je „znamení“, tj. analyzovat všechny aspekty tohoto fenoménu a na nic nezapomínat, zejména na to, že nejde o žádná izolovaná nebo izolovatelná pevná „jsoucna“, nýbrž o aspekty a složky událostných dějů, které nemohou být pochopeny jako pouze předmětné resp. na předmětnou, vnější stránku redukované. Nejen pro nás, pro lidi, ale na nižším stupni pro všechny živé bytosti (a vposledu pro všechna, i ta nejjednodušší „pravá jsoucna“) je orientace v nejbližším okolí možná jen na základě určitých „znamení“, která představují jakoby „výzvu“, na kterou je nutno – a možno ! – „odpovědět“ – což je časový aspekt, protože zahrnuje také to, co se ještě nestalo.

(Písek, 070321-1.)

<<<

>>>

Událost - vnitřní integrita

Událost můžeme pochopit jako celek jen s tím, že předpokládáme, že všechny její „fáze“, tj. jak ta právě aktuální, tak ty, které už proběhly, ale rovněž ty, které proběhnout teprve mají, jsou „vnitřně“ nějak spjaty, spojeny, propojeny, a to „aktivně“, tudíž nikoli navzájem „netečně“. A tak musíme před sebou vidět několik otázek, které jsou pro nás vlastně jakýmižsi zadanými úkoly. Tyto otázky (event. problémy) musíme nějak uchopit a formulovat, a to s rizikem, že to neučiníme bezchybně, ale s chybami. Víme, že chybně položená nebo postavená (formulovaná) otázka může vést k vážnému pochybení a někdy dokonce k řešení, které se zdá být přímo nesmyslné. Proto musíme být vždy připraveni se na některá významná rozcestí vrátit a pokusit se otázku (problém) pochopit lépe, vyhnout se rozpoznáním chybám a rozvrhnout své zkoumání nově, jinak. Událost, která je schopna se k sobě (nebo k některým svým fázím, ať už minulým nebo teprve se k uskutečnění připravujícím) vztáhnout tak, že potvrdí a posílí jejich zapojení do celkové integrity svého dění, tak vlastně ustavuje a upevňuje (tj. vždy znovu ustavuje a znovu upevňuje) svou soustředěnost, centrovanost, ohnisko svého sjednocení, totiž „svůj“ subjekt resp. sebe samu jakožto subjekt. S výjimkou tzv. primordiálních událostí, které zatím musíme nechat zcela stranou, musíme u všech „pravých“ událostí, počínajíc těmi nejjednoduššími (nejprimitivnějšími), počítat s jejich soustředěním do takového „centra“ či na takovém „centrum“, tj. – jinak řečeno – s jejich „subjektním“ charakterem, s jejich „subjektností“. A to v důsledcích znamená, že si musíme položit otázku, odkud se vůbec bere ta „dynamika“ každé události, které musí své „bytí“ aktivně vykonávat,

musí spět kupředu, k „cíli“ (který ovšem není zcela determinován, ale je vždy do jisté míry modifikovatelný, upravitelný, posunutelný, a to na základě zapojení subjektivní aktivity a reaktivity takové události). Právě proto mluvíme o „vnitřní integritě“, neboť ta má a musí být zachována i navzdory zmíněné „modifikovatelnosti“ celého průběhu (která pochopitelně vzrůstá s úrovní celé události: události vyššího typu je relativně méně determinovány než události nižšího typu, ale určitý moment nedeterminovanosti resp. kontingence mají v sobě zabudován všechny události vůbec). Z čehož evidentně vyplývá, že integrita (a tedy událostná „identita“) události není nikterak jednoznačně „dána“ či rozhodnuta předem, nýbrž že je nutně s větší nebo menší přesností a pravděpodobností aktivně „dodržována“. Můžeme (a musíme) se tedy tázat podobně, jako se tázal Masaryk jen v případě člověka („nás, lidí“), totiž co takovou událost vlastně vede k té aktivitě, k té dynamice, kde je svůj zdroj a základ ta aktivita, nebo – jak to Masaryk ještě chce specifikovat – ta „spontaneita“, tj. aktivita, neiniciovaná a neodvozená zvenčí a tudíž nepřevoditelná na nic jiného mimo událost a neodvoditelná z ničeho jiného než právě z ní.

(Písek, 070323-1.)

<<<

>>>

Univerzálie jako pojmy a jako intencionální modely

Spor o univerzálie nikdy nepřispěl k rozpoznání základního rozdílu mezi „obecným pojmem“ a „obecninou“, tím pojmem intencionovanou. Zatímco „pojem“ zajisté není možno pojmut jako předmětnou skutečnost, takže je pochopitelné, že pro něco takového tradice zpředměťujícího myšlení neměla (a nemohla) mít vůbec žádné senzorium, docela jinak se to má s příslušnými intencionálními předměty (nebo, jak ještě budeme chtít ukázat, také intencionálními ne-předměty). Muselo to vlastně být zřejmé už v případě takových intencionálních předmětů, jakými jsou např. čísla nebo geometrické obrazce, neboť „obecný trojúhelník“ nebo rovnoramenný trojúhelník“ musí být nepochybně míněny (pojaty) obecnými pojmy, ale jakožto míněné útvary jsou svým způsobem „jedinečné“ (i když ovšem se v některých případech mohou naprosto podobat, a možná právě proto). Rovnostranný trojúhelník jakožto rovinný útvar může být bez problému reduplikován nebo multiplikován, ale zůstává stále tímž útvarem, a to bez ohledu na množství oněch duplikátů, a dokonce bez ohledu na poměr vzájemných velikostí.

(Písek, 070327-1.)

<<<

>>>

Charta 77 – druhá trojice mluvčích

Již tehdy a vlastně dosud mi zůstává zcela nejasné, jak vlastně došlo na podzim 1977 ke jmenování druhé trojice mluvčích Ch 77, tj. k výběru mluvčích, kteří po problému s Havlem a po smrti Patočky měli trojici doplnit. Havel trval ovšem na Martě Kubišové, která také od počátku prohlásila, že se o všem s Havlem bude radit a bude zastávat jeho stanoviska. Nejasné mi zůstalo, jak vlastně došlo k mému navržení a jmenování. Pravdou je, že Patočka mi jednou na počátku února, když jsem za ním byl v Tomanově ulici (tentokrát sám), řekl, že se s Hájkem domluvili, že každý z mluvčích si musí zajistit aspoň dva zástupce pro případ, že dojde k dalším zadržením a zatčením. A aniž by mi řekl cokoli dalšího, vyzval mne, abych byl pro takový případ připraven. Jiří Hájek situaci popisuje způsobem, který nejen že věc neobjasňuje, ale dokonce ji ještě spíš zatemňuje. Koncem léta, snad již počátkem podzimu jsme se jednou setkali s Ivanem Medkem (mám dojem, že z jeho iniciativy); tehdy mi Ivan řekl, že Patočka mu také někdy v té době řekl, aby byl připraven převzít veslo, kdyby to bylo zapotřebí. O mně Ivan nevěděl,

ale tehdy jsem mu to řekl. A domluvili jsme se, že jako první se funkce chopí on (jednak byl známější než já, jednak také o něco starší). Po nějaké nedlouhé době jsme se setkali znovu z jeho iniciativy (jinak jsme se setkávali častěji), a on mi řekl, že to musím vzít já, protože on se rozhodl k emigraci. Já sám jsem pak o tom s nikým nemluvil, ale zřejmě se o této možnosti začalo hovořit přinejmenším mezi exkomunisty. Byl jsem pozván Hanzelkou na návštěvu v jeho vile, zejména však jsem byl pozván do jakési skupiny lidí, z nichž některé jsem do té doby neznal, ale poznal jsem, že to byla skupina exmarxistů (Dienstbier tam pronesl ‚památná‘ slova, že mluvčím musí být jen osoba celonárodního významu, aniž upřesnil cokoli bližšího). Ale to stále ještě o mé „kandidatuře“ nepadlo ani slovo; k tomu došlo ještě daleko později. A tak mi nezbývá, než se pokusit o vykombinování nějaké hypotézy. Především je třeba vědět, že jsem byl pro většinu Chartistů osobou ne-li neznámou, tedy rozhodně jen málo známou. Vědělo se o našem procesu z roku 1972, který však zůstal na okraji zájmu vedle procesu s Tesařem a spol.; a navíc už uplynulo od té doby několik let bez dalšího politického „průšvihů“. A pak tu ovšem byly mé „Dopisy přáteli“, které se těšily jistému zájmu, byly přepisovány a šířeny v jistých kruzích (hlavně zásluhou Anduly Marvanové; začal jsem s nimi ještě za Patočkova života, Patočka se o nich přinejmenším doslechl, nevím, zda měl některý v rukou). To vše se mi nezdá být dostačujícím vysvětlením. Naproti tomu se mi zdá být mnohem pravděpodobnější Hedina hypotéza, že rozhodující mohla být aktivita Jiřího Němce, který o mně nejednou mluvil před Patočkou ve společnosti přátel, když jsem byl ještě ve vazbě, pak poté, co jsem stál dvakrát před soudem (Městským a Nejvyšším), připomínal závěr mého článku o Masarykovi, který už v Tváři po okupaci nemohl vyjít atd. Leccos by mohlo nasvědčovat tomu, že právě Jirka mohl být tím hlavním „strůjcem“.

(Písek, 070327-2.)

<<<

>>>

Charta 77 – mluvčí (druhá trojice)

Celý život jsem se nerad doptával na věci, které se mne týkaly; vždycky jsem čekal, až mi to někdo řekne sám. Proto jsem nepátral po tom, jak došlo k tomu, že jsem byl (nejspíš po delším projednávání) vyvolen k tomu, abych se stal náhradníkem Patočkovým v druhé trojici mluvčích Charty 77. Vždycky jsem měl za to, že se do toho tenkrát nikomu moc nechtělo (o několik let později tomu už bylo jinak). Ale nemůže být pochyb, že to někdo musel iniciovat, protože já jsem se o tuto poctu nikterak neucházel, a to přesto, že mne na to ještě někdy počátkem února Patočka sám upozornil, totiž abych se na takový případ připravil. Už sama tato Patočkova výzva pro mne byla trochu překvapením; Patočka měl za to (jak mi v roce 1972 dokonce napsal), že vůči němu dávám najevo nesouhlas. Nemyslím, že by to byla Patočkova původní myšlenka, ale mám spíš za to, že ho na to přivedl Jiří Němec (a tuším, že podobně ho přivedl na myšlenku, že by to měl být také Ivan Medek, kterého někdy v té době vyzval podobně k připravenosti, jak mi Ivan později řekl, když se začalo diskutovat o rozšíření počtu mluvčích opět na tři – po smrti Patočky zůstal ve funkci už jenom Jiří Hájek). A jistě tím směrem zapracoval i u Havla; jak se mu to dařilo u jiných, nevím.

(Písek, 070327-3.)

<<<

>>>

Čas a předmětnost

V jedné z poznámek k „negativnímu platonismu“ (Péče III, 612) se Patočka chce zabývat „časem“, ale – jak významně říká – „nechceme postupovat analyticky, rozborem naší zkušenosti o čase, časového vědomí a časové formy lidského života. nýbrž komparativně-onticky: nechceme zde zjišťovat, co a priori

víme o čase, nýbrž klademe si otázku, co čas *jest* na různých úrovních předmětnosti, co znamená čas v universu v jeho různých poschodích“. Takto formulovaný program resp. takto formulovaná otázka obsahuje ovšem hned několik vad, nebo přinejmenším nejasností. Znamená otázka, co čas „*jest*“, že jej předem (a tedy předpojatě) považujeme za jsoucno? Není třeba nejprve vyšetřit oprávněnost takové otázky a takového programu? Vždyť takto bychom nejen nezjišťovali, „co a priori *víme* o čase“, ale už bychom z nějakého *vědění* o čase prostě vycházeli, tj. předpokládali bychom, že něco předem (možná snad a priori?) o čase *víme*, ale vůbec bychom to nechtěli zjišťovat, ani si to náležitě uvědomovat. – A i kdybychom přece jen mohli svůj předpoklad, že čas je „jsoucno“, nějak zdůvodnit a ospravedlnit, zbývá ještě další závažný problém: můžeme se vůbec přiblížit legitimní odpovědi na otázku, co čas *jest*, jestliže hned dodáme, že odpověď budeme hledat na různých úrovních (poschodích) *předmětnosti*, resp. že bude čas hledat „v univerzu“, tj. v jeho rámci a mezích? Jinak řečeno: je čas opravdu „jsoucí“, je to „jsoucno“? A je to předmětné jsoucno? Nejde tu ve skutečnosti o povážlivou záměnu času samého a jeho projevování (jevení), zjišťovatelného a eventuelně měřitelného na předmětných dějích a procesech? Je vůbec udržitelná myšlenka, že čas je něco vnitrosvětného, něco uvnitř univerza? Není to spíš naopak, že univerzum (svět, Vesmír) je možný pouze díky času? A neplatí spíše, že tento čas, který je předpokladem veškerého dění a veškerých událostí (a ne pouze něčím na nich nebo v nich), se jsoucím musí vždy znovu teprve stávat, ale že „není“, nýbrž že „přichází“, a to jako budoucnost, tedy jako „ještě nejsoucí“? (Patočka sám užívá poněkud zastaralého způsobu formulací, když mluví o „pořádkových formách“ jako o „nevyplněných vztahových schématech, která jsou vyplňována – realizována různými, libovolnými obsahy“; dtto, 612-13. Tady už na nás křičí poplatnost kantovskému konceptu „nazíracích forem“; proto ta poznámka o „lidském sklonu realizovat abstrakce“, takže „si představujeme mnohdy tyto formy vztahová jako samostatné entity“, dtto 613. Ale co je „entita“ jiného než „jsoucno“? A co je ostatně ona „samostatnost“?)

(Písek, 070328-1.)

<<<

>>>

Zlo – odkud?

Především je zapotřebí si vyjasnit, kam vlastně směřuje otázka. Tradiční, ale nesprávný (po mém soudu) výklad starohebrejské tradice má za to, že podle ní je všechno stvoření původně „dobré“, a „zlo“ začíná teprve lidským hříchem. Erazim Kohák ještě poměrně nedávno FČ 45, 1997, č. 4, s. 670) poukazuje na to, že v řecké tradici samo stvoření (vznik) už je „hříchem“ (vinou) zatíženo, kdežto v hebrejské tradici to je jinak: „Stvoření je dokonáno, je dobré – a potom, tedy později, dojde k něčemu, co jeho harmonii naruší.“ Omylem je tu onen zcela nežidovský (nýbrž právě řecký) koncept „všeobecné harmonie“. Přinejmenším pobabylonské líčení stvoření pracuje s různými úrovněmi „skutečností“, a na začátek dokonce klade onu známou „tmu nad propastí“, jak to hezky, ale nepřesně přeložili Kraličtí, tedy nejspíš „chaos“, do kterého teprve musí být zaváděn náležitý řád. A ten řád vůbec není líčen jako nějaká všeobecná harmonie, ale jako něco, co se samému tvůrci jeví jako „dobré“. To však vůbec neznamená nějakou „plnost dobra“ (což je opět myšlenka řecká), nýbrž jako něco, s čím se dá dále ještě něco udělat, co je možno zlepšovat nebo vylepšovat ještě něčím dalším, novým, nějakou novou úrovní, např. právě životem, živými bytostmi. Teprve stvoření člověka se Stvořiteli jeví jako „velmi dobré“ (na rozdíl ode všeho, co bylo stvořeno předtím a co se jevílo jenom jako „dobré“). Nikde se v líčení stvoření nemluví o ničem, co by se jevílo jako „výborné“, ačkoli jinde a v jiných souvislostech je toho termínu užito (např. že země, do níž Izraelci přišli, byla „výborná“). Odtud je zřejmé, jak silně je třeba právě Kohák (ovšem jako celá dlouhá křesťanská tradice) ovlivněn řeckým (a ve skutečnosti ještě starším mytickým) myšlením, že totiž slovo „dobrý“ chápe jako „dokonalý“: jako by na počátku byla dokonalost, a pak už to z nějakých příčin jen mohlo upadat. V líčení Geneze se ukazuje jako mnohem silnější než mytická orientovanost na praminulé archetypy základní lidská zkušenost, že každé vytváření něčeho nového vykazuje nedokonalosti, které je možno odstraňovat a překonávat teprve další, pokračující

praxí. Zároveň to ukazuje důvod k pochybám o původu myšlenky „všemocnosti“, „všemohoucnosti“ Stvořitele, neboť Všemohoucí by nemusel od svého díla odpočívat, ale mohl by celý svět „vykouzlit“ naráz, se vším všudy a naprosto podle svého přání. Už líčení Geneze můžeme proto přinejmenším dnes plným právem chápat jako „boží experiment“, a to tím spíše, že už spolehlivě víme, že až dosud trval přibližně takových 15 miliard let, a že podle všeho nadále pokračuje. „Zlo“ proto nemusíme nijak „hypostazovat“, ale můžeme je plným právem „relativizovat“, tj. vztahovat k něčemu „lepšímu“, a to buď jako nezamýšlenou nedokonalost, nebo jako „vzpuru“ (a tím jaksí „psychologizovat“, ale to by si žádalo podrobnějšího přezkoumání, zejména se zvláštním ohledem k tzv. „emancipovaným elementům“).

(Písek, 070331-1.)

<<<

>>>

Událost - její „počátek“

Jestliže chápeme událost jako dění, které má *svůj* počátek a *svůj* konec, tj. jestliže počátek i konec události ve smyslu tohoto pochopení zahrnujeme do události a tedy interpretujeme jako její součást a složku, tedy jako počátek i konec „přivlastněný“, jsme tak postaveni před problém nejen povahy tohoto „přivlastnění“, ale po jeho původu a zdroji. Tím ovšem dochází k tomu, že jsme nuceni tematizovat něco, bez čeho událost nelze chápat (tj. bez čeho je „nepochopitelná“), ale co k ní vlastně ze závažných důvodů nepatří a patřit nemůže právě jako její „součást a složka“, nýbrž nutně „jinak“. Jinak řečeno, musíme se tázat po tom, co takto nutně k události náleží, aniž by to bylo její součástí či složkou. A to znamená se tázat po jiném jejím „počátku“, který si sama událost ze zásadních důvodů nemůže přivlastnit sama, ale který přesto musí být chápán jako její „vlastní“. Jak může být pro událost něčím jí „vlastním“, co si však sama v žádném případě přivlastňovat nemůže? Jenom tak, že jí to je přivlastněno „odjinud“, někým nebo něčím jiným. Musíme proto uzavřít, že je třeba respektovat rozdíl mezi tímto „počátkem“, který musí každé události být „udělen“, „přidělen“, „svěřen“ (do opatrování) a tak „přivlastněn“ bez jejího přičinění, a počátkem (resp. celou řadou „počátků“, pokud jde o událost vyšší úrovně, „komplexní“ resp. „centrokomplikovanou“, řečeno s Teilhardem de Chardin), který se musí jejím počátkem teprve díky její aktivitě stát. Pokud uznáme, že je dost důvodů, proč toto chápání považovat za platné nebo alespoň plausibilní, musíme pamatovat, že pro každou událost platí, že alespoň jeden z jejích „počátků“, a to právě ten základní a rozhodující, musí této události „předcházet“, ale předcházet nikoli jako něco minulého, ještě před ní „daného“, „předeshlého“, nýbrž naopak jako něco ne-daného, teprve z budoucnosti „přicházejícího“. co tedy v žádném případě nemůže být odvozováno z ničeho „již jsoucího“, tedy např. z jiných „událostí“.

(Písek, 070331-2.)

<<<

>>>

Událost - vznik

Každodenní (naše) zkušenost nás vede někdy k předsudkům; v případě „událostí“ jsme především nakloněni zanedbávat rozdíly mezi událostmi pravými a nepravými (což ovšem nasvědčuje tomu, že je naše „zkušenost“ do velké míry zatížena jednak řeckým způsobem myšlení, jednak – ostatně v důsledku toho – novověkým „přirodovědným“, především fyzikálním způsobem myšlení). O nepravých událostech ovšem platí, že nemají „svůj vlastní“ („přirozený“) počátek ani konec, ale že jde buď o naše vlastní (soukromé, „subjektivní“) hodnocení či uspořádávání, nebo o konvenci, která je v určitém rozsahu ze společenských důvodů skoro závazná (ale filosoficky musí být vždy kontrolována,

přezkoumávána a kritizována). Naproti tomu o „pravých“ událostech platí, že mají svůj vlastní počátek i svůj vlastní konec nezávisle na tom, kdo to pozoruje nebo posuzuje (jako pozorovatel resp. vůbec zvnějšku). Tady je ovšem závažný problém: jak vůbec dochází k tomu, že se nějaký „počátek“ může stát „vlastním počátkem“ určité události? Jak si vůbec může nějaká událost tento počátek přivlastnit, tj. učinit jej svým vlastním počátkem? Aby to bylo možné, museli bychom předpokládat, že tu ta událost už „je“. Ale jak tu může „být“, když si ještě nepřivlastnila svůj „vlastní“ počátek? To na první pohled vypadá jako vnitřní rozpornost myšlenky – a ona to vskutku „rozpornost“ je, ale pouze pro určitý způsob myšlení, totiž pro onen zpředmětňující způsob, jakým nás ovlivnili staří Řekové. My však nemáme důvodu pro to, abychom se tímto vlivem nadále nechali tlačit ani táhnout. Musíme proto zkoušet, jak tento problém vyřešit jinak. Zdá se, že schůdný způsob se nabízí, když uvážíme, že každá událost je „aktuálně jsoucí“ vždycky jen v jedné „chvilí“ (nikoli v jediném, už bezčasovém „bodu“, jak to předpokládal Zénón z Eleje), ale že „současně“, tj. „zároveň“ je celá událost, tj. událost jako celek, nějak „při tom“, tj. „pří-tomná“ vždycky při každé takové „chvilí“ své aktuální „jsoucnosti“, ovšem nepředmětně. (Znamená to, že událost se vlastně neděje pouze po etapách, jak se to pozorovateli „jeví“, nýbrž vždycky celá najednou, byť rozmanitými způsoby a formami.) To tedy znamená, že v každé aktuálně přítomné „chvilí“ („jsoucnosti“) je „při tom“ také celá již proběhlá minulost (bylost) události, ale také celá ještě nenastalá její budoucnost (budost). V průběhu událostního dění postupně jakoby ubývá její budost a přibývá její bylost; na jejím konci je veškerá budost vyčerpána a celá bylost naplněna, událost je „dokonána“ a končí. Naproti tomu na počátku je událost převážně ještě „nenastalá“, je téměř celá svou „budostí“ a její „bylost se teprve začíná naplňovat. Vlastním počátkem události musí být tedy něco, co ještě naprosto není, co k události „nenáleží“ jako její součást, ale co jí musí být „přivlastněno“, přiděleno, aby se vůbec mohla začít dít jako událost, tj. jako vnitřně integrované, sjednocené dění. Tento vůbec „první počátek“ události je tedy pro ni tím, co událost jednak umožňuje, jednak přímo zakládá, neboť bez něho ještě událost nemůže „začít“, nemůže startovat ve výkonu svého „bytí“, nemůže vůbec „být“. Zároveň ovšem platí, že tento její pro její bytí naprosto nezbytný „počátek“ nemůže rozhodovat o povaze *celé* události, nemůže ji *celou* v její plnosti determinovat (leď že by šlo o událost „primordiální“, ale to zatím necháváme zcela stranou). Proto vůbec neplatí, že v „počátku“ je jakoby in nuce celá událost již obsažena, takže se pak už jen „rozvíjí“ ze své původně „zavinuté“ podoby. (A proto také můžeme mluvit o řadě jiných, dalších počátků téže události, které si ovšem událost musí sama aktivně přivlastnit, osvojit, učinit je svou součástí a složkou, takže mají principiálně jiný charakter než onen jediný počátek, o nějž nám jde a který musí být každé události zvlášť a individuálně „přidělen“ a „přivlastněn“ takřkajíc „odjinud“.) Můžeme tedy pro upřesnění hovořit o „prvním počátku“ události, který musí události sice „předcházet“, ale nikoli jako „již minulý“, nýbrž naopak jako ještě hlouběji „budoucí“, než může být sama událost, když má teprve nastat.

(Písek, 070331-3a,b.)

<<<

>>>

Událost jakožto „jsoucno“ / Jsoucí jako událost

Přinejmenším od dob Aristotelových si filosofové připomínají (resp. mohou a mají připomínat), že „napořád zůstává otázkou“ (na kterou hledáme odpověď a která nás uvádí do rozpaků), „co je jsoucí“. Tato otázka ovšem – tak jako i v jiných případech – má vskutku smysl jen tehdy, když alespoň něco o „jsoucím“ víme, protože jinak bychom nemohli vědět, nač se vlastně tážeme. To je podstatou onoho slavného sokratovského „vědoucího nevědění“. Kdybychom nevěděli o „jsoucím“ resp. o „jsoucnu vůbec“ naprosto nic, nevěděli bychom ani to, že to nevíme; abychom věděli, že nevíme, co to je „jsoucí“ a „jsoucno“, musíme aspoň něco o „jsoucím“ přece jenom vědět. Vždyť jinak bychom ani nemohli v konkrétních případech rozhodovat, zda něco určitého „jest“ nebo spíše „není“. A dále: pokud bychom ovšem to, co „předběžně“ o jsoucím víme, věděli špatně, chybně, nesprávně, byla by tím nutně

ovlivněna i sama otázka po tom, co to vlastně je to „jsoucí“ či „jsoucno“, neboť každá otázka – jak je známo – je nejen otázkou, ale zároveň také něco tvrdí. V našem případě tedy ona otázka, co to je „jsoucí“ či „jsoucno“, zároveň už o jsoucím či jsoucnu něco – správně nebo nesprávně – „ví“ a toto „něco“ také tvrdí. Obvykle o tom ovšem nevíme, protože to nejčastěji zůstává zcela mimo okruh naší pozornosti. Ovšem jakmile začneme zkoumat „jsoucí“ jakožto událostné dění, vyvstanou do zřejmosti jak ony dříve neuvědomované nebo málo uvědomované předsudečné „koncepty“, tak zejména ty nové, na které nejsme dosud zvyklí a které naší pozornosti nadále unikat nemohou. To vše mluví ve prospěch tohoto projektu, kdy hodláme různými způsoby a z různých směrů myšlenkově přistupovat k pojetí (a snad také pojmu) „události“ jako intencionálního ne-předmětu, tedy jako myšlenkového modelu, po příslušných (nezbytných) změnách jakoby analogickému intencionálním předmětům, jako je nějaké číslo nebo nějaký geometrický obrazec.

(Písek, 070331-4.)

* událost (jakožto jsoucno); jsoucí (jako událost);

<<<

>>>

Události – jejich vztahy

Některé události jsou „jednoduché“; jinak by nebylo událostí složitých (takto argumentoval Leibniz na počátku své Monadologie). Musíme se tedy tázat, jaké vztahy panují mezi událostmi, zejména pak jaké musí panovat, aby mohly vzniknout takové složité události. Je totiž zřejmé, že žádná složitá událost nemůže vzniknout jen tak, že se řada jednoduchých událostí jen tak vedle sebe (tj. v prostorové i časové blízkosti) prostě vyskytne (jen tak nahodile), aby teprve poté, tj. dodatečně, na sebe začaly reagovat. Ovšem i případ takového „nahodilého“ výskytu je třeba dobře uvážit, a to především proto, že předem nevíme, do jaké míry máme právo jakousi „nahodilost“ vůbec předpokládat, a zejména jaký smysl tomuto slovu máme v různých situacích dávat (např. je otázkou, zda můžeme předpokládat nějakou „nahodilost“ v plném smyslu a co by to znamenalo, anebo zda musíme vždycky upřesňovat, o jakou „nahodilost“ jde a v jakém smyslu a rozsahu, ve vztahu k čemu a v jakém ohledu, tedy zda nahodilost není zásadně jen relativní). V každém případě musíme počítat s tím, že události jsou schopny na sebe navzájem reagovat, a to v závislosti na vzájemné vzdálenosti v čase a v prostoru (to znamená, že úroveň a kvalita jejich schopnosti se s rostoucí vzdáleností snižuje, a ovšem navíc je omezena příslušným jejich prahem vnímavosti).

(Písek, 070402-1.)

<<<

>>>

Události – druhy

Události musíme rozlišovat na „pravé“ a „nepravé“ (termíny nejsou nejšťastnější, protože ve skutečnosti jsou pro člověka resp. pro lidstvo důležitější ty „nepravé“, přinejmenším některé z těch „nepravých“; mohli bychom také mluvit o událostech integrovaných či sjednocených zevnitř a zvenčí). „Pravé“ události zase musíme rozdělit do dvou skupin, totiž rozlišovat je jako jednoduché a složité (nikoli „složené“, neboť žádným „skládáním“ nemůže být dosaženo vnitřního sjednocení). Zároveň je však třeba připomenout, že mezi složitými „pravými“ událostmi a některými „nepravými“ událostmi jsou i jakési přechodné ‚formy‘ („útvary“), kdy není snadné rozhodnout, na kterou stranu je zařadíme. Je dokonce velmi pravděpodobné, že přinejmenším některé ze složitých „pravých“ událostí představují výsledek jejich evoluční proměny z událostí

původně „nepravých“ (např. kolonie prvoka *Volvox globator* může být interpretována jako první fáze přechodu k mnohobuněčným organismům). Na druhé straně některé nepochybně vnitřně sjednocené „události-jsoucná“ nejsou aspoň v některých svých fázích (nebo v nižších složkách) natolik nezvratně sjednoceny, že za jistých okolností jsou s to svou integritu rekonstruovat (obnovit) i v případě značného narušení či poškození zvenčí (takže se zdá, že v takových případech je částečně jakoby zrelativizována jejich „individualita“, tj. „nedělitelnost“. Na to poukazovali zejména vitalisté a neovitalisté (známý je kupř. experiment Hanse Driesche s oplodněným vajíčkem mořské ježovky po dvojím rýhování); k tomu je ovšem třeba poznamenat, že individualita čtyř geneticky identických dospělých ježovek pak není nikterak dotčena ani omezena tím, že mezi nimi není (připusťme to zjednodušení) genetického rozdílu. (Sem by se slušelo uvést celou řadu dalších příkladů, např. vegetativních odnoží jediné rostliny, genetické identity podhoubí, rozrostlého na velké ploše, přičemž původní části podhoubí již dávno odumřely, apod.) Zvláštními případy, hodnými pozornosti, jsou v přírodě třeba biotopy (jako je např. les), eventuelně celá „biocenóza“, a zvláště potom různá relativně pevná společenství (kolektivy) ať už hmyzu nebo jinak vyšších organismů (stáda, tlupy, hejna atd.). A ovšem docela novou, vyšší úroveň představují lidská společenství, zejména pak jazyková a vůbec kulturní, a zvláště od těch dob, kdy si v nich lidé začínají stále víc uvědomovat svou sounáležitost s dřívějšími generacemi vlastních společenství, ale i větší nebo menší blízkost či příbuznost se společenstvími jinými, odlišnými, a také s jejich předky a jejich minulostí. Zde všude jde nepochybně o „události“ ustavené jakoby zvenčí, ale nikoli nutně odjinud a z jinakosti naprosté distance.

(Písek, 070406-1.)

<<<

>>>

Identita (pro bytost)

Lenka Karfíková vychází (v referátu pro Karla Flosse) z toho, že „se ptáme, co pro nějakou bytost znamená „identita“, a sama si hned odpovídá, že „se ptáme, co pro ni znamená být totéž v čase“. V těchto výchozích formulacích vidím několik problematických bodů. Je naprosto správné spojovat onu otázku s určitou „bytostí“, ale jen pokud náležitě zatížíme (tj. vezmeme vážně) tento obrat tak, že se i nadále budeme držet tohoto spojení, této souvislosti „identity“ s určitým subjektem, totiž s nějakou určitou „bytostí“. Pak ovšem nesmíme jen tak lehce přejít k tomu, co to – pro takovou bytost – „znamená“, abychom onu určitou bytost hned jakoby postavili stranou, abychom na ni jako na subjekt jakoby zapomněli, a abychom tak jakoby zcela nenápadně přešli k tomu, co to znamená „pro nás“. Ryze „věcně“ („objektivně“) vzato platí totiž, že „samo o sobě“ není v tomto světě vůbec nic „identického“ – už proto, že není vůbec nic neproměnného, a proměna nutně a vždycky znamená konec „identity“. Můžeme-li proto někdy právem mluvit o totožnosti (identitě), pak výlučně ve smyslu něčeho usilovně dosahovaného a vždy znovu ohrožovaného. A to dále znamená, že toho musí být dosahováno někým (něčím): nějakým subjektem. A zde je rozhodující, v jakém vztahu je ono dosahování identity (totožnosti) k příslušnému subjektu: buď tu jde o subjekt, který sám usiluje o svou totožnost (identitu), anebo o subjekt vnější (subjekt pozorovatele nebo vnějšího „činitele“), který se orientuje ve svém světě (osvětí) a odhaduje, jak určité sub-jevy (přesněji jevící se či registrované „prvky“) k sobě buď náleží nebo nenáleží, tj. zda náleží k „témuž“ jevu nebo k jiným jevům (a proto k „témuž“ jevu vlastně nepatří) V obou případech jde o aktivní identifikaci, ale pokaždé o jiný její typ. Rozhodujícím typem je ovšem to, jak se nějaký subjekt (jsoucná-událost) vnitřně integruje, sjednocuje, aby se stal vskutku celkem a tím získával a udržoval svou „identitu“, tj. to, aby byl stále „týmž“ a tedy sám sebou.

(Písek, 070406-2.)

<<<

>>>

Vina (morální x právní)

Václav Němec uvádí ve svém textu, že pojem morální viny je širší než pojem viny právní; tato formulace jako by chtěla naznačit, že pojem morální viny v sobě obsahuje pojem viny právní (jinak by totiž nebylo možno mluvit o tom, že jeden pojem je širší než druhý, ale bylo by třeba uvést, že oba tyto pojmy se částečně překrývají). Václav Němec ovšem hned (v závorce) dodává, že „kriminální činy zpravidla zahrnují i morální vinu“; tím ovšem jen dokládá, že některé kriminální činy mohou být morálně neutrální nebo dokonce vysloveně pozitivní. Tak tomu ovšem vskutku je, neboť panuje obecné přesvědčení, že vymezení kriminální viny zákonem by sice mělo odpovídat spravedlnosti, ale že dost často je se spravedlností na štíru (už staří Římané věděli, že „summum ius, summa iniuria“; ale zkušenost s „nespravedlivými zákony“ je běžná a trvá po věky). Je proto zapotřebí zmíněnou formulaci opravit. (Václav sám později mluví o možných „diskrepancích mezi morálkou a právem“. atd.)

(Písek, 070407-1.)

<<<

>>>

Vina a újma (škoda)

Václav Němec nepřipustně zužuje (redukuje) fenomén „viny“ na provinění vůči druhému člověku (druhým lidem), a říká dokonce že „mimo tento kontext vůbec nemá smyslu mluvit o vině“. To je právě dnes obzvláště neudržitelné, protože se stále víc prosazuje myšlenka, že se člověk nesmí provinovat ani vůči zvířatům a rostlinám, ba i hmyzu atd., vůbec vůči životnímu prostředí a biosféře. Je tím však vyloučena velmi závažná oblast provinilosti člověka vůči sobě samému (v povědomí hlouběji vnímavých lidí je odedávna přítomná myšlenka, že každým proviněním vůči druhým lidem se zároveň provinuje člověk sám na sobě, že poškozujeme a někdy přímo ničí možnost se stávat sám sebou, naplňovat své poslání, tj. že tak, jako může poškozovat a krást budoucnost druhým lidem, může poškozovat a ničit i budoucnost svou. A to už nechávám zcela stranou, že žádné vymezení nesmí vést k mylnému závěru, že takové provinění se může týkat jen jednotlivých, konkrétních lidí, jedinců; existuje také provinilost vůči společenství nejrůznějších rozsahů (a opět nejen lidských – ve smyslu známé Kiplingovy formule „jsme jedné krve, ty i já“). Kupodivu jako by z cela zůstávala stranou biblická myšlenka, že viny otců mohou být vyhledávány ještě na synech, a to dokonce do dalších generací. Ostatně za zmínku stojí také myšlenka Anaximandrova (jejíž obdoby najdeme i v jiných kulturách), že již tím, že jsouc vzniklo a nyní „jest“, se každé jsoucí provinuje vůči všemu tomu, co nevzniklo a možná nevznikne, a proto musí splatit tuto vinu svým zánikem. Dnes by tato stará myšlenka mohla být aplikována nejen na všechna jsoucna vůbec, ale dokonce na celý náš Vesmír. Zajisté to jsou extrémní polohy, ale je třeba na ně pamatovat a vyjadřovat se tak, že je předem (tj. předsudečně a bez udaných zdůvodnění) vyloučíme, vytěsníme, zapřeme.

(Písek, 070407-2.)

<<<

>>>

Vina a „pocit“ viny

Poněkud nevyvážený až jednostranný Němcův důraz na to, že jde o „osobní“ vinu, na „svědomí“ a na „pocit viny“ (tedy na jakousi individuální vnímavost vůči vině) se mi zdá ohlašovat jisté nebezpečí „subjektivizace“ celého problému. Zajisté tam lze najít i jiné formulace, ale měl jsem dojem, že i tam je vše stále stahováno do spojitostí a souvislostí spíše pragmatických, ale že i tam kde se Václav Němec zmiňuje o tom, že „porušováním či zanedbáváním [těchto] vztahů ... člověk způsobuje trhliny v tomto světě a jeho řádu“, má na mysli jen předpoklady a okolnosti, nezbytné pro člověka jako jednotlivou osobně mravní bytost. Víím, že tu už zacházím dost daleko (možná příliš daleko), ale někde v hloubce vycituji jakési příliš nafouklé „ego“ člověka jako mravní bytosti, povolané spíše k dokonalosti než k nějakému poslání, k nějaké praxi a práci. Rád bych tam měl vysloveno, že ta hlavní a rozhodující „vina“ spočívá právě v této rovině, tj. v selhání člověka, který neplní svou „úlohu“, své „poslání“, které ho vede stále dál do budoucnosti (a tedy nikoli na prvním místě k tomu, co má právě teď kolem sebe, byť by to byl druhý člověk jako „bližní“ – vůči němu se má přece vztahovat především tak, že se hlavně soustředím na jeho budoucnost, nebo alespoň, že na tu jeho budoucnost nezapomínám, i když některé věci jsou aktuálně tak naléhavé, že je musím plnit hned). (Právě proto májm dojem, že je mimořádně důležité zdůrazňovat také onu „vinu“ v kosmickém smyslu, což jedině může vyvážit onen přílišný důraz na subjektivitu viny, na svědomí – navíc většinou lidí chápané právě jako součást individuálního vědomí, tedy s potlačením a přímo zapřením onoho důležitého s- nebo spolu-, které k myšlence svědomí nutně náleží.)

(Písek, 070407-3.)

<<<

>>>

Událost a „úsečka“

Je zvykem v některých případech relativizovat určité významné rozdíly, aby byla jejich důležitost umenšena, ale aby nebyly zcela popřeny (většinou jde o důvody spíše ideologické než ideové, jak se ostatně dá očekávat). Tak kupříkladu lze říci o filosofii, že je zvláštním druhem vědy, místo toho, aby se řeklo, že to není věda. Nebo lze prohlásit o člověku, že to je zvláštní typ primáta (nebo zvířete), místo toho, aby se řeklo, že člověk už nepatří mezi primáty nebo že to už není zvíře. A tak tohoto podivného zvyku můžeme užít také v případě úvah o „události“ jakožto myšlenkovém (intencionálním) modelu: lze říci, že událost je zvláštním typem úsečky, která nemá jen jeden rozměr, ale více rozměrů, která není vyňata z času, ale děje se v čase, a která není celá najednou, ale prochází fázemi, která – v některých případech – není bez života, nýbrž je oživena, a tak dále a tak podobně. Vlastně by se takto dala pojmut či pochopit dokonce „super-struna“: je to kratičká úsečka, aly „fysická“, tj. „zrozená“, mrskající se a „umírající“.

(Písek, 070407-4.)

<<<

>>>

Bytí k „smrti“

Heideggerovo „Sein-zum-Tode“ je výstižným výrazem pro člověka archaického, i když z hlediska člověka již pojmově myslícího a reflektujícího. „Bytí-k-smrti“ je totiž vlastně „bytím“, obráceným zcela k minulosti, neboť „smrt“ je to, co přichází z minulosti (nikoli tedy, jak mnozí za to mají, z budoucnosti). Smrt totiž nepřichází jako něco ještě nejsoucího, nýbrž naopak jako to, co nás stíhá „zezadu“, z naší minulosti, až nás jakoby „dostihne“. Právě proto každá bytost, převážně soustředěná na smrt (a to může platit a platí jen o člověku), tedy „posedlá“ smrtí, žije v omylu a

ve lži. Bytí je bytostně a vždycky bytím k životu, k aktivitě, nikoli k ne-životu a ke skoncování s aktivitou.

(Písek, 070409-1.)

<<<

>>>

Událost - „možnosti“ / Možnost a skutečnost (v rámci „pravé události“)

Když se událost začne „dít“ (říkáme někdy: „odvíjet“, jako by na svém počátku byla už celá „přítomná“, ale ještě zavínutá), musí se něčím řídit, spravovat, musí plnit nějakou úlohu, k níž byla „povolána“, tj. musí se nějakým způsobem vztahovat k „sobě“, jak „ještě není“, ale jak „má být“. V jistém smyslu tedy opravdu je událost jako celek, tj. i s tím, co ještě nenastalo, k čemu ještě nedošlo, co se ještě neuskutečnilo a nemohlo uskutečnit, již na samém počátku nějak „zde“, je „při tom“, neboli je nějak celá přítomna, již od samého počátku celá skutečná. „Odvíjení“ nebo „rozvíjení“ je jen proto nesprávným pojmenováním, protože sugeruje, že to všechno už na samém počátku bylo „uskutečněné“, ale pouze v zavínuté podobě; musíme to sice opravit, ale vlastně jen v jakémsi „detailu“: už od počátku je taková událost „celá“ a jakožto celá ergo také „při tom“, je nějak „přítomna“ – ale nikoli ve formě aktuální skutečnosti. Aristotelés mluvil o (DYNAMIS), tedy „možnosti“ – tak to aspoň překládáme a dnes už dokonce bez vzpomínky na Aristotela sami myslíme. Ale co to je ta „možnost“? Můžeme vůbec nějak rozpoznat a tudíž rozlišit onen rozdíl mezi tím, co je „v možnosti“, od toho, co je „ve skutečnosti“? Je možnost vůbec nějak „dána“? Je sama „skutečná“? Jak je vymezena, ohraničena proti, tomu, co je „nemožné“? Pokud „je“ (tj. „byla“) nějaká možnost již uskutečněna, můžeme předpokládat, že mohla být uskutečněna také jinak? Připouští určitá „možnost“, že by mohla být uskutečněna několika různými způsoby? Je tedy možno „možnost“ chápat jako něco víceznačného? Anebo je tomu naopak tak, že sama možnost je vždy určitá, ale že ona uskutečňující se událost má možnost jakési omezené volby mezi několika „možnostmi“ (třeba jen nepatrně se od sebe odlišujícími), z nichž každá je však naprosto určitá, přesně vymezená? Jinak řečeno: má událost na svém počátku k dispozici více možností, jak se dále „odvíjet“ (jak se „dít“), anebo je třeba to „možné“ chápat spíš jen jako mantinely, v nichž se ono „událostné dění“ nadále musí „držet“? A jak dalece mohou či dokonce musí tyto „mantinely“ počítat s nějakými „možnostmi“, nezávislými (třeba jen v nějaké míře) na „vnitřních možnostech“ dané (začínající) události? V jaké míře a v jakém smyslu mohou takové „vnější“ možnosti (a okolnosti) „ovlivnit“ ono „odvíjení“ událostného dění, jaké je pro událost od jejího počátku jejím „úkolem“ a „posláním“?

(Písek, 070412-1.)

<<<

>>>

Událost - „nitro“

Ve světě (ve Vesmíru), v němž žijeme, se všechno mění; nic není neměnné. Aby vůbec bylo možno mluvit o něčem (a myslet na něco, resp. mínit „něco“), musíme předpokládat (či lépe: prostě vzít na vědomí, tj. nechat si „dojít“), že v těch nejrozmanitějších a původně snad zcela chaotických proměnách se přece jenom přinejmenším tu a tam objevuje nějaká tendence, směřující k organizaci, k vytváření nějakého řádu, zprvu třeba jen na velmi nízké úrovni, a teprve později se pokoušející o řád či pořádek lepší, komplexnější – a tím také komplikovanější. Každé takové uspořádání uprostřed chaotických proměn se ovšem musí jednak samo udržovat, upevňovat a jakoby vnitřně podporovat, sjednocovat, integrovat. A zároveň s tímto vnitřním sjednocováním se

musí bránit před vnějším chaosem, který sem odjinud může pronikat, a později také před pronikáním jiných řádů a pořádků. To znamená, že každý taký pokus o řád uprostřed chaotických změn je jednak pokusem o něco, co tu dříve nebylo, tedy o něco nového, a že tento pokus musí usilovat o jakousi vnitřní souhru, a to znamená smysl pro příbuznost a spolupráci na něčem společném, a zároveň si tento pokus musí hájit a ochraňovat navenek, tudíž musí vedle oné „niternosti“, onoho „vnitřního souladu“ budovat také své vnější meze či hranice, které musí být hlídány, aby na jedné straně dokázaly něco propouštět z nitra navenek, jakožto i zase něco vnějšího resp. prostě z venku, aby to proniklo dovnitř. Někde na nejnižších úrovních možná nejde o tzv. hmotné, fyzické „věci“, nebo přinejmenším nikoli hlavně a na prvním místě, ale jen jako nějaký základ pro přednost „informací“ (zatím nechme stranou vymezení, co to vlastně je nebo může být – dnes je pojetí „informace“ stále plastičtější či proměnlivější). Ale takové pronikání oběma směry musí podléhat nějakému pořádku a je jenom jednou stránkou věci, zatímco druhou je obrana proti unikání něčeho z vnitřního pořádku do neovládaného okolí, a zejména obrana proti pronikání čehokoli nežádoucího a škodlivého z tohoto vnějšího okolí. Že je k tomu zapotřebí pracovat s „informacemi“, je snad zcela zřejmé – jinak by nebyla žádná možnost, jak rozpoznat na základě jistých „zkušeností“, co je potřebné a žádoucí, co neškodné, a co konečně nežádoucí a hroživé. Odtud je tedy zřejmé, že o událostech“ můžeme mluvit teprve tam, kde všechny tyto náležitosti jsou v uspokojivé míře splněny. A právě tím je dán základ pro ono – pro nás myšlenkově dnes už nezbytné – rozlišování mezi tím, jak se nějaké událost „jeví“ navenek, a tím, jak „funguje“ resp. jak se „děje“ uvnitř, tj. vskutku“ čili „doopravdy“. Tím se ovšem zároveň otvírá závažná otázka, jak je tomu s událostným děním časově: odkud se bere sama událost jako něco „nového“, co tu dosud nebylo, a odkud se bere něco „nového“ také v průběhu událostného dění, tj. když už se toto dění rozběhlo.

(Písek, 070412-2.)

<<<

>>>

Orientace ve světě (a kontingence) / Evoluce ve světě / Vývoj ve světě / Kontingence ve světě (a „evoluce“)

Víra (v kosmickém smyslu) je záležitostí orientace v čase, přesněji orientace ve světě, chápaném jako děj, mnoho dějů, mnoho událostí, do nichž se můžeme, máme a musíme v rámci svých možností zapojit, zaplést, vmístit. (Tady by bylo ještě na místě připomenout, že ta část „světa, do které se můžeme nebo máme nějak „vměšovat“, se nesmí pro nás stát pouhým naším osvětím, resp. že musíme vždy znovu dbát na to, aby se naším osvětím nestávala.) Úroveň této orientace je úzce spjata s úrovní subjektu, který se ve světě nějak orientuje (musí orientovat), ale není touto druhou úrovní naprosto jednoznačně determinována. Ani míra nedeterminovanosti (tj. kontingence) takové orientace neodpovídá zcela úrovni příslušných subjektů (jsoucen, pravých událostí), ale je relativně vyšší na nejnižších úrovních, pak výrazně klesá, ale po vzniku organismů (živých bytostí) zase postupně stoupá, a pak už většinou ve shodě s mírou složitosti organismu (řeceno s Teilhardem, s mírou centro-komplikovanosti). Proto je třeba zjistit, jaký je vlastně vztah mezi reaktivitou subjektů různých úrovní na jedné straně a jejich orientací (resp. orientovaností) v nejbližším i vzdálenějším okolí (v okolním jejich „světě“); na první pohled se zdá být zřejmé, že nejde o prostou paralelnost, ale že vztah mezi obojím je značně komplikovaný. Objev tzv. slabé a silné síly (možná slabých a silných sil) na subatomární úrovni se zdá nasvědčovat tomu, že na těchto nejnižších úrovních (jak daleko zatím dohlížíme) určitá reaktivita pravděpodobně je (nebo může být) nejen velmi silná vůči nejbližším okolním „jsoucům-událostem“, ale že může za určitých okolností postupně růst a stávat se významnou, zatímco silná síla může být velmi mocná, ale s krátkým dosahem, takže s distancí rychle slábne a dále už se jeví jako nevýznamná. To nepochybně úzce souvisí s možností kontingentních situací a s jejich využíváním nebo

uplatňováním, které může na nejnižších úrovních být velmi různorodé až chaotické, zatímco pak musí následovat několik rovin, na nichž tato různorodost až chaotičnost musí být nějak omezena a jakoby „ovládnuta“ (tzv. „zákonitostmi“), ovšem právě proto, aby se jisté druhy či formy kontingence mohly stát základem a východiskem nejrůznějších typů „novosti“ (nepředvídatelnosti, nerozhodnutelnosti, nekalkulovatelnosti atd.), které jsou – právě díky oněm rovinám jakoby potlačené chaotičnosti – schopny navazovat na dřívější „novosti“ a tak nezačínat vždycky znovu ab initio, tj. které tak uvolňují cestu „vývoji“ nejrůznějších typů.

(Písek, 070413-1.)

<<<

>>>

Víra a čas / Čas a víra

Víru můžeme chápat jako základ a zdroj akce, aktivity, orientované v čase směrem do budoucnosti a na budoucnost. Budoucnost samu ovšem musíme správně chápat jako to, co přichází, nikoli co pozůstává z minulosti. Víra je tedy spolehnutí na to, co přichází, a rezistence vůči tomu, co pozůstává z minulosti. Rozpoznat správně rozdíl mezi tím obojím, a zejména také rozpoznat, co z minulosti zůstává potřebné a použitelné, naproti tomu, co už je nepotřebné a dokonce škodlivé, není nijak jednoduché, a vyžaduje právě onu správnou orientaci vůči času a v čase. A proto musíme klást takový důraz na to, že událost (každé pravá událost) „je“ uskutečňujícím se (realizujícím se) subjektem, resp. že „má“ svůj subjekt, tj. subjekt svého uskutečňování, subjekt výkonu svého vlastního bytí, a že tento subjekt je vždy zároveň i subjektem své orientace vůči času a v čase, tím i subjektem své vlastní víry, které je vždy na nějaký subjekt nutně vázána (není žádné „víry o sobě“ mimo subjekt, vně subjektu). Ale to, že subjekt je schopen vykonávat jak své bytí, tak své aktivity, je možné právě jen ze zdrojů víry, která může být i velmi malá, ale může růst a může být i obrovská: a ta její „velikost“ se měří zejména právě časem, přesněji schopností subjektu se na přicházející čas (budoucnost) spoléhat (v jednotlivých akcích, tj. spíše spolehnout, a to vždy znovu), na něm a na spolehnutí na jeho adventivní povahu zakládat svou orientaci i ve svém okolí. A to právě znamená orientaci nejen na uskutečňování své vlastní budoucnosti a tím vykonávání svého vlastního bytí, ale překračovat, přesahovat v čase a ve svém vztahu k Času a do přicházejícího času (budoucnosti) sebe sama a meze svého bytí, tj. podílet se nejen na „super-událostech“ (jak tomu je v rámci organických komplexů živých bytostí), ale i na „událostech“ a na událostním dění, kterým už nemůžeme říkat „pravé“ v tom smyslu, že jsou vnitřně sjednocené a mají svůj vlastní subjekt, nýbrž které – jakožto ještě „přírodní“ – představují jakási společenství nejrůznějšího druhu (včetně biotopů atd.), ale které dokonce – na úrovni lidské – dostávají postupně stále výrazněji charakter dějinnosti a jsou pro nás (lidi) vlastně jakoby důležitější, významnější, jakoby „světodějnější“ než událost „pravé“.

(Písek, 070413-2.)

<<<

>>>

Patočka - můj vztah k němu - 1

Patočku jsem vůbec poprvé viděl a také slyšel přednášet v létě 1946 na konferenci Akademické YMCA. Tehdy na mne žádný mimořádný dojem zřejmě neudělal; obávám se, že si mou mnohem větší pozornost dokázali přitáhnout jiné osobnosti, především předsedající J.B.Souček, již po druhé se ze Spojených států dočasně vrátivší J.L.Hromádka, vynikající teoretický biolog Jan Bělehrádek, přeživší německý koncentrák a po válce poprvé a na dlouhou dobu naposled

svobodně zvolený univerzitní rektor, a ovšem také švýcarský, pro mne trochu příliš levě, až prokomunisticky orientovaný host, profesor Fritz Lieb. Nicméně od té doby jsem si dobře všímal Patočkových textů, jak čerstvých, časopiseckých (např. v Chalupeckého Listech), tak starších, pokud se objevily v antikvariátech (např. z Petrových Svazků, ale získal jsem také Patočkovu habilitační práci). Po maturitě jsem se zapsal jako student Přírodovědecké fakulty; do indexu jsem zapisoval také některé přednášky z fakulty filosofické, protože – jak se ukázalo – tehdy student nesměl mít dva indexy, tj. nesměl se zapsat na dvou různých fakultách. Tak jsem chodil m.j. na Patočkovy přednášky o Sókratovi (presokratiky jsem už nestihl, ale koupil jsem si po jedné straně tištěná skripta z předchozího roku) a do jeho prosemináře. Už tím vším jsem byl zřejmě dost ovlivňován, ale ke skutečné „změně smýšlení“ došlo až později na prosemináři, kde jsme s Patočkou četli první stránky Husserlových „Logických zkoumání“ (vlastně nám je Patočka četl sám, a dokonce tak, že nám překládal větu za větou z francouzského brožovaného vydání malého formátu, které držel v ruce (německý originál asi znal z paměti). Po každé větě se nás ptal, jak tomu rozumíme, a já jsem byl velmi, velmi aktivní. A právě tehdy jsem se definitivně rozhodl, že nechám plavat svůj starší plán, totiž věnovat se symbolické logice, a soustředím se přednostně na logiku skutečně filosofickou (tedy ne v tom smyslu, jak o tom dnes hovoří někteří logikové, zejména američtí, ale i jinde a teď i u nás). I když jsem v té době zároveň chodil na Kozákovy čtyřsemestrové přednášky o logice (samozřejmě tradiční, školské, ale velmi dobře přednášené), byl to Patočka, který mi v onom svém prosemináři otevřel dosud netušený pohled na to, co jsem si mnohem později pojmenoval jako „filosofii LOGU“. Byl to tedy ještě „předfenomenologický“ Husserl a Patočka a jeho vedení při počátečních krocích k porozumění prvním stránkám „Logische Untersuchungen“, kteří mne nasměrovali k tzv. „čisté filosofii“, jak se tomu tehdy (ne vždy přejně) říkalo. Ovšem v té době už jsem byl vlastně, aniž jsem si toho mohl dost dobře být vědom, myšlenkově „strukturován“ jinak, totiž Rádlem (a Masarykem, viděným přes Rádlu), takže Patočka už mohl pozitivně působit jen v něčem.

(Písek, 070416-1.)

<<<

>>>

Patočka - můj vztah k němu - 2

Pravda je, že k Patočkovi necítím vztah žáka k učiteli, kterému bych chtěl zůstat věrný. Jistě to souvisí s tím, že jsem si své filosofické „pozice“ začal zhruba budovat ještě dříve, než jsem se vědomě rozhodl pro filosofii, ba než jsem si plně uvědomoval, co to je se filosofií naplno věnovat. Mohl bych tu užít Ricoeurových slov v souvislosti s Mounierem (7939, s. 42): byl jsem „filosoficky už příliš strukturován, než abych se mohl stát jedním z jeho učedníků“; od počátku jsem cítil, jak je Patočka vůči té tradici, kterou jsem pro sebe považoval nikoli snad za nějak „závaznou“ (takovou „závaznost“ jsem nikdy a k nikomu z filosofů necítil, ani dost nechápu, co by to mělo znamenat a v čem by to mělo být založeno a dokonce zdůvodněno), ale za vskutku svou vlastní, tj. přivlastněnou (zhruba a velmi nepřesně označovanou jako „kritický realismus“ nebo „český realismus“), nějak jakoby vzpříčen, snad zablokovan, ale zároveň že se mu vždy znovu připomíná a zadírá, že jej provokuje a dráždí. Sám si vůbec nemyslím, že jsem třeba Masarykovi a Rádlovi nějak „oddán“, a zejména mi nikdy nepřišlo na mysl, že bych jim oddán být měl, že bych vůči nim byl povinován nějakou věrností. Když už jsem jednou citoval Ricoeura, užiji jeho formulaci podruhé. On říká (dtto, s. 49), že „mne sužovala otázka, jestli moje práce na filosofickém poli není pouhý eklekticismus, jestli opravdu originálně a čestně tlumočím ty, kterým chci zůstat věrný ...“ „Nikdy mne nepřestal trápit problém intelektuální poctivosti: neznat to, co mi ty které inspirační zdroje daly.“ Možná, že právě v tomto ohledu mi chybí ona důležitá zkušenost, která spočívá v tom, že se začínající myslitel plně spolehe na vedení charismatického učitele. Já jsem takového učitele prostě neměl, a Patočka se jím už nemohl stát ze dvou důvodů, jednak protože už jsem

byl, jak řečeno, myšlenkově a přímo filosoficky „před-strukturován“ jinak, jednak proto, že pro mne Patočka nebyl dost „charismatický“, abych vše staré prostě opustil a vydal se v jeho šlépějích. Byl jsem odjakživa velice vnímavý, pokud jde o myšlenkovou kongruenci a přímo integritu; a nejen vnímavý, ale zároveň velice kritický. Jakmile jsem při čtení nějakého autora zjistil rozpory nebo jen nepřesnosti, ztratil jsem chuť mu celkově porozumět, a všímal jsem si jen jednotlivých myšlenek. A Patočkovi celkově rozumět se mi nikdy nepodařilo; právě proto ho – a to ve velké úctě – chápu jako geniálního interpreta. Ale filosofickým vůdce se mi nikdy nestal – a po mém soudu ani stát nemohl. Jako systematik byl Patočka v jádru velmi nejistý, zdál se mi být bez vlastní „substance“, jakoby bez vlastního „páteřního“ rozvrhu. Když se nějak dostal do myšlenkových potíží, vždycky si pomohl buď přímo Husserlem nebo některým jiným fenomenologem; to pro něho bylo ovšem velmi snadné vzhledem k jeho obrovské paměti, jejíž kapacita mne čas od času vždy znovu uvrhla do depresí.

(Písek, 070417-1.)

<<<

>>>

Patočka - můj vztah k němu - 3

Jako systematik byl Patočka v jádru velmi nejistý, zdál se mi být bez vlastní „substance“, jakoby bez vlastního „páteřního“ rozvrhu. Když se nějak dostal do myšlenkových potíží, vždycky si pomohl buď přímo Husserlem nebo některým jiným fenomenologem; to pro něho bylo ovšem velmi snadné vzhledem k jeho obrovské paměti, jejíž kapacita mne čas od času vždy znovu uvrhla do depresí. Zároveň ovšem právě kapacita jeho paměti (jakož i jeho úžasná vnímavost vůči koncepcím velkých myslitelů) byla asi na překážku rozvoji jeho vlastních větších rozvrhů, jak dokládá skutečnost, že po několika málo letech zcela opustil svůj jediný velký projekt, totiž onen pozoruhodný koncept tzv. „negativního platonismu“, v němž jsem se naopak já domníval rozpoznávat obrovské možnosti a perspektivy (i když spojené s největšími těžkostmi a nesnáze, sahajícími až k samým základům filosofického myšlení). Pokud tedy jsem byl vskutku Patočkou nějak hlouběji ovlivněn ve své vlastní filosofické orientaci, bylo to podmíněno tím, že někde a v něčem on sám navázal na to, co mi už bylo blízké z mých „zdrojů“, jimiž byli především Rádl a Masaryk viděny jeho očima. Onen Patočkův „negativní platonismus“ se mi stal něčím hluboce inspirujícím, protože jsem mu rozuměl v jeho inspiraci právě Rádlem, především jeho Útěchou, ale už řadou formulací v Dějinách filosofie, a dokonce ještě dříve. Ta pozoruhodná Rádlova formulace z poslední kapitoly Útěchy, že idea je to, co onoho loupežníka mělo napadnout, a pokud ho to třeba i nenapadlo, to že „byla“ idea – to je něco, co na jedné straně může zcela uniknout čtenářově pozornosti, pokud na to není příslušně a náležitě „připraven“, ale co je jen jakýmsi poukazem, námětem, povzbuzením k vlastnímu myšlení. A já si myslím, že mi Patočka v některých chvílích a situacích významně pomohl i tomu Rádlovi lépe porozumět, a to navzdory tomu, že Rádl sám mu šel vždy znovu „na nervy“ a že ho v žádném ze svých textů o „negativním platonismu“ necituje ani neuvádí. Takže závěr: pokud mi Patočka pomohl lépe porozumět Rádlovi, jsem mu za to velmi vděčen. Ale bylo a je tomu tak právě jen proto, že v té věci byl sám Rádlem jakoby „inspirován“ či spíše vyprovokován. Jinak pro nebyl a zůstává Patočka učitelem náročnosti, bez níž se filosof nemůže nikdy obejít a která ovšem nemá hranic (a to jak pro mne, to jistě, ale také pro Patočku, jak já mu rozumím). Patočka pro mne tedy není vzor k následování, a v mnoha ohledech jsem si vždy znovu meze jeho filosofování uvědomoval, aniž bych měl být jen sebeprchavější pocit, že jsem na tom lépe. Považuji za jeden z nejpovážlivějších důsledků politických poměrů v naší zemi, že Patočka nemohl pokračovat v tom svém velikém poválečném projektu svérázných dějin filosofie, snad v období k slavné Rádlově knize o dějinách biologických teorií, které po stu letech konečně v úplnosti vyšly i česky.

(Písek, 070417-2.)

<<<

>>>

Systematičnost a hermeneutika / Hermeneutika a systematičnost

Rozdíl mezi filosofem-systematikem a filosofem-interpretem spočívá v jisté nerovnováze obou přístupů, které se ovšem navzájem nejen nevyklučují, ale nemohou bez sebe dost dobře existovat. Systematik musí dbát alespoň pro danou tematiku zásadně významných velkých filosofů a jejich systematického přístupu k danému problému, a to především proto, aby jemu samému něco důležitého neuniklo, když už o tom vědí a když se tím zabývali jiní. Žádný systematik nemůže stavět na „zelené louce“, ale musí být nějak orientován v dějinách myšlení i v současné myšlenkové situaci. Na druhé straně žádný vykladač a interpret nemůže být práv mysliteli, jímž se zabývá, pokud nesleduje dost důkladně systematickou (systémovou) strukturu jeho koncepcí, a to zejména v těch případech, kdy o určitých souvislostech takový autor sám nemluví a nepíše, ale interpret je proto musí sám domýšlet. (Sám jsem měl možno tuto zkušenost nabýt, když jsem se pokoušel interpretovat Rádlovo pojetí pravdy, a to původně inspirován jednak Smetáčkem, jednak Patočkovou předválečnou studií v České mysli, kterou jsem si přečetl (ovšem jen s částečným pochopením) hned po válce, když jsem si objednal v Činu ročníky České mysli, které ještě měli na skladě po odpečetění, k němuž došlo až po skončení okupace. Rádl žádné systematické pojednání o pravdě nenapsal, ale po shledání a promyšlení mnoha roztroušených míst, týkajících se tohoto tématu, si mi ukázalo, že Rádl měl tu věc nějak v hloubce velmi promyšlenou, a to i když se příležitostně vyjadřoval způsobem, jako by tomu tak nebylo a jako by užíval formulací z různých okruhů a v souvislost s různými formulačními tradicemi.) – Snad abych to řekl co nejnázorněji: když nějaký filosofický interpret dvou navzájem velmi odlišných až vzdálených myslitelů napíše dvě různé monografie, netrváme na tom, aby bylo lze poznat, že obě práce napsal tentýž autor. Když však se o takové různé interpretace pokusí systematik, je to už při prvním přečtení jasné, neboť jeho vlastní filosofie tím zůstává nejen nedotčena, ale dokonce nachází nový způsob, jak se uplatnit a prosadit s rozhovoru s oněmi dvěma různými mysliteli. (Jako příklad lze uvést třeba Löwithovu recenzi Teilhardova Fenoménu člověk a vliv, jaký to po přečtení mělo na Patočkovu porozumění Teilhardovi.) – Do blízkosti tohoto okruhu tematiky ovšem náleží ještě něco dalšího: filosofové-myslitelé nikdy nepůsobí pouze celým svým dílem, ale také jednotlivými myšlenkami nebo menšími myšlenkovými koncepty. Tak dochází k tomu, že vliv určitého myslitele se může vymknout (a často vskutku vymyká) tomu, o čem mu šlo na prvním místě nebo i vcelku. Z toho pak se otvírá ještě jiná perspektiva, ukazující cestu někdy až násilného osvojení (přivlastnění, „ukradení“) nějaké tematiky nebo nějakého konkrétního postupu či jen argumentu za účelem zcela odlišného využití jinak orientovaným myslitelem.

(Písek, 070419-1.)

<<<

>>>

Tvůrčí čin a svoboda / Svoboda a tvůrčí čin

Tvůrčí může být nějaká činnost nebo nějaký čin z hlediska nadsubjektivního, aniž si toho činný subjekt je plně vědom; čeho si je obvykle přece jen vědom, je jistý pocit či dojem „svobody“ či snad lépe „svobodnosti“ nebo přinejmenším uvolněnosti z pout obvyklosti, každodennosti, a někdy z vázanosti nějakým povinováním, nějakým „ty máš“. To vše nemusí vskutku znamenat nic víc než pouhý dojem a nemusí to mít žádné nebo jen nevýznamné fundamentum in re. Daleko před vznikem a zejména jistou emancipací vědomí (subjektivity) už náleží k životu samému, že

nějak „tíhne“ či spíše spěje, usiluje o akt tvořivosti, o zavedení, vnesení, zapuštění čehosi nového do toho, co se už osvědčilo a co se docela slušně zaběhlo. Tady pochopitelně selhává každá snaha o kauzální výklad, protože ono „nové“ je neodvoditelné ze starého, není ani následkem toho, co bylo, ani nějakou novou (ale nahodilou) kombinací toho, co bylo. A nezáleží na tom, zda toto „bylé“, již existující, již dané je původu „vnějšího“ (např. zvláštní sestava nebo uspořádání okolností) nebo tzv. vnitřního (nikoli v našem smyslu), tedy v podobě nějakých „daností“ vnitřních, „subjektních“. To je právě důvodem pro to, proč subjekt nemůžeme nikde jako celek objektivovat, „Zdrojem“ či „původcem“ takového „nového“ není vposledu sám subjekt, neboť subjekt je jen prostředníkem uskutečnění „nového“. Nové nepřichází totiž zvenčí, ale vždycky „skrze“ nějaký subjekt, ovšem právě za předpokladu, že onen subjekt je příchodu toho „nového“ otevřen a že se dá k dispozici ke spolupráci na jeho uskutečnění. Tato otevřenost subjektu (zásadě a v možnost každého subjektu, tj. v závislosti ne na typu subjektu, ale na jeho okamžité kondici, tj. připravenosti) je prvotním základem nejen průniku kontingencí do reálného světa, ale je základem a předpokladem svobody, která se může uplatňovat právě jen díky oněm kontingencím a díky oné otevřenosti toho či onoho subjektu (těch či oněch subjektů různých úrovní).

(Praha, 070420-1.)

<<<

>>>

Bůh bez víry a víra bez „boha“ / Víra bez „boha“ a „bůh“ bez víry

To celoživotní zaměření, o kterém Ježíš (podle synoptiků, a to na místech, interpretovaných jako „vlastní slova Ježíšova“ nebo jako v těsné blízkosti Ježíšových činů) mluví jako o „víře“ (tedy na rozdíl od toho, jak se „víře“ rozumí dnes a jak jí dokonce rozumí většina křesťanů), nemá žádný pevný (určitý) „předmět“, ale může se vztahovat k nejrůznějším skutečnostem. V evangeliích nacházíme mnoho takových příkladů: může to být bouře a nebezpečí utonutí, může to být sám strach nebo úzkost, ale také těžká nemoc nebo dokonce úmrtí člověka, atd. Ale jindy hovoří Ježíš o víře samé, aniž by se pokoušel nějak upřesňovat jakýkoli její „předmět“; tak např. mluví o tom, že víra maličká jako zrno hořčičné může překvapivě růst a vyrůst. V jiných souvislostech ovšem Ježíš skutečně mluví o nebeském Otci, a dokonce učí své učedníky nové modlitbě k němu. Správně však upozorňuje Rádl, že v jeho výkladech ani kázání není ani stopy po nějakých teoretických výpovědích „o Bohu“, že nemá žádnou „teorii Boha“ (mohli bychom tedy říci, že nemá žádnou „theologii“ ve smyslu filosofické disciplíny, jak jí rozuměl třeba Aristotelés nebo později Tomáš Akvinský a jiní). Jestliže nedávno vydal australský autor Nick Trakakis (z Monash University v Melbourne – možná původem Řek) knihu s názvem „The God Beyond Belief“ (zabývá se atheismem Williama Rowe-ho), pak lez mít za to (knihu z roku 2006 jsem ovšem neměl v ruce), že takový „bůh“ mimo víru a bez víry může být nanejvýš nějakou konstrukcí – a tedy vlastně myšlenkově, filosoficky „vyrobenou“ modlou; ovšem pokud je takto mylně chápán nejen „bůh“, ale také „víra“ (tedy např. jako náboženská věřivost), je určitý druh atheismu nepochybně zcela na místě.

(Písek, 070424-1.)

<<<

>>>

Emergence času / Čas – jeho emergence

Od Kantových dob straší v hlavách filosofů pochybnosti o tom, můžeme-li „čas“ považovat za „skutečnost“. Již Augustin redukoval minulost na vzpomínku a budoucnost na představu;

nejnověji převládá zejména mezi přírodovědci chápání času jako těsně spjaté s dějícími se jsoucny (tj. jsoucny nově chápanými dějově, procesuálně, eventuelně jako „událostí“). Sám považuji za zcela logické se tázat po původu (eventuelně zdroji) času, protože naprosto stejně může být položena otázka po původu (zdroji) každého jsoucna a po původu jeho „událostního dění“ (neboť každé pravé jsoucno je vnitřně integrovanou událostí). To ještě zdaleka neznamená, že musíme nutně považovat čas za nějaké „jsoucno“; to by naopak bylo protismyslné, neboť bychom se museli tázat po tom, jakým událostním děním je sám čas. Zatímco však tradiční chápání „emergence“ předpokládá přinejmenším relativní setrvačnost toho, co oné emergenci nového předcházelo a co ji vlastně situačně umožňuje, emergující (nebo lépe „přicházející“) čas, tj. budoucnost, nemůžeme považovat za umožněnou a už vůbec ne vyvolanou či způsobenou ničím jsoucím jakožto daným, buď aktuálním nebo dokonce již minulým. Zatímco tradiční pojetí emergence předpokládá, že se uprostřed již jsoucího vynořuje cosi nového, co nelze z ničeho již jsoucího odvodit, v případě přicházející budoucnosti musíme předpokládat cosi mnohem radikálnějšího, neboť přicházející čas (budoucnost) umožňuje naopak, aby vůbec něco bylo (neboť „bytí“ je dění, je to výkon, který není možný ani myslitelný bez potřebného času). Musíme proto předpokládat, že přicházející budoucnost musí předcházet oné emergenci nového, které ve své uskutečnění se eo ipso stává jsoucnem: přicházející budoucnost takové uskutečňování nepochybně umožňuje, ale nezakládá, ale je odkázána ještě na jiný zdroj, totiž buď na zdroj čisté tvorby nového (v případě primordiálních jsoucen-událostí) nebo na zdroj srůstání čistého nového s již daným (kde ono „dané“ má buď charakter pouhého materiálu, což je většinou záležitost vyšších úrovní jsoucen-bytostí, anebo charakter „složek“, jež se samy aktivně zapojují do ustrojení a výkonu bytí takových vyšších událostí-jsoucen).

(Písek, 070424-2.)

<<<

>>>

Generování času / Čas - jeho generování

Otázka po tom, čím je generován přicházející čas (tedy po nějakém „generátoru“ času) je předsudečná, protože nezdůvodněně sugeruje, že čas je „generován“ něčím jsoucím, tj. něčím, co má aspoň stránku čehosi daného, předmětného; jinými slovy sugeruje, že lze pracovat s myšlenkou „kauzality“. Přicházející čas však nemůže být „generován“ ničím „jsoucím“ v tomto smyslu, ale je naopak předpokladem toho, aby vůbec nějaké „jsouci“ mohlo „být“, neboť „bytí“ jsoucna je bytím událostního dění, jež je integrováno v celek. A bez času resp. mimo čas není žádného „bytí“. Pochopitelně je možné otázku „zdroje“ času skrýt tím způsobem, že ji prohlásíme za neoddělitelnou od otázky „bytí“ samého: kdekoli „je“ nějaké „bytí“, tj. kdekoli se něco děje, už když se to začíná dít, má to „svůj“ čas - a nepotřebuje to nějaký „jiný“ čas, aby se to dělo. Ovšem pak se dostáváme před dva obrovské problémy, které v tom případě nemůžeme nechat žádným způsobem stranou: 1) odkud se bere každé takové vnitřně integrované událostní dění, které má spolu se sebou neodlučně spjat také svůj čas (jinými slovy: jak je generováno bytí každého jsoucna - a tedy i každé jsoucno samo), a 2) jak je možné, že každé událostní jsoucno je už na svém počátku schopno v nějakém smyslu integrovat do svého dějícího se „bytí“ i to, co ještě ani v jeho vlastním rámci nenastalo, tj. svou vlastní „budost“. A právě za tento druhý problém a v něm se znovu skrývá, ale pro pozorného myslitele i znovu otvírá otázka původu či zdroje „času“, byť v tomto případě jen „vlastního času“. V řešení prvního problému jde především o tu „složku“ (což je nevhodný termín, neboť vůbec nejde o nějaké „skládání“) jsoucna-události, která je vyznačena novostí, neboť ve všech případech „složitějších“ („vyšších“) událostí je v uskutečňování (výkonu) vlastního bytí využíváno jiných událostí a komplexů událostí („nižších“) jako „materiálu“; vždycky se však musíme tázat po „subjektu“ takového využívání „materiálu“ (tj. po témž „subjektu“ samého výkonu vlastního „bytí“), neboť právě tento „subjekt“ nemůže být odvozován

z ničeho „jiného“, již dřívějšího, předcházejícího, minulého, již dříve „daného“. A to je rozhodující i pro řešení druhého problému, neboť to je nepochybně právě tento z ničeho předcházejícího neodvoditelný „subjekt“, který ve výkonu sjednocování svého vlastního bytí musí již od samého počátku sjednocovat, integrovat do svého událostného celku i to, co ještě nenastalo a ani nastat nemohlo, protože k tomu může dojít teprve v dalších fázích událostného dění: právě tento subjekt (resp. jsoucno-událost jakožto subjekt) musí garantovat onu sounáležitost své budousti se sebou jakožto sjednoceným celkem.

(Písek, 070424-3.)

<<<

>>>

Novost a setrvačnost / Setrvačnost a novost

Filosofické uvažování o světě jako celku se ocitalo od pradávna (od počátků filosofie) před několik jen svízelně srovnatelnými úkoly. Na jedné straně museli myslitel nějak vzít na vědomí, že se mu v přístupu ke skutečnosti otvírá především pohled na mnohost a nepřebornou rozličnost věcí neživých („mrtvých“), živých a dokonce „myslících“ (a to různě, všelijak odlišně myslících), a zejména na jejich proměnlivost a větší nebo menší přechodnost. A přece již první myslitelé usilovali o takový přístup a postup, aby se odhalil pohled na to, co tuto mnohost a pohyblivost věcí nějak sjednocuje, a to jednak hned na jejich počátku, ale také vposledu (na jejich konci), a ovšem také v celém průběhu jejich „bytí“, aby bylo vůbec možno na ně myslet jako na určité a uchopitelné, vymežitelné. Vždycky, když se zaměřili určitým směrem a na určitý problém, nechávali jiné problémy nějak stranou a v pozadí. Lze to dokumentovat na mnoha myslitelích nejenom starořeckých, ale i pozdějších a do jisté míry i nedávných a dnešních. Velmi často spočívalo ovšem i „řešení“ jednoho problému, toho „nejdůležitějšího“, spíše v jakémsi slovním obratu než v přesně vypracované myšlence. Tak kupř. jeden z nejpozoruhodnějších myslitelů mezi nejstaršími filosofy, totiž Anaximandros, pěkně myšlenkově uchopil onu jednotu „na počátku“ (o které se pak prý už běžně mluvilo jako o ARCHÉ) tak, že to je to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají (zl. B 1), tedy za totožnou s jednotou „na konci“. Patočka ve svých poválečných přednáškách o presokraticích interpretoval toto pojetí fenomenologicky (po mém soudu neprávem), čímž sice soustředil pozornost na „vyjevování“, ale zcela upozadil – v soulase s fenomenologickou redukcí – onu údajnou původní „jednotu“ ARCHÉ. Naproti tomu byl zcela vytěsněn právě nejzajímavější problém, totiž jak vůbec může docházet k oné mnohosti, kterou kolem sebe ve světě nepochybně zaznamenáváme, je-li docela na začátku jednotu. Navíc zůstává zcela zakryto, je-li ono vzniklé jen jakousi částí či složkou původní jednotu, takže v té jednotě už vždycky bylo obsaženo a vlastně v ní nadále pobývá, dokud neskončí, anebo zda to je něco nového, co v té původní jednotě obsaženo nebylo a co se posléze do oné původní jednoty nemůže vrátet bez závažné ztráty čehosi pro sebe důležitého. Od té dávné doby se problematika i naše vidění a tázání natolik změnily, že se dnes už musíme tázat zcela jinak: co vlastně může být v původní jednotě – pokud bychom ji vůbec připustili – odpovědné za to, že vznikne něco, co tu dosud nebylo? Naučili jsme se jakoby „chápat“, že když už něco „je“, tak to pochopitelně může „trvat“, protože absenci změny – po vzoru geometrického myšlení – docela dobře chápeme a přijímáme; už jsme si na to zvykli. Tradice nás „naučila“, že „setrvalost“ je snáze pochopitelná než změna; hlavní práci na této podivné („metafyzické“) tradici měl ovšem Parmenidés a vůbec Eleaté. Takže nejlépe je mnohost a zejména změnu vůbec škrtnout a popřít – a je po problému. (Ale zároveň také po filosofii.)

(Písek, 070426-1.)

<<<

>>>

Změna a událost / Událost a změna

Tradiční (původně aristotelská) argumentace pracuje se změnou takto: vycházíme z předpokladu, že „existuje“ něco, co se mění“ (v této chvíli se přidržím knížky 7914, s. 1-2: „We start from the fact that something exists which changes.“) A pak je třeba analyzovat, co míníme onou „změnou“: „we must analyse the notion of change“. „Whenever a thing is said to change this means that two moments can be distinguished in it, first, before, and secondly, after, the change takes place. In the first moment the thing is merely *capable* of receiving some fresh modification, and /2/ in the second it has *actually* received it. In the first it is *in potency*, and in the second it is *in act*. Change means the actuation of potency.“ A teď to nejdůležitější: ta „věc“, která se mění, nemůže být zároveň vyvolavatelem (příčinou) oné změny, a zároveň pasivním příjemcem (následkem) té změny, protože nemůže být zároveň „možností“ a zároveň „skutečností“. V pozadí této argumentace je několik nevyslovených „tvrzení“ jakožto předpokladů, která však před kritickým rozbořením neobstojí. Změna tu je totiž chápána jako náhlý skok z možnosti do skutečnosti (z potence do aktuálnosti); naproti tomu ani v říši možného, ani v říši skutečného není pro změnu žádné místo. To, co je vskutku možné, se nemůže měnit; a to, co je vskutku skutečné, se rovněž nemůže měnit. Takže vlastně to, „co“ se mění (a co podle zmíněného autora nemůže být popíráno), je někde mezi pouhou možností a skutečností, je tedy jaksi „polo-skutečné“ – a to je právě onen návrat k antické představě, že změna buď vůbec neexistuje (není „možná“ – Eleaté), anebo je jen na cestě k uskutečnění, takže není plně skutečná (aristotelská představa, že s dokonalostí, tj. s dosažením dokonalosti, ustává veškerý pohyb). Vlastní problém je tedy zakryt a skryt: jde o to, co to vlastně máme na mysli, když řekneme, že existuje „něco“, co se mění, tedy nějaká měnící se „věc“. Naše řešení je na první pohled poměrně jednoduché, ale otvírá pohled, ba víc než to, otvírá cestu k mnoha dalším velmi podstatným a nesnadným problémům, které bude nutno odpovědně řešit. Ta jednoduchost spočívá v tom, že na jedné straně budeme nadále trvat na tom, že o změně můžeme smysluplně mluvit jen za předpokladu, že se mění „něco“. Ale zatímco starý (metafyzický) předpoklad měl za to, že to, „co“ se mění, se vlastně nemůže v průběhu změny měnit, protože by chyběl potřebný „substrát“ změny, my budeme trvat na tom, že to, „co“ se mění, je událost, rozumí se „celá“ událost, událost jako „celek“. Že tedy nejen nemůžeme, ale ani nemusíme předpokládat, že se uprostřed změny něco nemění, že něco musí zůstat mimo proces změny, neboť integrita události nemůže spočívat v něčem, co se událostního dění (tedy změny samé) neúčastní, co se na ní nepodílí, tj. co je samo z onoho dění, z oné sjednocené, integrované změny vyňato. I kdyby něco takového, co se vůbec nemění, „existovalo“, nemohlo by to v žádném případě nikterak přispět k sjednocení takového dění, kterému říkáme „událost“, a které je vnitřně sjednoceno.

(Písek, 070426-2.)

<<<

>>>

Význam slova a pojem / Pojem a význam (slova) / Pojmovost a významy (slov) / Jméno a pojmenované / Význam (slova) a pojem

Vynález pojmů a pojmovosti lze s největší pravděpodobností připisovat starým Řekům; spočíval v tom, že „míněné“ bylo (na rozdíl od prostředků pouhé narativity) upřesňováno a „vymezováno“ za pomoci obousměrně výhradně spjatých dvojic pojem-intencionální předmět, zatímco významový vztah mezi slovem (pojmenováním, jménem) a skutečným předmětem nadále zůstal pod rozhodujícím vlivem nejbližších kontextů jak věcných, tak slovních. Zavedení pojmů a pojmovosti umožňovalo tento vliv blízkých kontextů oslabit resp. relativizovat tím, že se do ustavení aktuálního významu mohly zapojovat kontexty nejen širší, ale zejména neaktuální, tj.

málo souvislé nebo takřka vůbec nesouvislé s aktuální situací a příslušnými aktuálními kontexty. To mělo mimořádný vliv jak na strukturu jazyka (a jazykových sdělení), tak zejména na povahu a strukturu myšlení samého, neboť to umožňovalo do konkrétního mínění něčeho skutečného ještě silněji promítat (vnášet) souvislosti a kontexty, s nimiž se stále víc počítalo jako s poměrně trvalým významovým pozadím konkrétních jazykových projevů a už určitého myšlenkového soustředění na skutečnosti, které byly a jsou naší zkušenosti „dávány“ výhradně v podobě jednotlivin. To, že si už archaičtí lidé navykli užívat některých jmen či názvů na různé, i když analogické (navzájem podobné) skutečnosti, což pochopitelně zejména zpočátku mohlo vést a vedlo k nesčetným omylům a nepřesnostem, bylo nyní nejen posíleno, ale dovolovalo se takovým omylům a nepřesnostem stále účinněji vyhýbat nebo je překonávat a korigovat.

(Písek, 070426-3.)

<<<

>>>

„Událost“ jako model (myšlenkový)

Význam slova „událost“ se do značné míry vymyká možnostem tradiční pojmovosti, takže pro přesné a přísné myšlení je nutně zapotřebí věnovat maximální pozornost tomu, jak je vlastně nasuzován *pojmem* události a nakolik se dostává do konfliktu s oním původním významem toho slova, protože – v duchu zpředmětující myšlenkové tradice – zbavuje příslušný intencionální *model* (intencionální „předmět“, či „objekt“) časovosti i dějovosti. Je proto pochopitelné, že v takovéto situaci „nouze“ se nemůžeme vyhnout použití narativních prostředků. Cílem našeho metodického, systematického pokusu je co nejzřetelněji a nejpřesněji sledovat, kdy a v čem je možno takovou narativitu postupně nahradit pojmovostí, a přitom se – rovněž postupně – učit metodicky pracovat s nepředmětnými intencemi a ustavovat tak intencionální „ne-předměty“. Tohoto cíle můžeme za daných okolností (zejména dějinných) dosahovat právě jen krok za krokem, a to zejména tak, že svou pozornost soustředíme na „událost“ jakožto ‚obecný‘ myšlenkový model, postupně v důsledku jednotlivých i celkových „oprav“ a úprav přecházející do formy intencionálního „předmětu“ k nové formě intencionálního „ne-předmětu“, tj. jakéhosi „reformovaného“ předmětu, znovu obdařeného dějovostí a časovostí.

(Písek, 070430-1.)

<<<

>>>

„Práva“ lidská - děj (= práva člověka)

Myšlenkově „uchopit“ to, o čem mluvíme jako o „lidských právech“, nelze přiměřeně, pokud zapomínáme na člověka jako jednotlivý subjekt, k němuž ta „práva“ jakoby přicházejí (není tomu tedy tak, že je „má“ jako cosi, co může „držet“ a „mít v majetnictví“) a on je má, může a musí spoluustavovat a spoluuplatňovat. A to uplatnění je možné vždy jen ve vztahu k „těm druhým“, a ten vztah sám musíme chápat dějově (a dokonce dějinně). To, co k lidskému subjektu, k jednotlivému člověku „přichází“ jako jeho právo (tedy nikoli jako jedno obecné právo, které je nebo může být přiznáváno tomu či onomu jednotlivci), je vlastně výzvou, co „pravého“ má činit, je tedy poukazem k „tomu pravému“, co má právě teď a zde být uskutečněno, uděláno, provedeno, uplatněno, a to zase nikoli jen všeobecně, nýbrž především právě jím samým (i když vzhledem k souvislostem s „těmi druhými“ to má vazby také na to, co je „tím pravým“ pro druhé a jak mají, mohou a musí navzájem respektovat taková „individuální“, „jednotlivá“ oslovení těch druhých atd., což v důsledcích vede i k pochopení výzev pro celé skupiny etc.). Lidská práva nelze

uplatňovat individuálně a bez ohledu na „ty druhé“ (bez souvislostí s „těmi druhými“), neboť mohou být rozumně a perspektivně uskutečňována pouze ve spolupráci s druhými. Přesto nelze z toho vyvozovat, že jsou eo ipso v „moci“ lidí (třeba jen skupiny lidí). Platí to ostatně dost podobně jako uplatňování pravdy: nejde to bez lidí a bez lidské vzájemné spolupráce, ale nejsou to lidé, kdo o té pravdě rozhodují, kdo jí vládne, kdo nad ní má moc. Znamená-li metafyzika úsilí myšlenkově se zmocnit veškeré skutečnosti, pak nepochybně platí, že z toho „ovládání“ je vyloučena každá „skutečnost“, kterou takto ovládat nelze a které se takto zmocňovat nelze. Jestliže Francis Bacon svým heslem „Knowledge is Power“ přesně vyjádřil cíl poznání a vědění, jak mu rozuměla jeho doba i doba po něm následující (tj. tzv. „modernita“), bylo tím věrně vyjádřeno úsilí o „ovládnutí“ pravdy, o nadvládu nad pravdou. Taková nadvláda ovšem není možná, a pokud se o ni někdo pokouší, deformuje, degraduje, pervertuje smysl toho, čemu říká „pravda“. A podobně tomu je s „lidskými právy“: jsou „lidská“ pouze proto, že jsou platná pro lidi, ale nikoli proto, že je lidé vymysleli a ustanovili. A právě proto, že jsou tato „práva“ záležitostí spolupráce lidí – a také vzájemného respektu lidí – jsou úkolem, programem, rozvrhem, který je nutno vždy znovu naplňovat a uskutečňovat. Nejsou tedy ničím, co by bylo možno chtít definitivně předmětně vymezit, co by bylo čímsi daným, čeho by se člověk mohl zmocňovat, ale je to výzva, která k lidem přichází, aby byla vyslyšena a poslušně uskutečňována.

(Písek, 070430-2.)

<<<

>>>

Filosofie v praxi (v životě různých lidí)

Filosofie (v jakékoli podobě) má významnou úlohu v orientaci člověka ve světě. Je ovšem pravdou, že ne každý člověk se potřebuje vyznat (a orientovat) ve světě ve všech směrech a do všech detailů; některým lidem může docela dobře stačit i velmi jednoduchá orientace, pokud mají na koho se obrátit, když se dostanou do menších nebo i větších nesnází. Bývaly doby, kdy archaickým lidem nebyla filosofie vůbec k dispozici, neboť jde o poměrně pozdní vynález starých Řeků; dnes by měla být filosofie schopna nahradit úlohu mýtů a různých náboženství do té míry, že by s nimi (ani s jejich relikty) už vůbec nemusela počítat. Je na to ovšem různost názorů; někteří autoři mají za to, že úloha náboženství (a snad i mýtů) je v něčem nenahraditelná. Někdy lze starším autorům jisté právo na takové přesvědčení dokonce přiznat, vezmeme-li v úvahu jistou principální omezenost řeckého typu pojmovosti, který vskutku úplnou náhradu za náboženství (a mytičnost) nemohl poskytovat. Jiná je (a hlavně napříště bude) situace poté, co si filosofové začali uvědomovat právě onu omezenost zpředměťující pojmovosti (nemalou zásluhu na tom má světodějné setkávání a vzájemné ovlivňování dvou velkých kulturních a duchovních tradic, totiž řecké a hebrejské). Filosofie se už – přinejmenším v některých svých představitelích – naučila postupně rozpoznávat svá omezení a někdy se jim dost úspěšně dokázala buď vyhnout nebo je překonávat novými přístupy. Velkým problémem však zůstává nemalá setrvačnost starých způsobů myšlení (a to dokonce nejen zlomků starých typů filosofii, ale i zbytků myšlení mytického, kterého se asi lidé v jistých momentech nebudou moci zbavit ještě velmi dlouho a možná nikdy) v hlavách většiny lidí, když už v dané epoše špičkoví myslitelé dost jasně a zřetelně rozpoznali neschůdnost nebo i zavádějící charakter některých kdysi uplatňovaných přístupů a sledovaných cest. Výsledkem je něco mnohem závažnějšího, než co známe z jiných oborů, totiž napětí a někdy až propast mezi úrovní, jak myslí „znalci“, vyškolení „odborníci“ a zejména „výzkumní pracovníci“, zkrátka tvůrčí myslitelé, a mezi úrovní myšlení, charakteristického pro většinu neškolených resp. nedostatečně školených příslušníků dané společnosti a doby, které můžeme chápat jako „laiky“. A není zcela jednoduché ani snadné náležitě upřesnit, o čem tu vlastně jde: v každé i odborně etablované společnosti „filosofů“ dochází čas od času k pokusům o „zvědečtění“ filosofie, tj. o ustavení jakési vlastní, specifické „odbornosti“ (většinou v podobě více méně pevné systematické výstavby a vytříbenosti) – a tím ovšem ještě k většímu odcizení takového myšlení

nefilosofické (nebo spíš filosoficky laické) veřejnosti. To je ovšem něco, co je pro skutečné filosofy zcela nepřijatelné, protože filosofie se vždycky musí maximálně snažit o to, aby dokázala oslovit co největší počet lidí; a to nutně vede k tomu, že se musí umět vyjadřovat tak, aby to bylo v případě potřeby srozumitelné.

(Písek, 070506-1.)

<<<

>>>

Filosofie – odbornost

Filosofie má nepochybně také své odborné povinnosti, tj. platí pro ni jistá odborná kritéria, jimž musí dostát. Některá z těch kritérií jsou záležitostí jakési konvence, a taková ovšem není třeba nezbytně zachovávat. Jiná však vyplývají z povahy filosofie samé (na příslušné úrovni, která se s dobou mění). Různost – a to značně velká různost – se připouští ve způsobu podání, např. pokud jde o literární formu (na to poukázal Patočka). Po druhé válce sáhli někteří filosofové dokonce po dramatické formě (Sartre úspěšněji, Marcel méně úspěšně, pokud jde o ohlas veřejnosti); poměrně oblíbená je forma dopisů, zatímco forma dialogů se netěší zvláštní oblibě. Nejobvyklejší je forma traktátů nebo studií; eseje bývají považovány za formu popularizující, ale v tradici se vždycky těšily přízni autorů, neboť byly s oblibou čteny (na rozdíl od traktátů, které celkově spíše odpuzují, protože kladou na čtenáře příliš velké nároky). V každém případě se však žádá od filosofa, který přichází s něčím novým a je zaměřen systematicky, aby soustředil své vývody do hlavních tezí, které nejen náležitě vyloží, ale také – a zejména – zdůvodní resp. co nejlépe vyargumentuje. A tak se ukazuje, že pro každého filosofa, který chce dostát všem nárokům svého zaměření, bez výjimky platí, že musí mít svou myslitelskou laboratoř, svou „myslírnu“, kde se musí co nejdůkladněji zabývat i těmi stránkami svých koncepcí, které třeba ani nehodlá v budoucnosti zveřejňovat. Anebo to chce zveřejnit, ale v odborném tisku; není třeba všechno do detailu vyložit i pro širší veřejnost. V každém případě platí, že také ve filosofii – jako ostatně ve všech oborech – je třeba respektovat rozdíl mezi badatelstvím a výzkumem na jedné straně a mezi uváděním do problematiky a zejména popularizací na straně druhé. Filosofie má zkrátka také svou „odbornost“, i když to právě pro ni neznamena a nesmí znamenat nějaké vymezení „oboru“ (a tím eo ipso na ztrátu celku).

(Písek, 070506-2.)

<<<

>>>

Cizinec a „příchozí“ / „Příchozí“ a cizinec

Ve starém Izraeli si lidé (díky prorokům atd.) připamatovávali, že jsou „příchozí“; toto pojetí mělo důležitý časový rozměr. Už Abra(ha)m učinil „správnou“ věc, když odešel z míst, kde se narodil a kde žila jeho rodina (i otec), opustil rodný dům, rodné město a zemi – a odebral se, „nevěda kam“. Mojžíš vyvedl svůj lid z Egypta, z „domu služby“, do „země zaslíbené“, tedy z jistoty „egyptských hrnců“ do nejistoty „pouště“, ale do „svobody“. Když se pak (někteří) Izraelci mohli z babylonského zajetí vydat zpět „domů“, interpretovali to jako „návrat“, nikoli jako „vyjití“, tedy jako „cestu zpět“, nikoli jako „cestu kupředu“. Přesto jim zůstávalo myšlenka, že jsou znovu „příchozí“, pevně v myslí. Bylo to kupodivu v napětí a rozporu s tím, co jim doporučoval prorok Jeremiáš, totiž aby se v „zajetí“ usadili jako „doma“, ale navzdory tomu nikdy Jeremiáše nevyřadili se svého „kánonu“. Pohostinnost, kterou Izraelcům ukládalo připamatovávání toho, že i oni byli kdysi „příchozími“, se stala jejich trvalým závazkem, ale interpretace tohoto závazku se poněkud změnila důrazem na to, že už oněmi příchozími nejsou, že jimi pouze „byli“. Přesto si nadále uchovávali jeden zásadně důležitý aspekt

onoho pojetí, který ovšem neladil s tím, že s onou provizorností situace pouhého příchozího už bylo skoncováno: provizornost byla nadále vztahována také a dokonce zejména na to, co se už stalo, co bylo skutečné, dané – a celá skutečnost byla znovu a znovu chápána jako cosi nadále provizorního, předběžného, napjatého v očekávání toho, co má teprve přijít. Nepochybně to mělo významnou oporu ve velmi neuspokojivé situaci izraelského lidu (ostatně podobně, jako Augustinova „civitas dei“ byla připomínána v důsledku úpadku a pádu Říma). Nicméně očekávání „pomazaného“, totiž „mesiáše“, ač velmi často vykreslováno příliš žádostivě a náročně, bylo tak silné, že jakoby zastřelo zrak „očekávajícím“ natolik, že právě „to nové“, to „příchozí“ nakonec nerozpoznali.

(Písek, 070510-1.)

<<<

>>>

Člověk jako „cizinec“ (a jako „domácí“)

Lidská situace se nepochybně vyznačuje obojím: naprostá většina lidí vždycky věděla, co to je „doma“ a co je pro každého z nich „jeho domov“. Být někde „doma“ je hlubokou lidskou potřebou, jejíž kořeny jdou mnohem hlouběji než k pouhé jeho „společenskosti“. Zároveň však si je každý trochu uvažující člověk dříve nebo později více nebo méně vědom toho, že ono „doma“ je čímsi žádoucím, ale nikoli původně daným, tj. že se každý člověk musí „domácím“ teprve stát, že jím není „původně“, od počátku, případně „od přírody“. Pro člověka (každého člověka) jako bytost, obdařenou vědomím a schopností si diferencovaně uvědomovat, se již v dětství vyjasňuje, že se narodil, tj. že „tu“ (tj. „doma“) původně nebyl, že „přišel“, že tedy byl a je „příchozím“ do tohoto domova, do rodiny, do města, země atd., vůbec že „přišel na svět“ (a tedy musel být „domácími“ také přijat, akceptován jako „také domácí“). Toto vědomí se za určitých okolností (ať už vnější nebo vnitřní povahy) může zesílit až v jakýsi deviovaný pocit nepřekonaného a snad nepřekonatelného „cizinctví“ (jak to popsal např. Camus). Ale deviovanost můžeme připsat jen takovým extrémním formám; samo jádro pocitu „cizinctví“ resp. jakési „nezařazenosti“ je vlastní každému člověku (a můžeme je pozorovat dokonce na domácích zvířatech; ostatně etologové nás informují o tom, jaký hierarchický řád panuje i v tlupách a smečkách divokých zvířat). A otázka, zda to třeba nemáme chápat (a interpretovat) jako cosi „přirozeného“ (v tom smyslu, že to je „mimo dobro a zlo“, tj. mimo rámeček hodnocení a věcí pouhého konstatování), nýbrž něco, nač je třeba a snad i nutno „navazovat“, co je třeba pěstovat a kultivovat a dávat tomu to, „což jeho jest“, totiž jakousi závaznost: ty, člověče, se nikdy nezabýdluj s nějakou definitivností, ale buď kdykoli připraven opět vyrazit do neznáma, a až se někam v tom „neznámu“ možná nakonec dostaneš, opět se tam nezabýdluj, ale stále se považuj za „příchozího“, který se jednou opět vydá dál.

(Písek, 070511-1.)

<<<

>>>

Dění a časovost / Čas a dění

Přemýšlení o „čase“ a „časovosti“ je staré, dávné; určitě je mnohem starší než vynález pojmů a pojmovosti. Jestliže jsme stále nakloněni chápat „čas“ jako předpoklad toho, aby se vůbec něco mohlo stát, není to proto, že jsme tak do hloubky ovlivněni zpředměťujícím způsobem myšlení, jakému jsem se naučili (a jakému jsme „propadli“) pod vlivem starých řeckých myslitelů, ale je to založeno na každodenní zkušenosti již dávných, archaických lidí (a dosvědčuje to užívání slova „čas“ i věcně příbuzných slov už v dávných textech, nedotčených ještě řeckým vlivem; nejznámějším a běžně nejdostupnějším dokladem je třeba varování před přílišným soustředěním na minulost, na

věci „starodávní“, a doporučení orientace na to, co přichází jako nové, nebývalé, překvapující, viz Deutero-Izaiáš, kap. 40-55 nejpozději ze sklonku 6. stol. př.Kr.). Pokud jde jen o „zvyk“, o navyklý „způsob mluvení“, je možné odkazovat k jazyku, ale nikoli k pojmovosti. A jazyk (jazykové zvyklosti) bývají dvojznačné – něco v nich je vsutku specificky jazykové (a pak jsou ty „návyky“ u různých jazyků různé), anebo nacházíme podobnosti a analogie u nejrůznějších jazyků, které spolu původně nesouvisí, které nenáleží do týchž okruhů apod. Pak už tedy nejde vlastně o problém toho kterého jazyka, ale o problém „řeči“ a její „logické“ výstavby (ovšem ještě pro „logizaci“ řeckého typu, tedy před zpředměťujícím zpojmověním). Všechno se proto zdá nasvědčovat tomu, že rozlišování mezi „věcným“ děním, které lze sledovat, orientovat se v něm a do kterého je dokonce možno nějak zasahovat, je prastaré a že není pouze výsledkem chybné interpretace v důsledku nějakých špatných návyků, ale že má své opodstatnění ve zkušenosti (pochopitelně zkušenosti velmi široce chápané, tedy neredukované na zkušenost smyslovou).

(Písek, 070514-1.)

<<<

>>>

Filosof a druzí (filosofové)

Slova „být žákem“ mohou ve filosofii znamenat víc věcí. Jednak mohou označit pouhý fakt, že někdo poslouchal přednášky určitého učitele (a eventuelně z nich dělal zkoušky). Nebo to znamená, že ve své filosofii hodně (více či méně) vycházel z nějakého jiného myslitele (a ani nemusel poslouchat jeho přednášky, stačí, že důkladně studoval jeho texty). Každý „pořádný“ myslitel ovšem musel (musí) mít někoho, u koho se něčemu naučil; ale nemusí to vždycky být jeden učitel. Problém je v tom, že každá původní, autentická filosofie je nutně soustředěna na několik základních „myšlenek“ (spíše „idejí“), v nich je zakořeněna a v nichž pak dále víc a víc koření (zapouští své kořeny hlouběji a hlouběji, a zároveň stále do širších kontextů). To pak znamená především to, že je vysoce „osobní“, tak říkajíc „svá“; a to zase má své důsledky ve vztahu k učiteli nebo učitelům: každý takový původní, originální myslitel sice nutně na své učitele v něčem navazuje a něco si z nich bere a osvojuje si to (opět dost „po svém“), ale na druhé straně se něčemu jinému v nich vzpírá, nebere to, ale distancuje se od toho. A jestliže to platí o učitelích, platí to tím spíš o jiných myslitelích: každý filosof si vybírá podle své potřeby jiné myslitele, aby se u nich inspiroval; když jej neinspirují anebo jen málo, prostě je nečte nebo jen tu a tam. Naprostá většina profesionálních filosofů ovšem nejsou „původní“, „originální“ myslitelé v plném slova smyslu. A ti pak nahrazují nedostatek originality svými rozsáhlými vědomostmi, čtením a komentováním druhých a – bohužel – donucování těch originálních, aby s nimi soutěžili nikoli v hloubce myšlení, ale v rozsahu své četby druhých, i když je vlastně nezajímají, protože neinspirují v jejich vlastní myšlenkové cestě a práci. To donucování spočívá v tom, že chtějí, aby se takový „originální“ myslitel vyjadřoval ke všemu možnému i nemožnému, ale právě k tomu, co si oni vymyslí (ne vždy s počestnými úmysly), a pak ho rádi chytají za slova, za nepřesné formulace nebo nedostatek znalostí toho, co je prostě nezajímá. Tak dochází k tomu, že takový původní myslitel buď pracně dohání něco, do čeho by se jinak vůbec nepouštěl, a nezbývá mu dost času a energie na vlastní tvůrčí práci; anebo prostě takovému tlaku druhořadých, ale energických myslitelů s obrovskou, ale povrchní pracovní kapacitou, odolává tím, že se stáhne do ústraní (a nechová se tak, jak by ti druzí chtěli). Právě ta většina – a rozumí se: elitní většina! – se chová jako ta, která určuje „mravy“ v oboru – a ostatní musí buď formovat houfy, které okamžitě mění směr, jakmile někteří z té elity zabočí k něčemu jinému, anebo prostě upadnou do naprosté bezvýznamnosti. Odolat této etologické „praxi“ je nesnadné, a zejména pro mladé lidi takřka neschůdné. A tyto „mravy“ k nám dnes pronikají, bohužel v těch nejhorších formách.

(Písek, 070515-1.)

<<<

>>>

Filosofie „pro každého“

Odborné vědy (nebo jiné odborné činnosti) pronikají na veřejnost především ve svých výsledcích, rezultátech a produktech. I tam, kde nejde jen o „zboží“, které si může nějak „pořídit“ každý prostě zakoupením produktu, např. kdy výsledky vědecké práce mají vliv na to, jak „vidíme“ svět kolem sebe, jak „chápeme“ některé významné okolnosti a souvislosti apod., jde o „důsledky“ vědeckých poznatků, nikoli o to, aby člověka, který se o to zajímá, uváděly do vědy samé, do vědecké práce (nanejvýš jde jen referát, jak taková práce vypadá, když to je pro veřejnost dost zajímavé). Ve filosofii je to jiné; sami filosofové, když se pokoušejí o popularizaci své práce, si většinou ten rozdíl od odborných věd náležitě neuvědomují. Ve filosofii totiž nejde především o sdělování výsledků myšlenkové práce resp. filosofického uvažování, ale jde spíš o podání příkladu, jak se to dělá či má dělat, a má to vyústit v pozvání a výzvu, aby oslovený začal přemýšlet sám. Samozřejmě se to bez určitých „informací“, „faktických sdělení“ atd. neobejde, ale nejde o to především a na prvním místě. Vědec nechce přimět čtenáře spisu, který laikovi přibližuje, co vědec a jeho věda vlastně podnikají, aby to začal podnikat také, ale filosofovi o to jde. Celé úsilí filosofa, který chce srozumitelně vyložit, o čem sám přemýšlí a k čemu sám došel, směřuje naopak k tomu, aby podnítil čtenářův (nebo posluchačův) zájem a aby čtenář začal sám o věci přemýšlet a uvažovat, což vlastně znamená, aby byl schopen filosofovi porozumět, aniž by byl nucen s ním ve všem souhlasit. Ve vztahu k „laické veřejnosti“ jde vědcům o předávání věcných informací o výsledcích zkoumání; filosofům by naproti tomu mělo jít o předávání (resp. doporučování) způsobu myšlení, přičemž věcné poznatky si lze bez problémů vypůjčit buď z různých věd, ale třeba také z každodenního života apod. (Zajímavé přitom je, že vědci nechtěně resp. nevědomky předávají vedle výsledků svého bádání tak způsob svého myšlení, a ten bývá z filosofického hlediska velmi často zastaralý a vlastně neudržitelný, i když má obrovskou setrvačnost.)

(Písek, 070515-2.)

<<<

>>>

„Fakta“, teorie a hypotézy / Teorie a „fakta“ hypotézy

V nové době, s nově precizovaným chápáním povahy „vědy“, se mimořádný důraz kladl na rozlišování mezi tzv. „fakty“, tj. zjištěními, o nichž nebylo a není možno pochybovat, a jejich výkladem, který spočívá jednak v jejich uvedení do souvislosti s jinými fakty, jednak s uspořádáním mnoha faktů do jakési „celkové“, soustavné myšlenkové stavby, jíž jednotlivá fakta neodporují a která sama netrpí vnitřními rozpory. Důraz na tzv. fakta šel někdy tak daleko, že se ztrácelo povědomí rozdílu mezi skutečnostmi samými a příslušnými fakty (jakožto konstatování těchto skutečností); nicméně ve vědecké praxi (v „životě“ vědy) zůstalo vždy platné rozlišení mezi takovou celkovou koncepcí (teorií nebo hypotézou) a jednotlivými „fakty“, takže nějaké nově zjištěné „faktum“ mohlo „vyvrátit“ dosud platnou teorii, která je nedokázala do své interpretace pojmout. Zapomínalo se obecně, že samo „factum“ je něco „udělaného“, myšlenkově vytvořeného, a že takové „vytvoření“ není možné mimo kontext nejen věcný, ale zejména myšlenkový. Potlačování myšlenky, že každé „rozumění“ nutně předpokládá nejen to, čemu je „rozuměno“, ale také nějaké prostředky „rozumění“, které z „věcí“ samých, ze „skutečností“ samých nevyplývají a nemohou tedy z věcí být nějak „odvozeny“ (o takový výklad se pokoušela anglosaská tradice tzv. empirismu až senzualismu, ale po mém soudu také neudržitelně, stejně jako byla neudržitelná kontinentální tradice, počítající s nějakými „věcnými ideami“ anebo s nějakým „apriori“). Máme všechny důvody proč se domnívat, že žádné „faktum“ nemůže být ustaveno (konstatováno) bez přinejmenším zlomků či prvků nějaké „teorie“, tedy bez zasazení „konstatovaného“ do kontextu (souvislostí) s mnoha „fakty“ jinými,

konstatovanými již dříve a samozřejmě také za pomoci přinejmenším zlomů či rozvrhů teorií nebo hypotéz jiných. Není žádných samostatných, izolovaných, „o sobě“ jsoucích a jednou provždy trvajících „fakt“, protože není ani žádných samostatných, izolovaných, „o sobě“ jsoucích a neměnných „skutečností“.

(Praha, 070517-1.)

<<<

>>>

Příroda (FYSIS, natura)

Jakési rozpoznávání a chápání „přírody“ je nejen mnohem starší než vědy o přírodě, ale dokonce než nejstarší pokusy starořeckých myslitelů o zkoumání tzv. FYSIS (což se obvykle, ale bez náležitého vyjasňování překládá právě jako „příroda“). Zdá se, že poněkud pozdější tradice připisovala (nedoloženě) většině předsókratovských myslitelů jakási pojednání PERI FYSEÓS (což se opět obvykle překládá jako „O přírodě“) nejspíš z jiných než „historických“ (historicky věrných) důvodů, ale věcně asi přece jenom oprávněně. Musíme ovšem sáhnout k etymologii, abychom si v tom udělali trochu jasno. „Fysický“ zřejmě původně znamená „vzniklý zrodem a rostoucí“ (a posléze zanikající zahynutím, smrtí); co se nezrodilo, neroste a neumírá, není „fysické“, tj. nemá „fysickou“ povahu, charakter, rysy apod. Aplikováno na presokratiky: Thaletova „voda“, Anaximenův „vzduch“, Anaximandrovo „apeiron“ a „aoriston“, Empedoklovy „prvky“, Leukippovy a Démokritovy „atomy“ nejsou „fysické“, tj. nemají žádnou „FYSIS“. Ovšem aplikováno na Homéra (nebo Hesioda atd.) to vede k potížím, jak si uvědomuje třeba Platón v Timaiovi (někteří bohové se zrodili, ale neumírají; jejich potomci mohou být bohy, ale také jen polobohy; bohové, např. Zeuz, na sebe mohou brát různé podoby, ale jen dočasně, takže takové jejich „podoby“ vznikají a zase zanikají, ale bůh zůstává bohem; atd.). To je pak zase třeba pro Aristotela důvodem, proč naprosto ruší mnohost bohů (není v této věci první mezi řeckými filosofy) i možnost jejich „rození“ – bůh je jeden jediný, a je nejen nevzniklý a nezanikající, nýbrž naprosto nehybný (ale přesto je první příčinou dalších a dalších následků, mířících posléze opět k nějakému nehybnému stavu „světa“). Tak je vše „fysické“ (tj. zrozené a rostoucí, a také posléze zanikající?) učiněno závislým na „první příčině“, ale není – aspoň u Aristotela – nikterak vyjasněno, co z oné předlouhé série následků, v níž každý následek se stává příčinou dalšího a sám zřejmě zaniká, vlastně nějak „zůstává“ a posléze se podílí na konečném stavu všeho, kdy ustává veškerý pohyb, protože všechno už takové, jaké „má být“. Jaký je tedy rozdíl mezi „první příčinou“ a „posledním koncem/cílem“? Došlo v té kauzální řadě vůbec k nějaké změně, která by nebyla zcela anulována, ale která by vedla ke „konci“, v něčem se lišícímu od „počátku“? (Tady je v Aristotelovi samém jakýsi zárodek mnohem pozdějšího „hegeliánství“.)

(Písek, 070520-1.)

<<<

>>>

Příroda a „přirozenost“

Slovo „příroda“ resp. jeho významy mají velmi dávnou, přímo nedohlednou minulost ještě předpojmovou, a později dokonce také dlouhou historii pokusů o jeho pojmové vymezení. V dějinách docházelo k mnoha významovým posunům i celkovějším proměnám; dnes rozumíme „přírodou“ to část (nebo snad sféru) světa (univerza), kterou nepoznamenal člověk, takže tím člověka vlastně vyjímáme, vytrhujeme z přírody. A naproti tomu je nám jedno, jde-li o mrtvé věci nebo o živé bytosti – obojí zahrnujeme do „přírody“, takže se ujalo rozlišování na přírodu neživou a živou (v naprostém rozporu s kořeny slova). Na druhé straně pod „přirozeností“ míníme povahu, eventuálně vlastnosti

čehokoli, takže bez rozdílu mluvíme o přirozenosti atomu nebo nějaké ještě menší částice, kvanta, nějakého kovu (či jiného materiálu), ale také o přirozených číslech (a tedy přirozenosti některých čísel), o přirozenosti nějakého názoru (spíše ve významu jakési samozřejmosti, zjevnosti a nahlédnutelnosti), takže jakákoli souvislost se vznikem formou zrození je zcela smazána. Filosofům proto nezbyvá než nechat v případě potřeby běžné významy obou slov stranou a vymezit jejich smysl zcela po svém.

(Písek, 070529-1a.)

<<<

>>>

Příroda a „přirozenost“

Slovo „příroda“ resp. jeho významy mají velmi dávno, přímo nedohlednou minulost ještě předpojmovou, a později dokonce také dlouhou historii pokusů o jeho pojmové vymezení. Pochopitelně takový pokus o pojmové vymezení musel vždy znovu troskotat, protože muselo být užito pojmů, spjatých jednoznačně s tzv. „předměty“, které se nehýbaly. To dokonce držel i sám Aristotelés, když měl za to, že nejbližší „pravdě“ je hvězdná obloha, která se sice otáčí, ale všechna souhvězdí jsou navzájem ve stálých vztazích a bez hnutí. Přesto měl za to, že tzv. „fysika“ je jednou ze tří základních věd filosofických (náležících do tzv. první filosofie), ačkoliv se zabývá tím, čeho je mnoho a co se pohybuje (mění). Správný název této disciplíny je HÉ FYSIKÉ EPISTÉMÉ; a ta není totožná s tím, co se nám uchovalo jako TÉS FYSIKÉS AKROASIS (o osmi knihách), zkráceně rovněž známé a nazývané jako Aristotelova „Fysika“; ta je totiž jen sbírkou pojednání o tom, čemu se říkalo TA FYSIKA, tj. „ty fysické věci“.

(Písek, 070529-1b.)

<<<

>>>

Čas - vnímání

Čas nemůžeme přímo ani vnímat, ani vnitřně prožívat, neboť každé naše vnímání i vnitřní prožívání je neodlučně spjato s nějakými ději či změnami, tedy s časováním (nebo časením) nějakých jsoucen (tj. událostí). (To není žádná mimořádná záležitost; ani barvu, ani zvuk nemůžeme vnímat odloučeně od něčeho barevného nebo zvučícího.)

(Písek, 070530)

<<<

>>>

Událostné dění a „budost“

Patočka jeden svůj text (*Intelligence a opozice*, in: O smysl dneška) začíná – ovšem jen v souvislosti s dějinami – připomenutím údivu, s nímž se stáváme „vždy znovu svědky věcí nepředvídaných, neslýchaných“ (6727, s. 5). Patočka ovšem nemá v úmyslu jít tak daleko, že by od neslýchaného přešel až k neslyšitelnému a od nepředvídaného k nepředvídatelnému. To je zřejmé z toho, jak potom pokračuje: i když prý pokaždé, kdy k něčemu takovému dojde, „přicházejí posléze vždy rozbory, které nás naučí rozumět oněm dějům a dokazují, že pro toho, kdo by byl schopen hlubšího pohledu, nebyly věci nepochopitelné“, přece jen „ve věcech dějin je náš hlubší pohled pořád ještě tím, co pokulhává za skutečností“ (tamtéž). Patočka svou formulací naznačuje možnost, že časem bychom

svůj pohled na dějiny mohli prohloubit natolik, že by naše porozumění už nemuselo pokulhávat za skutečností, ale že by bylo schopno dokonce i v dějinách ty skutečnosti, k nimž ještě ani nedošlo, předvídat. – Tento myšlenkový přístup ke skutečnostem dějinným je ovšem pozůstatkem novověkého přírodovědeckého přístupu. Právě proto nemůže být dostatečně (tj. dost do hloubky) zpochybněn na půdě uvažování o dějinách, ale musí být kriticky přezkoumán právě na půdě přírodovědy, a vlastně ani to nikoli v této omezené, redukované formě, ale v největší obecnosti, tj. v rámci filosofických analýz, týkajících se především tzv. „pravých“ událostí a povahy té jejich složky (event. složek), k nimž aktuálně ještě nedošlo, protože konkrétní událost se ještě děje a nedospěla ke svému konci a snad „cíli“. Zásadní otázka tedy zní: je možné položit naprosto obecně otázku, zda je už na počátku (pravé) události celý další průběh natolik determinován, že je zcela předvídatelný? A dojde-li přece ke změnám oproti očekávanému průběhu, lze to vždy dodatečně pochopit jako způsobené něčím, co jsme původně sice neznali, ale co se ex post přece jen ukáže jako zjistitelné a započítatelné, takže vysvětlující? (Lze to ještě rozdělit na dvě otázky: má jakákoli, třeba i „infinitesimální“ kontingence místo a funkci v průběhu pravé události, tj. po jejím začátku, anebo místo a funkci kontingence vyloučíme vůbec nebo připustíme pouze pro sám počátek události?)

(Písek, 070607-1.)

<<<

>>>

Filosofie – dějinný původ

Až dosud nevíme, zda filosofie v nějaké podobě vznikla ještě jindy a jinde než ve starém Řecku. Zejména není vůbec známo, že by někde jinde došlo k nějaké formě kritického vyrovnávání pozdějších myslitelů s vlastními předchůdci, a tím spíš ani s jinými směry a školami (rozumí se nejen v jednotlivých, partikulárních záležitostech, ale na základě analýzy starších učení, byť jakkoli nedokonalé, ale soustavné). A co je snad vůbec nejdůležitější: nikde se, jak se zdá všechno ukazovat, nevytvořila taková tradice, která by si uvědomila svou dějinnou povahu, svou dějinnost a vůbec dějinnost nejen vlastních, ale vůbec všech myšlenkových podniků. (I když ono chápání „dějinnosti“, jaké se ustavilo a prosadilo postupně v evropském myšlení, zůstává nemyslitelné bez setkání řecké tradice s tradicí hebrejskou, s níž řecké myšlení původně bylo – a pak ještě dlouho zůstávalo – nekompatibilní.) Zároveň si musíme náležitě uvědomit, že pro rozhodnutí v této věci nemůžeme zůstat jen u srovnávání nejstarších řeckých myslitelů s nejstaršími mysliteli jiných kulturních tradic, např. staroindických nebo staročínských. „Vznik“ filosofie nemůžeme prostě datovat nějakým rokem nebo dokonce dnem, nemůžeme jej spojovat s jedním určitým myslitelem ani nějakou školou. Když bychom se rozhodli pro nějaký soupis znaků, které filosofii a filosofičnost charakterizují, ukázalo by se, že žádný z nich sám o sobě není dostačující pro to, abychom jej označili jako základní a určující. Nejde totiž jen o nějaký jednorázový „vznik“, nýbrž o jakýsi „sebeudržující“ a „přežívající“, vnitřně spjatý a spolupracující, synergický soubor, který má tendenci se stávat tím soudržnějším, čím ona spolupráce déle trvá a čím se stává komplikovanější a komplexnější, zkrátka systematictější. Tak např. z těch málo zlomků, které se zachovaly jako Thaletovy výroky, vlastně jeho postavení jako prvního „filosofa“ vůbec nevyplyvá; máme tam jen zlomkovité odkazy k tomu, že byl theolog („vše je plné bohů“),

(Písek, 070607-2.)

<<<

>>>

Otázka – její „nad-subjektivnost“

Tázání má nepochybně prastarou tradici; občas můžeme mít dokonce dojem jakési primitivní „tázavosti“ v chování našich domácích mazlíčků. Otázka sama však nemůže být chápána jako výsledek, produkt naší „tázavosti“. Tázavost představuje jakýsi ztišený resp. nezjitřený dojem neobvyklosti, který může souviset jak s celkovou situací, tak s některými jednotlivostmi v rámci jinak obvyklé situace. Otázka však obsahuje vždy jakési „tvrzení“, které k příslušné obvyklosti už takřka výslovně poukazuje (nebo dokonce už může být nějak vysloveno). To však zároveň znamená, že skutečné tázání se uskutečňuje už v prostředí slova, ať už onen vztah k „tomu obvyklému“ vysloven je nebo jen vysloven být může. Už v tom je velký podíl toho, co můžeme nazvat „nad-subjektivností“ otázky. Otázce – třeba jen zčásti – rozumí druhý člověk právě také proto, že o tom obvyklém ví, že mu je známo, že i pro něho jde o něco „obvyklého“, takže si to dosadí, i když to v otázce samé vysloveno nebylo. To se stane zřejmým tam, kde „ten druhý“ onu „obvyklost“ a „navyklost“ z nějakých důvodů nesdílí.

(Písek, 070607-3.)

<<<

>>>

Událost a ‚rheologie‘ / Rheologie a událostné dění / Proces a událost

Událostné dění se oproti pouhému „procesu“ resp. „tečení“ vyznačuje tím, že ustavuje a udržuje svou celkovou integritu, tj. že sjednocuje všechny své „fáze“ do rámce, který je zvenčí více nebo méně zřetelně „vymezen“ („ohraňčen“) počátkem a koncem. Jinak řečeno: událostné dění, chápáné a zkoumané jako pouhá série proměn, jako zvnějšku sledovatelný a popsateľný proces, o jehož „počátku“ i „konci“ rozhoduje vnější pozorovatel, který jej sleduje a popisuje, je zbavováno něčeho podstatného, bez čeho se žádná proměna, žádné „dění“ nemůže stát děním událostným, tedy skutečnou (pravou) událostí. Pokud pro nás, pro naše porozumění a pro naši interpretaci ono hérakleitovské PANTA RHEI platí opravdu pro vše, a nejsme-li ochotni připustit, že pouhý tok, pouhé tečení nepostihuje dost věrně skutečné dění nejen v „našem světě“, ale ve Vesmíru, vůbec v kosmu, pak nejen zatěžujeme své poznání a zkoumání (všeho druhu) těžkou vadou, ale znemožňujeme si pravé pochopení světa a našeho místa v něm. Naproti tomu tam, kde si jsme omezení (a omezenosti) takového přístupu dostatečně vědomi, je tento přístup metodicky oprávněn a lze jej považovat za legitimní tak, jako jsou všechna metodická zjednodušení např. v experimentech zajisté přípustná. Celý problém totiž spočívá (a zároveň se skrývá) v našem (ať už výslovném a programovém, nebo jen neuvědoměném a pouze zvykovém) přístupu ke skutečnosti, v němž chceme vše stavět na tom, co se „ukazuje“ a jakožto „ukazující se“ je přístupno zvnějšku, a to v rámci času, který je naším časem (a nikoli časem onoho dění). Připustíme-li, že událostné dění se nikdy neukazuje celé v jedné chvíli a na jednom místě, musíme počítat s tím, že naše zejména v přírodních vědách tradiční spoléhání na tzv. „objektivitu“ resp. „předmětnost“ prostě samostatně neobstojí.

(Písek, 070608-1.)

<<<

>>>

Duše a „bezduché“ (u Platóna)

Platón nechá svého Sókrata říci, že „veškerá duše pečuje o to, co je bezduché, a obchází po veškerém světě“ (Faidros III, 246b – s. 35). Bylo by zajímavé zkoumat, co to je to „bezduché“, a jak vlastně vypadá to „pečování“. Především k té první otázce: bezduché je zřejmě i neživé, tj. „bez života“, nejen „bez (vlastního) pohybu“. O něco dříve říká Sókratés Faidrovi také to, že „Veškerá duše je nesmrtelná. Neboť co se stále pohybuje, je nesmrtelné; co však pohybuje něčím jiným a jest

pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu a tím i ustání života“ (dtto III, 245c). Podle Platónem zvolené formulace, přiřčené Sókratovi, by se tedy stále („nesmrtelně“) pohybovalo nejen to, co by ničím (a nikým) jiným nebylo pohybováno, ale ani to, co by samo ničím jiným nepohybovalo: „Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu.“ (dtto). Chceme-li tedy věc upřesnit, musíme rozlišit dvojí způsob, jak lze pohybovat něčím jiným: a) takové vyvolání pohybu, které něco ze svého vlastního pohybu předává čemusi druhému a tudíž to ztrácí, takže tím svůj vlastní pohyb umenšuje, a potom b) takové vyvolání pohybu něčeho druhého, které sice onen druhotný, odvozený pohyb způsobuje (je mu zdrojem a začátkem), ale z vlastního pohybu naprosto ničeho neztrácí (právě proto jde v tomto případě o stálý, „nesmrtelný“ pohyb, vlastní pouze „duši“, s ničím „druhým“ nedsdílitelný a na nic „bezduchého“ nepřenositelný).

(Písek, 070617-1.)

<<<

>>>

Emergence a událost

Každá událost začíná tak, že se vynořuje (enervuje) jako něco nového, co tu předtím nebylo, a to ani jako příčina, ani jako skupina příčin. V momentě počátku svého vynořování už má jakoby „přidělen“ nezbytný „vlastní čas“, aby se vůbec mohla začít dít, tj. aby mohla startovat vykonávání svého vlastního bytí. Toto její vlastní bytí (které je v tu chvíli „nedourčeno“ resp. jen částečně určeno) může být vykonáváno zásadně dvojím způsobem: v prvním, pro nás jako pozorovatele téměř naprosto nepřístupném případě je událost jakoby „uzavřena v sebe“ (takřka jako Leibnizova monáda, až na to, že nikoli „bodová“) a nemá žádný vztah (rozumí se vykonávaný vztah) k jiným událostem (a to prostě proto, že žádné jiné události vedle sebe ani kolem sebe nemá, protože se vynořuje mimo „svět“, mimo „vesmír“). Pro takovýto případ, kdy se událost vynořuje (enervuje) jakoby izolovaně a bez souvislostí, beze vztahů k jiným událostem, přejímáme označení od teoretických fyziků, kteří mluví o „virtuálních“ kvantech nebo částicích; proto také my budeme mluvit o virtuálních událostech. (Je snad zřejmé, že pro nás toto slovo nebude mít ten význam, v jakém se ho mimo obor fyziky běžně užívá, jako např. když se mluví o „virtuálních světech“, čímž se rozumí vlastně totéž jako „neskutečných světech“, tedy jen vymyšlených, představovaných, eventuálně pojmově konstruovaných apod.) Naproti tomu u tzv. „reálných“ událostí platí, že každá je nějak „situována“, což znamená nejen obklopena nejbližšími událostmi jinými, ale vždycky také k nim nějak vztažena (což ovšem neznamená, že z nich vyplývá resp. že z nich může být beze zbytku odvozena). Toto „vztažení“ je přinejmenším dvojího druhu, ale v obou případech je (musí být) ze stany události aktivní, tj. musí být také (byť nejenom) vykonáváno událostí samou, tj. jejím „sebevýkonem“; v prvním případě jde jen o to a o nic víc, v druhém případě jde o „akci“ ve specifickém významu (tj. o výkon, v němž událost zčásti směřuje jinam než k výkonu svého bytí, a tak se vlastně v jistém smyslu a v určitém směru opouští, přičemž se ovšem nedál oním prvním způsobem k sobě vztahuje, a to znamená i z průběhu oné akce, mířící jakoby jinam, opět k sobě vrací, a to s novými „informacemi“, které by jinak nemohla získat.

(Písek, 070622-1.)

<<<

>>>

Emergence

Tradiční pojetí emergence soustřeďuje svou pozornost na vznik nového uprostřed starého, a to takovým způsobem, že to nové sice nelze odvodit z toho starého, ale přece jenom to nové se vynořuje z toho starého. Pokud je mi známo (a emergentisty jsem moc nečetl), nikdy se nedostává do centra pozornosti právě sám vznik toho nového resp. jeho původ či zdroj. Místo toho se prostě vznik nového jen předpokládá prostě na základě „zkušeností“, a to zejména od počátků evolučních teorií (v novém smyslu, vědomě postaveném proti „revolucím“ ve starém smyslu či významu, totiž např. jako opakování týchž pohybů nebeských těles – „De revolutionibus orbium celestium“). A tak téměř nikomu dodnes nepřipadá jako paralogismus, když se řekne, že takové „nové“ vzniká sice ze „starého“ (tj. dosavadního, předchozího, tedy z antecedencí), ale že z toho starého ani nevyplývá, ani na ně není redukovatelné. A pokud se přece jenom někdo toho problému „vzniku“ dotkne, má obvykle tendenci vyložit vznik nového ze zvláštní kombinace nějakých nižších složek (např. genetických informací v zárodečné buňce), takže to „nové“ je redukováno jen na jakousi dosud nezvyklou kombinaci či sestavu čehosi již daného, tedy „starého“. [Srv. např.: „emergent entities (properties or substances) 'arise' out of more fundamental entities and yet are 'novel' or 'irreducible' with respect to them“; z internetu, viz tam.] Z uvedených důvodů budu napříště užívat slova „emergence“ v jiném, principiálně radikálnějším smyslu: o emergenci budeme mluvit tam, kde vzniklo (vynořilo se) něco nového tak, že to nejdříve naprosto (v žádném smyslu) nebylo a že to nelze vysvětlit ani jako nahodile novou (tj. pseudo-novou) „sestavu“ něčeho již dříve jsoucího (existovavšího). V takovém případě je třeba toto skutečně (doopravdy) nové chápat jako něco, co si sice mohlo v průběhu svého „dění“ (uskutečňování) jako materiálu (a to nikoli mrtvého materiálu) použít i něčeho, co tu již dříve bylo, ale jen jako materiálu, zatímco ten materiál sám za žádných okolností by se tímto „novým“ nedokázal svými vlastními prostředky stát.

(Písek, 070622-2.)

<<<

>>>

Novost, nové

Mluvíme-li o „novém“, můžeme mít na mysli něco jako „neobvyklost“, tedy „nové“ z hlediska nějakého subjektu, anebo naopak něco jako dříve nikdy neexistovavšího, nikdy se dosud nevyskytnuvšího, zejména pak něco zároveň „kvalitnějšího“ (takto se to často spojuje). To vše je třeba upřesnit a rozlišit. Něco „nového“, co představuje zároveň i něco vyššího, kvalitnějšího, je ovšem vždy „novým“ také z hlediska nebývalosti, zatímco naopak to neplatí. Jestliže přijmeme myšlenku „novosti“ ve vsí radikalitě, tj. tak, že každá jedinečnost (tj. jedinečná událost) je nepřevoditelná na něco jiného bez nejmenší ztráty, takže musíme předpokládat, že vstupuje do světa skutečnosti tak, že to nejprve není, a teprve pak se to stává, musíme – pokud to náležitě domyslíme – přijmout nezbytný závěr, že ve svých prvních počátcích (event. „posledních počátcích“, ve smyslu „ultima principia“) jsou ty nejzákladnější, nejjednodušší události vlastně takřka stejné (a možná naprosto stejné, ale to nelze bez bližší analýzy jen tak předpokládat), tj. že z vnějšku hleděno jsou nerozpoznatelné (ve smyslu Leibnizovy myšlenky „identitatis indiscernibilium“). Navenek se „novost“ může projevovat teprve v prostředí jiných událostí, a tudíž pouze postupně – „novosti“ je možno (a třeba) aktivně dosahovat (což v sobě zároveň spojuje a zahrnuje i to, že je možno se jedinečnosti bránit a vyhýbat neméně aktivně a usilovně právě „opakováním téhož“, pochopitelně ovšem „téhož“ ve smyslu relativním, nikoli absolutním. To však vůbec neznamená, že sama „novost“ je plně odvoditelná z takových aktivit, neboť tyto aktivity samy jsou nutně aktivitami nějakých subjektů (událostí-subjektů), tedy něčeho, co je – přinejmenším tradičně – chápáno jako již (dříve) jsoucí. To nás nutně vede k dvěma závěrům: a) především musíme pozorně odstraňovat i poslední zbytky staršího chápání tzv. subjektu jako nějakého objektu (tj. něčeho, co tu předmětně je už dříve, tedy v minulosti); a pak 2) subjekt musíme důsledně chápat jako událost, tj. tak, že k němu náleží vedle toho, co je právě (aktuálně) jsoucí, také to, co už minulo (a tedy událostně už není), jakž i to, co

ještě nenastalo (a tedy událostně ještě není, ještě není „jsoucí“). To, co ještě není, se běžně nazývá „budoucnost“; to je však název, skrývající (resp. pokrývající) množství významů, z nichž některé jsou naprosto nekompatibilní. Proto je třeba se pokusit tyto různé významy rozlišit a odlišit. To pro nás bylo důvodem, proč jako první krok odlišujeme od ještě blíže nerozlišené mnohosti těchto významů tu „část“ budoucnosti, která je přivlastněna určité (jedinečné, nezaměnitelné) události (jakožto pravému jsoucnu). Přesně vzato: je to právě tato „budost“, která je převážně „odpovědná“ za jedinečnost té které události; v případě těch nejmenších, prvotních, primordiálních událostí představuje jejich „budost“ prvotní zdroj jejich jedinečnosti, bez něhož by všechny tyto události zůstávaly u jediného stereotypu (eventuelně u několika málo stereotypů); a tím je budost i prvotním zdrojem každé „novosti“.

(Písek, 070625-1.)

<<<

>>>

Text - jeho „živost“

Tzv. interpretace může mít dvojí různý cíl; v tom spočívá právě ten základní hermeneutický problém. Buď považujeme např. text za něco naprosto pevného a jednoznačného, a chápeme svůj hermeneutický pokus (tj. pokus ten text pochopit) jako úsilí, jehož cílem je zmocnit se jeho „smyslu“ jako něčeho jednou provždy hotového a „objektivně“ daného – anebo k němu (vždy znovu) přistupujeme s očekáváním, že nám sdělí něco, co jsme dosud neviděli a nevěděli, a to právě pro nás samé a také o nás samých (což by pochopitelně nebylo vůbec možné, kdybychom k textu sami aktivně nepřistupovali, kdybychom mu opravdu nechtěli usilovně naslouchat, což vůbec neznamená do něj něco svévolně vkládat, vpašovat). A to platí vlastně také pro každého, kdo svou interpretační chce přispět i druhým, aby autorovi textu a zejména textu samému lépe porozuměli. Bohužel např. naprostá většina historiků filosofie má za to, že upevní a upřesní smysl textu tím, že jej uvede do kontextu jeho doby, jeho pro něho zvlášť významných současníků, když někde sežene doklady o tom, co četl, s kým se stýkal, jak (mimoliterárně) reagoval na tu či onu významnou událost, zkrátka když jej někam zařadí a když utřídí i jeho myšlenky atd. atp. Ale významný text se všemu tomu dokáže velmi účinně vzpírat, najde-li člověka ochotného naslouchat textu samému resp. tomu, co nám resp. právě jemu osobně text zprostředkovává. Tak např. při četbě řady Kierkegaardových textů jsem si často uvědomoval, že právě tento pozoruhodný autor dokázal k tomu, nač poukazoval a co vykládal i čeho se dovolával, přidat jakoby novou dimenzi, sice neodvoditelnou ani z textu samého, ani z doby, kdy tak činil, ani z toho, co bylo obecně známo, ale co přece velmi zřetelně a někdy dokonce naprosto přesvědčivě ukáže, jak dosavadní pochopení zůstalo jako němé stát právě před tím nejdůležitějším, jak přehlédl něco, co za určitých vnějších i subjektivních okolností dokáže promluvit jakoby novým jazykem a ukázat něco ve zcela novém a přesvědčujícím světle, aniž by to muselo být do textu uměle vnášeno. Zajisté platí, že po jakémkoli výkladu je nutno se vrátit k textu samému a nechat, aby promluvil on sám. Ale jde o to, že za určitých okolností dokáže text promluvit tak, že si toho třeba po staletí nikdo náležitě nevšiml, takže výklad potom směřuje k tomu, aby bylo slyšet i to, co většina i těch čtenářů, kteří se velmi snažili, dosud nikdy nezáslechla. Je proto na čase, abychom vzali na vědomí, že určité významné texty se dokáží chovat tak samostatně a svébytně, že se nám jeví jako něco „živého“, nikoli tedy jednou provždy autorem zakletého do určité literární podoby, o které kdysi Ovidius doufal, že je „aere perrennius“. Tak např. se může stát, že myšlenka „pochybná“ a mnohými zpochybňovaná se může náhle vyjevit jako k pravdě mířící, zatímco nějaké jiné myšlenky, které už dlouho náležela k nezpochybňovaným a takřka triviálně všemi bez námitek sdíleným vyvolá přinejmenším v přemýšlivých lidech nejvážnější rozpaky a pochybnosti

(Písek, 070627-1.)

<<<

>>>

Principy a disputace (diskuse)

Už dlouho se traduje zásada, založená na zkušenosti (eventuelně zkušenost, formulovaná jako zásada), že nelze diskutovat o prvních zásadách, o „principech“: De principiis non est disputandum. Nebo také: Inter discordantes de principiis nulla est disputatio. V jistém smyslu to je vlastně jakási pragmatická zásada, která však musí být podrobena bližšímu přezkoumání. Dalo by se proti tomu namítnout: cožpak není naopak odedávna zkoumání a vždy nové přezkoumávání „posledních principů“ jednou z hlavních povinností právě filosofů a filosofie? A na druhé straně: cožpak skutečné (pravé) myšlení nepředstavuje nutně ustavičnou disputaci, ano polemiku se sebou samým? Cožpak se zejména každý filosof vždy znovu neocitá v situacích, kdy nesouhlasí sám se sebou, kdy usilovně hledá, kde sám dělá hrubé nebo i jemné chyby a dopouští se omylů? Jistě tomu tak je, ale právě proto máme za to, že ona citovaná zásada má jen pragmatický charakter, tj. vztahuje se právě na podmínky disputace. Má-li totiž taková disputace mít smysl, musí jít určitým směrem, po určité cestě, na které se disputující spolu vydali k oné disputaci. Kritická reflexe, která by toho či onoho disputujícího vedla v tu chvíli k pochybnostem o vlastních východiscích a pozicích, by nutně musela onu disputaci narušovat. A tak se zdá, že všechno musí mít „svůj“ čas – v průběhu disputace se všechny pochybnosti o vlastních východiscích a „principech“, jakož i o východiscích a principech toho či onoho partnera musí „metodicky“ odložit, dát provizorně stranou, nemá-li být disputace zbavena smyslu. Ovšem důležité je učinit to právě jen provizorně, tj. zejména nezapomenout, že výsledky disputace a jejich platnost jsou podmíněčné, protože závislé na tom, zda ony sdílené „principy“ jsou a zůstávají platné či nikoli, když budou – třeba později – podrobena kritické reflexi, která je nejen nezbytná, ale která je právě pro filosofické myšlení dokonce *conditio sine qua non*.

(Písek, 070627-2.)

<<<

>>>

Metafyzika a křesťanství / Křesťanství a metafyzika

Patočka říká ve svém „Negativním platonismu“ (Pha³2007, s. 13), že „metafyzika je starší než křesťanská theologie: metafyzika dala křesťanské teologii systematickou řeč. Moderní metafyzika pokouší se pouze – s pramalým zdarem – vzít si zpátky od theologie svůj zapůjčený majetek: spojení s theologií je jen etapa života metafyziky a theologie sama se nyní od ní nikdy distancuje.“ Pokud bychom vzali velmi doslova onu Patočkovu charakteristiku toho, co si velcí křesťanští myslitelé z „majetku“ metafyziky „vypůjčili“, jako „systematické řeči“ (a necháme ještě stranou otázku, zda šlo skutečně pouze o „půjčku“, nebo snad o „dar“ či „předání“, či zda můžeme dokonce mluvit o přisvojení), je přece jen poněkud problematické (nikoli nutně hned nesprávné) mluvit o „řeči“, konkrétně o „systematické řeči“. Rozhodně nemůže jít o nějaký „systematický jazyk“ ve smyslu „mluvy“, protože systematicčnost není vlastností mluvy, ale musí být do každé mluvy (do každého promlouvání) vnesena, tj. mluva (každé promlouvání) musí být kultivována, pěstována, aby dostalo nárokům soustavnosti.

(Písek, 070629-1.)

<<<

>>>

Přátelství a přátelé

Samuel Johnson (1709–1784) (aspoň podle *Boswell's Life of Dr. Johnson*) doporučoval, abychom se seznamovali vždy s novými přáteli, abychom se nakonec neocitli sami. „If a man does not make new acquaintances as he advances through life, he will soon find himself alone.“ A doplnil to ještě: „A man, Sir, should keep his friendship in a constant repair.“ Tyto výroky dost věrně charakterizují jakýsi lehce pesimistický pohled na přátelství. Život bez přátel je chudý a smutný život. Trvalé přátelství je však možné jen velmi vzácně, totiž jen tehdy, když se přátelé ubírají svými životními cestami společně nebo aspoň paralelně. Každý se totiž v průběhu života mění; čím méně se přátelé mění, tím snáze udržují své přátelství při životě. Tam, kde dochází na jedné straně nikoli k nahodilým změnám podle okolností, ale ke skutečnému vývoji, je takový paralelní vývoj už dvou přátel takřka zázrakem; jeho podmínkou je mimořádná lojalita toho, kdo se vyvíjí pomaleji a méně svébytně, vůči tomu, kdo se vyvíjí mocněji a zásadněji, takže toho „vůdčího“ následuje a jakoby „dohání“. Mám proto dojem, že takové přátelství může opravdu trvat dlouho, ano, po celý život, ale předpokladem je na jedné straně neumdlévající opravdovost jednoho a nenáročivost druhého. Skutečně rovnocenní přátelé v sobě udržují jakousi soutěživost, přinejmenším jeden z nich. To pak po čase vede obvykle k jistému odcizení a někdy i rozchodu. Bylo by asi nenáležitě to nějak odsuzovat; je to něco, co s sebou přináší sám život. Velké a trvajících přátelství je stejně vzácné jako velká a trvalá láska. (Ostatně čím se liší velká láska od velkého přátelství, když odečteme sexualitu?)

(Písek, 070701-1.)

<<<

>>>

Metafyzika nová / FYSIS a „metafyzika“

Mám za to, že termín „metafyzika“ je z důvodů, které lze uvést, uvolněn, takže může být pochopen a interpretován novým, od starší tradice odlišným způsobem. Půjdem-li však dost daleko zpět a uvážíme-li také etymologické hledisko, můžeme se ve svém chápání významu tohoto termínu opřít jednak o to, že META neznámá „super“, tedy „nad“, nýbrž spíše „za“ nebo „vedle“, jak toho ostatně užil knihovník Andronikos z Rhodu, jednak – a to především – o poněkud odlišné chápání toho, co vlastně znamená termín FYSIS. Právě protože je tento termín úzce spjat se slovesem FYEIN, případně s jeho mediem FYESTHAI, budeme trvat na tom, že o FYSIS můžeme mluvit (a uvažovat, myslet) jen tam, kde něco vzniká zrodem, děje se (roste, vyrůstá, spěje, dospívá), a posléze zaniká smrtí. Jinými slovy řečeno, o FYSIS můžeme mluvit jen tam, kde jde o (pravé) události, které mají svůj vlastní počátek i svůj vlastní konec, jež nestanovujeme my jako vnější pozorovatelé, nýbrž jsou jim inherentní. Teprve za toho předpokladu může být smysluplně položena otázka, v jakém smyslu lze uvažovat o tom, co je „vedle“ této dějovosti resp. událostnosti, tedy co není součástí žádné „pravé události“, žádného „pravého jsoucna“, ale přesto je nějak bytostně s tímto jsoucnem-událostí nerozlučně spjata. Abychom mohli na takto položenou otázku smysluplně odpovědět (resp. abychom se o to mohli alespoň vážně pokusit), musíme přistoupit k důkladnějšímu rozboru toho, co míníme „událostí“, především pak co míníme událostí jakožto intencionálním modelem (v našem případě nutně ne-předmětem, protože se chceme principiálně vyvarovat redukcionistického chápání události jako nečasové, mimočasové struktury).

(Písek, 070701-2.)

<<<

>>>

Idea jako „přicházející“ a „vládnoucí“ (podle Rádla)

Rádl má v Útěše (0613, s. 57; 7622, s. 46) pozoruhodnou poznámku, totiž že Ježíšovo „učení o království Božím připomíná Platonovo učení o ideách“ (a je to třeba číst v souvislosti celého textu, zejména pak v souvislosti se závěrečnými dvěma „obrázky“ idejí v poslední kapitole). Ježíšovo evangelium (nikoli tedy evangelium o Kristu Ježíšovi) má své ohnisko ve zvěstování dobré zprávy, že ta pravá vláda už přichází, že ve svých počátcích už je v tuto chvíli zde, mezi námi. Rádl svým přirovnáním dost zřetelně naznačuje, jak chce právě on chápat povahu a funkci „idejí“. Idea podle něho není nic daného, předmětného, nic, co by bylo prostě před námi jako předmět, jako věc, jako daná, hotová skutečnost – přinejmenším to není jen věc mezi věcmi. Skupina bílých ptáků opravdu stojí na břehu jezera, ale ptáci mohou kdykoli zvednou křídla a odletět: nejsou součástí jezera ani jeho břehů, nejsou součástí krajiny, lidé je nechtějí vyplašit, ale dívají se na ně s obdivem, „jako by ptáci byli pozdravem z lepšího světa“, jako by jejich „domov“ byl jinde. A tak se vskutku mohou zvednout a odletět až k trůnu své královny. Ta je sice ráda vidí, ale posílá je zpátky: „Co by si lidé na zemi počali bez vás?“ Ideje tedy nejsou součástí světa věcí, ale ten svět by sám bez nich neobstál; jediná naděje pro svět je, že se naopak ti ptáci, tj. ideje, naučí obstát ve světě. – A protože ta metafora ptáků stále ještě příliš zahrnuje tu věcnou, předmětnou jejich stránku, připomínající předmětnost i jezera a jeho břehů, i všeho ostatního v krajině, uvádí Rádl ještě druhý obrázek, jehož „poslání“ ústí ve formulaci: „snad mu ta myšlenka ani nepřišla, ale měla přijít; to byla idea“. Když to dáme dohromady a pokusíme se to sjednotit, tak to nejdůležitější, v čem spočívá význam oněch ptáků, je v tom, že přilétají, přicházejí, a to jako poslové: už jsou tady, už jsou první ptáci mezi námi, ale tím to pouze začíná. Přilétají už další, i když ti dřívější se někdy vrací, jindy snad dokonce umírají; a další a noví bílí ptáci budou přilétat i nadále. A když to někdy vypadá tak, že je u jezera pusto, nikde žádný pták není vidět, tak to není nikdy nic definitivního. Jednou konečně noví ptáci přilétnou, možná už teď letí, stačí jen trocha trpělivosti a dočkáme se. V tomto smyslu lze mluvit o tom, že ti ptáci „vládnou“: ovládají smysl toho, co se děje, jsou sami tím vládnoucím smyslem, který však musí být naplňován, na prvním místě tím, že jsou ptáci očekáváni, že se k nim upíná naše naděje. jediná možná naděje.

(Písek, 070701-3.)

<<<

>>>

Filosofie a „vědeckost“

Filosofie je historicky starší než odborné (speciální) vědy; vědy se specializovaly tak, že se vydělily od filosofie, přesněji vydělily se z ní, a něco z ní si odnesly s sebou a nikdy už se toho nebudou moci zbavit. Ovšem na druhé straně při tom zase něco ztratily, a není snadné říci v úplnosti, co všechno ztratily, a na nic nezapomenout. Nejčastěji se připomíná, že ztratily ten původní, pro filosofii naprosto základní, přímo konstitutivní vztah k veškerenstvu jako celku, a vlastně i k celku a celkovosti vůbec i ke každému jednotlivému celku jakožto celku. To ovšem samo o sobě představuje velmi složitou problematiku, navíc zcela závislou či spíše spjatou s chápáním „celku“, což je opět záležitost filosofická. Otvírá se tím také závažná otázka, zda jsou vůbec odborné vědy schopny se zabývat skutečnými celky jakožto celky; kdyby platilo to, co řekl Kant, že v každé vědě je tolik vědeckosti, kolik tam je matematiky, znamenalo by to, že celek nelze pojmout jinak než kvantitativně, tj. jako nějak zvenčí (většinou námi) vymezenou množinu. Naproti tomu je ovšem také zapotřebí si položit otázku, co odborné vědy tím svým oddělením a vydělením z filosofie také získaly, a zda to, co získaly, je filosofii vůbec přístupno jinak než jejich prostřednictvím.

(Písek, 070702-1.)

<<<

>>>

Konkrétnost – co je / Agregát a „srostlice“ / Celek jako „srostlice“

Masaryk o sobě často říkal, že je „realista“, ale kupodivu se bránil proti názvu „pragmatismus“, ačkoliv obojí původně poukazuje k témuž, totiž k věci a věcnosti. V Hovorech Čapkovi řekl: „Ne pragmatism, ale konkrétism bylo by mým heslem.“ (Pha 1990, str. 210.) Také tento termín je ovšem třeba interpretovat, neboť jeho význam je hlubší, než si lidé většinou uvědomují, zejména když nedbají kořenů slova. Původně latinské sloveso „conresco“ a odvozeniny chtěly být věrnou nápodobou řeckého SYMFYEIN a SYMFYSIS, a poukazovalo tak nejen k růstu, ale přímo ke srůstání. Zatímco u růstu máme na mysli cosi původně kontinuálního, srůst naznačuje, že jde původně o něco (přínejmenším) dvojího, tedy odlišného, různého, co však není jen stavěno vedle sebe a k sobě, ani není pouze slepováno nebo jinak hrubě a zvenčí drženo při sobě, nýbrž co se sblíží oním zvláštním, jedinečným způsobem, jímž se mnohost a různost stává „jedním“, jednotou. Když tedy Masaryk (na témž místě) říká: „Sem pro věcnost, pro poznání věcí konkrétních.“, naznačuje tím zároveň, že ne všechny věci jsou „konkrétní“. A tu pochopitelně nesmíme hned myslet na „abstraktnost“ jako tradiční protivu „konkrétnosti“. Ve světě poznáváme vedle „srostlých“, „sjednocených“ skutečností také skutečnosti, „věci“ nesjednocené, nesrostlé, neintegrováné – tedy pouhé agregáty, hromady. Bylo by opět další chybou, kdybychom takovou „hromadu“ chápali tak hrubým způsobem, že bychom ty jednotliviny, které jsou v té hromadě „nahromaděny“, viděli jakoby bez *jakýchkoli* souvislostí. I tam, kde nedošlo nebo nedochází ke skutečnému „srůstu“, najdeme souvislosti (a nikoli pouze souvislosti a vztahy „abstraktní“, tj. myšlené, z „reálných“ skutečností „vyabstrahované“, nýbrž „reálné“, tj. skutečně se dějící, a to na základě vzájemné nebo i jednostranné reaktivity oněch jednotlivostí ve vztahu k těm ostatním), ale jsou to souvislosti jiného typu a druhu než souvislosti, které vedou k srůstání, nebo na nichž ono srůstání je založeno. Obojí souvislosti musíme rozlišovat, a to právě proto, že musíme rozlišovat hromady od „celků“. Konkrétní je tedy taková skutečnost, která se stala nebo ještě stále stává jednotou, integritou, celkem.

(Písek, 070702-2.)

<<<

>>>

Jednotliviny a poznání

K tomu, abychom něco poznali, musíme se s tím nějak setkat. A to setkat nikoli jednou: pokud se s něčím setkáme opravdu poprvé ve svém životě, nemůžeme to v pravém slova smyslu poznat, protože první, co uděláme, je že se pokusíme to nějak zařadit do toho, co už předem víme. Jsme dokonce natolik naladěni na to zařazení mezi dosavadní poznatky a vědomosti, že si někdy vůbec nevšimneme rozdílů, které se mohou později (při pozornějším zkoumání) ukázat jako velmi důležité. Tak kupř. astronom, pozorně prohlížející noční jasnou oblohu, může jednoho dne objevit svítící bod v místech, kde žádný být neměl. A tak se pokusí vysvětlit, kde se tam vzal, ale předpokladem, aby si toho vůbec všiml, je jeho dobrá znalost té části oblohy, kde se onen svítivý bod nečekaně ukázal. Už sama tato nečekanost je významná, a proto přímo volá po objasnění. Neznalec by možná stejným dalekohledem viděl tento „bod“ také, ale vůbec by si ho nevšiml, protože by neznal, jak ten kousek oblohy vypadal dříve nebo vůbec jindy. Také znalec je zprvu trochu nedůvěřivý; vyhledá starší fotografie téhož místa a ujistí se, že tam dříve ten „bod“ opravdu nebyl, že se „objevil“ teprve dnes nebo aspoň velmi nedávno. A pak je třeba zkoumat, co nám o sobě může povědět, když budeme jeho „světlo“ spektrálně analyzovat, když se pokusíme zjistit, zda nevysílá ještě jiný druh záření, než které jsme zaregistrovali, apod. – Ale právě zde se musíme tázat: je to opravdu poznání jednotliviny? Jsou planeta, hvězda, zhroucená hvězda, černá díra, galaxie atd. vskutku „jednotlivinami“? Nejsou to pouhé hromady, které my jako „jednotliviny“ pouze „vnímáme“ a „chápeme“? Není to důležité rozpoznání, že tam, kde jde o rozměry (nejen prostorové, ale i časové) daleko přesahující lidské běžné

míry, jsme jakoby nakloněni rozpoznávat jako jednotliviny i zřejmé hromady, zatímco v rámci běžných rozměrů jsme zejména v nové a nejnovější době naopak nakloněni i ve skutečných „pravých“ celcích hledat „složky“, z nichž „sestavají“ (řeceno s Rádlem, vykládat růže z buněk)?

(Písek, 070702-3.)

<<<

>>>

Myšlenka a idea / Idea a myšlenka

Rádl říká v Útěše na jednom místě: „Podivná věc: myšlenky létají světem, nedbajíce hranic ani prostorových, ani časových: ... Ale tyto myšlenky žijí vskutku *pouze* v lidech, kteří se jim odevzdávají.“ (7622, s. 28). Kousek před tím říká ještě: „... myšlenka létá od člověka k člověku *pouze* na křídlech hmoty v pohybu ...“ Rádl tu samozřejmě nemá na mysli „myšlenku“ jako duševní útvar či přesněji duševní výkon, *cogitatio cogitans*, neboť ta nemůže opustit hlavu (mozek, vědomí) jednoho člověka a přemístit se do hlavy (mozku, vědomí) druhého člověka, takže o ní nelze ani metaforicky říci, že „létá světem“. Ale co to vlastně je taková „myšlenka“, která „opravdu“ létá světem, nedbajíc hranic ani prostorových, ani časových? Vypůjčme si znovu platónský termín „idea“ pro to, co onou myšlenkou myslící (*cogitans*) zaměřujeme jako její myšlené, její „*cogitatum*“; napříště tedy budeme užívat pro myšlenku myšlenou pojmenování „idea“. Pak je zřejmé, že nejrůznější myšlenky jakožto výkony naší mysli se mohou vztahovat (intendovat, intencionálně vztahovat) k téže ideji. To, že se v konkrétním případě různé myšlenkové výkony intencionálně vztahují k téže ideji, však nemůže být zajištěno ani zaručeno použitím téhož slova, téhož pojmenování; to je jistě zřejmé, ale musí to být ověřováno nějakým spolehlivějším způsobem. Ale jak je vůbec možno něco takového ověřovat, když mám k dispozici vždycky jen „hmotu v pohybu“, řeceno s Rádlem, tj. to, co můžeme zachytit sluchem nebo zrakem (tj. zvuky nebo tvary)? Jaká je vlastně „skutečná“ povaha oněch „idejí“, jak jsme se rozhodli je nazývat? V jakém vztahu je taková idea k myšlence (k výkonu myšlenka) toho kterého člověka, který se jí „odevzdává“? Co to vlastně „létá světem od člověka k člověku“, když tomu nemůžeme najít žádné místo v něm a žádnou chvíli, nezbytnou k tomu přeletění?

(Písek, 070704-1.)

<<<

>>>

Paměti a jejich funkce dnes

Lidé asi měli vždycky touhu a snahu, jak si připomínat to, co se stalo a na co už lze jen pomyslet jako na něco, co už není, co je už pryč. Možná má tato touha svůj zdroj v otřesu z toho, že nic z toho, co se nám v dané chvíli jeví tak důležité, potřebné a přímo nezbytné, ve skutečnosti není pevné a definitivní a že na nic není skutečně spolehnoutí. Lidé si nejprve připomínali své závazky jeden k druhému a dovolávali se jich – to je něco, co u zvířat nenacházíme (anebo jen v elementárních náznacích), ačkoli zejména některá mají velmi dlouhou paměť. Později ukládali některé závažné, tj. paměti vskutku hodné již uplynulé události do vyprávění, a ta vyprávění měla zprvu na sobě ještě odlesk oné původní magie slov, o níž dnes už máme leda jakési tušení. Možná, že se v takových vyprávěních někdy nějak obrážela soukromá zkušenost, ale cílem rozhodně nebylo se u ní příliš zdržovat. Dnes je situace, jak se zdá, naprosto jiná: téměř každý píše své paměti, a píše je hlavně proto, aby těm druhým řekl co nejzřetelněji, jak on to prožíval a co si o tom všem myslí a myslí.

(Písek, 070704-2.)

<<<

>>>

Pojmy - jejich vznik

Rádl v *Útěše* kritizuje „metodu pojmů konstruovaných rozumem“ (7622, s. 64). To je po mém soudu hrubě nepřesná, vlastně nepřípustná formulace. Především pojmy nejsou myšlením ani rozumem „konstruovány“, a proto také nemohou být považovány za konstrukty. To, co za konstrukt považováno být může a o čem opravdu můžeme mluvit jako o něčem konstruovaném, je nikoli pojem sám, ale to s čím je důvěrně spojen, spjat, totiž jeho příslušný intencionální „model“. Od dob Brentanových a zejména od prvního vydání Husserlových *Logische Untersuchungen* se stalo zvykem mluvit o „intencionálním objektu“ (nebo předmětu); naším cílem je mj. ukázat, že intencionální model, spjatý s pojmem, nemusí mít vždycky a nutně charakter „objektu“ či „předmětu“, a že někdy je naprosto nezbytné užívat pojmů, které se této charakteristice více nebo méně vymykají; pro takové případy užíváme výrazu „intencionální ne-předmět“, eventuelně „non-objekt“. V minulých dějinách filosofického myšlení se často vyskytovaly koncepce, které nějaký „vznik“ pojmů (přínejmenším některých pojmů) zcela vylučovaly; platilo to, omezíme-li se na novou dobu, zejména pro kontinentální filozofy, více nebo méně ovlivněné karteziánstvím. Už sám Descartes mluvil o tzv. vrozených (nebo věčných) idejích; po mnoha filosofických generacích to dovedl Kant až ke koncepci apriorních pojmů (ale také soudů, a dokonce nazíracích forem, tj. apriori pro smysly). Výklad o odvození druhotných pojmů z oněch prvotních, apriorních, se zdál být docela plausibilní. Naproti tomu anglosaský empirismus důsledně trval na druhotnosti resp. odvozenosti pojmů a tedy jejich vzniku resp. vznikání. Myšlenka původu pojmů nebyla však empiristy nikdy uspokojivě vyřešena, většinou zůstávalo u nevyjasněné koncepce tzv. abstrahování z původně konkrétních vjemů (impresí, počitků apod.). Popravdě vzato však pojetí původu resp. vzniku pojmů nebylo ani v jednom případě akceptovatelné (a navíc neslo s sebou neblahé dědictví velkých středověkých sporů o povaze univerzálií). Dnes se zdá, že nezbyvá jiné řešení, než přisoudit myšlenkové aktivitě schopnost ustavovat resp. vytvářet „pojmy“ jako své vlastní, interní „normy“, jakési „návody jednání“ (pochopitelně myšlenkového), jakési malé „programky“, jimiž se myšlení může a – chce-li myslet řádně – dokonce musí spravovat ve svých aktivitách a postupech. To však nás nutně vede k odlišení intencionálních „předmětů“ (a „ne-předmětů“, tedy obecně „modelů“ jakožto (vy)myšlených a „míněných“ konstrukcí, jimž se s připomenutím Platóna říkávalo „ideální“) od příslušných intencionálních aktů, které musí být chápány jako součásti či složky výkonů myšlení samého.

(Písek, 070705-1.)

<<<

>>>

Celek a části

Myslitelé, kladoucí důraz na důležitost „celek“, obvykle zdůrazňují, že celek je víc než úhrn jeho součástí. Málokdy se však zdůrazňuje také obráceně, že každá tzv. část celku je zároveň něčím více, ale i něčím méně, než (by) byla, pokud by se nestala částí tohoto celku. A to samozřejmě znamená, že „část“, která je do nějakého celku zapojena a teprve tím se stává jeho částí, se nutně proměňuje a nezůstává tím, čím byla před oním zapojením do celku. Zde ovšem musíme zároveň upozornit na to, že formulace, které jsme použili, by mohla vést k omylu, pokud bychom původ (zdroj) onoho zapojení hledali pouze mimo to, co se pak mělo stát částí celku (nebo dokonce i mimo onen celek sám). To, co ještě není částí většího celku, ale co se takovou částí může stát, nemůže být k této „proměně“ donuceno, ale není v takové proměně ani pasivním, netečným prvkem či materiálem. Zdá se dokonce, že aktivní směřování toho, co se má nebo může stát součástí celku, k takovému zapojení do celku, je ne-li primárně, tedy nepochybně zásadně důležité, neboť onen celek nemůže vzniknout jinak než tak, že před tímto vznikem ještě „není“ (celkem, a to znamená, že vůbec není, neexistuje). Jsou to

tedy nejdříve ony „budoucí části“ celku, které musí být iniciativní jako první, tedy dříve než celek sám. Ale žádná z těch částí není schopna sama o sobě onen celek „vytvořit“, ani jeho „bytí“ (časové, událostné bytí) nastartovat. Jak tedy může vlastně takový celek „vzniknout“, jak se může začít událostně „dít“? Jen tak, že se ony „ještě ne-části“ nechají oslovit nepředmětnou výzvou „ryzí budoucí“ tohoto ještě nenastartovaného (a tedy neexistujícího) celku, že se několik z nich (potřebné množství) jakoby sejde a shromáždí k spolupráci na tomto „úkolů“, a že to udělají tak, jak to právě v té chvíli a v tom rozložení okolností odpovídá jejich možnostem. Nebýt této „výzvy“, neměly by ony pozdější „části“ žádnou možnost se sejít, shromáždít k uskutečnění „celku“, ale ta výzva nemůže být chápána aristotelsky jako předem hotová, „daná“, „uložená“ „forma“, které čeká jen na uskutečnění, tj. provedení přesně tak, jak to „forma“ předpisuje. Právě proto musíme předpokládat, že nastartování celku (jakožto vnitřně integrovaného událostného dění) nemůže jednostranně záležet ani pouze na oněch ještě neintegrováných budoucích „částech“ celku, ani pouze na oné nepředmětné výzvě, které ony budoucí „části“ budou „poslušny“ a na kterou budou „odpovídat“ svou spoluprací na uskutečňování, na událostném dění nastartovaného celku.

(Písek, 070705-2.)

<<<

>>>

Část – dělení na části

Obvykle se zdůrazňuje, že po rozdělení nějakého celku na části se zpětně nikdy k celku nedostaneme, pokusíme-li se části složit dohromady (můžeme je složit „do hromady“, ale z hromady nikdy neuděláme celek). Z toho se pak vyvozuje, že v celku je vždycky víc, než bylo v částech, z nichž celek povstal. – Už ty formulace obsahují značné chyby, ale nejdůležitější chybou je redukce onoho vztahu mezi celkem a částmi, která vůbec nepočítá s tím, že integrací částí v celek, by se také mohlo něco ztratit z částí samých. Ono jde o to, že dělením celku na části neutrpí jen celek, ale že utrpí i samy části. Ty části totiž především poněkud (a někdy dokonce významně) utrpěly už integrací v celek, protože se leccého ze své svébytnosti a samostatnosti musely vzdát (resp. byly toho zbaveny). Násilným rozdělením celku v části pochopitelně nedošlo k restituci částí samých ad integrum, neboť vydělením z celku žádná část nenabývá automaticky své původní povahy v plném rozsahu, ale ta násilnost spočívá v tom, že i oddělená část znovu něco ztrácí, totiž něco, co jí v celku nahradilo ztrátu její původní svébytnosti. Pro takto násilně (tj. zvenčí) oddělenou část pak nezůstává, než se pokusit znovu dosáhnout své nové integrity a svébytnosti, která pochopitelně nemusí být totožná s její integritou původní.

(Písek, 070705-3.)

<<<

>>>

Idea a intencionální předmět / Intencionální předmět a „idea“

Intencionální model je myšlenkový model, sloužící 1) na jedné straně k pevnějšímu zacílení myšlenkových aktů k nějakému „tématu“, jímž v minulosti a zejména v nové době až dodnes nejčastěji bývaly tzv. reálné skutečnosti, ale zdaleka ne výhradně; dokonce lze říci, že filosofie se jako zvláštní disciplína myšlenkové práce ustavila právě na intencionálních modelech, které nebylo možno přímo spojit s reálnými předměty (natož je z nich odvozovat), totiž „čísla“ a geometrické útvary („obrazce“, které však nic reálného nezobrazovaly). Kromě toho 2) takový model právě jakožto „myšlenkový“, tj. myšlený, myšlením ustavený, ale nadále už od myšlení neodvislý, nýbrž naopak všechno další myšlení „ovládající“ a „normující“ (právě díky tomu je myšlení, aktivita tak proměnlivá a

původně velmi těkavá, s to se k němu vždy znovu vracet jako k témuž, a také dost přesně rozlišovat, kdy se jako k témuž vztahuje a kdy se naopak vztahuje k modelu jinému, třeba jen v drobnostech odlišnému), může být jednak podrobován náročným analýzám a jiným druhům přezkoumávání, jednak stále do větší hloubky a také širě propracováván, tj. původně jednoduchý může být postupně nahrazován stále složitějšími modely, zejména pak tím, že je uváděn do nových a nových souvislostí za pomoci pojmů (což je třeba rozvést podrobněji). To pak už není záležitost pouhé konstituce či konstrukce příslušného modelu, ale zapojení tohoto modelu do systematických souvislostí, tj. budování celé „teorie“, v níž takový model – spolu s mnoha jinými – má své platné místo. Nejnázornějším a snad nejpřesvědčivějším příkladem takového vybudování celé teorie resp. celé speciální disciplíny, v níž se původně poměrně jednoduchému modelu dostává přímo ústředního postavení, je taková trigonometrie jako teoretická disciplína, která náleží do geometrie spolu s jinými obdobnými disciplínami (např. s naukou o kuželosečkách, která ovšem v jistém směru náleží spíše do stereometrie, atd.). Když byl poprvé pojmově uchopen trojúhelník (a to zprvu pravoúhlý), bylo ještě daleko dokonce jen k tušení, že by se na tomto základě mohla rozvinout celá komplikovaná disciplína, v níž se postupně a podle okolností či souvislostí dostává slovu „trojúhelník“ stále nových významů, které musí být jakoby objevovány, nikoli tedy svévolně vymyšleny. Teprve zkušenost s takovým budováním celé disciplíny nás učí pochopit, že myšlenkový model, tj. v tomto případě intencionální předmět (objekt), nelze platně ztotožňovat s tím, čemu se tradičně (ale bez náležitého rozlišování a upřesňování) říkalo „ideální obrazec“ či „útvár“. „Idea“ – např. obecného nebo pravoúhlého atd. trojúhelníku – zůstává po věky „táž“ (a v tomto případě dokonce jakoby „neměnná“), ale míněna může být mnoha nejrůznějšími myšlenkovými modely právě podle toho, v jakých souvislostech je „míněna“ či „zkoumána“, tj. v souvislostech s kterým jinými modely, ale i jinými „ideami“ atd.

(Písek, 070706-1.)

<<<

>>>

Idea jako „ne-předmět“ a „subjekt“

Nemůžeme mluvit o „ideji“ něčeho pouze vnějšně sestaveného nebo uspořádaného; pokud se nám zdá, že to je možné, vždycky se nakonec ukáže, že jde o „ideu“ něčeho jiného než takového pouhého „předmětu“. To znamená, že musíme odmítnout také pomocnou „představu“ z Timaiá, že ideje mohou být „otiskovány“ či „vtlačeny“ do nějakého beztvareho „materiálu“, a to právě zvenčí, nějakým řemeslníkem (demiurgem). Když Aristotelés odmítl tuto představu, pokusil se onen přístup zvenčí nahradit přístupem zevnitř: akt řemeslníka, přistupujícího k materiálu a vtiskujícího mu nějaký tvar, nahradil „aktem zevnitř“, ale ztratil tak „subjekt“ tohoto aktu. Je to možno pochopit také tak, že jednota jediného demiurga byla obětována, demiurg jako jediný subjekt utváření (vytváření, tvorby) jednotlivých skutečností byl „rozsekán“ na mnoho dílků, jimž však byla zachována schopnost něco dělat, vykonávat. Zároveň však veškerá pozornost byla soustředěna na nejrůznější „výkony“ samy (TA ERGA), avšak o „subjektech“ těchto výkonů se prostě pomlčelo. Místo toho se každému jednotlivému „výkonu“ začala připisovat „téličnosti“, tj. zaměřenost ke „konci-cíli“. A aby se na otázku po subjektu resp. subjektech všech „výkonů“ (neboli „pohybů“) naprosto zapomnělo, ba aby se její oprávněnost zastřela a vůbec vyloučila, byl každý z pohybů pochopen jako provedení (uskutečnění) něčeho, co bylo stanoveno již na počátku a co tedy celému „pohybu“ nutně předcházelo jako prázdný „tvar“, nenaplněná „forma“, tedy původně MORFÉ, co však naprosto určovalo, nasměrovalo a jakoby rozplánovalo celý pohyb tak, aby směřoval k naplnění právě tohoto tvaru (a žádného jiného). Platónská „idea“ tak byla reinterpretována jako přesný návod, „program“, jak uskutečnit, naplnit původně prázdnou „formu“ (MORFÉ). Když to však domyslíme, stává se zřejmou naprostá nutnost dotazovat se neúnavně a důsledně právě po tom zapomenutém, ba vytěsněném „subjektu“, kterého je třeba učinit odpovědným jak za pochopení předepsaného „programu“, tak za jeho provedení, uskutečnění, tj. dovedení až do konce, tedy k „cíli“. – Tak se zdá, že původně platónská (možné

dokonce pozdně pythagorejská, jak někteří říkají – ale jak to, že by Aristotelés o tom nevěděl?) myšlenka „idejí“ se bez „aktivního subjektu“, který na ni má (musí) patřičně „reagovat“, prostě neobejde.

(Písek, 070706-2.)

<<<

>>>

Pravda jako téma filosofické

Patočka v rukopisném textu (Problém pravdy z hlediska negativního platonismu, in: Péče I, s.) říká že „Problém pravdy je od počátku základní otázkou filosofie, ...“. To je zároveň správné, pokud pravdou rozumíme se starými Řeky „neskrytost“, ale zároveň to není správné a neplatí to, pokud jsme ve svém chápání spoluurčení evropskými myšlenkovými dějinami (jakože jsme, a také Patočka byl), v nichž se stále silněji projevovaly vlivy křesťanské a původně také neřecké, totiž hebrejské (neboť křesťanské myšlení se pokoušelo vždy znovu o náročné srůstání obou tradic, tedy o „synkrezi“ obojího „pojetí“, které si bylo původně velmi vzdálené, což ovšem nemohlo nemít pronikavý „vliv“ na obojí, takže v obojím docházelo k hlubším, „vnitřním“ posunům a změnám). Posuzováno s větší přesností a přesností tedy platí, že to, jak byl „problém pravdy“ od počátku viděn a chápán, nutně podléhalo značným proměnám, takže to, co v různých dobách bylo chápáno jako „problém pravdy“, má asi z největší části společné jen ten název, to pojmenování. Tím zajímavější by ovšem musel být pokus najít resp. rozpoznat tu „menší část“, která přece jen dovoľovala a dosud snad dovoľuje vidět to společné, co umožňovalo jakousi kontinuitu.

(Písek, 070706-3.)

<<<

>>>

Celek (událostný)

Pojem celku, který počítá s časovostí, jež charakterizuje „život“ (bytí) každého pravého celku, musí pracovat s příslušným intencionálním modelem, pro který ovšem platí, že každá okamžitá jsoucnost je významně spjata s časovým (tj. událostným) celkem tak, že sama v sobě (resp. sama sebou) zpřítomňuje jak to, co z události tohoto celku již proběhlo, tak to, co z ní ještě neproběhlo. Nazvěme to, co již proběhlo, „bylostí“ události-celku, a to, co ještě neproběhlo, její „budostí“. Nelze skutečně „myslet“, tj. myšlenkově uchopit „celek“, aniž bychom „reálně“ a „efektivně“ počítali s jeho bylostí a budostí (resp. správně: budostí a bylostí). Tak se pro nás stává prvořadým úkolem přezkoumat vše, co náleží k problému tzv. „budostí“ (zajisté platí totéž o „bylostí“, ale s tou se počítalo již dříve, i když otázky byly kladeny nesprávně; otázka po „budostí“ nebyla však položena vůbec, přesněji řečeno: již otázkou samou, pokud položena byla, bylo vyloučeno se na to, co „ještě není“, tázat jinak než jako na to, co přece jenom nějak „jest“.

(Písek, 070707-1.)

<<<

>>>

Aforismus a kontext / Kontext a „aforismus“

Slovo „aforismus“ je pravděpodobně odvozeno z původního řeckého slova AFORIDZÓ (ohraničuji, odděluji, vymezuji, a další). Jaký má či může mít smysl aforismu ve filosofii, která naopak zdůrazňuje

význam širších souvislostí, kontextu? Nemůže být pochyb, že užití aforismu znamená vždy jeho zapojení do nějakého nového, s aforismem původně nesouvisícího kontextu. A stejně tak nemůže být pochyb o tom, že právě toto pro aforismus původně nevlastní zapojení do nových souvislostí musí smysl aforismu nějak pozměnit. Víme-li však, že se aforismus, vyslovený v určité konkrétní situaci, může osvědčit jako mimořádně trefný, otvírá se před námi otázka zvláště zajímavá: zachovává si aforismus něco ze své oddělenosti a vydělenosti, když je ho takto trefně užito, takže to dokonce vypadá, jako by najednou do té situace bytostně náležel? Pokud ano – a nikdo to, jak mám za to, nebude popírat – a pokud dokonce může při takovém vhodném užití dokonce nějak vyvolat vzpomínky na jiné situace, které dokázal neméně vhodně a úproduktivně osvětlit a jakoby „soustředit“, musí nás to dovést k velmi významnému problému, jakého charakteru je vlastně vztah mezi aforismem a růzností kontextů, v nichž se osvědčí jako platný a vyjasňující, snad dokonce řešení naznačující aktivní „prvek“, schopný každým takovým konkrétním a od jiných se více nebo méně odlišujícím kontextem jakoby „pohnout“, něco s ním udělat, snad jej dokonce nějak pozměnit, přinejmenším dovést k větší zjevnosti a určitosti.

Pochopitelně nás to dříve či později musí přivést k otázce, zda tuto funkci aforismu může splňovat jen nějaký poměrně krátký výrok, nebo třeba už jediné slovo, eventuálně gesto či grimasa, a na druhé straně zda třeba tematicky přísně soustředěný traktát nemůže mít s celým svým rozsáhlým a komplikovaným aparátem a s celou svou systematickou výstavbou podobný nebo dokonce stejný účel, totiž oddělit a vydělit určité téma, určitý problém a někdy celou problematiku ode všeho ostatního tak, aby případné řešení mohlo být uskutečněno za podmínek takřka laboratorních. V každém případě se však při zkoumání takto nadhozeného problému zřetelně ukazuje, že celek nikdy nemůže být pojat jako to, co naprosto a zcela určuje „části“ resp. „složky“, a naopak zase že nikdy nemůže být plně odvozován z oněch „částí“ či „složek“. Nakonec sám jazyk je toho dokladem: každé slovo má nějaké své významy, jimiž se liší od jiných slov, ale teprve v kontextu živé promluvy se takovém slovu dostává určitějšího smyslu, a to tím určitějšího, čím víc se další a širší aktuální jazykový kontext k němu sám vztahuje a v onom určitějším významu jej do sebe zapojuje. A na druhé straně užití určitého slova může onen kontext opět ze své strany pozoruhodně upřesnit, precizovat a někdy učinit nečekaně úderným. Jakýsi druh „aktivity“ či spíše „organizační mohutnosti“ je třeba připustit pro obě strany.

(Písek, 070707-2.)

<<<

>>>

Filosof a „vlast“

Nadězda Mandelštamová napsala na jednom místě svých Vzpomínek (7200, s. 391), že „umělec je vždycky nevlastním synem“, ze souvislosti vyplývá, že nevlastním synem „matky-vlasti“, která je zároveň „macechou“. Neplatí to jen o „vlasti“, nýbrž vůbec o „obci“, „společnosti“; a neplatí to jen o umělcích, ale také o filosofech. Pochopitelně ne o kterýchkoli resp. všech vůbec, nýbrž o těch „vyvolených“, kteří nám svou existencí jakoby vnucují otázku: „Kde se jen berou ti vyvolení a proč tu nadále existují ...?“ (tamtéž). Ovšem myšlenku můžeme ještě dále radikalizovat: můžeme totiž říci, že člověk – jakožto tvor, který není jen živočišným druhem – je v biosféře resp. v „přírodě“ rovněž nevlastním synem. Také by bylo možno užít jiném metafory: je odrodilým synem. A to pak můžeme užít plným právem i na umělce, a ovšem i na filosofa: jsou to odrodilí synové. Umělec, jak mu dnes rozumíme, se „odrodil“ světu mýtu a mytologií, a totéž platí o filosofovi. Jenže to je jen začátek: tak, jako se každý umělec musí „odrodit“ všemu tomu, z čeho vyšel a čemu se naučil, tak se podobně musí každý „gruntovní“ myslitel nějak vymknout tomu, do čeho vstoupil (a nemohl nevstoupit) jakou cestou se dal (a zejména jakým „pří-cestím“). V tom se cesta umělce i cesta filosofie pronikavě a přímo fundamentálně odlišuje od cesty vědce (a technika, také a zejména technika-vynálezce): ve

vědě platí v každé době určitý rozsah znalostí a vědomostí, a k nim se na základě výzkumu přidávají další poznatky. Všude, kde to není „logicky“ možné, takže je zapotřebí něco měnit na dosavadních přístupech nebo dokonce na „soustavě“ znalostí (na „systému“), musí vědec (nebo technik) podniknout něco, čím se nějak více nebo méně emancipuje, osvobozuje z dosavadních „principů“ a zásad, a nutně se pouští do něčeho, co má charakter filosofického postupu nebo přinejmenším filosofické „intuice“. A tak jsme zase zpátky u filosofie. Zdá se, že k ní – nebo spíš k myšlenkové cestě filosofa – bytostně náleží jakési opouštění „vlasti“ či „domova“, ustavičné „vycházení“ z toho, kde byl a je, odcházení z dosavadních pozic, opouštění těchto pozic, ale také jakýsi zvláštní „návrat“ k původním pozicím, ale „odjinud“, tedy již z distance, z odstupu. A v tom smyslu filosofování a „lidskost“, lidský „život“ nutně k sobě patří, jedno nemůže být natrvalo bez druhého. Může to snad povrchnímu pozorovateli připadat, jako by filosof neměl žádnou „vlast“, jako by mu něco „chybělo“. Ale jde o něco naprosto jiného: ona „vlast“, onen „domov“ filosofa není nikdy spjat s jeho minulostí, ale celá jeho „konstituce“ spočívá ve vycházení ze všeho již daného a ve směřování k pravé „vlasti“, k pravému „domovu“, hledanému a očekávanému v budoucnosti.

(Písek, 070712-1.)

<<<

>>>

Účelnost (finalita, těličnost)

Rádl interpretuje v Útěše Aristotelovo učení o „účelnosti“ ve světě a světa samého tak, že to znamenalo učení o tom, že svět je „správný, dokonalý, srozumitelný“ (7622, s. 33) a že se tak podobá obrovskému organismu. Bez ohledu na to, zda to je správný výklad Aristotelova mínění, musíme provést určité velmi závažné rozlišení, které buď vůbec unikalo pozornosti, anebo které nebylo vůbec zmiňováno, natož zdůrazňováno. Ani v případě organismu nelze trvat na tom, že veškeré organické děje jsou účelné nebo přímo „dokonalé“. Fytopatologové i zoopatologové dobře vědí, čím vším organismy mohou trpět, ať už jako získanými chorobami (nemocemi), ať jako dědičnými vadami (genetickými odchylkami) apod. Ukazuje se, že musíme rozlišovat mezi jednotlivými rysy účelnosti a mezi generalizovanou tezí o všeobecné účelnosti. Jednotlivé účelné vztahy nelze nikdy zcela popírat a vylučovat, a zejména je nelze převádět na vztahy pouze kauzální (a z nich odvozovat). Ale účelnost nelze považovat za nějaký obecný zákon (přesněji: obecnou zákonitost) všeho organického dění. Na jedné straně musíme připustit, že účelnost je přinejmenším ve světě živých bytostí možná, tj. že k ní může docházet – a to samo o sobě musí být náležitě zváženo a interpretováno. Ale na druhé straně účelnost nemá stejný charakter jako třeba gravitace, protože je podrobena nedokonalostem, nepravidelnostem a nejrůznějším druhům selhání. Účelné chování nebo jednání je možné, protože kauzalita (jak byla tradičně chápána) není jednodušší ani bez „skulin“. Setrvačnosti ve světě opravdu existují (kauzální vztah chápeme jako případ setrvačnosti, ale zároveň trváme na tom, že každé setrvačnosti musí být aktivně dosahováno, že tedy není „samozřejmá“ ani „automatická“), ale jsou založena na aktivitě a reaktivitě, která má také své nedostatky a výpadky. Kauzální vztahy, ať už je vysvětlíme jakkoli, nevyplňují svět neprůchodně a neprodyšně, ale nikdy nemohou zcela vyloučit kontingence (nějakého typu, což opět záleží na okolnostech). Účelnost je možná tam, kde jsou takové kontingence k dispozici a kde může být světové „tkanivo“ ještě dále vylepšeno (vlastně negativně entropicky). V tom smyslu účelnost resp. těličnosti je základnější než kauzalita, a ta musí být proto interpretována na základě těličnosti, nikoli naopak.

(Písek, 070713-1.)

<<<

>>>

Událost - její budost

Je-li možno každou „pravou“ událost považovat za celek vnitřně integrovaný, je třeba považovat za součást takto integrované události nejen to, co z události již proběhlo a stalo se minulostí, nýbrž také to, co ještě neproběhlo a teprve má nastat. Tím se ovšem znovu, ale poněkud odlišně, nově otvírá problém tak zvané „možnosti“ resp. „možného“. Tento termín je poněkud zavádějící, protože v dosavadních dějinách došlo k významným posunům a také ke značnému zpřesnění a rozostření toho, co měl kdysi na mysli Aristotelés pod slovem DYNAMIS. Toho slova se užívalo obecně ve smyslu schopnosti, mocnosti (býti mocen), síly, hotovosti (k něčemu) apod., ale u Aristotela byl tento význam na jedné straně naprosto zbaven povahy jakéhokoli utváření, formování, a na druhé straně byla u něho posílena povaha aktivity, činění, činu. V tom právě je nutno provést radikální změnu, která ovšem musí být připravena a vůbec umožněna důrazem na základní důležitost subjektu aktivity. Musí to být právě subjekt, který je jednak více nebo méně „vnímavý“ (reaktibilní, protože vnímavost nelze oddělovat od aktivity) vůči tomu, co „přichází“ (ergo z budoucnosti), zvláště však vůči tomu, co již je nějak „přivlastněno“ a stává se tak „budostí“ události-subjektu, a který je na druhé straně schopný akce, činu, aktivity, jíž na ono přicházející a zejména již osvojené ze své strany reaguje. To znamená, že – na rozdíl od Aristotelovy koncepce – budost je už určitým způsobem strukturovaná, ačkoliv ještě není uskutečněná (tj. ještě nenastala, ještě se nestala aktuální přítomností). Aktivita (tj. čin, „dílo“ ve smyslu ERGON) proto nikdy není pouhý actus purus, ostatně už proto, že je vždy „dílem“ určitého subjektu, a proto nutně na sobě nese některé jeho „znaky“, „stopy“ jeho „povahy“ atd. A proto „budost“ už ve stádiu pouhé své přivlastněnosti subjektem jakožto celkem události nese na sobě také aspoň některé „známky“ události jako celku, neboť právě tím, že byla událostí „přivlastněna“ (spíš než že si ji událost přivlastnila, to až v druhém kroku), stala se její integrovanou „součástí“ či „složkou“, a to nutně ještě dříve, než mohla být aktivně provedena, uskutečněna.

(Písek, 070714-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ - otázka po ní / Počátek (ARCHÉ) (otázka po něm)

Otázka po ARCHÉ (neboli „počátku“), jak si ji kladli nejstarší filosofové, nemůže být zcela zavržena ani prohlášena za naprosto neplatnou. Především proto, že je v jistém, byť poněkud odlišném smyslu, přítomna v mysli lidí daleko před tím, než došlo k vynálezu (k založení) filosofie, zejména pak vůbec k vynálezu pojmovosti (což umožnilo otázku precizovat); a pak také proto, že je tato otázka nadále znovu a znovu kladena, i když vždy poněkud jinak a v nových kontextech. Jediné, co si žádá revize, je to, jak si lidé navykli se stále větší samozřejmostí předpokládat, že ARCHÉ musí předcházet to, čeho je „počátkem“, v tzv. minulosti, tj. že ARCHÉ musí „nastat“, aby mohlo „nastat“ vše další. V dobách mýtu nebyla celá věc natolik vyhraněna, a také nebyly prostředky, jak to přezkoumávat a korigovat (zejména nešlo o běžnou minulost, nýbrž o tzv. „pra-minulost“, která byla chápána jako „věčně přítomná“). Jedním z velkých filosofických úkolů dnešní doby (a doby ještě blízké budoucnosti) bude pochopení nutnosti rozšířit pojetí skutečnosti (tj. každé konkrétní resp. konkrétní, tj. srostlé, integrované „individuální“ a tudíž událostné skutečnosti) tk, že ji nebereme jen jako aktuálně jsoucí, nýbrž že máme stále v paměti také její „bylost“, ale i „budost“.

(Písek, 070716-1.)

<<<

>>>

Počátek (ARCHÉ)

Tázat se po „počátku“ čehokoli „konkrétního“ (tj. jakéhokoli „událostného celku“ jakožto srostlice vnitřní a vnější stránky, eventuelně srostlice budoucí a bylosti, proměňující se s každou novou aktuální „přítomností“, tedy právě přítomnou „jsovcností“) má dobrý smysl už proto, že analogickou otázku je možno (a dokonce třeba) si klást zejména tehdy, jde-li o „veškerenstvo“, o „svět vcelku“. Není totiž nejmenšího důvodu, proč mít za to, že svět vcelku nemá a nikdy neměl žádný „počátek“, ale že trvá neustále, bez počátku a bez konce. A protože každá vnitrosvětová událost jakožto „konkrétní“ může být celkem jen za dvou podmínek, totiž že je vždy do jisté míry vnitřně sjednocená, a dále že je vždy do jisté míry vydělena s celku světa (pokud je svět celkem, a pokud není, že je tedy vždy do jisté míry vydělena od jiných událostí). To obojí předpokládá aktivitu ze strany jednotlivé „události“, a to opět předpokládá, že se událost stala subjektem této aktivity (eventuelně že si ustavila svůj subjekt, budeme-li chtít rozlišovat událost jako celek a událost jako subjekt tohoto událostného celku).

(Písek, 070716-2.)

<<<

>>>

Filosofie jako „víra“ a reflexe této „víry“

Už ve starém Řecku došlo k tomu, že někteří myslitelé zásadně odlišili touhu po moudrosti od moudrosti samé. Podle nezaručené pozdější tradice to prý jako první vyslovil Pythagoras: moudrost sama je vyhrazena bohům, lidem zbývá jen láska k ní a touha po ní. Tak to – bez citování Pythagory – vykládá také Platónův Sokrates (třeba v Symposiu, a tam Sokrates vzpomíná na své mládí, kdy ho na tuto myšlenku přivedla mantinejská kněžka Diotima v souvislosti s Erótem, kterého prohlásila za „prvního filosofa“). „Láska“ k filosofii je jiného druhu než láska k moudrosti, a také pro to Sokrates užívá odlišných pojmenování (FILIA není totéž co ERÓS). Na tuto starou tradici je i pro nás možno určitým způsobem navázat. V tomto pojetí pak nebude moudrost zpochybňována, tj. nebude interpretována – stejně jako zmiňování „bohové“ – jako pouhá iluze. Filosofie nemůže připustit, že ona „moudrost“, po které touží a kterou hluboce miluje, je pouhý fantóm; proto ona láska k moudrosti musí být a je důvěrně spjata se spolehnutím na to, že má smysl rozlišování mezi moudrostí a nemoudrostí, mezi moudrým činem a nemoudrým činem, mezi moudrou myšlenkou a nemoudrou myšlenkou. Láska k moudrosti je tak proto hluboce spjata se spolehnutím na moudrost (i když nikoli vlastní, lidskou moudrost –), tedy také s důvěrou, že to má smysl se na moudrost spoléhat a toužit po ní, i když to není něco, co bychom jako lidé mohli plně „mít“, tj. držet ve vlastnictví. A už tohle zároveň vede k jisté opatrnosti vůči onomu přechodu, oné změně orientace, kterou uskutečnil zejména Aristotelés, když filosofii vymezil jako „věděni pravdy“ a umožnil tak ono zvláštní vydělení jednotlivého „věděni“, jednotlivých „vědomostí“ a „poznatků“ z celkové důvěry ve smysl hledání moudrosti, které pochopitelně nemůže být kouskována na jednotlivé „moudrosti“, týkající se jen jedné vymezené záležitosti, jednotlivého poznatku něčeho určitého. Vydělení jednotlivých „věd“ z filosofie, tj. jejich osamostatnění jako souboru jednotlivých poznatků, na které je plné spolehnutí, protože je prostě „máme“, znamená nejen ztrátu vztahu k celku, ale zejména také ztrátu onoho sdůvěřujícího se spoléhání na moudrost samu (tj. tu, k níž mají přístup jen bozi), kterou my lidé ovšem (zatím) nemáme, a pokud máme, pak jen jako závdavek, který musíme stále ještě doplňovat, vylepšovat a podrobovat dalšímu zkoumání. Tento vztah k moudrosti samé, kterou nemáme, ale na kterou celoživotně spoléháme, se blíží tomu, o čem se už v hebrejské tradici, pak zejména u Ježíše a později v některých momentech myšlení křesťanského mluví jako o „víře“. V tomto smyslu je tedy filosofie vskutku důvěrně spjata s vírou, i když trochu jinak, než jak to vidí Jaspers.

(Písek, 070716-3.)

<<<

>>>

Život ve Vesmíru

Otázka, jsme-li ve Vesmíru „sami“, ať už myslíme na bytosti nám podobné nebo jen na bytosti živé, nemůže být „vědecky“ (ve smyslu, jaký máme běžně na mysli) rozhodnuta ani pozitivně, ani negativně. Může být nicméně podrobena důkladnějšímu zkoumání, přičemž se pochopitelně budeme muset na zkoušku vydat oběma směry. Musíme se totiž tázat, co by to znamenalo, kdyby se ukázalo, že život je v celém Vesmíru vázán jen na jedinou planetu jediné, a to nepříliš významné hvězdy naší domácí galaxie (jakých jsou v „blízké“ části Vesmíru tisíce až miliony, a v ostatních částech, kam jen stěží dohlédneme a někdy vůbec nedohlédneme, snad miliardy): kdyby tomu tak vskutku bylo, znamenalo by to, že život je v rámci Vesmíru pouhou nahodilostí, eventuelně že sám Vesmír je pouhou nahodilou scénou pro život, který má svůj mimo-vesmírný původ. A právě tak se musíme tázat, co by to znamenalo, kdyby se ukázalo, že život je častějším jevem v našem Vesmíru, než by se na základě našich dosavadních zkušeností mohlo zdát, i když podmínky pro jeho vznik a dlouhodobý vývoj se ukáží jako vůbec ne běžné, nýbrž poměrně vysoce náročné a málo pravděpodobné. Víme přece ze zkušeností s vývojem živých bytostí na této naší planetě, že „historie“ určitých druhů, rodů, čeledí atd. byla plná nejrůznějších jakoby „vynálezů“, k nimž také nemuselo dojít (a máme i doklady toho, že k nim vskutku nedošlo, a že vývoj pokračoval dál bez nich, pokus nebyl vystaven tlaku oněch úspěšnějších „vynálezů“ – třeba v důsledku oddělení kontinentu, např. vynález placenty, jemuž vačnatci nemohli odolat – leda v oddělené Austrálii, apod.). Z toho pak lze sice vyvozovat, že je ve Vesmíru takových míst, kde rovněž došlo nebo dojde k dlouhodobé evoluci něčeho jako „život“, celá řada, ale zároveň je třeba počítat s tím, že nějaké „zacílení“ k obdobným formám života je velice nepravděpodobné, protože by v takových případech naprosto chyběla nějaká společná „historická báze“ (s níž naopak na této naší planetě nejen musíme počítat, ale která dokonce nejspíš v sobě zahrnuje „zkušenosti“ nejen se soutěží s formami života, založenými na jiné bázi, ale s možná neúprosným bojem s nimi a s dlouhodobou důslednou likvidací takových forem, kdykoli by se náhodou na izolovaných místech znovu objevily a zkoušely přežít. Každou možnost „napodobit“ i příslušnou historickou bázi lze považovat za fantasticky nepravděpodobnou; a tím daleko nepravděpodobnější, že by došlo k vývoji resp. „pokroku“ na stále vyšší a vyšší úrovni, až k vytvoření inteligentních společenství a dokonce civilizací. Dalo by se tedy říci, že vývoj Vesmíru, ať už začal jakkoli, směřuje přinejmenším v poměrně vzácných enklávách k efektivnímu uplatnění dalších a dalších kontingencí, a tedy proti vševládajícímu uplatňování tzv. zákonitostí. Věda „nové doby“, směřující k stále větší technizaci, se v záležitostech pochopení a interpretace vesmírných dějů a především dějů na oživené planetě (tedy v biosféře) ocitla povážlivým způsobem na slepé koleji, a to navzdory tomu, že to několik staletí vypadalo jako nejperspektivnější trend.

(Písek, 070717-1.)

<<<

>>>

Zlo ve světě

Mluvíme-li o „zlu“ všeobecně, je to hrubá chyba, a to proto, že „zlo“ nemá a nemůže mít samostatnou „bytnost“, nemůže být „subjektem“. V tomto vymezeném smyslu je nepochybně pravdou, že zlo má negativní rysy, že je závislé na „dobru“ (přesněji na tom, co je „dobré“ v dané situaci) a jeho nedostatkem, nebo také popřením, eventuelně bojem proti němu. Důležitá je především ta situačnost „zla“, ale i „dobra“. Dobro samo o sobě také nemá žádnou „bytnost“ a nemůže být „subjektem“; tak jako zlo, také dobro si musí své subjekty „vyhledat“ a „najít“, takže je závislé na jejich zprostředkující úloze. Ovšem takto vyslovena je tato formulace zavádějící a nebezpečná, protože situace není nikdy vytvářena jen subjekty ani jen jejich prostřednictvím, nýbrž vždycky na ni spolupůsobí mnoho nahodilých okolností (které ovšem samy o sobě také nejsou možné

bez příslušných subjektů, aniž by ovšem bylo možno mluvit o nějakém soustředění a organizování spolupůsobících okolností). Mnohé z toho, co jsme nakloněni považovat za „zlé“, „nebezpečné“, „ohrožující“ a přímo „ničivé“, může mít a často má svůj zdroj v „nahodilostech“ (je při tom ovšem třeba pamatovat, že tzv. nahodilost je vždycky také relativní, takže se v jistém smyslu „podobá“ zlu i dobru – vezmeme-li v úvahu základní význam slova „relativní“, tj. jsoucí ve vztahu). Nahodilosti obvykle považujeme za nedůležité okolnosti, přičemž důležitost měříme vždy ve vztahu k někomu nebo něčemu. Nabude-li nějaká „nahodilost“ zásadního významu, ať už pozitivního nebo negativního, přestává být v našich očích nahodilostí a stává se čímsi základně pozitivním nebo základně negativním (a přitom pro někoho nebo něco jiného to může mít význam jiný, někdy právě malý nebo žádný, jindy právě opačný než v prvním případě. Příkladem je nespočet; takové kataklysmo, jakým je třeba zhroucení obrovské hvězdy a její proměna ve hvězdu neutronovou nebo dokonce v černou díru, má zásadně pozitivní význam pro vznik těžších prvků a tím – jak zatím máme za to – i pro možnost vzniku života. Pád obrovského meteoritu na naši planetu měl, jak se zdá, rozhodující vliv na vymizení velkých plazů, což zase mělo pozitivní vliv na otevření evolučních možností pro savce. Ani v jednom případě nelze předpokládat nějaké „dobré“ nebo „zlé“ úmysly nebo plány (a ovšem ani žádné zásluhy nebo viny ze strany obdařených nebo postižených). Odtud je zřejmé, že je třeba zásadně rozlišovat „dobro“ a „zlo“ v mravním smyslu od „pozitivních“ nebo „negativních“ vlivů, jejichž původ je vzhledem k určitým subjektům nebo okolnostem tzv. nahodilý.

(Písek, 070717-2.)

<<<

>>>

Text jako událost

Pokud nechceme pod slovem „text“ rozumět jen jakousi řadu znaků, určitým způsobem seřazených, pak nadále už naprosto neobstojí přesvědčení, že text je něco jednou provždy definitivního, zcela pevného, na věky fixovaného (řečeno s Ovidiem, „aere perennius“, tj. trvalejší kovu, který je možno roztavit), a to fixovaného právě do určitým způsobem seřazených písmen, která sama o sobě nic víc neznamenají, než právě sama sebe jakožto písmena abecedy. To rozhodující v textu nespočívá v uspořádání oněch značek, ale v porozumění tomu, co je až za nimi (a nikoli v nich); to rozhodující je, jak textu porozumíme a zda se přes písmena a napsaná nebo vytištěná (eventuelně vyslovená, a tudíž také přes jednotlivé zvuky) umíme dostat k smyslu samému, k dílu, k myšlence, k ideji, které jsou až za vším smysly vnímatelným a smyslově přístupným. A tak se ukazuje, že jediný způsob, jak se můžeme „dostat“ ke smyslu textu, tudíž k „textu samému“ („dílu samému“), je zvláštní naše aktivita, která nechá text promluvit, aniž by mu přikazovala, jak mám promluvit. Text sám však nemůže promluvit jinak, než prostřednictvím toho, kdo jej chce přečíst a kdo mu chce porozumět. Takže to, co máme před sebou a čemu říkáme „text“, je pro text i pro nás pouze „příležitostí“ (šancí), aby smysl textu promluvil, aby nás oslovil a abychom toto promluvení a oslovení zaslechli a abychom mu porozuměli: aktivně, ale nikoli násilně.

(Písek, 070718-1.)

<<<

>>>

LOGOS a FYSIS / FYSIS a LOGOS

V jedné knize jsem jako záložku našel lístek A7 s touto poznámkou (bez vyznačení data, ale odhadem asi z druhé poloviny 70. let, možná dokonce začátku let 80.):

„Kratylos nepochopil Hérakleita, anebo ho karikoval. Ukazovat prstem je vlastně polemika proti LOGU; a vznik jména FYSEI je polemika proti LOGU jako předpokladu a základu FYSIS.“

Proč to je nepochopení Hérakleita? Protože Hérakleitos byl přesvědčen, že svět (tj. KOSMOS) by byl bez LOGU pouhou hromadou náhodně rozházených věcí (v dochovaném zlomku, který obvykle není považován za příliš důležitý a který má analogii v jiném zlomku, kde místo světa je uvedeno tělo, chybí ono „bez LOGU“, to však beru z jiného zlomku). Ale vše, co se zrodí, má tělo; bez těla se nemůže nic zrodit (ve smyslu FYEIN a FYESTHAI). Svět byl starými Řeky často chápán jako organismus, jako „živok“ (tak to třeba překládá Fr. Novotný z Platóna, a Platón nebyl první, kdo o „světě“ takto mluvil, on si to sám nevymyslel). Hérakleitos měl tedy na mysli, že bez LOGU by svět nemohl být leč neuspořádanou hromadou, pouhým agregátem. Pokud vůbec je nějaká podstatnější souvislost mezi LOGEM a jednotlivými slovy (jmény) v jazyce, nemůže být původ jazyka a jednotlivých výrazů hledán ve FYSIS, ale naopak každá skutečnost, která vzniká FYSEI, tj. zrodem, a která pak dále roste (medium FYESTHAI = růstí), je nutně závislá na jednotící mohutnosti LOGU, která vybírá a do jednoty „sbírá“ to, co bylo původně mnohé. LOGOS proto nelze hledat pouze a výhradně v tom, co už bylo sjednoceno (a tedy už jednotné jest), nýbrž také a dokonce především tam, kde ke sjednocování, integrování, k srůstání teprve dochází. Odtud ostatně lze pochopit myšlenku (zejména Platónovu), že „idea“ předchází své „odlice“, své nápodobě (a není centrálně důležité, je-li charakterizována jako sama v sobě nehybná, takže vyžaduje aktivitu demiurga, který ji otiskuje do beztvareho toku, nebo je vlastně ne plně skutečná, nýbrž pouze možná resp. „v možnosti“, a vyžaduje aktivitu zevnitř (ENERGEIA), což je vlastně ne dost domyšlená koncepce především tam, kde jde o KOSMOS, o svět „vcelku“.

(Písek, 070723-1.)

<<<

>>>

Inkarnace ve filosofickém smyslu

V jistém smyslu se myšlenka „inkarnace“ (vtělení) objevuje v nejrůznějších podobách v mnoha starých mýtech (nejen orientálních, ale i starořeckých). Necháme-li stranou případy, kdy jde o pouhou změnu vzhledu, případně o jakýsi převlek (např. když Zeus na sebe bere podobu krásného a mírného bílého býka apod.), jakož i případy přímého působení božského povzbuzování nebo trestání, eventuelně zasahování do průběhu dějů (např. do zápasu nebo bitvy), což vlastně pod kategorií „inkarnace“ přísně vzato nepatří, zbývá jen jakýsi symbolismus, který především v přírodních, opakujících se dějích vidí přímé „ztělesnění“ božského působení, a doporučuje v podobě mysterií i zasvěcenému člověku jakýsi návrat k tomu „před-přírodnímu“ a „pra-původnímu“, v němž je viděno a zaslíbeno „vysvobození“ i z oněch opakujících se dějů a ustavičných návratů. „Inkarnace“ je tak něčím pouze prostředním a prostředním, je to pouhý „způsob“, „forma“, takže nejen ztělesnění, ale tělo samo (SARX, caro) je jen nezbytným prostředkem, nástrojem, který může a má být vpsledu odložen stranou. „Inkarnace“ je tedy v tomto smyslu něčím, co musí být posléze demontováno a destruováno, přímo zrušeno, aby mohlo být dosaženo toho pravého cíle. Zbytky tohoto chápání pronikly i do křesťanství, kde ovšem představují jeden z povážlivých cizorodých prvků (vedle celé řady dalších; jde vlastně o jakési důsledky rozhodnutí pro kompromisy s pohanstvím resp. s obecnou religiozitou, na které je docela pragmaticky třeba zčásti navazovat kvůli snadnějšímu šíření nového učení a nové životní orientace, totiž křesťanské). Ovšem vlastní smysl inkarnace v autenticky křesťanském pojetí je právě opačný, ve svém zaměření obrácený: nejde vpsledu o vysvobození z těla, tedy o „dekarnaci“ nebo „exkarnaci“, ale o hledání a nacházení smyslu pro další a další vtělování a o provádění, uskutečňování smyslu právě v tomto vtělování a skrze ně. Inkarnace v křesťanském smyslu znamená tedy opak osvobodování ze světa a z dějin, nýbrž naopak osvobodování pro svět a pro dějiny. Proto také nejde o imitatio Christi jako poslední cíl, nýbrž o něco, co je vždy znovu pokusem o „více nad to“. Inkarnace znamená, že každý člověk má ve svém životě dělat vše pro to,

aby se aspoň něco z toho projevilo jako krok kupředu, na který mohou navazovat také ti druzí. (A náleží k podstatě věci, že předpokladem každého takového kroku vpřed a výš je zase navazování – ovšem kritické a selektivní navazování – na to, co už udělali jiní.) Nejde o záchranu před smrtí, nýbrž o to, aby život i smrt znamenaly něco pozitivního, tj. smysluplného. – Je velká otázka nakolik tohle pochopí také teologové a církve.

(Písek, 070723-2.)

<<<

>>>

Jedinečnost člověka / Člověk - jeho jedinečnost

Každý člověk je povolán k jedinečnosti, a má pro to (dostává pro to) všechny potřebné předpoklady (to znamená, že už i jen „fyzicky“ se mu dostalo jakési základní jedinečnosti, dalo by se říci, že v podobě příznaku nebo jakési „stvořitelské pečeti“). Otázkou je, co z toho (tj. z této „příležitosti“) ten či onen člověk udělá. Každý totiž musí na své „jedinečnosti“ pracovat: ale ne tak, že svou „jedinečnost“ sám vytváří, že se o ni snaží a že přitom především pečuje o to, aby se odlišoval od jiných. Jedinečnost není obecná povinnost, nýbrž konkrétní povolání. A k té konkrétnosti náleží především situačnost: člověk má být jedinečný ve své vlastní jedinečné situaci. Bohužel si to lidé málo uvědomují, a pokud ano, uvědomují si to většinou nesprávně, totiž nadměrným srovnáváním sebe a své situace s druhými a jejich situacemi, a dokonce ve smyslu soutěživosti. (Soutěživost je jen formou napodobování.) Původní, tj. „přirozená“ jedinečnost člověka je ovšem jen základem, ale „cílová“, už nikoli „přírodní“ jedinečnost je úkolem a posláním, jedinečným (a stále jedinečnějším) se každý člověk musí vlastním úsilím stávat, musí zkrátka usilovat o to, stávat se stále víc sebou samým. Neboť žádný člověk není jen tím, kým „jest“, ale především ana prvním místě je tím, kým se „má stát“, kým „má být“. Zajisté platí, že nakonec je každý tím, koho ze sebe udělá, ale právě to má svou míru v tom, co ze sebe měl udělat.

(Písek, 070723-3.)

<<<

>>>

Příležitost (šance)

Od jisté doby se stalo slovo „šance“ slovem hodně frekventovaným. Možná to svědčí o něčem významnějším než jen o vlivu angličtiny (resp. američtiny) a sklonu lidí k napodobování. Někdy se v jazyce ukáže, jak potřebným se stalo začít užívat nějakého nového termínu nebo nového slovního obratu – jako by šlo o doklad jakési změny ve vnímání, ve vidění světa a života. V každém případě je dobré věnovat jazykovým novinkám určitou pozornost. Tak, jako dost pochybná jazyková zvyklost říkat o něčem nikoli „co“ to je, ale „o čem“ to je, napovídá, že tu jde o nějakou hlubší potřebu zpochybnit tzv. fakticitu a stále znovu si připomínat spjatost významu a smyslu s kontextem a se zaměřeností ke kontextu, tj. k něčemu dalšímu (v podstatě tedy o vědomí meta-foričnosti všeho), tak časté užívání slova šance zaměřuje naši pozornost nikoli k pouhým podmínkám a předpokladům, ale k něčemu, co tu ještě není a co tu ani nebude, pokud se oné „šance“ nechopíme, pokud „příležitosti“ nevyužijeme k aktivnímu zásahu do oněch vhodných podmínek či předpokladů.

(Písek, 070723-4.)

<<<

>>>

Jedinečný – jednorozený (MONOGENÉS) / Jednorozený (MONOGENÉS) (a „jedinečný“)

Obrovská důležitost teologických diskusí, které poměrně brzo v samých počátcích křesťanství vedly k dogmatickému vymezení „jedinečnosti“ resp. „jednorozenosti“ Ježíše Krista (= Ježíše, toho pomazaného, tedy Mesiáše), spočívá v tom, že tak byl ustaven základ pro nový, odlišný přístup ke skutečnosti vůbec a zejména k člověk, ke každému člověku. Tady je ovšem nutno poukázat na jisté nebezpečí neutralizace myšlenky „jedinečnosti“ tím, že ji předčasně generalizujeme, tj. že se pro nás stane abstraktem, tedy čímisi, co je v zásadním rozporu s myšlenkou jedinečnosti samou. Soustředění prvních diskusí o jedinečnosti (resp. jednorozenosti) na osobu Ježíše Krista se ovšem na druhé straně nevyhnulo jinému nebezpečí, totiž jisté relativizaci a přímo podlomení myšlenky „inkarnace“ právě jejím výhradním uplatněním na jedinou lidskou bytost. Myšlenka „jedinečnosti“ se pak v dějinách prosazovala obtížně a pomalu, a pak v renesanci a zejména ve „vědeckosti“ nové doby byla stále znovu vystrkována na okraj a vytěšňována s poukazem na marginálnost všeho jedinečného a také na to, že jedinečné je vlastně nepoznatelné (neboť nezařaditelné pod něco „obecného“).

(Písek, 070723-5.)

<<<

>>>

Událost jako „inkarnace“

Jestliže reinterpretujeme myšlenku „inkarnace“ (po jejím křesťanském, tj. theologickém upravení a zpracování) tak, že jí použijeme jako vodítko pro chápání „události“, budeme mít příležitost napořád zjišťovat, jak jsme dosavadní myšlenkovou tradicí, do které jsme se narodili a v které jsme vyrůstali, v které se rozvíjelo naše myšlení a v které jsme napořád byli utvrzováni „těmi druhými“, ba dokonce i vlastními učiteli vysoké myšlenkové úrovně, tedy jak jsme nevědomky a někdy i proti své vůli tlačeni k tomu, že onu myšlenku inkarnace zplošťujeme, degradujeme, zbavujeme jejího „ostří“ a tak vlastně zneškodňujeme. Tomu všem ovšem bohužel napomáhají theologové sami, kteří dělají všechno možné pro to, aby zabránili filosofům, ale de facto také vědcům a vůbec i všem evropsky poznamenaným, filosoficky ani theologicky neškoleným lidem, aby tuto myšlenku zapracovali do svého každodenního myšlení. Mám za to, že tady je před současnou filosofií (současnými filosofy) obrovský úkol: na myšlenkovém modelu „události“ vyzkoušet a propracovat různé způsoby „uchopení“ události jako čehosi vskutku jedinečného, co se sice také opakuje, ale co si ono opakování podřizuje své n opakovatelnosti a jedinečnosti. Námitky, že jde zase jen o pouhou abstrakci, jsou založeny na neporozumění a nedorozumění: když řekneme, že každá skutečná (pravá) událost je jedinečná, neznamená to, že „jedinečnost“ jako cosi abstraktního je všem událostem společná, tedy že tato údajná „jedinečnost“ je vlastně cosi „uniformního“. Je to podobné tomu, jako bychom řekli, že to základní, čím se každá událost vyznačuje a co z ní činí událost, je to, že se děje, že se stává, odehrává – a pak bychom z toho chtěli vyvodit, že ono „dění“, ono „stávání se“ je čímisi uniformním a stále stejným neproměnným – vposledu pak nedějícím se. Tedy že sama dějovost je nedějová; právě na tomto místě se ukazuje, jak známý argument, že „chození“ samo nechodí, v sobě skrývá hlubokou vadu a že nemůže být aplikován ve všech souvislostech a situacích. Když to např. Heidegger uplatňuje na vztah mezi bytím a jsoucnem, může to v něčem pomoci jistému pochopení, ale musíme stále vědět, že to je v nejlepší případě argumentum ad hominem, nikoli argumentem obecně platný. Abstraktní může být jen pojem, ale ne nějaká skutečnost, např. nějaké dění, nějaké událost a její – skutečná – událostnost. A problém pojmovosti není v abstraktnosti pojmů, ale leda v nevhodnosti určitého typu pojmovosti, tj. v pojmovosti zpředmětňující a tedy zbavující příslušný intencionální model jeho časovosti a dějovosti. Jestliže platí, že každé „uskutečnění“ něčeho ještě nejsoucího nutně znamená „vtělení“ (Rádlova formulace, že „život je fatálně spjat s tělem“ platí i pro každou „pravou událost“), musíme každé skutečné (uskutečňující se, dějící se) události rozumět jako „inkarnaci“,

„vtělení“, přičemž to vtělení i „tělo“ samo ovšem více nebo podléhá okolnostem a danostem, je na nich závislé – ale není z nich v úplnosti odvoditelné.

(Písek, 070723-6)

<<<

>>>

Myšlenky x ideje / Ideje x myšlenky

Rádl (v Útěše) vyslovuje údiv nad tím, že myšlenky „létají světem nedbajíce hranic ani prostorových ani časových“, a zdůrazňuje, že „myšlenka létá od člověka k člověku pouze na křídlech hmoty v pohybu“, že „nemůže přeletět z hlavy do hlavy jinak než na křídlech tištěného papíru, zvukového otřesu anebo jiného materiálního znamení“ (vše in: 7122, s. 28). Tady musíme ovšem vyžadovat větší přesnost: to, co může „létat“ nebo „přeletět“ od člověka k člověku, není táž myšlenka, o které Rádl říká, že „nemůže vystoupit z živých, myslících lidí“. Proto také, když Rádl řekne, že „tyto myšlenky žijí vskutku pouze v lidech, kteří se jim odevzdávají“, dopouští se přísně vzato chyby: to, čemu se lidé odevzdávají, není jejich vlastní myšlenkový výkon, akt myšlení, nýbrž to, k čemu se tento výkon vztahuje. A můžeme vskutku trvat na tom, že to, k čemu se myšlenkový akt vztahuje, v žádném případě samo nežije? Je text opravdu jen „příležitostí pro povzbuzení myšlenky, která z živých myslících lidí vystoupit nemůže“? Domluvíme-li se, co znamená slovo „existovat“, můžeme souhlasit s Rádlem, že myšlenka „neexistuje jinak než v těle daných lidí“ – ale co potom o ní můžeme říci, nechceme-li ji samu prohlásit za „nic“? Jak je možné, že od chvíle, kdy měl první člověk na mysli „trojúhelník“ a kdy si přesně uvědomoval, co to ten „trojúhelník“ jest (a zde opět musíme připomenout, že se musíme domluvit o přesném významu slova „jest“ a o tom, zda budeme čísla nebo geometrické obrazce, které můžeme „myslet“ s tak naprostou přesností, takže záměna není prostě možná, jmenovat také jako „jsoucná“, anebo zda budeme raději volit jiné pojmenování), že tedy od té chvíle už nikdy nemohl trojúhelník myslit jinak – protože myslit jej jinak by znamenalo myslit něco jiného? Myšlení jako náš výkon, jako myšlenkový akt, podléhá mnoha vlivům, je někdy velmi těkavé, přelétavé, a tak soustředěně myslit určité „něco“ je nutno se naučit, je to jakási řehole, pro kterou je nezbytný jistý trénink. Říká se tomu „udržet myšlenku“ nebo „držet se myšlenky“ – jak by to mohlo mít nějaký praktický smysl, kdybychom se ve své mysli drželi jen sami sebe? Takový rovnostranný trojúhelník nebo určité číslo, třeba „ π “, je něco tak samostatného a pevného, na nás nezávislého a naopak pro nás závazně platného, že prostě nemůžeme prohlásit, že to je nic. Ale není-li to „nic“, pak „co“ to je? V čem spočívá ta jejich samostatnost a svébytnost, jejich přesnost a nezávislost na nás? Na nás je pouze to, zda se ve své mysli (ve své subjektivitě, svými myšlenkovými výkony či akty) k určitému trojúhelníku nebo číslu (eventuelně obecně, ale vždy „konkrétně“) vztáhneme, soustředíme se na ně – anebo zda budeme myslet na něco jiného. Ale o ničem jiném rozhodovat nemůžeme. Už Descartes a karteziáni smysluplně rozlišovali mezi myšlenkou ve dvojitým smyslu: cogitatio cogitans (to je náš myšlenkový akt), a cogitatio cogitatum, to je to, k čemu se ve svém myšlenkovém aktu vztahujeme. A to ovšem nemusí být až nějaká „reálná“ skutečnost (a nikdy to není pouze taková „realita“). Právě tyto úvahy vedou k tomu, že musíme mluvit o „předmětu“ (eventuelně „ne-předmětu“) myšlenkového aktu. A ten že vskutku nežije a nemůže žít? Toť „idea“.

(Písek, 070723-7.)

<<<

>>>

Stvoření a vtělení / Vtělení a stvoření

Myšlenka „stvoření“, jak se postupně precizovala v theologických diskusích, je oproti jiným tradicím charakteristická tím, že trvá na naprosté „novosti“ všeho stvořeného v tom smyslu, že stvoření nepředcházelo nic, co by do samého stvoření nějak vcházelo nebo bylo pojato (např. jako „materiál“): sám Stvořitel také nevchází do svého stvoření a samo stvoření není žádnou jeho protaženou „jsoucností“, žádnou jeho „emanací“. Mezi Stvořitelem a jeho stvořením je jakási ‚bytosná‘, zásadní hranice, přehrada, takřka propast, která je ze strany stvoření nepřekročitelná a kterou může (pochopitelně vskutku může) překročit pouze sám Stvořitel. Toto překročení hranice ze strany Stvořitele může mít zásadně dvojí podobu: buď jde o tzv. zjevení, a to je možné buď tak, že je „nepředmětné“ osloven určitý, konkrétní jedinec (který buď zaslechne, pochopí a poslechne – nebo ne), anebo že takové „nepředmětné“ sdělení či oslovení je spjato s určitými mimořádnými úkazy, které mají v této funkci jakoby pomocný, okrajový resp. symbolický význam, ale nepředstavují přímé zosobnění, zpřítomnění samého Stvořitele. Až sem to takto platí pro SZ zvěst, zejména pak pro prorocký zápas se vším, co by toto pojetí nějak narušilo nebo co by z jeho rámce vybočilo. A pak tu je jedna zásadní novinka, která je výlučně spjata s křesťanstvím, přesněji s christologickým důrazem na jedinečnost (jednorozenost) Syna božího, tj. Ježíše Krista, v němž přichází do tohoto (stvořeného) světa „osobně“ sám Bůh-Stvořitel, který tak – opět jednostranně – překračuje onu propastnou hranici, až dosud jednostranně překračovanou pouze ve zjevení, zatímco nyní onu propast překračuje „osobně“ Bůh sám, a to v těle, tj. Bůh vtělený v člověka. Toto „pojetí“ (či spíše tato „teze“) přináší s sebou některé zcela nové problémy, z nichž některé byly kdysi živě diskutovány, ale některé bude třeba ještě objevit a přezkoumat (nehledíc na nutnost se spíše pokusit o jejich řešení než o jejich devalorizaci a odstavení jako mylných).

(Písek, 070724-1.)

<<<

>>>

Spekulace a znalost historie

Diskuse o „filosofických jemnostech“, často tak odmítaná jako „pouhá spekulace“, má (nebo přinejmenším může mít) velký význam pro další rozvoj myšlení, a to v každé době. Právě proto, je zapotřebí lidí, kteří se budou m.j. vždy znovu vracet ke starým myslitelům a starým diskusím, protože jsme už mnohokrát byli svědky toho, jak pozdější myšlenkový vývoj může znovu objevovat leccos, na co se zapomínalo nebo na co docela zapomnělo, a najednou se to ukáže jako významné a dokonce perspektivní pro další výzkum a pro pokusy o nová východiska a nové přístupy. To platí stejnou měrou o diskusích theologických, a pochopitelně vůbec o diskusích středověkých, kde filosofie a theologie pracovaly stále ruku v ruce. „Nová metafyzika“ není vůbec myslitelná bez konfrontace s těmito starými tradicemi; jejich obrovskou zásluhou byla právě konfrontace určitých věroučných formulí s řeckou filosofií, zejména pak s Platónem a později především s Aristotelem. Tak jako se často určité naprosto „abstraktní“ výzkumy v nejnovější matematice mohou ukázat jako užitečné a dokonce mimořádně produktivní třeba po dlouhém čase, a většinou způsobem, na které příslušný matematický „vynálezce“ vůbec nepomyslel, tak se velmi pravděpodobně ukáže leckterá problematika, diskutovaná ve středověkých úvahách a polemikách, jako užitečná a možná perspektivní a produktivní v souvislostech, o nichž ve středověku nikdo neměl a nemohl mít ani ponětí. Právě proto má zásadní význam rozsáhlý program opětovného čtení starých autorů resp. jejich textů, a to nikoli jen ve smyslu pronikání do jejich myšlenkového světa, nýbrž především proto, abychom vrhli nové světlo i do těch míst, kam kdysi vůbec nebyla zaměřena hlavní pozornost (a někdy dokonce vůbec žádná pozornost). Historie myšlení má mnohem závažnější úkol než jenom zachovávat staré texty jako nějaké muzeální exponáty. Máme mnoho důvodů, proč se domnívat, že tam „jsou“ cennosti, které ještě stále čekají na to, až budou „objeveny“. Právě to máme na mysli, když mluvíme o „idejích“: idea není redukovatelná na to, co je myšleno, ale „je“ tím, co může být a má být myšleno. A právě proto může být jakoby „nalezena“ i tam, kde ještě skutečně myšlena nebyla,

ale myšlena být „mohla“ a „měla“, protože – jak se někdy později může ukázat – už takřka byla „na spadnutí“, takže už nebylo daleko k „nápadu“. Ovšem asi to nikdo nezaslechl, nebo když zaslechl, dost pozorně to nevyslechl, dost vážně to nebral, nezaznamenal to, eventuelně pokud ano, záznam se nezachoval, protože zůstal zapomenut nebo se ztratil atd. A tak můžeme nejen oživit myšlenky, které kdysi byly myšleny, ale můžeme zpřítomnit i jejich „myšlené“, jejich „cogitatum“, a můžeme tak znovu věnovat sluch a pozornost samotné „ideji“.

(Písek, 070726-1.)

<<<

>>>

Zen a filosofie

Miroslav Novák píše ve svém textu (Každý sám svým Pánembohem, www): „Japonský specialista na zenistické umění P. Hisamacu. jmenuje sedm estetických principů: 1) nepravidelnost, asymetrie, 2) jednoduchost, 3) drsnost, 4) přirozenost, 5) subtilnost, 6) bezpodmínečná svoboda, 7) klid. Umělec se tomu ovšem nemusí učit nazpaměť. Jednou ze zenistických zásad je nepřesnost, a nepřesná je tudíž definice jednoho každého ze sedmi principů, nepřesný je jejich výčet, a nutně nepřesný je tedy i překlad. Rozhodně je nelze chápat jako návod, jak zenisticky malovat, spíš snad ještě jako návod, jak nemalovat. Každý z těchto principů je totiž třeba chápat jako druh negace.“ Připusťme, že tutéž zásadu můžeme mutatis mutandis aplikovat na myšlení (na „filosofii“). Pak by jednou ze zásad zenistického myšlení byla rovněž nepřesnost. Pokud bychom tuto zásadu podrobili určitému přezkoumání, mohli bychom kromě zřejmě negativních výsledků dojít rovněž k něčemu pozitivnímu. Máme-li na mysli logickou přesnost, pak víme (resp. už bychom mohli a měli vědět), že má své meze, zejména pokud logiku a logičnost (a tím i přesnost) stále ještě spojujeme se zpředměťováním. Ale jakmile kritika zpředměťování přejde do paušálního odmítání logiky a logičnosti, eventuelně logické přesnosti, dostáváme se na cestu nefilosofie a antifilosofie. Důraz na nepředmětnost nesmí být nikdy redukován na zdůrazňování nepřesností, event. „nedourčeností“ či neurčitostí, apod., ale musí nutně vyústit v důraz na omezenost starého (tj. zpředměťujícího) chápání přesnosti a zejména v důraz na nové, lepší chápání přesnosti, a to i tam (a právě tam), kde to staré chápání nevidí leč nepřesnost či porušení přesnosti. Nepředmětné nesmíme zaměňovat s neurčitým, a určité nesmíme vždycky spojovat s předmětností. Nepředmětné je určité, ale jeho uskutečnění je závislé na reaktivitě subjektu, který byl k uskutečnění vybrán, a ta má vždycky jak své meze, tak také „vady“. Předmětnost je v tomto smyslu vždy jen relativně uspokojivá, ale její normou vždycky znovu zůstává naprosto určité (a situační) „ty máš“.

(Písek, 070726-2.)

<<<

>>>

Biologie jako věda

Filosofové ve starém Řecku rozlišovali mezi pouhým „míněním“ (DOXA) a opravdovým „vědění“ (EPISTÉMÉ). Mít správné mínění samo ještě nestačilo, bylo třeba něčeho nad to, totiž nahlédnutí, které zahrnovalo jistotu, že jde vskutku o správné nahlédnutí, tj. o „pravdu“ – tedy o „zření pravdy“ (THEORIA). Tak to výslovně upřesnil Aristotelés. To však znamenalo, že se velkým problémem stala změna, pohyb, proměnlivost. Odtud pozdější zprávy (možná jen legendy), že takřka všichni presokratovští filosofové psali své životné dílo na téma PERI FYSEÓS, a tím se mýnilo vše, co vzniká zrodem, pak vyrůstá (dospívá), a posléze zaniká smrtí. Aristotelés byl ovšem první z řeckých myslitelů, který připouštěl, že je možné „nahlédnutí“ i tam, kde je něco v pohybu a proměně, ovšem jen za

předpokladu, že jde o pohyb či změnu samovolnou, tj. právě FYSEI; což pro něho znamenalo změnu vyvolanou nikoli zvenčí, nýbrž zevnitř.

(Písek, 070726-3.)

<<<

>>>

Svět - „nejlepší z možných“

Leibniz (snad jako první) uvažoval o světě resp. o jeho stvoření jako o řešení „matematické úlohy“: skutečný svět je nejlepším ze všech možných, je dosažením maxima účinku využitím minima prostředků. O necelá tři staletí později se vynikající anglický astronom vyjádřil mnohem skeptičtěji, když poukazoval na to, že obrovitost vynaložených vesmírných prostředků je v nápadném nepoměru k výsledku (jímž by měl být vznik života a dokonce zrod myslícího člověka. Dnes se nám tento nepoměr jeví dokonce jako ještě nápadnější. Pokusy o „theodiceu“ tím jakoby ztroskotaly, ale je tomu tak opravdu? Po mém soudu není novými poznatky myšlenka „stvoření“ definitivně vyvrácena, ale nepochybně musí být modifikována. Bůh už nemůže být chápán jako nějaký kouzelník, který všechno „ví“ dopředu a který je schopen vytvořit cokoli rázem, v okamžiku, pouhým vyslovením nějaké magické formulky. Nicméně Leibnizův nápad, že ani Stvořitel (tedy Monáda monád) nemůže stvořit cokoli, co by bylo možné nebo představitelné, má v sobě cosi platného: jestliže je náš Vesmír tak obrovský, že nedohlédneme jeho konců, a jestliže bylo opravdu nutné, aby se postupně vytvořilo několik generací hvězd, z nichž právě ty největší se musely gravitačně zhroutit a dovolit tak, aby vznikly těžší prvky, bez nichž by nemohl vzniknout život, a muselo-li trvat tak dlouho, než život i v relativně příznivých podmínkách jedné planety jedné hvězdy v jedné galaxii dospěl až k tak komplikovaným formám nejen ve smyslu biologickém, ale také psychologickém atd., lze z toho sice předčasně usuzovat, že v tom žádný plán, žádný dlouhodobý program nebyl, ale lze také myšlenku „stvoření“ opravit v tom smyslu, že to jednodušším způsobem a rychleji asi nešlo. Opuštění myšlenky „Boha“ jako nadpozemského kouzelníka a mága nemusí nutně vést k závěru, že „historie“ („vývoj“) Vesmíru je jen „náhoda“, postrádající smysl, nebo že život na naší domácí planetě je jen náhodný plesnivý povlak, který s vesmírnými procesy nemá žádnou souvislost. Opouštíme-li naivní a nezralý optimismus Leibnizův, nemusí se hned oddávat neméně naivnímu a přímo hloupému, neméně předsudečnému pesimismu resp. nihilismu zamítání všeho, co připomíná jakýkoli plán a smysl. Měli bychom být opatrní zejména proto, že takové zavrhování nějaké myšlenky předem a v celém rozsahu je ve skutečnosti neproduktivní nebo málo produktivní, přinejmenším dlouhodobě (i když někdy jistě zjednodušení může nějak dočasné „pozitivní“ výsledky přinést).

(Písek, 070727-1.)

<<<

>>>

Filosofie sobě problémem

Mladý Jan Patočka (ve svých 36 letech) napsal za války (1943, in: FČ 55, 2007, č. 3, s. 325 – O dvojím způsobu filosofování), že „autor práce, která pretenduje na titul filosofická, má ovšem povinnost mít jasno o tom, čím mu filosofie je, ...“; a v textu, který touto myšlenkou začíná, rozlišuje Patočka dva typy či způsoby filosofování, které jsou vůči sobě navzájem „v opozici tak radikální, že se zdává až nemožno shrnout je pod jediný vrchní pojem“ (s. 328). Co může v takovém případě znamenat onen požadavek, aby měl filosof „jasno o tom, čím mu filosofie je“? Důležité je ono slůvko „mu“, tj. čím je filosofie právě jemu osobně. To by mohlo ovšem ústit v jakýsi subjektivismus a relativizaci, jako by o tom, co „je“ filosofie, musel rozhodovat každý filosof zvlášť a na svůj vlastní účet. Tak tomu ovšem

není. Jde spíš o to, že každý opravdový filosof se musí pokusit nejen chápat filosofii po svém, ale musí to své pochopení také nějak uvádět v život tím, že a jak filosofuje, tj. že a jak filosoficky myslí. Pevně stanovit, co to je filosofie, nelze prostě už z toho jednoduchého důvodu, že filosofování ještě neskončilo, že jeho dějiny dosud nebyly uzavřeny a že je třeba vážně počítat s tím, že v budoucnosti přijdou někteří významní myslitelé nejen s novým pohledem na filosofii, ale také s novým filosofickým programem, v jehož světle se pak celé dosavadní dějiny filosofického myšlení vyjeví nově, tj. jinak, než se dřívějším myslitelům v různých dobách jevíly. Nové filosofické myšlenky nikdy nemohou být k dosavadnímu filosofickému myšlení pouze přidány, takřkajíc přilepeny, ale znamenají vždycky (pokud jsou dost závažné a hluboké) větší nebo menší revizi jak toho, jak mohou být dřívější myslitelé chápáni, tak zejména toho, k čemu se ono dřívější chápání odnášelo a co nyní může být pochopeno nově. Rozhodně platí, že povinností každého myslitele, který aspiruje na to, být filosofem, je vždycky také nové zvážení dosavadních tradic, a to ne proto (ne především proto), aby podal „svůj obraz“ starších myslitelů a vůbec myšlenkových dějin, nýbrž zejména proto, aby se vůči (obvykle jen vybraným) filosofům minulost vymezil „ve věci“, tj. svým novým pojetím toho, k čemu se vztahovali oni, a kritikou toho, jak se k tomu vztahoval a jak to chápali. Dějiny dosavadní filosofie tedy neznamenaají jen nějaké meze, jež jsou každému příštím filosofování uloženy, nýbrž představují především – chápeme-li minulé (i současné) filosofy správně – otevřené cesty dalšího filosofického usilování. Jde totiž o to, že některé otázky nelze vůbec ani položit, chybí-li pro to potřebná „situace“, potřebný nejen věcný, ale i dějinný kontext, na nějž je zapotřebí navázat.

(Písek, 070727-2.)

<<<

>>>

Humanismus (ideál / humanitní)

Patočka se pokoušel v nedokončené práci „Věčnost a dějinnost“ vyložit Rádla jako posledního představitele českého humanismu. Sama tato myšlenka je vysoce problematičká už v tom, že odporuje jak Rádlovu pojetí, tak pojetí Masarykovu, na kterého je vlastně Patočkova kritika zaměřena (aniž to je výslovně prohlášeno). Masaryk ve svých *Ideálech humanitních* začíná svůj výklad (hned ve druhém odstavci) konstatováním, že „Od renesance a reformace počínajíc ustaluje se nový tento ethický a sociální ideál vedle křesťanského; ideál ten stává se záhy protikřesťanským a nadkřesťanským...“. To je konstatování, stejně tak jako je konstatování, že „humanita je náš poslední cíl národní a historický“, jak to najdeme v doslovu k České otázce. Vůbec to neznamená, že to je „poslední cíl“ také osobně pro Masaryka, i když ukazuje, jak je třeba na to vše navazovat. A už vůbec to neznamená nic podobného pro Rádla; jestliže ve svých *Dějínách filosofie* líčí Rádla svůj obraz konce světa, nechá padnout vše pouze „jsoucí“ do propasti, a tedy také člověk a všechno „lidské“, a nechává „platit“ jen vždy znovu zavazující „zákon“ „ty máš“. Je nemyslitelné vyložit Rádlovu Útěchu jinak než v kontextu jeho dosavadní filosofie, zejména pak onoho konce *Dějín Filosofie II*. Humanismus nemůže být leč „předběžným“ programem a cílem, ale nikdy cílem „posledním“ a nejvyšším, a to ani pro Masaryka, ani pro Rádla, největšího jeho žáka. A proč tomu tak je? Protože člověk není měřítkem lidskosti, ani měřítkem humanity a humanismu, nýbrž právě naopak je lidskostí resp. humanitou měřen. A to je možné jen proto, že jde o výzvu adresovanou člověku, o poslání: žádný člověk se člověkem prostě nerodí, každý člověk se musí člověkem teprve stát, a to také vlastním přičiněním, ale zase ne proto, že je sám svým tvůrcem a posledním posuzovatelem, ale že se ke svému poslání musí přihlásit a přiznat. Pokud bychom vůbec mohli to formulaci uznat a v praxi jí užívat, muselo by to nutně vždycky znamenat, že onen „humanitní ideál“ je člověku ukládán resp. uložen (byť nepředmětně).

(Písek, 070807-1.)

<<<

>>>

Filosofie x theologie / Theologie x filosofie

Dlouhotrvající konflikt filosofie (a věd) s theologií, jak jej známe z počátků nové doby a jak dodnes straší v některých jinak dost osvícených hlavách, má po mém soudu svůj původ právě v odlišnosti dvou velkých zejména (ale nejen) myšlenkových tradic, totiž řecké a hebrejské. K počátkům tohoto velkého setkání dvou „kultur“ docházelo již několik staletí před vznikem křesťanství a křesťanské theologie. Interpretovat zdroj tohoto napětí tak, že theologie je stále ještě příliš spjata s mýtem a mythologií, zatímco filosofie je na cestě k zvědečtění a k opravdové vědě, je prostě nesprávné, protože dává důraz na nepodstatnou stránku sporu (takže je tím onen spor, ono napětí falešně ideologizováno). Pokud pojmem mýtus a mytologii tak, že rozhodující rys vidíme v narativitě, ukáže se pochopitelně, že řecký LOGOS se vskutku velmi ostře a zásadně postavil proti narativitě, tj. proti nejrozličnějším vyprávěním (báchorkám), a že naproti tomu se co nejdůsledněji opíral o pojmy a pojmovost. A proti tomu ovšem je naprosto zřejmé, že hebrejské tradice s pojmy ani pojmovostí dlouho nepočítaly a narativity neopouštěly, a to ani v době, kdy už v pozdním židovstvu – řecký vliv lze beze všech pochyb zjišťovat. Zcela jinak ovšem vztah mezi obojím bude vypadat, když se soustředíme na dvojí různé chápání času a časovosti ještě i tam, kde v řeckých tradicích narativita ve jménu LOGU odmítána nabyla. Vyprávění má vždycky velmi blízko k času, neboť ve svém líčení musí čas předpokládat a také samo zpodobovat. A tu vidíme, že mytické vyprávění je soustavně orientováno na minulost resp. praminulost, a svůj vlastní cíl vidí v tom, že naslouchajícímu tu pomínulost prostředkuje a zpřítomňuje. Naproti tomu tím největší vynálezem hebrejského myšlení je soustředěná orientace myšlení (event. reflexe či praereflexe) směrem k budoucnosti a do budoucnosti, tedy orientace směrem k „něčemu“, co „ještě není“ (a zejména co není v moci čehokoli aktuálně přítomného, natož minulého).

(Písek, 070807-2.)

<<<

>>>

Cesta a cesty

Když chtěl Heidegger svým studentům přiblížit nezbytnost rozlišení mezi jsoucnem a bytím, užil analogie: co je tím společným, čím se vyznačují všichni chodící? Pochopitelně to je chůze. A Heidegger se zeptal: a co chůze sama, ta také chodí? A zcela podobně je tomu se jsoucnem a s bytím: čím se vyznačují všechna jsoucná? Tím, že jsou, tedy bytím (po mém soudu by bylo přesnější odpovědí, že jsoucností). Může tedy samo bytí být jsoucnem? Může samo „být“? (Upravíme-li to podle mého návrhu, nic se v argumentu nezmění: jsoucnost sama také nemůže být jsoucnem, tj. nemůže „být“.) V našem případě to musíme trochu upravit: na otázku „co je společné všem vykonávaným cestám“ resp. všemu „putování po cestách“ lze odpovědět jen, „cestování“; ale po cestování přece nelze putovat! A pokud se zeptáme: co je společné všem cestám? Pak jen to, že po nich lze jít, putovat, cestovat – ale že cesta samy přece necestují! – A tady vzniká otázka, zda v Heideggerově argumentaci přece jen něco nevázne: řekneme-li o něčem, že to „jest“, a vyvodíme-li z toho, že to je „jsoucno“, musíme zároveň vyvodit, že „bytí“ tohoto jsoucná znamená pohyb, tj. nejen trvání, ale změnu, proměnu v čase – tedy „cestu bytí“.

(Písek, 070807-3.)

<<<

>>>

Filosofie „pro každého“ a „akribie“

Zatímco ve vědách se obvykle o „popularizacích“ mluví jako o čemsi druhotném až okrajovém, ve filosofii je tzv. „popularizace“ velmi vážným problémem. Neaktuálnější problémy ve vědě se vždycky řeší na nejvyšší úrovni badatelské, a to znamená, že neodborníci nejen do toho nemají co mluvit, ale podstata problému jim vlastně nutně uniká. Naproti tomu právě ty nejzávažnější a neaktuálnější filosofické problémy musí být formulovány tak, aby to dokázalo oslovit naprostou většinu inteligentních, běžně vzdělaných lidí, aniž by bylo nutno je předem zasvěcovat do zákoutí jednotlivých filosofických „laboratoří“. A dokonce je možno to dovést ještě o něco dál: právě ty nejdůležitější a nejnaléhavější problémy je třeba formulovat tak, aby to dávalo smysl pokud možno různým, odlišně zaměřeným filosofům a filosofickým školám. Ve filosofii totiž platí (nebo by aspoň mělo platit), že problém, které nelze formulovat leč prostředky jediné filosofie resp. filosofické školy, eo ipso nemají leč vnitřní váhu právě pro tuto filosofii nebo filosofickou školu. Určitým způsobem „zjednodušená“ formulace tedy nemá sloužit jen nějaké popularizaci, určené „méně“ vzdělaným, ale také jako jakási forma dohovoru a domluvy mezi filosofy odlišného zaměření a pracujícími odlišnými myšlenkovými prostředky (a užívajícími ovšem i odlišné terminologie).

(Písek, 070820-1.)

<<<

>>>

Rozum a rozumění (x chápání)

Rozum (a rozumění) není vyhrazen pouze lidem; i zvířata nějak rozumí různým situacím, do nichž se dostávají; rostlinám to nebývá zvykem přiznávat, ale třeba ty nejjemnější kořínky musí nějak rozpoznávat, co se hodí z půdy přijmout a co naopak lze nechat být a nepřijmout. Život je vůbec možný jen na základě reaktibility, která opět předpokládá nebo spíš zahrnuje rozpoznávání různých podnětů jako výzvy k nějaké odpovědi, reakci – a tedy akci, „činu“. Čin bez porozumění přestává být činem a stává se nahodilou akcí (a to vnitřně i vnějšně nahodilou akcí). Kdyby nebylo schopnosti rozumět, byly by smyslové údaje „nesmyslné“ – přesněji řečeno, nebylo by vůbec smyslových údajů. Musíme proto připustit, že rozum (a rozumění) zasahuje i do vnímání, že intervenuje tak, aby se vnímání stalo smysluplným – a tedy smyslovým. Není čistých, „ryzích“ smyslových „dat“ – není žádných „bezprostředních dat zkušenostních“, není žádné bezprostřední zkušenosti („immediate experience“), s nimiž se tak posedle pokoušeli stále pracovat anglosasští myslitelé. Smyslové vnímání (a rozpoznávání) směřuje k jistému uklidněnému návyku, pokud se situace opakují. Když se vyskytne něco neočekávaného, znamená to konec klidu – a stává se to nutně výzvou k novému, lepšímu rozpoznávání a tím k novému uklidnění. Rozumění tak za běžných okolností míří ke klidu, k uklidnění, k ujištění, že se setkáváme jen s tím, co už známe, čemu jsme už přivykli. Naproti tomu rozum, který se nechce jen lépe vyznat a tím uklidnit, ale chce své porozumění nějak zakomponovat do celkového porozumění jiným věcem a jiným situacím, směřuje vlastně proti uklidnění – vždycky se totiž najde nějaký směr souvislostí, s kterými jsme původně nepočítali a který více nebo méně naruší naše spění k obvyklosti. Rozum, který se pokouší nejen se vyznat v situacích, ale chce tuto svou obeznámenost prohloubit v pochopení, tj. v uchopení věcí a situací myšlenkovými prostředky, takřka se myšlenkově oněch věcí a situací „zmocnit“ – nejen tedy jim přivyknout -, takový rozum musí dříve nebo později dospět k pokusu porozumět sám sobě, tedy „rozumu“. Rozum, který usiluje o sebeporozumění, tj. o porozumění sobě samému, dospívá v reflexi k jakémusi pozoruhodnému a zcela novému způsobu odstupu od sebe samého. A to je možné jen tam, kde se mu daří odstoupit ode všech věcí a situací, resp. od každé věci a situace. A kam vlastně může odstoupit rozum či myšlenka, má-li dáshnout nezbytné distance od sebe? Jen „ven ze sebe“, to znamená jen v krátkodobém dosažení „ek-statického“ setkáním s tím, co není dáno, co vůbec není danou věcí ani danou situací.

(Písek, 070820-2.)

<<<

>>>

Filosofie – její „věc“

Patočka ve svém *Úvodu do fenomenologické filosofie* upozorňuje na to, že poprvé se o tom, co je „vlastní věcí“ filosofie a jaké jsou „nejvyšší úlohy“ filosofie, mluví v Platónově 7. listě. A Patočka zároveň připomíná, že „je to velký, vždy znovu nedorozumění vydaný pasus“ (7243, s. 47-48). Už sama formulace, totiž ono rozlišení mezi filosofií na jedné straně a její „vlastní věcí“, eventuelně jejími „nejvyššími úlohami“, poukazuje na cosi podstatného, i když stále ještě nikoli dost zřetelně a jasně: filosofie se vztahuje ještě k něčemu jinému, než čím je sama (a to navzdory tomu, že sama je bytostně reflexí, a to znamená reflexí svých vlastní aktů, aktivit, tedy přesněji aktů či aktivit příslušného filosofa). Mám za to, že o tomhle pochopení filosofie jako myšlenkové aktivity (a jejich výsledků), která se vztahuje k něčemu dalšímu, nemůže být větších pochyb ani nějakého většího „nedorozumění“. Pokud k nějakému nedorozumění může docházet, týká se to především oné „vlastní věci“ filosofie a jejích „nejvyšších úloh“. Ta adjektiva, totiž „vlastní“ a „nejvyšší“ jsou také velmi důležitá. Filosofie totiž nemá žádný svůj vymezený obor, v němž by mohla, měla nebo dokonce musela zůstat a na něž by se mohla, měla nebo dokonce musela omezovat. A proto je nezbytné rozlišit, čím se ona „vlastní věc“ filosofie liší od čehokoli jiného, čím se filosofie principiálně také může zabývat, a tedy čím se její „nejvyšší úlohy“ odlišují ode všech jiných úloh, které tím vůbec nepřestávají být legitimními úlohami filosofie. Ovšem jedna věc nesmí být nikdy zapomínána: jakmile se začneme pokoušet rozhodnout (vlastně stanovit), co je onou „vlastní věcí“ filosofie a v čem spočívají její „nejvyšší úlohy“, už jsme ve filosofii, už filosofujeme, už vydáváme veřejně tím či oním způsobem počet ze svého chápání filosofie, neboť právě v tomto směru nelze spoléhat na nic jiného než právě na filosofii. „Vlastní věcí“ filosofie není a nemůže být nic, čím by se mohla zabývat nějaká jiná disciplína, nějaké jinak, nefilosoficky zaměřené myšlení ani zkoumání. Otázka, co to vlastně je filosofie, co je její „vlastní věc“, a v čem spočívají její „nejvyšší úlohy“, může být platně a relevantně položena pouze filosoficky – žádná jiná disciplína ji v tom nemůže zastoupit. Neexistuje žádné nefilosofické, mimofilosofické východisko, z něhož by bylo možno se k této otázce platně a relevantně vztáhnout. A tak se nutně otvírá před každým filosofickým pokusem velký, ba přímo základní problém: o tom, zda je právě tento pokus vskutku filosofický a tedy filosoficky relevantní, nerozhoduje žádná mimofilosofická instance, ale ani žádná konkrétní, určitá filosofie. Z toho pak je nutno vyvodit jediný možný a platný závěr: tou rozhodující a tudíž „vlastní věcí“ filosofie je právě tato „instance“, kterou nedisponuje nejen žádný člověk ani žádná skupina lidí (např. škola apod.), ale ani žádná myšlenková disciplína, dokonce ani filosofická, ale – jak kupodivu věděl kdysi Spinoza – jediná sama Pravda, která je (nepředmětným) kritériem sebe samé (a svých „vtělení“ ve slovo, přesně v LOGOS), tak i všech omylů, chyb a lží (falsi).

(Písek, 070823-1.)

<<<

>>>

„Novinky“ ve filosofii

Naprostá většina filosofů (i akademických, a dokonce právě akademických) nerozpozná ani to vskutku nové ve filosofii, když se někde objeví, ani jeho závažnost a nosnost pro další myšlení. Jestliže Kant kdysi řekl, že nejdříve musí přijít filosof a něco „udělat“, a teprve pak mohou přijít ti, kdo mohou psát o tom, co se ve filosofii stalo, vynechal jednu celou třídu tzv. „filosofů“, kteří znají kdesi a pamatují se kdejaký detail, ale rozpoznat kvalitu a dosah (důležitost) nějaké myšlenky prostě nejsou mocni. Ovšem spolehlivě rozlišit tyto tři kategorie (pochopitelně pokud nejde o vysloveně křiklavé případy,

kteře je lépe předem vyloučit) nemohou ani nefilosofové, ani „filosofové“ té třetí kategorie, a jen výjimečně někteří, které bychom zahrnuli do té druhé kategorie. A ti, co náležejí do kategorie první se obvykle příliš o druhé filosofy nestarají, leda tehdy, když se jim něco z jejich myšlenek hodí, aby si to mohli sami osvojit. A z těchto vyjmenovaných příčin dochází velmi často k tomu, že nové myšlenky celé současné generaci filosofů uniknou, a někdy teprve – často dost nahodile – v druhé nebo třetí filosofické generaci přijdou myslitelé, kteří ty první zpětně objeví a jsou zároveň schopni zvážit důležitost a použitelnost jejich nových myšlenek. A většinou k tomu dojde teprve tehdy, když ti pozdější na ty nové myšlenky přijdou sami a když s údivem zjistí, že už mají své předchůdce.

(Písek, 070823-2.)

<<<

>>>

Budoucnost přicházející

Lidé říkají: „Nevíme, co ještě přijde.“ Ale ve skutečnosti tím míní něco, co „přijde“ z minulosti, jenomže oni o tom, že to už je tady a že to přichází, ještě nevědí. „Nevědomost“ (přesně: „nevědění“) je totiž dvojího druhu: něco jiného je, nevíme-li něco, k čemu ještě nedošlo, a tak to ještě nebylo aktuálně přítomné (a tudíž nemohlo být ani něčím minulým), a něco docela jiného je, nevíme-li o tom, k čemu už došlo nebo k čemu právě dochází (a jakmile to nastane, už to bude zase náležet k tomu, k čemu už došlo). Proto když mluvíme o tom, že něco „přichází“, může to mít také dvojí různý smysl: buď a) k tomu dochází proto, že se to vtlačuje, vnucuje, zkrátka intervenuje z minulosti, takže to už tady nějak „je“ (jako pozůstatek něčeho, co se už stalo, jako sediment nebo v některých zvláštních, ale pro dějiny významných případech jako tzv. „emancipovaný element“, který nepřetrvává pouze svou vlastní vahou, nýbrž tím, že přitahuje aktivity mnoha subjektů, z nichž nutně „žije“); anebo b) k tomu dochází navzdory tomu, že nic v dosavadním „stavu věcí“ k tomu netáhne, nevede, není a nemůže toho být příčinou, nic z toho, co už „je“, to nemůže vyprodukovat ani vyvolat či způsobit. Každá nastávající budoucnost je plná toho, co přetrvává z minulosti, ale žádná nemůže být na minulost redukována ani z minulosti odvozena. Takzvané odhady toho, co přijde, jsou založeny na více nebo méně náležitém rozpoznání nosnosti a důležitosti toho, co už je nějak „přítomno“, protože se to vtlačuje do nastávající budoucnosti jako setrvačný relikv minulého, jako nějaký „trend“ nebo „tendence“. Ale tu si musíme zároveň uvědomit, že nic z toho, co se už stalo, není samo „pánem“ toho, co z něho jako takový relikv zůstane, ale že to vždycky záleží na nesmírně mnoha aktivitách nejrůznějších „subjektů“ (v nejširším smyslu), které tomu umožňují přetrvávat tím, že na to navazují např. tím, že něco z toho použijí k „výkonu“ svého vlastního „bytí“ (tj. k výstavbě svého „stávání se“, svého uskutečňování).

(Písek, 070824-1.)

<<<

>>>

Otázky základní

Je dvojí druh otázek, přesněji řečeno: dvojí druh tázání či dotazování. Obvyklé otázky mají svůj zdroj v tom, že se něco vymyká obvyklosti: najednou si povšimneme, že je něco jinak, než jsme zvyklí. A pak se ptáme, co to vlastně je a odkud se to vzalo, jak k tomu došlo, kdo to sem dal nebo co sem nějak zasáhlo, a podobně. A v takovém případě se zaměříme na jiné skutečnosti, zda také nebyly nějak změněny, zkrátka na souvislosti s okolím a okolnostmi. A pak jsou to ještě docela jiné otázky, na které nám nic z okolností, současných nebo předchozích, zkrátka nic z toho, co bylo a je také skutečné, takže to jako takové můžeme rozpoznat a přezkoumat, nedá a dokonce nemůže dát odpověď. Zde se

vlastně dělí lidi na dvě skupiny, na dva houfy (a ty nejsou ve všech dobách stejně velké resp. ve stejném poměru). Jedni si takové otázky buď vůbec nekladou a považují je dokonce za chybné, mylné a zavádějící; pro takové stačí, že si uvědomujeme a že víme, že to tak je, že k tomu tak a tak došlo, a že k tomu došlo nějak náhodou, okolnostmi, eventuálně „osudem“ apod.; a ti druzí chtějí pochopit smysl toho, k čemu došlo. Pochopitelně si ten „smysl“ různí lidé představují různě: některým stačí, když to objasní „vědecky“, na základě kauzality – vlastně to pak znamená, že zjistí, že to tak muselo být a že na tom nic divného není, že jsme se tomu divili jen proto, že jsme toho dost neznali a nevěděli. A někteří mají za to, že pozornému všechno, co se děje, také něco znamená, že nejde jen o tom, všechno brát na vědomí a poznávat, ale že v tom, co se děje kolem nás, je možno a třeba rozpoznat také jakési pokyny, nějaká znamení, výzvy – a někdy také napomenutí a varování. A proto že cílem myšlení a vůbec vědomí není jen brát věci na vědomí a jen se jim přizpůsobovat, tj. někdy jich využívat, jindy se jim vyhnout, nejčastěji se pak o ně nestarat atd., nýbrž že je třeba věcem kolem nás rozumět, chápat jejich smysl a chápat – alespoň v mezích lidských možností – jejich smysl.

(Písek, 070824-2.)

<<<

>>>

Pojem – co to je

Slova „pojem“ se užívá velmi často, a to nejen v odborných projevech, ale i v běžném životě, v televizi, v rozhlasu i v novinách, ale stačí se „sókratovsky“ zeptat, co tím ten či onen autor míní, a brzo zjistíte, že dělá docela primitivní chyby. A když jej nutíte, aby své „pojetí“ objasnil a upřesnil, řekne vám, abyste mu dali pokoj, že tomu přece každý rozumí. Onehdy jsem si čirou náhodou všiml, že nakl. EMAN v charakteristice jedné knížky (o „Duši“) užilo výrazu „nejednoznačný pojem“. To je podobný nesmysl jako „nekulatý kruh“ nebo „nerohatý čtverec“. Nedávno vyšla dokonce knížka (v Nové tiskárně v Pelhřimově, autor Rudolf Polách), která nese název „O pojmu vesmír“. A zcela pochopitelně v takové knížce se o „pojmu“ vesmír vůbec nic nedozvíte, protože řeč bude o vesmíru, nikoli o jeho pojmu. (V ruce jsem tu knížku ovšem neměl.) Zdá se, že to dá ještě hodně práce a že to bude ještě dost dlouho trvat, než si aspoň vědci, filosofové (a theologové) a především logikové zvyknou užívat slova „pojem“ rozumně a smysluplně.

(Písek, 070824-3.)

<<<

>>>

Integrovanost myšlenky / Filosofie – její integrita

Filosofie (určitá) nikdy nepředstavuje celek (pravý celek), ale dosáhnout této „celkovosti“, tj. integrovanosti, je trvalým cílem každého filosofa. Zde je možno se tázat, jak je možné, že nikdy nejde jen o nějakou „skládačku“, ale že jednotlivá filosofémata se jakoby přitahují nebo odpuzují, že některá jsou spolu kompatibilní a jiná nikoliv, že z některých je možno se poměrně snadno myšlenkově dostat k těm druhým, zatímco mezi některými je naprostá cizota a mimoběžnost. Někteří filosofové na celkovou integrovanost svého myšlení vědomě rezignovali a přímo cílevědomě zůstávali u jakési jeho schizoidnosti (což pochopitelně vůbec neznamená, že by jakákoli částečná integrovanost, důslednost a „logičnost“ byla jejich myšlení nutně cizí; ale průvodním znakem takových myslitelů byl odpor k systémům a někdy i k pojmenování „filosofie“). Někteří takoví „schizoidní“ myslitelé proto dávali přednost a přímo milovali krátkou aforistickou formu, kterou propůjčovali svým nápadům a myšlenkám. Odtud také pochopitelná různost a někdy i protikladnost v tom, jak na jejich myšlení reagovali a jak na ně navazovali pozdější myslitelé (skvělým příkladem je

takový Hegel, který ovšem jméno „filosof“ neodmítal, či Kierkegaard nebo Nietzsche, ale i četní další; u nás by bylo možno jmenovat např. také Masaryka, i když s některými výhradami, např. proti Patočkoví). Myšlenka má „v sobě“ cosi, co se podobá semenu nebo výtrusu: může z toho vyrůst celá myšlenková stavba, ale jen za příznivých „okolností“, tj. dostane-li se do vědomí skutečného myslitele, aktivního filosofa, který jde po její stopě dostatečně daleko. Právě v takovém případě se někdy ovšem ukáže, že myšlenka, která zpočátku vypadala velmi nadějně, vede někam, kam jsme nechtěli a nechceme; někdy proto, že se sama ukáže jako nedržitelná a neudržitelná, málo nosná atp., a jindy proto, že narušuje a dokonce rozvrací samo naše myšlení, že zpochybňuje naše přístupy a návyky (a nám se proto nelíbí a opouštíme ji). Někdy takové filosoféma zprvu vyjadřuje něco nám blízkého, takže jsme nakloněni se jakoby „přidat“, a teprve náležitým domyšlením jeho myšleného zjistíme, že jsme byli omámeni a oklamáni jen tím prvním setkáním s ním. Jednotlivá myšlenka tedy může mít jakousi vlastní omezenou integritu, dává nám jakýsi smysl, ale teprve jejím domyšlením – a to znamená zapojením do širších kontextů – se ukáže, že se při nejmenším s těmi kontexty, které jsme si už nějak připravili (nebo jsme je přijali za své), dostává do většího nebo menšího napětí až rozporu. Požadavek celkové integrity myšlení resp. filosofie má tedy tento omezený smysl: není a nesmí být poslední normou pro naše myšlení, ale musí se stát povinnou metodou při prozkoumávání každé jednotlivé, partikulární myšlenky. Teprve na základě tohoto přezkoumávání můžeme vlastně získávat náležitou „představu“ o takové myšlence, a můžeme ji spolehlivěji zhodnotit (první dojem nemůže být naprosto rozhodující).

(Písek, 070826-1.)

<<<

>>>

Myšlení - vývoj k „vyšší úrovni“

Počátky myšlení musely být velmi chaotické; skutečné myšlení začíná vlastně teprve tam, kde ten původní chaos dojmů a rychle uplývajících představ začal být organizován. Můžeme se jen domnívat, že vzorem pro takové uspořádávání a organizování byly rozpoznávané „děje“ v okolním světě; v té míře, jak se dařilo vědomí udržovat v jakési uspořádanosti, dařilo se také uspořádat vztahy k proměnlivému, dějícímu se, ale také často opakujícímu se nastávání určitých (konkrétních) situací, které se však „děly“, které se připravovaly, pak nastávaly a posléze uplývaly tak, že už do nich nebylo možno zasahovat. (A v tom mohlo vědomí pochopitelně navazovat jednak na rozpoznávání situací na bázi instinktů, ale později, na vyšší úrovni organického vývoje už také na bázi jakýchsi „zkušeností“ a návyků.) Zatím můžeme mít za to, že tím prvním významným způsobem, jak si lidé ve svém vědomí a počínajícím myšlení začali uspořádat zároveň svět kolem sebe (tj. své osvětí) a zároveň své porozumění tomuto světu kolem sebe (tedy svému osvětí, protože to je právě tím „osvojeným světem“, přesněji osvojeným ‚kusem‘ světa), bylo vyprávění, tedy celá řada jednotlivých vyprávění, která se teprve dodatečně dostávala do obsahových („věcných“) souvislostí a začala vytvářet rozsáhlejší celky; mnoho dokladů o různých „tradicích“ takových vyprávění máme z různých zemí a národů; nám nejbližší a díky mnoha historickým dokladům nejznámější jsou vyprávění (mytologie) starých Řeků. Většina z nich se nám zachovala již z dob, kdy je mnozí již nebrali příliš vážně a citovali z nich příležitostně na připomínku něčeho, co tehdy bylo společné většině Řeků. Ovšem právě ta neuspokojivost roztříštěnosti jednotlivých vyprávění, která navíc spolu někdy neladila a dokonce byla ve vzájemném rozporu, vedla ke kritice a distanci vůči „mýtu“, a to ve jménu LOGU. A to vlastně byla výzva k racionalizaci a tím i integrovanosti představ, myšlenek i koncepcí, celých rozsáhlejších pojetí a časem k vydělení některých okruhů problematiky do kompetence samostatných disciplín toho, čemu se začalo říkat „filosofie“.

(Písek, 070826-2.)

<<<

>>>

Čas a „návraty“

Obecnou zkušeností je nevratné uplývání času. Ale zároveň platí, že neméně obecnou zkušeností je také jistá odolnost vůči tomuto uplývání (a od-plývání) času, jakási rezistence, ústící ve větší nebo menší trvalost. Z lidského hlediska (zejména dávného) se některé skutečnosti jeví jako naprosto trvalé (Aristotelés např. poukazuje na hvězdnou oblohu, které se sice „otáčí“, ale zůstává beze změna, pokud jde o rozložení hvězd a souhvězdí – s výjimkou planet). A právě ta trvalost se stále víc jeví jako žádoucí cíl: uplývání času zažívají lidé podobně jako zažívání hloubek a výšek s jistou závratí. Ale pro koho je tato pohyblivost a proměnlivost všeho zvláště charakteristická? Pro toho, kdo tou změnou ztrácí, eventuelně kdo by mohl ztráct: tedy každý, kdo něco „má“, co by mohl ztratit, každý „majetník“, possidens. Heslo „beati possidentes“ platí jen za předpokladu, že nehrozí ztráta. A když už ke ztrátě dochází, případně došlo, je pochopitelné, že zraky toho, kdo ztratil a „už nemá“, se obracejí zpět, do minulosti, kdy „ještě měl“, kdy byl beatus. Naproti tomu ten, kdo nic nemá resp. nemá nic cenného, čeho ztráta by ho ohrožovala, kde tedy vlastně nemá, co by ztratil, toho změna neohrožuje a neděsí. Ba právě naopak: kdo nemá, co by ztrácel a oč by přicházel, může změnu očekávat spíše s nadějí. Ten pak nemá, proč by se vracel. Ovšem záleží na tom, zda ta jeho naděje je jen tak nahodilá a povrchní (např. že jen může přijít o svá pouta, o svou zátěž minulostí a přítomností), anebo je-li hlubší a míří k čemusi zásadnějším. Ten, kdo má silnou a hlubokou naději, je připraven projít i těžkými zkouškami, a to i když ty na něho dočasně mohou dotírat ještě hůř než všechno to, co nechal a nadále nechává za sebou, za svými zády. Není-li však jeho naděje dost silná a pevná, dochází k tomu, že na pravou povahu toho minulého (např. svého otročení) zapomíná a má chuť se vracet k oněm příslovečným „hrncům egyptským“. Nicméně: co to je vlastně ta silná, pevná naděje? Oč se může opírat? Pokud se opírá o něco již jsooucího, již existujícího, není to naděje „pravá“. Ale na druhé straně naděje, třeba velmi silná, která se neopírá a nemůže opírat o nic „jsooucího“, o žádné trendy a tendence, o žádné odhady na základě jejich poznání – nekončí taková naděje je v iluzích a neopájí se jen žádoucími, ale nereálnými iluzemi?

(Písek, 070829-1.)

<<<

>>>

Dualismus ve filosofii

Dualismus těla a duše, nebo ducha a hmoty, nebo tohoto světa a jiného světa, atd. (eventuelně ve filosofii třeba dvou substancí Descartesových aj.) trpí základní vadou, která se mi jeví jako naprosto neodstranitelná a nepřekonatelná. Ta spočívá v tom, že nutně vyžaduje nějaké zařízení nebo nějakého aktéra, díky kterým je vůbec nějaké propojení mezi obojím umožněno a uskutečňováno. Na druhé straně ovšem monismus trpí vadami ještě většími a stejně neodstranitelnými. A pluralismus už neřeší vlastně vůbec nic, leda v jediném případě, kdy přesune důraz někam jinam (v tom smyslu, jak to budeme vykládat my). Existuje totiž jedna možnost, která slibuje vyřešení tohoto fundamentálního problému: „dualismus“ zcela jiného, nového charakteru, totiž takový, který sám spolu nese vyřešení onoho „zprostředkování“, a zároveň v jistém, opět odlišném smyslu rehabilituje „pluralismus“ (v jistém navázání na Leibnize a jeho ideu „monád“). Jde totiž o „dualismus“ nikoli substancí, nýbrž dějů, událostného dění. Každé dění, které má charakter události, v sobě sjednocuje – pokud se vskutku právě děje a také pokud mu chceme dobře rozumět (třeba i později, nebo naopak dopředu) – něco již proběhlého, na co musí navazovat, ale také něco ještě nenastalého, k čemu teprve má dojít. To jsou dvě stránky, dva aspekty každého dění, které je nějak „sebráno“ v jednotu a kterému se tím dostává „smyslu“, LOGU. Nic, co je samo o sobě a samo v sobě, a co zůstává beze změny, nemá nemůže mít ani v sobě, ani ze sebe smysl. Neměnnost, nehybnost je beze smyslu; jen tím, že jí něco nebo někdo

dává do pohybu svou aktivitou, se může dostávat do smysluplných souvislostí a tím – druhotně – nabývat také smyslu, ale právě jen v určité perspektivě, která je neodlučně spjata s tou aktivitou, neboť jen ta jí onu smysluplnost propůjčuje. Tak se ukazuje – zejména, když si necháme plně dojít, že v tomto světě není žádných naprosto neproměnných skutečností – že celý svět a také jeho „mysl“ (neboť „svět“ je osvětlenou a prosvětlenou skutečností, jak nám říká český jazyk, což je ještě o něco lepší, že co Řekům napovídal řecký jazyk, totiž že KOSMOS je krásný – ovšem i Platón už ústy mantinejské ženy Diotimy dovedl vyslovit, že právě moudrost je jednou z nejkrásnějších věcí !) záleží v jeho pohybu a zejména v pohybu těch, kdo jím pohybují a kdo pohybuje i všemi těmi dočasnými a přechodnými „trvalostmi“, které ovšem nemusí být vždycky jen něčím, co překáží a zdržuje pohyb. Jsou „trvalostí“, tj. jsou způsoby jak se vracet a udržovat to, co tu bylo, aby bylo i nadále, které nemají jen brzdící charakter, ale které dovolují spolehlivější a dokonce i rychlejší pohyb „kupředu“. Takže ani dualismus trvalého a proměnného není vlastně svou povahou ničím stálým a pevným, ale je to dualismus toho, co ještě není, a toho, co už není (a co z něho zbylo), přičemž tu je přímo v bytostné povaze dění obsaženo, že budoucnost má smysl v tom, že přichází a nastává, a minulost v tom, že umožňuje a usnadňuje ono přicházení, zejména pak že mu umožňuje přicházet nově a na nové, vyšší úrovni.

(Písek, 070830-1.)

<<<

>>>

Myšlené (cogitatum) a „bytí“

Starší už spor, co je dříve resp. co předchází čemu, zda myšlení předchází bytí nebo naopak zda bytí předchází myšlení, zcela zapomínal na to, že na straně myšlení nejde jen o akty myšlení, nýbrž také o to, k čemu se ty akty intencionálně vztahují. A právě v tomto ohledu platí, že tehdy, když jsme jednou myslili (tj. svým aktem) nějaké „myšlené“ (tj. něco, co není součástí ani složkou našeho myšlení), stalo se něco také s naším bytím, tj. s námi samými. To znamená, že jsme se dostali do situace, kdy jsme ono myšlené zase zapoměli, nebo jsme je vytěsnili ze svého života, eventuelně jsme je zcela marginalizovali a neutralizovali v podobě pouhého „poznatku“, a tak jsme poklesli na úroveň nižší, než na jaké jsme byli ještě předtím, než jsme je vůbec poprvé (aktivně) myslili – a tak jsme se změnili k „horšímu“. A pak tu je druhá možnost, že jsme se dostali do situace, kdy jsme už na ono poprvé „myšlené“ zapomenout nechtěli, ba kdy jsme na ně zapomenout nemohli, ale odpověděli jsme resp. vždy znovu jsme odpovídali na „výzvu“ onoho „myšleného“ tak, že jsme myšlenku tohoto myšleného sledovali dál, že jsme se jí nechali vést a že jsme tomuto vedení více či méně, ve větším nebo menším rozsahu a do větší nebo menší hloubky dali k dispozici svou další cestu a tím i sebe samé.

(Písek, 070831-1.)

<<<

>>>

Víra a formule víry (x reflexe víry)

Zatímco víra je spolehnutím na to nové, co přichází (a co je proto tím jediným spolehlivým, neboť všechno jsoucí pomíjí a odchází), každá formule víry má jenom pomocný a druhořadý (i když nemalý) význam. V čem spočívá ta druhořadost a odvozenost? Formule víry má pomáhat naší reflexi víry (přesněji našim reflexím víry, které musí být podnikány v každé době znovu a které musí každý vždy znovu sám podnikat, aniž by se mohl omezit na „držení“ starých formulí): každá nová reflexe víry se musí učit o starších a starých reflexích, a protože je nemůže a dokonce nesmí jen opakovat (to by právě v případě víry znamenalo jen podvod), musí se od nich vždycky znovu také „odrážet“, musí k nim

přístupovat z odstup, má-li to být přístup věrohodný a opravdový (už jen proto, že ty formule byly vytvořeny v jiné, starší době, a každý další přístup je nutně pozdější – už tím přece je dán onen základní odstup, kterého si každá reflexe musí být náležitě vědoma, přesně ji: každý reflektující).

(Písek, 070831-2.)

<<<

>>>

Ježíš x Kristus (mýtus ?)

Otakar A. Funda nadepsal svou novou knížku „*Ježíš a mýtus o Kristu*“. V tomto názvu je skryta (resp. zavinuta) hned dvojí chyba. Především žádný mýtus nebyl a nemohl být mýtem „o něčem“ nebo „o někom“ – pokud by šlo o „Krista“, pak by bylo možno mluvit jen o „mýtu Krista“, v němž by „Kristus“ byl vyprávěn a tak zpřítomňován. Ono „o“ vždycky znamená odstup, distanci, tedy fixaci, jakési „upevnění“, „zpředmětnění“ vypravovaného tím, že je zbaveno veškerého pohybu, veškerého života. Pokud význam slova „Kristus“ (které ovšem bylo jen překladem hebrejského slova mesiáš a znamenalo tedy „pomazaný“, takže bylo označením výsledku aktu a tedy události pomazání) má být takto „upevněn“, „zpředmětněn“ a tak zbaven jakékoli přímé souvislosti s jakýmkoli událostným děním a tudíž i časem, nejde a nemůže už jít o skutečný „mýtus“, který se bez narativity a tedy nějakého vyprávění toho co, se stalo nebo co se děje nemůže obejít. To mne vede k závěru, že cílem (ať už záměrným nebo zprvu neuvědomělým) samého užívání jména „Kristus“ nebyl a ani neměl být žádným poukazem k události pomazání, nýbrž že to byl de facto myšlenkový konstrukt, který pod vlivem řecké pojmovosti chtěl prokázat „pravost“ Kristovu jeho vyzdvižením mimo čas a prostor. Protože však právě tento myšlenkový přístup (myšlenkové „uchopení“ pomocí pojmu a pojmového vymezení) byl hned rozpoznán jako problematický, byl napříště neoddelitelně svázán s jakýmsi mimořádným „dějstvím“ či „děním“, totiž se smrtí a vzkříšením. Ta má sice některé znaky mýtu, ale pouze některé, nicméně není to skutečný mýtus, nýbrž spíš pokus o dodatečnou mytizaci pojmového modelu, konstrukt – a to zřejmě v jakémsi napodobení nejrůznějších tehdejší orientální pofilosofičtějších resp. pseudofilosofických mýtů, které se tehdy šířily po všech územích tehdejšího Říma (po provinciích ale leckdy pronikajících až do centra Říma). – Výsledkem této úvahy je závěr: ani výraz „mýtus o Kristu“, ani výraz „mýtus Krista“ není případný, a proto by bylo lépe se vůbec termínu „mýtus“ v této souvislosti raději vyhýbat.

(Písek, 070831-3.)

<<<

>>>

Bylost - odhad

Bylost nelze ztotožnit s tím, co uplynulo, i když to omezíme na rámec určitého integrovaného dění (události), protože součástí bylosti je také minulé reagování na minulé okolnosti. Máme-li tedy dostatečně rozumět bylosti, musíme brát v úvahu i tyto okolnosti. A neznáme-li je (eventuelně jsou-li takového druhu, že je už „přímo“ poznat ani nemůžeme), musíme se aspoň pokusit je v nějakém rozsahu odhadnout, předpokládat a rekonstruovat. Nemůžeme je však nikdy zcela zanedbat a naprosto nechat stranou. V tom smyslu je „bylost“ vždycky nějak „širší“, „rozlehlejší“ než to, co se vnitroudálostně už stalo, což znamená, že jakoby přesahuje, tj. sahá za meze toho, k čemu už v průběhu události samé došlo. Toto rozpoznání ovšem musíme ještě prohloubit resp. radikalizovat: k bylosti každé události náleží nutně také to, nač událostné dění, i když už k němu v určitém rozsahu došlo a stalo se tak „vlastní minulostí“ resp. bylostí události, vůbec nezareagovalo. To pochopitelně nemůžeme zvnějšku kontrolovat a ověřovat, ale nabývá to na důležitosti zejména v případě nepravých

událostí, především událostí dějinných. Těm nemůžeme dostatečně porozumět, pokud neporozumíme skutečné situaci, v níž k nim došlo, a to znamená: pokud neporozumíme tomu, co aktérům těch událostí uniklo, čeho si nevšimli, anebo čeho si sice nějak všimli, ale co sami náležitě nepochopili a co my dnes můžeme a máme pochopit lépe, abychom porozuměli, v čem tito aktéři selhali. Toto lepší porozumění nám dovoluje rozpoznat lépe právě to, co se stalo a k čemu došlo, protože víme o širším kontextu, který principiálně umožňoval a dovoloval, aby se v některých ohledech stalo něco poněkud jiného, odlišného od toho, k čemu pak „reálně“ došlo. (To je přesně to, co odmítá a co nechápe tzv. historizující resp. pozitivizující přístup k minulosti.) A také zde můžeme ještě něco dodat: nejde jen o neporozumění vnějším okolnostem, ale také – a dokonce především – o porozumění nepředmětným výzvám, tedy také těm, které nebyly zaslechnuty nebo na které nebylo přiměřeně „reagováno“. Bylost tedy nelze ztotožnit s něčím do sebe uzavřeným, a už vůbec ne jenom s tím, co se uskutečnilo (tedy „stalo skutkem“) a zpředmětnilo; a naprostou chybou by bylo mít za to, že bylost je pouze to, co z již proběhlého dění zůstalo jako předmětný relikt.

(Písek, 070901-1.)

<<<

>>>

Bylost a minulost / Minulost a „bylost“

Chápeme-li minulost jako vše, co kdysi bylo aktuální a již pominulo, máme před sebou vlastně něco nezvládnutelného, neuchopitelného, neproniknutelného – a to nejen pro onu zřejmou bezmeznost a neohraničenost (vlastně APEIRON, AORISTON), ale také pro to, že k tomu všemu již minulému nenáleží jen to, co se uskutečnilo, ale také nezměrná rozmanitost toho, co se uskutečnit mohlo, ale neuskutečnilo. (Vždyť je běžné, že mluvíme o tom, že lze promarnit příležitost nebo šanci! A ta příležitost byla přece skutečná a bylo možno jí využít – tím se liší od „možností“, které se takovými „příležitostmi“ nikdy nestaly.) Právě proto uvedené chápání „minulosti“ je vlastně k ničemu; je to špatný, vadný „pojem“, spíš „papojem“ či „pseudopojem“. O minulosti má smysl hovořit jen tehdy, když ji vztáhneme k něčemu (nebo k někomu) a tím ji sami omezíme a vymezíme. Toto „vztažení“ k něčemu určitému je ovšem naší záležitostí, a nemusí se krýt s tím, co „to“, k čemu onu „část“ minulého vztahujeme, se samo k tomuto (již námi omezenému a vymezenému) minulému kdysi vztáhlo resp. vztahovalo. Pokud se „to“, k čemu minulost my sami ve své interpretaci vztahujeme, dokázalo nějak vztáhnout samo k sobě, tj. pokud šlo o nějaké vnitřně sjednocené, integrované událostné dění (tedy pravou událost a případně subjekt, tj. událost, která si už svůj subjekt ustavila resp. která se tak subjektem stala), je to, k čemu z onoho již minulého se taková událost-subjekt vztáhla, její bylostí. K této její bylosti ovšem nenáleží to, k čemu se vztáhla, ale náleží k ní tento akt jejího vztažení. A tomu nemůžeme dost dobře porozumět, nepočítáme-li s tím, že toto vztažení bylo vztažením k něčemu, co nebylo jeho vlastní součástí. (To nás nutně vede k rozšířenému chápání intence a intencionality, takže se ocitáme navíc před úkolem rozlišit ono užší pojetí od tohoto širšího.)

(Písek, 070901-2.)

<<<

>>>

Anticipace

Samo slovo, vytvořené v latině od slovesa capere (podobně jako praecipere nebo concipere apod.), poukazuje k jistému uchopování, ovládnutí, zmocňování se něčeho, a to dokonce ještě předem, dopředu, dříve než to tu vskutku „je“. Zřetelně se tu ukazuje jakési podcenění všeho toho, co „tu“ ještě není, k čemu má teprve dojít, co má teprve nastat. Na druhé straně to však ukazuje ještě

k něčemu docela jinému: to, co ještě není, k čemu ještě nedošlo, je tím naopak chápáno jako již jsoucí, již nějak dané, i když třeba ještě v tuto chvíli nikoli „nám“ dané. To znamená, že anticipace v tomto smyslu to, co ještě nenastalo a k čemu nedošlo, buď považuje již za „dané“ a tedy v jistém smyslu připravené a hotové – anebo prostě za „nic“. Buď to lze odhadnout a odhalit již nyní, a to znamená předem, ještě dříve, než k tomu dojde – anebo to není nic a nikdy k tomu nedojde a nemůže dojít. Buď to lze „poznat“ či aspoň nějak „rozpoznat“ ještě než se to stane – anebo to rozpoznat nelze, protože se to nikdy nestane, neboť to nebylo „předem dáno“ ještě dříve, než k tomu došlo. (Zde se zcela zřetelně projevuje předsudečný koncept „kauzality“ ve svých důsledcích.)

(Písek, 070907-1.)

<<<

>>>

Identita osobní (i „událostná“) / Subjekt – jeho identita (i „personální“)

Pod vlivem dávné tradice, která chápala identitu nejen jako neměnnost, ale především jako naprostou nezávislost na čemkoli vnějším (esse in se et per se) je mnoho myslitelů přesvědčeno, že zpochybněním a ztrátou „sub-stance“ byl zpochybně a ztracen sám „sub-jekt“. Tato záměna a přímo chyba bylo zčásti umožněna i onou filologickou zvláštností dvojího původu a také významu slovesa subicio (totiž jednou odvozovaného od sub-iaceo a podruhé od sub-iacio). Důraz na ex-sistenci subjektu, který je pro filosofii od Leibnize a po Leibnizovi tak významný a kterému dodal na váze zejména Kierkegaard a na něj navazující myslitelé 20. století, byl asi úspěšný, ne-li vůbec umožněn díky svébytnosti germánské filologie (a etymologie) a díky obrovskému zájmu o jazyk s tím spojený; v zemích, kde převládly jazyky odvozené z latiny nebo latinou mohutně ovlivněné, z toho vznikly na dlouhou dobu nejasnosti a rozpaky, které v některých případech ještě nedávno ústily přímo v popření subjektu (mluvilo se o „ztrátě subjektu“ jako tématu ve filosofii). Ve skutečnosti jde o jedno z nejvýznamnějších témat a o jeden ze základních problémů: jak můžeme a máme chápat identitu subjektu, který je radikálně pochopen jako dění, jako „osobní“ historie? A opět se také zde ukazuje, že se nemůžeme a nesmíme omezit jen na člověka a na antropologii: „subjekt“ představuje problém a téma v kosmickém smyslu. Subjektem není jen člověk, ale také živočich a rostlina, dokonce jednotlivá buňka; na počátku minulého století byla snad poprvé formulována a zveřejněna myšlenka, že dokonce atom je možno a dokonce nutno chápat jako „osobu“ (Person, viz), a po řadě let razil Pierre Teilhard de Chardin termín „přirozená jednotka“ (unité personnelle) ve smyslu celostné struktury, charakterizující veškerou skutečnost a představující – ve vzpomínce na Aristotela, ale také na Leibnize) jakousi „srostlici“ vnitřního a vnějšího (le dedans – le dehors). Tím vším a mnoha dalšími momenty se nové chápání „subjektu“ a zejména jeho „identity“ stalo prvořadým problémem a tématickým úkolem nejen pro filosofii dneška, ale také zítřka a možná i pozítří.

(Písek, 070907-2.)

<<<

>>>

Integrita osobní (i myšlenková)

Pro filosofa má základní důležitost sjednocenost jeho myšlení s jeho skutečným životem. Je to zvláštní úkol a přímo poslání, kterého si však bohužel celá řada myslitelů nebyvala a není plně vědoma. Možná, že zápas o osobní identitu je úkolem a posláním každého člověka, ale je to něco tak náročného, že si to uvědomují jen někteří lidé. A řada z těch, kteří si to uvědomují, je nakloněna se od tohoto úkolu odvrátit a dokonce jej důrazněji nebo méně důrazně odmítat a popírat. Mnoho umělců trvá v přesvědčení, že svou tvorbou jsou jakoby vytrženi ze své každodennosti a že jejich každodennost

nená žádný nebo aspoň rozhodující vliv na jejich dílo. Ve vědě se obecně má za to, že váha vědeckých výkonů je čímsi samostatným, co nemá se soukromím vědce zásadně co dělat (leđa jen okrajově, když tím je ohroženo jeho soustředění, jeho vytrvalost a výkonnost, apod.). To má pochopitelně druhotný vliv i na sebezpočtení filosofů, ale dosvědčuje to pak jen to, že takový filosof nedomýšlí svou úlohu a své poslání, ale zejména poslání filosofie samé dost do hloubky a do posledních důsledků. Myšlenková integrita je hluboce spjata s integritou osobnosti myslitele; proto nemůže být chápána redukováně (a ochuzeně) jako pouhá logická bezrozpornost. Filosofování totiž není jen jakési myšlenkové dobrodružství, neomezuje se také jen na jednotlivé myšlenkové experimenty (i když ty pochopitelně mají svou nezpochybnitelnou důležitost a závažnost), ale je celoživotní záležitostí, tj. záležitostí celého života, život musí na sebe vzít důsledky filosofování, a filosofování musí cílit k provedení, k uskutečnění v životě a tím ke skutečné proměně života – tak jako samo filosofování není setrávání na místě, ale je vždy znovu podnikanou revizí a kontrolou jak myšlení samého, tak toho, co bylo promyšleno. Sjednocenost života je pro filosofii jednak tématem, problémem, který musí být analyzován a myšlenkově vyjasňován, ale zároveň je úkolem, posláním, závazkem, protože se ukazuje, že tato sjednocenost či integrita není nikdy definitivně zajištěna, ale musí být ustavičně získávána, prosazována, uplatňována, obnovována, napravována atd.

(Písek, 070907-3.)

<<<

>>>

Identita a integrita / Integrita a identita

Ricoeur je ochoten připustit, že např. v meditaci může existovat rovina, kde se člověk musí oprostít i do úsilí o vlastní identitu (tj. „od té starosti, která nachází své vyjádření v otázce „Kdo jsem?“) (viz 7939, s. 121), ale ve filosofii (Ricoeur to formuluje takto: „zůstávám-li v linii reflexivní filosofie“) to pro něho není možné, ve filosofii musí vždy jít také o identitu („Musím se tedy ve filosofii bít až do konce o identitu.“ – tamtéž). Mám za to, že Ricoeurova tolerance (až měkkost) vůči možnostem některé z meditačních rovin je přece jen poněkud upřílišněná, a to navzdory tomu, že u něho byla nejspíš motivována otevřeností a vstřícností vůči jiným kulturním (a duchovním) tradicím. Oprošťovat se sám od sebe může člověk – a já bych řekl: každý člověk – pouze za nějakým cílem, k něčemu či k dosažení něčeho, co je cennější než právě jeho vlastní identita, tj. než on sám. Nemůže tedy jít o žádné pouhé „cvičení“, o žádný „nácvik“ postupu, kterým toho má být dosaženo, aniž by v tu chvíli bylo důležité, za jakým účelem to je prováděno. Meditační techniky se mi všeobecně zdají být čímsi velmi problematickým, jsou-li vytrženy z konkrétních situací a situačních kontextů (a nacvičovány bez naprosto určitého cíle, jímž mohou být ospravedlněny). Evropské tradice jsou po mém soudu nerozlučně spjaty se základní myšlenkou, že člověk se rodí zároveň s nějakým posláním, a že toho poslání právě člověk může, má a dokonce musí dosahovat právě on sám, že tedy nejde o poslání, které může být vloženo na kohokoli nebo dokonce které určitý člověk může prostě předat nebo jen přenechat jiným (a sám se z něho vyvázat). Vysloveno ve vysloveně křesťanském kontextu a příslušným způsobem: člověk se může vzdát sám sebe, může „nechat sám sebe za sebou“ pouze tváří v tvář Bohu, eventuálně Pravdě. Ale stále tu platí, že to je právě on, kdo se vzdává sám sebe, a že je za tento svůj poslední úkon a „výkon“ odpovědný – a to právě před Bohem (resp. před Pravdou). Nemyslím, že byla přípustná jakákoli „meditační technika“ – a to ani v případě, že nejde o pouhý nácvik, nýbrž o ospravedlnitelné její použití -, jež by umožnila, aby se člověk takovým posledním sebevzdáním ze své životní úlohy vymkl, aby se vyprostil ze svého nejvyššího úkolu a závazku a aby se tak zprostil naprosto a cele své odpovědnosti, která byla integrální složkou jeho stvořenosti, tj. jeho zrodu a životního růstu.

(Písek, 070907-4.)

<<<

>>>

Smrt a život / Život a smrt

Jak lze porozumět smyslu života, když víme o jeho smrtelnosti? Je smrt zpochybněním života? Ricoeur ve svých rozhovorech (7939, s. 125) uvádí, že „se nechtěl nechat rozdrtit problémem smrti“, že „chtěl ... potvrdit oprávněnost tématu zrození“ (po smrti svého syna a krátce na to po smrti přítele Mircey Eliada). (Stojí mimochodem za pozornost, že tu Ricoeur mluví ne o zrození a smrti, ale o problému smrti a o tématu zrození; ale snad to není třeba přetěžovat.) Je smrti vskutku něčím, co bytostně ohrožuje oprávněnost a smysl zrození a života? Nikdy jsem to tak necítil; zajisté, smrt blízkého člověka je velká ztráta – pro nás, neboť to jsme my, kdo ztrácíme příbuzného nebo přítele či dobrého známého. A nepochybně je smrt ničivá tam, kde končí mladý život, který ještě ani neměl čas se rozvinout; taková smrt je zásahem takřikajíc neorganickým, nelogickým, zkrátka zásahem „proti“ životu samému. Ale to přece neplatí o každé smrti, a zejména to neplatí o tom, jak je smrt bytostně spjata s životem. Život je smrtelný; představa nesmrtelnosti (byť připisované bohům) je falešná, scestná. Smysl života je přece v jeho konečnosti a tím jedinečnosti a neopakovatelnosti. Ničí život není a nemůže být totožný s kterýmkoli život jiným; a podmínkou této svéráznosti, svébytnosti a jedinečnosti každého života je právě to, že má vymezenou lhůtu, po níž končí. Smrt, která zasáhne do průběhu života ještě předtím, než tato lhůta vyprší, je – jak říkáme – „nepřirozená“, je násilná, protože přerušuje život předčasně – a proto není jeho závěrem, jeho vyústěním nebo spíše dokončením. To vše je jen dokladem nebo průvodním znakem toho, že život není jen k tomu, aby byl prožíván, nýbrž aby se nějak podílel na něčem, co jednotlivý život přesahuje. A podílet se na něčem takovém samozřejmě zahrnuje to, že se spolupodílí, tj. že se na tom podílejí i jiné, neméně jedinečné životy. To, co platí o myšlení, totiž že se vyznačuje intencionalitou, tj. že každá myšlenka jakožto akt se vztahuje k něčemu myšlenému, co není součástí tohoto aktu, to přece platí o každé události, o každém vnitřně sjednoceném dění, a tedy také o každém životě, o každém „výkonu bytí“: ten výkon k něčemu směřuje, ale to, k čemu směřuje, není jeho součástí. Proto také konec žádného výkonu, žádného aktu, nesmí být ztotožňován s jeho koncem: každý akt má počátek a konec, ale jeho cílem není skončit, nýbrž něčeho dosáhnout, tj. něčeho, co nekončí zároveň s koncem tohoto aktu samého. Proto ani cílem života není zemřít, i když smrt nepochybně koncem života je. Mezi koncem a cílem je obrovský rozdíl, který býval často přehlížen nebo zanedbáván. I když na tom má svůj podíl odpovědnosti řecké myšlení a zejména řecký jazyk (TÉLOS znamenal přece obojí), Řekové dobře věděli, že smrt není vrcholem života – tím pro ně byla AKMÉ. Ale je nepochybně, že to byli Řekové, kteří pochybovali o životě, který je smrtelný, a smysl života viděli nejvíc naplněný v životě nesmrtelném, v nesmrtelnosti.

(Písek, 070907-5.)

<<<

>>>

Filosofování – jeho „sjednocenost“

Rozpad vědění resp. principiální pluralita cílů poznávání a vědění, jak se stále víc prosazuje v nové a zejména nejnovější době, nese spolu vážně nebezpečí, že veškeré vědění, kdysi dávno Řeky chápané jako EPISTÉMÉ, se stane mozaikou nebo ještě spíš hromadou jednotlivých poznatků, které jsou spolu spojovány a kombinovány podle momentální potřeby „technické praxe“. Rozpadá se vědění vůbec, rozpadají se jednotlivé vědecké obory na podobory, na jednotlivé praktické „vědecké dovednosti“, každý experiment je v rámci vědeckého postupu jen epizodou, ceněnou podle výsledku. To je ovšem zcela nepřijatelné ve filosofii: epizodické filosofování přestává mít eo ipso filosofický charakter, protože každý argument poklesá na pouhé argumentum ad hominem, přesněji ad viam hominis, tj. platí jen pro určité aktivity a určité záměry a cíle. A kdyby se filosofie stala vědou, tj. jednou z věd, byla by tak vztažena buď k mnoha (a nejrůznějším) cílům, anebo třeba i jedinému cíli – ale tím cílem by

opět bylo něco konečného. Filosofie však musí mít cíl „nekonečný“, řečeno s Brochem, nebo přesněji a výstižněji: cíl „nepředmětný“, kterého nechce a nemůže chtít dosáhnout, ale na němž se ustavičně orientuje a právě vůči kterému si jediné může uchovávat resp. vždy znovu sjednávat a vždy znovu obnovovat svou vnitřní sjednocenost (pochopitelně pronikavě odlišnou od systematickosti a vnitřní logické nerozpornosti). Každý filosof je povinen hledat a vždy znovu budovat svou myšlenkovou integritu (spjatou velmi těsnými svazky s integritou celoživotní) na základě a ještě spíše v rámci svého vztahu k Pravdě, který je především otevřeností, ale také nasloucháním a posloucháním, poslechnutím jejích pokynů a jejího vedení. Bylo kdysi hrubou chybou, že se sjednocenost filosofování hledala – podobně jako v geometrii a vůbec matematice – v prvních (eventuelně „posledních“ principech, ultima principia). Pravda je takovým principem, ale je to ne-jsoucno, tj. princip čili počátek „ne-daný“, ne-udělaný, ne-hotový, ne-jsoucí – tedy MÉ ON.

(Písek, 070907-6.)

<<<

>>>

Církev a majetek

Odлуka státu a církví nemůže znamenat na jedné straně osvobození církví od státního tlaku jakéhokoli druhu, ale na druhé straně zafixování nějakých povinností státu vůči církvím. Toto odmítané zafixování povinností nelze redukovat jen na přímou podporu státu, nýbrž týká se také udržování starých nespravedlností, k nimž došlo v minulosti. Je absurdní vracet církvím majetky, jichž nabyly v minulosti a které nejsou samy schopny přiměřeně udržovat (např. chrámy nebo velké kláštery), takže potřebují podporu státu. Už problematičtější jsou takové majetky, s nimiž církve nebo náboženské organizace podnikají, ať už jde o pozůstatky minulosti (např. vlastnění pozemků, lesů, rybníků apod.), nebo o podnikání nedávné a nové. Ani se nebudu pokoušet o nějaké zdůvodňování, ale nějak jsem přesvědčen, že církve a náboženské organizace by neměly samy podnikat; pokud se přece jen o nějaké podnikání jejich členové chtějí pokoušet, tak aby to vůbec nijak organizačně resp. systémově s církvemi ani náboženskými organizacemi nespojovaly. Církve (a snad pro stejnost podmínek i všechny jiné náboženské organizace) by měly žít z členských příspěvků a eventuelně sponzorských darů. A pokud by jejich členové chtěli pracovat v ne-vládních, ne-podnikatelských organizacích a hnutích apod., pak by měly mít naprosto stejné podmínky jako podobné organizace ne-církevní a ne-náboženské. Tzv. „duchovní osoby“, tj. faráři, kněží, duchovenští funkcionáři apod. by měli žít buď z prostředků získaných od příslušníků církve nebo náboženské organizace, eventuelně z vlastní práce jiného než náboženského druhu, případně ze „žebroty“ (v některých částech světa to je tradice, i v Evropě existovaly chudé řády apod., i když to platilo spíš jen pro „chudé bratry“ a ne pro sám řád). Něco podobného je ovšem těžko prosazovat za současného stavu nejrůznějších tendencí k růstu organizací, k zmezinárodnění a globalizaci – a to nejen v tomto směru, ale především v mnoha jiných směrech. Nejspíš se to stane vážnou otázkou teprve v budoucnosti, a bude se to Asi na prvním místě řešit v případě obrovitých firem a organizací ekonomických.

(Písek, 070908-1.)

<<<

>>>

Vztah a vztahování

Pod vlivem geometrického a vůbec matematického myšlení se stalo ideálem pojmovosti znehybnit to, co bylo myšleno či míněno. A v důsledku toho sám „vztah“ byl chápán jako něco konstatovatelného bez jakékoli vázanosti na čas resp. na výkon „vztahování“ (neboť takový výkon

pochopitelně vždycky probíhá „v čase“, tj. potřebuje ke svému uskutečnění, provedení nezbytnou dobu, bez níž onen výkon či úkon nelze provést). To je však zvláštnost, která platí pouze v případě určitého druhu pseudo-jsoucen, přesněji „intencionálních objektů“ (předmětů), izolovaných z rámce skutečného prostoru a skutečného času. Pokud je takováto pojmovost aplikována na „fyzikální realitu“ (jak tomu je především ve fyzice), znamená to redukci skutečností na jejich myšlenkové modely, jakož i redukci času na jednu dimenzi (podobající se – až na „nepatrný rozdíl“ dimenzím prostorovým; tak tomu je např. s kvantifikací „vztahů“ elektromagnetických nebo gravitačních apod.).

(Písek, 070908-2.)

<<<

>>>

Filosofie (plur.) – jejich různost / Myšlení – jeho „různost“

Přínejmenším od počátků nové doby se jako základní rozdíl mezi vědou (přesně vědami) a filosofií (filosofiemi) vyjevuje jejich způsob diskurzu resp. kritického rozhovoru: ve vědách se předpokládá společné východisko a spory se týkají jeho aplikace na typické konkrétní případy, zatímco ve filosofiích jde o různá východiska (o která nemá smysl vést spor), kde každý přístup má ukázat (v „praxi“ předvést) své přednosti při řešení problémů v konkrétních případech (a situacích). V důsledku toho ve vědeckém přístupu je každá „jedinečnost“ převáděna na „obecnost“, zatímco ve filosofii je cílem z „obecností“ dospět k lepšímu rozpoznání „jedinečností“, a to právě odlišným, novým způsobem, který dovolí vidět i to, co zatím unikalo pozornosti. Dalo by se to říci i tak, že filosofie hledá odlišné, svébytné východisko právě proto, aby našla cestu k rozpoznání odlišnosti, svébytnosti toho, co učinila předmětem svého zájmu, svým tématem, svým problémem, na co zaměřila své dotazování. Zatímco vědecký (zejména a původně přírodovědecký) přístup chce nepoznané „vysvětlit“, „objasnit“ na základě toho, co už víme, filosofický postup hledá nová východiska a nový přístup, aby uprostřed převládajícího „známého“ rozpoznal to, co je „jiné“, co se „liší“, eventuálně co třeba i zpochybňuje ty přístupy jimž jsme zvyklí a které už považujeme za samozřejmé. Zdá se, že tendence filosofů se odlišit od jiných (která bohužel dnes často zaniká v stále víc převládajících tendencích, jak zvládnout rychleji než ostatní totéž a jak se rychleji a účinněji přizpůsobit převládajícím trendům a tendencím a chovat se jako nadaná rybka, která v ničem nezůstává pozadu) nemusí být vždycky znehodnocována jako neracionální (např. individualistická) chuť se odlišit, ale jako cosi věčně funkčního, řekněme jako profesionálně konstituovaná metoda najít zvláštnosti, odlišnosti, výjimečnosti, jedinečnosti – a nepřevádět je na to, co už známe nebo co tu už bylo, ale včas rozpoznat „to nové“, co to ještě nebylo a co „přichází“. – Právě „myšlení“ musí ovšem umět obojí.

(Písek, 070908-3.)

<<<

>>>

Lidská práva (idea)

Myšlenka všeobecných lidských práv má více „zdrojů“, nebo přesněji řečeno, je vyvolána a lidé si ji uvědomují z různých „motivů“. K těm motivům je třeba přihlížet, neboť sama myšlenka vylučuje možnost ji lidem, kteří s ní nesouhlasí, nějak vnucovat, prostě ji všem (a to od malička) oktroyovat. Na jedné straně je proto třeba zkoumat její potřebnost a nutnost, na druhé straně je třeba uvažovat o tom, jak posílit její přesvědčivost také pro ty lidi, kteří nejsou nakloněni zvažovat argumenty, které sice pro ni a pro nutnost jejího uznání svědčí, ale mohou být pro mnoho z nich neprůhledné nebo subjektivně nepřesvědčující. Právě proto je myšlenka lidských práv především velkým tématem

filosofickým, daleko víc než tématem vědeckým: sama myšlenka „filosofie“ je totiž v podobné situaci jako myšlenka „lidských práv“. Také filosofie nemůže z podstaty věci rezignovat na opětovné oslovování všech lidí, tedy také a dokonce většinou nefilosofů; filosofie potřebuje ke svému „životu“ lidský zájem a chce být všem lidem v něčem a k něčemu potřebná a užitečná. Musí tedy i těm, kdo se jí nehodlají profesionálně věnovat, ukázat alespoň na některých případech, že vůči jejich otázkám a také životním problémům není necitlivá či dokonce hluchá. To ovšem ani v jednom případě neznamená, že samo téma „lidských práv“ nebo téma „filosofie“ může být kdykoli vyčerpáno v nějakém popularizujícím podání. Platí-li, že problém (téma, myšlenka, „idea“) lidských práv je – přinejmenším dnes – výsostným problémem filosofickým, znamená to zároveň, že tento problém (téma) nemůže být jednou provždy vyčerpán, ba že nemůže být „vyčerpán“ ani pouze pro tuto chvíli, pro dnešek, pro naši dobu. Má-li téma lidských práv svou minulost, tj. svou dosavadní historii a předhistorii, má také svou budoucnost, a to otevřenou budoucnost. Každý filosofický výklad tohoto tématu či problému musí tedy s touto otevřeností do budoucnosti počítat – a musí se pokoušet domýšlet své návrhy na řešení právě také z hlediska budoucnosti. (A tu ovšem bude také velmi záležet na tom, jak tu budoucnost a hledisko budoucnosti pochopíme; odhad budoucího vývoje na základě trendů a tendencí vlastně se skutečnou budoucností jako s něčím, co se otvírá, co se teprve má a může otevřít atd., nepočítá.)

(Písek, 070910-1.)

<<<

>>>

Příroda a její „ničení“ / Člověk a „příroda“

Co vlastně znamenají slova, že současná věda se vysokou měrou podílí na narušování a ničení přírody (jak se to často ozývá)? Cožpak věda narušuje přírodní „zákony“? Je člověk nepřírodní tvor („nepřirozené zvíře“)? Odkud se pak bere jeho ne-přírodnost a proti-přírodnost, event. nepřirozenost a protipřirozenost? Je člověk „produktem“ nějakého nefungování přirozenosti, přírody nebo přírodních „zákonů“? Zejména však: neznáme už nepřehledné množství případů (a většinou dobře dokumentovaných nebo přinejmenším velmi plausibilně interpretovaných), kdy „příroda“ ničí své vlastní výtvořiny resp. sama sebe? Tak např. poměrně brzo po Velkém Třesku „příroda“ dala zrod částicím a prvním atomovým jádrům, převážně vodíku s trochou helia, a jen naprosto výjimečně jádrům některých těžších prvků. A brzo se jí to znelíbilo a začala ta nejlehčí jádra „likvidovat“ a z jejich stavebních prvků budovat prvky těžší (a to za pomoci gravitace – rovněž přírodní!). Metoda vytváření – „produkování“ – těžších jader měla ovšem také vedlejší – a to mimořádně ničivé! – účinky: kvanta již vytvořených atomů se při hroucení hvězd (a celých center galaxií) ztratila do „černých děr“. To je nepochybný doklad toho, jak „příroda“ dokáže ničit (při nejmenším vážně poškozovat) samu sebe. Takže se ukazuje, že k takovému ničení „přírody“ vůbec není zapotřebí nějakého aktéra, např. člověka. A navíc ten aktér je vlastně také produktem přírody – a pokud něco z přírody opravdu „ničí“, je to jen jeden ze způsobů, jak „příroda“ ničí samu sebe. – Chceme-li se těmto závěrům vyhnout, musíme revidovat celý svůj přístup ke skutečnosti a k tzv. „přírodě“, tj. musíme zcela jinak chápat skutečnost, přírodu a vůbec svět, a zejména člověka a jeho postavení ve světě (a na světě), jeho místo ve skutečnosti a jeho vuztha k oné tzv. „přírodě“.

(Písek, 070910-2.)

<<<

>>>

Čas jako „ne-věc“

Jazykové návyky, spojené s tématem „času“, je třeba vždy znovu prověřovat, protože jsou plné chyb, svádějících i naše myšlení. Říkáme např. že čas (budoucnost) „přichází“. Ale když jde třeba o někoho, kdo přichází (nebo o něco, co se odněkud přibližuje), víme, že přichází odněkud, kde byl už předtím; o budoucnosti však nemůžeme mít za to, že „byla“ ještě předtím, než začala přicházet. To znamená, že stále musíme mít na paměti, že „čas“ nejen není „věc“, ale že to není ani „dění“, tj. že „přicházení času“ není ani událost (sebe rozlehlejší), ani nějaké „prázdné dění“, že však jeho „přicházení“ je podmínkou a předpokladem (ty termíny ovšem opět nevyhovují) toho, aby se vůbec něco mohlo dít. Vedle tohoto „přicházejícího času“ musíme připustit čas, který je nerozlučně spjat s děním, přesně s konkrétní událostí (rozumí se pravou, tj. vnitřně integrovanou událostí). Necháme-li stranou (pro zvláštní zkoumání, zajisté nezbytné) nejjednodušší události (zejména pak „virtuální“), platí, že taková událost nejprve vůbec není, pak se začíná dít a má „před sebou“ (směrem do budoucnosti) více méně určitý „čas“ (jako pro dění určený termín), a posléze v průběhu svého dění jakoby ubývá její budousti a přibývá naopak její bylosti. Každá taková „reálná“ pravá událost využívá při postupu svého „stávání se“ aktuálnosti reliktv jiných událostí (a někdy dokonce nejen reliktv) ke svému uskutečňování. Některé tyto relikty (eventuelně víc než relikty) jiných událostí mohou zůstat tímto děním ve větší nebo menší míře nedotčeny a mohou posléze představovat větší část reliktv této nové události, když už pominula. (Tyto dočasně do události zapojené jiné události nebo jejich části či relikty) dělají pak dojem něčeho trvalého, pokud jejich „termín“ je mnohem rozsáhlejší než „termín“ dané události.) Tento „druhý“ typ času je spjat s aktivitou událostí-subjektů, která směřuje do budoucnosti a tedy proti jejímu přicházení; zároveň však za sebou nechává výsledky svého aktivního usilování, a to postupně tak, že ty počáteční jsou jakoby nejstarší, zatímco ty poslední jsou jakoby nejnovější – umístíme-li je na „časové ose“.

(Písek, 070913-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ a čas

Dotazovat se na „počátky“ se ve filosofii vždycky považovalo nejen za oprávněné, ale přímo za úkol a filosofickou povinnost. Kdysi velmi dávno, ještě v období plného světa MYTHU, se to však ještě tak tvrdě nespojovalo se samozřejmým předpokladem, že počátky musí být nutně „minulejší“ než to, čeho to jsou – či vlastně už „byly“ – počátky. „Počátek“ v těch archaických dobách byl chápán víc jako „fundament“, který nepomijí, nýbrž nadále trvá – právě jako trvalý základ. To si podrželi ve svém myšlení i první filosofové, a mohli se opírat i o etymologické kořeny slova ARCHÉ, v nichž zaznívalo nejen to, že jde o „to první“, nýbrž také a dokonce zejména o to, že jde o to, co „vládne“. Tyto staré konotace měly sice svůj dobrý smysl, ale dnes je třeba je revidovat a upravit. ARCHÉ je především třeba hledat (a „umístit“) do budoucnosti, nikoli do minulosti; a k tomu je dále zase třeba přestat o budoucnosti uvožovat jako o sféře ještě „nepopsané“, kde nic není, která je „prázdná“. Ovšemže nelze mít za to, že v budoucnosti něco „jest“, neboť slovem „jest“ už říkáme, že to je aktuální, tj. již „něco“, něčvo uskutečněného a tedy nikoli jen budoucího.

(Písek, 070915-1.)

<<<

>>>

Filosof a doba (resp. společnost, druzí, atd.)

Filosof tu je nepochybně proto, aby něco udělal pro druhé lidi, což znamená také pro ty poměry či spíše pro nápravu těch poměrů, do nichž se ti lidé (podobně jako on) narodili a v nichž žijí (a většinou

musí žít). Má tedy k druhým lidem, ke společnosti a i k celé době nějaké závazky a povinnosti. To však vůbec neznamená, že má dělat to, co ti lidé chtějí, co si od nich ta společnost nebo doba žádá. K tomu musí mít velmi opatrný vztah a to z jakéhosi odstupů. Jak vůbec může takový filosof odstupů od své doby a od své společnosti, do nichž se sám přece také narodil (jako to druzí), dosáhnout? A smí to vůbec udělat? Smí se cítit, smí sám sebe považovat jako osvobozeného (zajisté: jen do jisté míry osvobozeného) ze všech těch daností, do kterých se každý z nás svým narozením do určité rodiny, do určitých poměrů, do některé z tradic nebo naopak do rozpadu a vykořeněnosti z tradic dostává? Co (nebo kdo) ho k tomu opravňuje?

(Písek, 070922-1.)

<<<

>>>

Akce a „směr času“

Každá akce (rozumí se skutečná akce) přináší do světa, jak „jest“, něco nového, co tam dosud nebylo a co nelze nijak odvozovat od čehokoli, co tam už „bylo“; to pochopitelně neznamená, že se každá akce (zejména kterákoli komplikovanější akce) může obejít bez použití a využití mnoha „složek“, které tu už „byly“. Na tom právě záleží jak průběh, tak výsledek takové akce, jaké „složky“ se jí podařilo použít pro své „uskutečnění“. Zatímco se jak filosofie, tak vědy, jež se od ní oddělily, zajímají především a takřka výhradně o tyto „složky“ (většinou „nižší“), ona „novost“, která je pro každou akci tak charakteristická a přímo konstitutivní, bývala přehlížena a ponechávána stranou. A pokud se přece jen tento problém „novosti“ někdy dostal do okruhu toho, co bylo tematizováno, ukázalo se velmi rychle, že zcela chybí potřebný pojmový (myšlenkový) aparát, který by dovoloval problém třeba jen formulovat a tak předběžně uchopit. Přímo nepřekonatelnou překážkou bylo v těchto případech zcela nesprávné a vlastně nevypracované pojetí času, časovost a zejména budoucnosti. Máme-li vůbec uznat, že něco takového jako „akce“ (a to znamená s přiznáním její „novosti“) je možné, nemůžeme její zdroj či původ vidět v ničem již uskutečněném (a tedy minulém); každá akce je děním resp. součástí dění („výběžkem“ událostního dění), a každé dění začíná tak, že nejprve není. Kdybychom nepředpokládali něco elementárně důležitého, ani přímo pro akci (a vůbec událost) konstitutivního, co „přichází“ z budoucnosti, nemohli bychom „novost“ nijak vysvětlit – a tedy ani uznat. Rozhodující tu je, abychom dokázali myslet „přicházení z budoucnosti“, aniž bychom to nějak předem jako hotové, již nějak uskutečněné do té budoucnosti „strkali“. Zároveň je důležité si plně uvědomit, že vlastní akce ve svém „ohnisku“ či „jádro“ směřuje opačným směrem než tzv. reálné dění (tzv. „uskutečňování“), totiž do budoucnosti. Pouze výsledky akcí resp. jejich relikty se „dějí“ tak, že ze své aktuálnosti přecházejí do minulosti, tj. vlastně – až na ty relikty či zbytky – pomíjejí. K tomu, aby nějaká akce mohla být zahájena, potřebuje naprosto nutně něco „času“, tj. budoucnosti; a toto „něco“, co je pro ni nezbytné, jí musí být „přiděleno“ jako její „budost“. (Přesněji: potřebuje to subjekt té akce, a ona „budost“ musí být přidělena právě jemu; ovšem je to událost sama, která si musí aktivně svůj subjekt ustavit, případně jinak řečeno, musí se sama aktivně stát subjektem.) – Výsledkem našich úvah je tedy následující závěr: nutnou součástí či složkou akce (a vůbec pravé události) je ono přidělení budosti, umožňující, aby se událost jednou svou bytostnou složkou jakoby aktivně vyklonila do budoucnosti, tj. aby (v kritické vzpomínce na Heideggera a řeckou ideu „ekstase“) do budoucnosti jen nestála ani netrčela, nýbrž aby přicházející budoucnosti aktivně vycházela vstříc.

(Písek, 070922-2.)

<<<

>>>

Čas a aktivita / Akce a čas

Kauzalismus (pankauzalismus) s aktivitou vlastně vůbec nepočítá, i když třeba slova "akce" používá (např. ve rčení "akce a reakce"). K bytostné povaze každé akce náleží, že není pouhým následkem předchozího (kauzálního) působení, tj. že není odvoditelná z ničeho již minulého (ani již jsoucího a právě pomíjejícího), nýbrž že představuje něco nového (přínejmenším v něčem nového). To bylo právě motivem již pro archaické lidi, že to, co jim připadalo jako nějaká "akce", připisovali nějakým bytostem (a šlo-li o "akce" obrovského rozsahu a dosahu, zejména bytostem božským nebo démonským). Pozůstatkem těchto zvyklostí je potom pojetí "duše" u řeckých filosofů: duše je zdrojem pohybů, k nimž by jinak nedošlo, a to proto, že je schopna sama iniciativního pohybu. Duše může pohybovat těly, protože je s to se pohybovat sama, aniž by k tomu potřebovala nějakého povzbuzování nebo postrkování "zvenčí". Odtud je zřejmé, že akce (skutečná akce) není pouhým pohybem, nýbrž právě docela zvláštním pohybem, který nemá svůj původ ve „vnějším“ okolí (světě) a který proto nemůže být na nic vnějšího převeden ani z ničeho vnějšího odvozován. Proto také pohyb, který není akcí, není spojen se skutečným, „pravým“ časem, tj. budoucností, ale je pouhým následkem toho, co bylo, co předcházelo, tedy nějaké minulosti (něčeho v minulosti). Pravý čas je proto důvěrně spjat s aktivitou, a skutečná aktivita je nerozlučně spjata s budoucností jako s vlastním předpokladem: tam, kde nepřichází budoucnost, tam není žádná akce možná. Právě proto je třeba rozlišovat mezi trojím významem slova „čas“: především je tu čas přicházející, tj. budoucnost; za druhé čas právě příšlý a ještě dále přicházející, kterému se obvykle říká „přítomnost“, ale aniž by to bylo přesně domyšleno: je to ve skutečnosti čas akce, čas aktivního uskutečňování něčeho, co tu ještě nebylo a co se právě odehrává, k čemu právě dochází, a to díky oné aktivitě; a za třetí tu je čas „obecný“, jakési nepřesně vymezené časové pole, jež vzniká tím, jak se jednotlivé „přítomnosti“ (ovšem nikoli bodové, nýbrž rozlehlé přítomnosti!) přes sebe překlápějí a překládají, jak se navzájem prostupují a jak vypadají jako „prostředí“ (které však nemá žádné „bytí“, žádnou svou samostatnost a svébytnost.

(Písek, 070922-3.)

<<<

>>>

Budoucnost - její „počátek“

Budoucnost nemá, přesně vzato, počátek, odkud (tj. z něhož či od něhož) by mohla přicházet; má však "konec", přesněji mnoho "konců". Budoucnost končí všude tam, kde začíná čin, skutek, opravdová aktivita, tj. tam, kde je počátek skutečného dění, počátek nějaké (pravé) události. Budoucnost v tomto momentě „končí“, protože končí její „ještě ne“, tj. její nejvlastnější povaha, že k ní ještě nedošlo, že ještě nenastala. Ale takto se to jeví jen našemu pohledu, který je tradičně – v důsledku obrovského vlivu geometrizace a matematizace našeho myšlení, jak k němu došlo již ve staré, m. Řecku – spojován s oním lineárním modelem, jímž je čas znázorňován – zcela chybně! – jako linie. Na této linii je pak umísťována ta která přítomnost, zatímco na jednu stranou se „odkládají“ všechny přítomnosti již minulé, a na druhou stranu zase všechny přítomnosti ještě nenastalé. Chybnost tohoto modelu však by měla bít do očí. Tam, kde se nic neděje, tj. kde se nic nepodniká, kde chybí jakákoli aktivita (skutečná aktivita), tam pochopitelně nepřichází ani žádný čas, žádná budoucnost. Ale čím větší aktivita je zakládána (nějakým subjektem, přesněji ovšem nesčíslnými a nejrůznějšími subjekty), tím se i sama „budoucnost“ prohlubuje. zapouští své kořeny do větších hloubek (pochopitelně hloubek budoucnosti).

(Písek, 070922-4.)

<<<

>>>

Selekce a vývoj / Vývoj a selekce

Myšlenka vývoje má některé zamlčené předpoklady, kterých si vědci nebyli ani zprvu, ale většinou ani dodnes dostatečně vědomi. Má-li totiž tato myšlenka mít svou náležitou platnost, musí počítat jednak s tím, že vzniká cosi nového, co tu ještě nebylo (a co nelze legitimně odvozovat z čehokoli, co tu již dříve bylo) a jednak s tím, že něco z toho, co tu bylo, nejen pominulo (což by nutně znamenalo, že by vývoj vlastně dál už nebyl možný, ale že by bylo nutno začínat od počátku, tak říkajíc na „zelené louce“, což by skutečný vývoj de facto muselo popřít), ale že bylo z rámce toho, co je zachováváno (aby eventuelní nové mělo nač navazovat), vyselektováno a odstraněno. Dokladem důležitosti tohoto problému jsou např. poznatky současné genetiky, která je často na rozpacích, k čemu slouží četné genetické informace, které už byly – jak se zdá – vyřazeny, takže nemají podle všeho vliv na ontogenezi organismu, ale jsou nadále replikovány a tak zachovávány, snad jako nějaký dále už nepotřebný balast. To však neplatí jen v genetice, ale také a zejména v lidských dějinách. Nesmíme však zapomínat ani na to, že něco jako „vývoj“ probíhá také v kosmických souvislostech, a to jako ve Vesmíru, tak s Vesmírem samým – jen nejsme (resp. kosmologové nejsou) zvyklí takto uvažovat. Můžeme se např. tázat, zda nějaké pozůstatky prvních vteřin a minut po tzv. Velkém Třesku nejsou vlastně jakýmsi dále už nepotřebným balastem, jakýmsi pouhým reliktem toho, co se skutečně kdysi odehrávalo. (Můžeme si např. položit otázku, k čemu může dnešnímu Vesmíru ještě dnes „sloužit“ reliktní záření, tj. jakou má nadále funkci v udržování a dalším rozvoji kosmických procesů; vřdyť je zřejmé, že mnoho z toho, co se v oněch prvních chvílích po Velkém Třesku událo, po sobě vůbec žádné relikty nezanechalo. Proč tedy to záření? – Jsem si velmi dobře vědom, jak nesmyslně se tato otázka musí zdát teoretickým fyzikům a kosmologům.)

(Písek, 070925-1.)

<<<

>>>

Vývoj a „náhoda“ / „Náhody“ a vývoj

Myšlenka biologického vývoje je vlastně založena především na tom, že zrod a růst každého organismu je jednak determinován geneticky, jednak že je podmíněn okolnostmi. Základním předpokladem „vývoje“ je tedy schopnost jednotlivých organismů předávat genetické informace dalším jedincům. To by však samo o sobě nestačilo ke skutečnému „vývoji“, nýbrž pouze k udržování typu organismu. Proto je nutno počítat ještě se změnami. Myšlenka evoluce je od počátku spojováno ještě s dalším předpokladem, totiž že ono předávání genetických informací může být „nepřesné“, že může trpět nahodilými „chybami“ (ta „nahodilost“ je ovšem relativní, ve skutečnosti může mít své zjištěitelné „příčiny“). Některé takové chyby mohou vést k závažným poruchám individuálního vývoje organismu (ontogeneze), které pak takto postiženého jednotlivce nějak znevýhodní oproti jiným (a někdy dokonce naruší jeho individuální vývoj tak, že organismus nepřežije); výjimečně může dojít – opět nahodile – k takovým „chybám“ v předávání genetických informací, které se naopak ukáží jako výhodné nebo dokonce velmi výhodné. Pak se naopak dostanou do relativně nevýhodného postavení ty organismy, u nichž k žádným „informačním“ chybám nedošlo. K tomu může dojít i za předpokladu neměnicích se okolností, ale zvláštního významu nabývají takové „šťastné chyby“ tam, kde se okolnosti mění (opět ve vztahu k danému typu organismů vlastně jakoby „nahodile“; zde se ukazuje nutnost blíže analyzovat, co se vlastně myslí nebo má myslit takovou „nahodilostí“). – Zvláštností tohoto pojetí je jakási nedomyšlený a přímo utajovaný „animismus“ či pseudo-animismus: sám „vývoj“ je chápán jako něco aktivního, tj. schopného akcí. Ale nejen to: také okolnostem se připisuje jakási aktivní úloha, neboť to jsou právě ony, které provádějí potřebnou „selekcí“ tím, že některé typy změn podporují, zatímco jiné zatěžují handicapem. Tím se relativizuje a vyhlazuje rozdíl mezi „okolnostmi“ fyzikálními a chemickými na jedné straně a mezi vlivem jiných živých bytostí, které

nelze redukovat na pouhé okolnosti, nýbrž které jsou samy skutečně aktivní, „reagující“ a iniciativní, a to ve shodě s vlastními genetickými informacemi a jejich uplatňováním ve vlastních ontogenetických procesech vzniku a růstu. A tím je vposledu relativizována a upořádována aktivita a reaktivita každého individuálního organismu vůbec. Odkud se tato „spontaneita“ každého organismu bere? Jak vůbec organismus dokáže udržovat svou integritu, a jak dokáže v případě jejího narušení – aspoň někdy – své poruchy a svá zranění „opravit“?

(Písek, 070926-1.)

<<<

>>>

Teilhard de Chardin: směřování kupředu a vzhůru / Bůh u Teilharda de Chardin (a pohyb kupředu a vzhůru)

Jak Teilhardovi rozumím, má zřejmě za to, že sám „vývoj“, tj. samo směřování kupředu a výš, je činem božím, je manifestací božího (neustávajícího) tvoření – proto třeba mluvit o „božské hmotě“. To je třeba brát s velkou opatrností, a to hned z několik důvodů. Především se tím dostává do jakéhosi příšeří entropie: náleží pomíjení, úpadek a degradace také ke stvoření? Pokud ano, dostává se Stvořiteli zvláštního rysu jakési schizoidnosti; pokud ne, objevuje se výrazný manicheistický prvek. Teilhard se výrazně distancuje od „statického“ obrazu světa, v němž Tvůrce zůstává – ať děláme co děláme – od svého díla strukturálně oddělen, takže podstatu jeho imanence nelze proto nijak definovat (viz *Bůh evoluce*, in: *Jak věřím*, str. 161). Naproti tomu je přesvědčen, že v případě nestatického, evolutivního obrazu světa „není Bůh (jak s hlediska struktury, tak s hlediska dynamiky) pojetelný jinak než jako jistý druh ‚formální‘ koincidující (ale nesměšující se) s centrem konvergence kosmogeneze“ (tady je třeba ověřit formulaci v originále, v překladu je zřejmě něco vypuštěno). Zdá se tedy, že Teilhard trvá na imanenci zvláštního typu, který by bylo třeba důkladně ohledat: Bůh je v kosmogenezi přítomen, ale není s ní totožný. To je věc, kterou nemohu přijmout (já ovšem pochopitelně nebudu mluvit o Bohu, nýbrž o Pravdě): to, co můžeme v dějinách rozpoznat, jsou lidské odpovědi na nepředemětné výzvy, ale nepředemětné výzvy samy se nestávají součástí dějin. Nejde tedy jen o to, že Pravda není v dějinách „vtělena“, že dějiny jako takové nejsou uskutečněním realizací Pravdy, nýbrž o to, že vše, co v dějinách nese stopy Pravdy, jsou odpovědi lidí na její ustavičně nové přicházení a volání, vyzývání. A to platí nejen pro člověka, ale pro veškerou biologickou evoluci a vposledu pro celou kosmogenezi. Řečeno po „teilhardovsku“, ale po příslušných úpravách: pohyb kupředu a výš je pohybem „přirozených jednotek“, usilujících tvář v tvář vstříc přicházejícímu „tomu pravému“ – není to „to pravé“, které se „vtěluje“ do těchto jednotek a skrze ně do kosmogeneze atd.

(Písek, 070926-2.)

<<<

>>>

Příčinnost (kauzalita) / Kauzalita (příčinnost)

Novodobé a moderní pojetí příčiny a příčinnosti je ochuzeným a zjednodušeným zbytkem pojetí staršího, původně řeckého. Tzv. „příčinné vysvětlení“ bylo původně chápána v mnohem větší šíři, i když bylo vysoce hodnoceno. Byl to teprve Aristotelés, který se svým opravdu mimořádným zaujetím pro „vědeckost“ a pro myšlenkovou soustavnost svého učení vymezil čtyři druhy „příčin“, z nichž dvě bychom už dnes vůbec nemohli za příčiny uzнат (totiž látku a formu, MORFÉ a HYLÉ, *causa formalis* a *causa materialis*), zatímco proti příčině finální (télické) bylo od počátku nové doby sneseno tolik námitek a kritik (už v rámci zavržení aristotelství), že byla převážnou většinou nejen vědců, ale i

filosofů zcela zavržena. Výsledkem byla pak právě ona redukce příčin na příčiny působící z minulosti (causae efficientes). Pokusy o resuscitaci příčin finálních, k nimž čas od času, ale opětovně docházelo, troskotaly na neudržitelném pojetí času a časovosti, v jehož důsledku se nakonec i každá causa finalis jevila jako časově předchůdná, antecedentní – a tudíž vlastně jako causa efficiens, jen jiným způsobem působící. Nejhlubší kritikou kauzality přispěl do dějin myšlení o „příčinách“ David Hume. Zjednodušeně lze říci, že kauzální souvislost lze vidět buď jako setrvačnost téhož (takže v tzv. kauzálním procesu se vlastně vůbec nic nestane, jen se to pak trochu jinak „jeví“), anebo jako změnu něčeho v něco jiného, což ovšem musí zůstat racionálně zcela neprůhledné a podle Huma je založeno pouze na zkušenosti s „obvyklým“. Humova kritika pojetí kauzality nebyla ve své podstatě nikdy vyvrácena, jen se obchází a zapomíná. Náprava se může – jako tak často – inspirovat českým jazykem, který slovem „příčina“ zřetelně poukazuje k aktivitě, k činění resp. „při-činění“. Nesmíme to však ponechat v rámci tradičního připisování onoho činění resp. aktivity „příčině“ samé, ale musí tu aktivitu po právu připisovat subjektům, které na onu tzv. „příčinu“ reagují (každá re-akce je přece „akcí“). Tak docházíme k jazykovému paradoxu (tedy jen zdánlivému paralogismu), že to je reagující subjekt, který z nějakého antecedentu teprve svou reakcí „udělá“ příčinu. Právě v tomto bodě se rozhoduje o celé povaze nové koncepce, která má a musí nahradit neudržitelné pojetí „kauzality“.

(Písek, 070926-3.)

<<<

>>>

Bůh a „procesualita“

Tzv. procesuální theologie (psáno th-, protože jde vsutku o filosofické pojetí „boha“, vlastně „teorii o bohu“) naprosto oprávněně opouští každou substanční metafyziku, ale její pojetí FYSIS (zejména „vznikání“, GENESIS) je chybné. Je to ostatně patrné už z poslední kapitoly Whiteheadovy „Process and Reality“: „bůh“ je jednak neměnný, „věčný“, jednak „vznikající“ (becoming); obojí je nesprávné, pokud se hned nevymežíme proti běžnému chápání takto užitých pojmenování, a to vlastně nutně zahrnuje opuštění těchto termínů. „Bůh“ musí být chápán jako vrcholná, nejvyšší „integrita“, ale integrita změny či ve změně, v proměnlivosti, která je vlastní všemu „živému“: „bůh“ je bytostně „jeden“ (jednotný, sjednocený), ale je živoucí, nikoli neměnný. Řekneme-li „věčný“, musíme tím myslet „po věky živý“. A za druhé je třeba se kriticky vymezit vůči slovu „vznikání“ a „vznik“: „bůh“ nevzniká, tj. nestává se teprve „bohem“, přesněji řečeno: nepřechází do oblasti vzniklého a tím „jsoucího“, nýbrž jakoby „předchází“ každému vznikání, a to tak, že je nejen umožňuje, ale že se na něm (ale nikoli v něm, v jeho rámci) uplatňuje, že je spolu-určuje (ale aniž by byl za ono „vzniklé“ plně „odpovědný“, aniž by mohl být charakterizován jako jeho „příčina“, v níž by už ono „vzniklé“ bylo obsaženo). Formulace musí být proto změněna: „bůh“ nenastává tak, že „vzniká“, nýbrž „nastává do konkrétní situace“, tj. „přichází“, a přichází je „skutečnost“ jiného druhu, než jakou představují skutečnosti „vzniklé“ a tedy (dočasně) „jsoucí“. „Bůh“ v tomto smyslu tedy není ani „sestupující“, jak říkají někteří dnešní teologové, protože jednak není „nahore“, zejména však „není“ vůbec (není žádným jsoucnem, dokonce ani pravým jsoucnem, jež je vždycky vybaveno také předmětnou stránkou, i když na ni není redukovatelné). „Bůh“ není ani „emergující“, tj. „vynořující se“ (jakoby „zespodu“), protože v žádném smyslu není (nikdy) „vynořený“. „Bůh“ je přicházející, ale nikdy není „příšlý“, tj. nikdy není bezpečně rozpoznatelný jako „něco zde a nyní“. V tomto smyslu „bůh“ není ani žádný „proces“, i když mu nepochybně musíme připsat integrovanou změnu resp. proměnlivost, ovšem v jiném než běžném smyslu. – Ze všech těchto důvodů je lépe slova „bůh“ raději vůbec nepoužívat; toto slovo je vsutku příliš zatíženo. Právě to mne vede k tomu, že dávám přednost slovu „pravda“, a to i když také zde je třeba se kriticky distancovat od tradičních, tj. v tomto případě velmi nesprávných způsobů jejího pochopení.

(Písek, 071009-2.)

<<<

>>>

Čas a budoucnost

Základní překážkou k hlubšímu pochopení nejvlastnější povahy „času“ a „časovosti“ je ničím nezdůvodňovaný, ale jakoby za samozřejmý považovaný (často nejen nevyslovený, ale ani zřetelně neuvědomovaný) předpoklad naprosté spjatosti času s „reálným“ děním, tj. s uskutečňujícími se změnami ve světě i světa samého. Čas a časovost jsou tak považovány za součást a složku světového dění, jsou jedním z jeho aspektů či vlastností resp. vlastností rozmanitých způsobů jeho dění a jeho proměn. To by však zároveň nutně znamenalo, že součástí reálného světa (a jeho časové povahy) je i jeho dosud neuskutečněná, nenastalá budoucnost. Právě v tom je však skryto nejen hluboké nedorozumění a neporozumění, ale přímo fundamentální chyba. Jestliže však přiznáme, že budoucnost světa (a budoucnost každého reálného dějství, přesněji: každé uskutečňované pravé, tj. vnitřně sjednocené události) je součástí či složkou tohoto světa, ve skutečnosti opravdovou budoucnost tomuto světu odpíráme, tj. odpíráme mu jeho otevřenost ve vztahu k budoucnosti. Na druhé straně ovšem nutně platí, že chceme-li tuto otevřenost světa (a každého událostního dění) do budoucnosti zachovat, musíme akceptovat nutnou konsekvenci, totiž že čas resp. určitá složka času či časovost veškerého světového dění, musí být pochopena jako vůči světu svébytná a samostatná. A pokud se o to pokusíme a budeme náležitě důslední ve vyvozování všech důsledků, budeme muset odlišit – proti dosavadní tradičním představám a ponětím a v rozporu s nimi – různé významy slova čas. A musíme akceptovat jeden význam tohoto slova, který poukazuje k budoucnosti nejen jako základu všeho času a časovosti, ale jako základu a předpokladu veškerého dění vůbec, ovšem základu, které není součástí dění, ale který veškeré dění umožňuje a zakládá.

(Písek, 071011-1.)

<<<

>>>

Budoucnost jako „jsoucí“ / Skutečnost budoucí jako „nejsoucí“?

Rozlišením „skutečností“ na předmětnou a nepředmětnou si otvíráme cestu k myšlenkovému uchopení povahy toho, co „ještě není“, ale co není pouhým výmyslem, iluzí nebo přímo „ničím“, „nicotností“. Budoucnost není „prázdná“, není to pouhá nepopsaná deska (ovšem i tento příměr vlastně poukazuje, že samu desku nemůžeme redukovat na nepopsanost, ale že tu je ještě něco kromě popsání a nepopsání – ovšem domyšlet důsledky tohoto příměru by asi nepřineslo mnoho užítku, pokud bychom nerevidovali ještě celou řadu dalších předpokladů). Také v rámci budoucnosti samé musíme ještě rozlišovat mezi „ničím“ a „něčím“, aniž bychom hned a automaticky každému „něčemu“ připisovali „jsoucnost“ v tradičním významu. To, co „jest“ jen budoucí, nemá ještě žádnou „jsoucnost“ v tom smyslu, že by mělo nějakou již nastalou (a tudíž uskutečněnou, zpředmětněnou) složku; ale v žádném případě to nemůže být falešně pochopeno (resp. nepochopeno) jako „nic“. Aristotelés byl na stopě tomuto rozlišení svými termíny DYNAMIS a ENERGEIA, ale myšlenkově se nedokázal dostačujícím způsobem odpoutat od „metafyzického“ předpokladu naprosté neproměnnosti pravé skutečnosti, nejspíš také pod vlivem myšlenek Eleatů (totiž že je možno myslet jen „naprosto jsoucí“ a „naprosto nejsoucí, kdežto žádná kombinace ani spojení obojího nejsou možné a jsou vyloučeny). Proto také podtrhl tu podivnost myšlenka atomistů, že „prázdnost“ jest, tedy že je jsoucí – analogicky jako jsou jsoucí atomy. Nám je ovšem jasné, že „prázdnost“ nemůže být „jsoucí“ v běžném smyslu; proto také trváme na tom, že budoucnost není „prázdná“. Proto je třeba přiznat budoucnosti (i čemukoli, co z „budoucnosti“ přichází) nějaký druh či typ „skutečnosti“ (event. „jsoucnosti“), který však přísně a přesně budeme odlišovat od každého

druhu či typu, který je spjat s „předmětností“ resp. „aktuálností“, nějakou „uskutečnění“ (díky nějaké subjektivní aktivitě).

(Písek, 071011-2.)

<<<

>>>

Stvoření z ničeho / Creatio ex nihilo

Předpokládejme, že tento Vesmír měl nějaký počátek. Chápeme-li „počátek“ jako něco, co je součástí resp. složkou toho, čeho je počátkem, pak naše pochopení „počátku“ stále ještě není dost radikální. Na druhou stranu přímo neznáme nic, co bychom mohli označit za „počátek“ a co by bylo zcela odloučeno ode všeho, co nějak předcházelo z dřívějšíka. Problém „počátku“ v radikálním, vyostřeném smyslu tedy nemůže být zkoumán ani řešen na základě zkušenosti, nýbrž představuje specifický problém teoretický, filosofický (dříve se říkávalo „metafyzický“). Vezmeme-li smysl slova „počátek“ opravdu vážně, pak musíme předpokládat, že jde o počátek něčeho, co tu dříve nebylo, tedy něčeho nového. Zároveň však platí, že nic nového v tomto světě není a snad ani nemůže být ve své úplnosti, tj. jakožto celek, jako skutečná integrita, čímsi docela novým, ale že jde vždycky o něco nového, co do sebe vtahuje i něco staršího nebo starého. Skutečné nové tedy nikdy není ve svém celku jen čímsi nebývalým a dosud se ve světě nevyskytujícím (nevyskytnuvším), ale vždycky tam najdeme – přinejmenším jako „materiál“ – i něco, co nepochybně pochází z dřívějšíka. Proto nám dělá takové potíže pomyslet na to, že svět vcelku vznikl bez nějaké vazby na něco, co předcházelo, i když teoretičtí fyzikové a kosmologové jsou ve své většině přesvědčeni, že jakékoli dotazování po tom, co předcházelo Velkému Třesku, postrádá smyslu. Ty potíže však historicky souvisí s odporem novodobé vědy proti theologické tezi o „stvoření z ničeho“ (creatio ex nihilo). Tato teze je svým způsobem vlastně také „metafyzická“, protože nemůže být nijak nazřena z příkladů, které nám poskytuje zkušenost. Odtud přece pochází onen podivný takřka všeobecným dnes už jen „fundamentalistický“ odpor proti myšlence evoluce organismů. Proti myšlence „vzniku z ničeho“ byly stavěny anti-teze takového druhu, jako „omne vivum ex vivo“ apod., ale zároveň tím byla oživena a dokonce velmi zdůrazněna otázka, jak vůbec mohlo vzniknout cokoli živého v podmínkách neoživené planety. Řešení se hledalo v panspermii nebo dokonce ve všeobecné oživenosti hmoty vůbec, případně v panpsychismu aj. Přitom se zcela zapomínalo na to, že vedle opakujících se „struktur“, které zajisté nelze opomíjet ani zamlouvat, jsou nám na druhé straně dokonce přímo zkušeností poskytovány doklady o jedinečnosti živých útvarů. Myšlenka jedinečnosti a neopakovatelnosti se k velkému překvapení mnoha „exaktních“ vědců objevila i v teoretické fyzice, kdy řada odborníků sáhla po termínu „singularita“ právě v situacích, kdy selhává možnost uplatnění všeobecných (generálních) zákonitostí, do té doby považovaných za pevné a neměnné. Vše se zdá nasvědčovat tomu, že myšlenka singularity, byť možné s jistými úpravami, bude muset být uplatňována mnohem častěji, než je tomu dosud. A pak ovšem otázka „počátku“ resp. „počátků“ bude znovu na pořadu dne a bude muset být nově zkoumána a řešena.

(Písek, 071012-1.)

<<<

>>>

Vývoj a pokrok / Pokrok a vývoj

Slovo „vývoj“, které původně znamenalo jen rozvinutí toho, co už od počátku bylo v zavinuté podobě tady, dostalo zcela nový charakter a novou funkci, když svým významem počalo zahrnovat také nové kvality, nové skutečnosti, k nimž se ve „vývoji“ dospělo (resp. k nimž „vývoj“ dospěl – obojí je stále

matoucí), aniž to bylo nějak „dáno“ (byť v zavinuté podobě) „od počátku“. Jakmile byla kdysi dávno postavena otázka po vzniku věcí, organismů a člověka, byla tím vlastně připravena půda pro další otázku, totiž po původu všeho nového. Aby však tato další otázka mohla být položena, musela být překonána představa, spjatá s mytickým myšlením (i životem), že totiž se cokoli může uskutečnit (a mí úspěch) jen pod tou podmínkou, že to napodobí a tedy zopakuje příslušný pravzor, který tu je „odevždy“. Tím byla jakákoli „novost“ vyloučena, resp. byla odsouzena k tomu, aby se propadla do propasti nicoty. Skutečnou „novost“ bylo možno znovu tematizovat teprve poté, co prorazila myšlenka evoluce, tj. vývoje od nižšího k vyššímu, a to v průběhu nesčetných po sobě jdoucích generací; ale ani potom to nebylo jednoduché a zejména sdostatek promyšlené. Je vcelku charakteristické, že novost byla vlastně opět zamlouvána jako „příznivá náhoda“, dokonce jako „příznivá chyba“ (dnes by se řeklo: nepravděpodobně perspektivní „překlep“ při prepisu genetických informací). Proto je pochopitelné, že myšlenka pokroku nemá původ v hlavách biologů, ale je spjata s myšlením historickým, konkrétně s úvahami o smyslu dějin a vůbec s pomalu se prosazující myšlenkou „dějinnosti“. Ujala se však zejména proto, že byla spojována s nadějemi, a to především a na prvním místě s nadějemi spojovanými s vědou či vědami a právě s jejich „pokroky“. Význam pokroků ve vědě a ve využití věd k praktickým cílům byl asi nejvíc přesvědčivý, protože byl sledovatelný v přehlednutelné časové perspektivě. Zároveň ovšem tato zdánlivá „přehlednost“ hodně zaváděla, a to především v tom, že velmi často představoval změny nikoli povlovné, krůček za krůčkem, ale změny pronikavé, náhlé, „revoluční“. Pak ovšem muselo nutně dojít k tomu, že bylo třeba podtrhovat důležitost oněch drobných krůčků, které k velkým, nápadným změnám vedly: bez drobných krůčků, tj. bez „drobné práce“, nejsou ani velké změny vůbec možné. Velké změny je třeba připravovat změnami malými. Filosoficky se pak přinejmenším od Hegelových časů mluvilo o dialektickém zvratu malých změn, které měly přípravný charakter, ve změny velké a pronikavé. (proti tomu naopak důraz „revolucionář“ podtrhoval důležitost velkých, pronikavých změn pro uvolnění cest ke změnám drobným, sice nezbytným, ale nemožným bez předchozího rázného uvolnění možností k malým postupným krokům.

(Písek, 071012-2.)

<<<

>>>

Pokrok - myšlenka

Termín je latinského původu, je odvozen od slovesa progredior, což znamená dělám krok kupředu. Zajímavé je, že od počátku spolu s tímto „postupem kupředu“ zaznívá jiné latinské slovo, totiž gradus, tj. stupeň. Je v tom vlastně obsaženo všechno podstatné a základně důležité: je tu někdo jdoucí (nebo něco postupující), a to krok po kroku, eventuelně stupínek po stupínku. Rádli vyjadřuje cenu či hodnotu onoho „postupu kupředu“ přímo mocnou výzvou: „Záchrana je v cestě kupředu, nikoli v cestě zpátky!“ (Hned na začátku brožury „K politické ideologii sudetských Němců“, Pha 2003, str. 95.) A proč je zapotřebí směřovat stále kupředu? Co se tím vlastně míní? Vždyť směr „kupředu“ se vždycky řídí tím, jak se postavíme: stačí se obrátit čelem vzad a „kupředu“ se změní „dozadu“, jakož i opačně. A přece taková slova jako „couvat“, „ustupovat“, „vracet se zpět“ mají nepřeslechnutelný pejorativní nádech. (Už v bibli najdeme např. slovo, jak se pes „vrací k vývratku svému“, Př 26,11.) Zřejmě nejde jen o směr v prostoru, ale o orientaci v širší situaci, která je v pohybu, tj. orientaci v dění, které samo je orientováno, tj. má nějaký směr. Právě to je to podstatné: nejde jen o pouhý postup o kus dál, a dokonce nejde ani jen o postup stále stejným směrem (tedy nikoli bloudění), nýbrž o „směr“, který vede k něčemu lepšímu, vyššímu, správnějšímu, tedy k nějaké vyšší úrovni, k vyššímu „stupni“. Ten „stupeň“ (gradus) tam má své důležité místo: jde o krok nejen dál, ale také výš, čili o „pokrok“.

(Písek, 071012-3.)

<<<

>>>

Cíl a účel / Účel a cíl

Základní námitka proti teleologii a teleologickému myšlení spočívá v odmítnutí toho, že TÉLOS, tj. cíl a zároveň konec nějakého dějství (zejména událostného dění) je kompletně „dán“ předem, tj. ještě než ono dějství dospěje ke svému uskutečnění, naplnění, konci. Tato námitka je zcela oprávněná (i když je nejčastěji spojena s námitkami jiného typu, které oprávněny nejsou, ba které jsou dokonce od základu chybné). „Konec“ každého dějství je výsledkem „kompromisu se skutečností“ (což je termín Rádlův, uplatňovaný jím ovšem na jiné souvislosti). To je nejlépe patrné, když se soustředíme na tzv. nepravé události, které nejsou pouhými „procesy“, ale při nichž hraje významnou úlohu „aktivita“ (rozumí se aktivita nějakého subjektu nebo nějakých subjektů), nicméně platí to naprosto všeobecně. (V našem pojetí veškeré „trvání“ je nejen prostředkováno, ale přímo neseno aktivitami; absolutní setrvalost v tomto světě neexistuje – žádné neměnné elementy ani naprosto přesně se opakující cykly nelze nikde a nijak doložit; fyzikové dokonce říkají, že i tzv. reliktní záření, přicházející ze všech směrů z doby krátce po Velkém Třesku, vykazují známky „stárnutí“.)

(Písek, 071013-1.)

<<<

>>>

Demiurg - je to „mýtus“? / Subjekt - jako „demiurg“?

Aristotelés kritizoval a odmítal Platónovo učení o „ideách“ z několika stran resp. v několika bodech. Dvě námitky jsou pro něho rozhodující: jedna je logická (beztvarý tok je nesmysl), druhá kritizuje MYTHOS ve jménu LOGU. Je však myšlenka demiurga nutně mytická? Nemůže být pochopena a interpretována nemyticky? Jestliže se Patočka kdysi pokoušel reinterpretovat platónské „ideje“ jako „negativní jsoucna“ resp. „ne- jsoucna“, ačkoli právě u Platóna mají charakter „pravých jsoucen“, pravých skutečností, je zajisté možno se pokusit rovněž o reinterpretaci myšlenky „demiurga“. Zatímco křesťanská recepce Platóna a platonismu pochopila demiurga jak Boha-Stvořitele, můžeme se my dnes – po onom pozoruhodném vynálezu „subjektu“ v novém smyslu – pokusit interpretovat demiurga jako aktivní „subjekt“, který není naprosto determinován, nýbrž v něčem může iniciativně přijít (přicházet) i s něčím novým (ať už relativně novým, tj. novým vzhledem k určitým daným okolnostem, nebo zcela novým, tj. světově novým). Dokonce mám za to, že taková reinterpretace dobře odpovídá Platónovu hodnocení mýtů: Platón měl zřejmě za to – na rozdíl od většiny presokratiků – že narativita nemusí být v rozporu s LOGEM (a logikou), ale že někdy může provizorně posloužit k vyjádření myšlenky, pro kterou nemá filosof pohotově vhodné pojmové prostředky. To pak umožní jít v duchu LOGU dál, aniž bychom se nutně museli v postupu zastavit, dokud si vhodnější pojmové prostředky nějak nezjednáme či nevytvoříme. Jsem proto přesvědčen, že myšlenka „demiurga“, jak je nám známa z dialogu „Timaios“, může být po mnoha staletích (vlastně po půl třetí tisíciletí) právem reinterpretována tak, že je každý subjekt (vždy na příslušné úrovni a s příslušným ohledem ke komplikovanosti jak situace, tak jeho vnější strukturovanosti, tj. zorganizovanosti) může být pojat jako jeden z nespočetného množství „demiurgů“.

(Písek, 071013-2.)

<<<

>>>

Rozvrh a cíl / Cíl a rozvrh

Rozdíl mezi rozvrhem (plánem) jen „intendovaným“ (neříkám „zamýšleným“, protože nejde jen o záležitost mysli a vědomí) a rozvrhem (plánem) již provedeným (vykonaným) nespočívá pouze v diferenci mezi esencí a existencí, jak tomu tradičně rozuměli třeba myslitelé středověcí. Abychom si tento rozdíl ozřejmili, je třeba pečlivě analyzovat a také pojmově vymezovat, co rozumíme rozvrhem (plánem) a co naopak jeho „uskutečněním“. Nechme nyní zatím zcela stranou otázku lidské subjektivity (a tedy záležitost oné „mysli a vědomí“); soustředme se na to, že každá pravá událost (a nejzřejmější to bude na příkladě živých bytostí) od počátku nějak směřuje ke svému uskutečnění, a to prostě proto, že každá pravá událost je celkem, je integritou celého svého průběhu, ovšem integritou, která je v průběhu událostního dění v každém okamžiku uskutečněna v různém rozsahu. Na svém počátku je nějak rozvržena, ale protože se musí (a také vůbec může) uskutečňovat jen v jistém reálném kontextu, na který musí nějak znovu a znovu reagovat (neboť i ten kontext se mění), její „cíl“ nemůže být totožný s jejím „koncem“ – každá pravá událost může skončit také jinak, než jak by odpovídalo jak jejímu rozvrhu, tak jejímu „cíli“ (který s oním „koncem“ nesmíme ztotožnit, na rozdíl od prastaré tradice).

(Písek, 071013-3.)

<<<

>>>

Dění světové – směr?

Většina lidí má ve zvyku na některé otázky odpovídat tak, že uzavře a znemožní další tázání (a zkoumání). Mohli bychom to přirovnat k neutralizaci nebo sterilizaci: každá otázka vlastně svou nejhlubší podstatou někam vede. A je-li zmíněnou „sterilizací“ zbavena tohoto charakteru, je jakoby „zazděna“. Tato tendence není ničím původním, ale představuje jakousi niternou katastrofu, zhroucení schopnosti se ve světě orientovat ve vztahu k tomu, co je nové a co přichází, a naopak jakési rezigované zabydlení v prostých danostech, které byly zbaveny smyslu a jsou chápány jako nahodilost. Jde vlastně o jakýsi biologický relikt počátku každého jednotlivého života, v němž je především nezbytné akceptovat situaci a hned se přizpůsobit resp. snažit přizpůsobit okolnostem. Tomu říkáme orientace v „okolí“ či přesněji v „osvětí“; živá bytost, která při svém zrodu a krátce po něm není schopná nebo se nemůže orientovat a přizpůsobit svému okolí, prostředí, která si nemůže svou orientovaností vytvořit jakýsi „svůj svět“, „vlastní svět“, tj. „osvojený svět“, osvojený kus prostřední do něhož se vylhne či zrodí, prostě+ nepřežije a umírá. Žít proto znamená nějak se orientovat ve světě kolem, do něhož je taková bytost postavena. A toto osvojení jistého okolí či prostředí znamená, že živá bytost, která se takto hned od počátku svého života začíná orientovat, se orientuje, „jako by“ ten svět byl nějak připraven a vhodný k tomu, aby se v něm tato bytost nějak zabydlela, aby v něm začala žít po svém jako ve více nebo méně vhodném prostředí. Tak se chová dokonce každé čerstvě narozené dítě, a my víme, že se každé dítě dokáže smířit s leccím, ale nikoli se vším. Kromě schopnosti se přizpůsobit jsou tu také jisté meze přizpůsobivosti. Když jsou tyto meze nějak rozvíklány či otřeseny, jsou tu dvě možnosti: buď se jednotlivá bytost nebo série generací (druhu, rodu, čeledi atd.) dokáže o sebe a o své přežití postarat dalším přizpůsobením (pokud je na to dost času), anebo nějakým vynálezem, jímž je možnost ony „mantinely“ posunout a rozšířit. V každém případě jde nejen o jakousi aktivitu na daném okolí nezávislou, nýbrž o aktivitu, která dané okolí a jeho podmínky respektuje, v něčem jich využívá a v něčem jiném je překonává, zdolává a podrobuje je svým potřebám. V každém případě se však každá taková živá bytost chová tak, jako by svět kolem měl nějaký význam, nějaký „smysl“. Zpochybňovat smysl světa je výsadou člověka, který se už zcela odcizil svému „přírodnímu“ původu i prvním dnům a letům svého života.

(Písek, 071014-1.)

<<<

>>>

Otázky a tázání

Člověk je bytost, která se nejen umí tázat, ale která dokáže své otázky také formulovat (díky tomu, že myslí i žije ve „světě“ či v „řádu“ řeči, LOGU). Formulovat smysluplné otázky není nic samozřejmého, ba ani snadného; snadnost je jen zdánlivá, když tázání jen napodobujeme, předstíráme, fingujeme (to dovedou zejména malé děti, když chtějí, abychom dál něco povídali). Mytičtí lidé ještě nedokázali své otázky formulovat jinak, než že na ně rovnou odpovídali; v něčem tento zvyk přežil až do našich časů, hlavně u některých lidí (nikoli u lidí „prostých“, nýbrž u lidí „vykořeněných“ z původních tradic), kteří se spokojují s „náhražkami“ smysluplnosti. Tázání v pravém slova smyslu není redukovatelné na výkon toho, kdo se táže, ale právě naopak: tázající se svým tázáním dostává do dosahu toho, nač se táže a co ještě nezná, co neví. Heidegger sice (ve své přednášce o „Konci filosofie a úkolu myšlení“) říká, že „otázky jsou cesty k odpovědi“, ale ono to platí také naopak: odpovědi jsou (přesně ovšem: mají být) cestami k dalším otázkám. Každá „odpověď“ (a jako „odpověď“ můžeme chápat každé tvrzení, každý výrok, každé pozitivní myšlenkové uchopení) je vlastně jakýmsi reliktem tázání, a tázání je cesta ne k odpovědi, ale k dalším a dalším odpovědím, protože také k dalším a dalším otázkám. Proto také žádnou otázku nesmíme stavět před sebe jako něco izolovaného: každá takto izolovaná otázka je pouhý kámen, patník, ukazatel, eventuelně rozcestí nebo křižovatka – a tudíž sama o sobě nikam nevede, nýbrž stojí na místě. Právě proto musí být každá skutečná otázka pochopena jako cesta, přesněji jako kus cesty odněkud někam; táž otázka, pojatá v jiného kontextu, může vést (a vede) nejspíš odjinud někam jinam. – A pak je tu ještě další aspekt onoho pozoruhodného podnikání, jímž je tázání: tázáním (tj. každou opravdu míněnou, myšlenou a formulovanou) otázkou se vlastně osvobozujeme z něčeho, do čeho jsme z minulosti zapleteni a co nám na jedné straně vůbec umožňuje otázku formulovat, ale co nám zároveň jakoby předříkává a téměř nařizuje, jak na otázku máme odpovědět. Tázání může být podle toho také zcela vágní, nikam nevedoucí, žádnou odpověď neočekávající: každé tázání se může zvrhnout do podoby tázání řečnického, které jen zpochybňuje každou možnost rozumné odpovědi, rozumného řešení problému. K pravému tázání náleží proto nadějně očekávání, že se k něčemu novému přiblížíme, že se něco dozvíme, že postoupíme ve svém zkoumání a dotazování, a to právě tam, kde jednu odpověď najdeme, abychom mohli porozumět novým otázkám a nově je formulovat.

(Písek, 071014-2.)

<<<

>>>

Myšlení a jeho „věc“

Filosofie je záležitostí myšlení; ale ne každé myšlení je filosofické, a ne každé myšlení vede k filosofii. Cesta k filosofování se otvírá jen tomu myšlení, které si v nějaké podobě klade otázku rozdílu mezi myšlením (jako aktivitou mysli, tj. jednotlivého člověka) a „myšleným“, tj. tím, k čemu se myšlenkové akty vztahují. Tím, jak se před nás tato otázka staví, jak se nám vtírá a vnucuje, se dostáváme na cestu filosofie. Myšlení je od počátku velice těsně spjato s promlouváním, a to je možné jen v nějakém jazyce. Ustavení a stálé zkvalitňování a zesložňování (ustavičně postupující komplikování) jazykových výkonů (aktů) umožňuje a zakládá onu pro myšlení tak charakteristickou emancipaci a ergo distanci myšlení od věcí, od předmětného světa, které jsou nebo mohou být myšleny. A ta distance mimo jiné spočívá v tom, že v myšlení může být myšleno dokonce nejen to, co jako věci nebo jako předměty nás ve vnějším světě obklopuje, ale také mnoho, mnoho jiného. Rozlišování mezi tím, co může být myšleno, aniž by to náleželo mezi věci a předměty vnějšího světa, a mezi tím, co lze najít právě jen ve světě kolem, je prvním krokem k filosofování a k filosofii. Jinými slovy: skutečná filosofie začíná tam, kde vedle subjektivního výkonu myšlení a vedle věci, kterou lze

smyslově vnímat, se nějak začíná brát vážně, že tu je ještě něco dalšího (přínejmenším třetího), totiž – jak by bylo možno s Husserlem, ale po úpravě, říci – intencionální korelát intencionálního aktu (nemluvme hned o intencionálním objektu či předmětu, protože budeme chtít zavést také „intencionální non-objekt“ či „ne-předmět“) jako nezbytný člen pojmovosti resp. pojmově strukturovaného myšlení. Pochopitelně to je pouhý počátek: k vlastní „věci“ se filosofické myšlení může dostat sice pouze za předpokladu práce s pojmy, a tudíž i za předpokladu myšlenkové práce s intencionálními „modely“, ale smyslem a cílem filosofování je dostat se myšlenkově k těm skutečnostem, k nimž se ony „modely“ odnášejí resp. jejichž „modely“ opravdu představují (možné přesněji: které jsou oněmi modely vskutku myšlenkově „modelovány“). A právě to není dost dobře (nebo v plnosti a celé šíři) možné bez myšlenkové práce s nepředmětnými intencemi, neboť to, co je „věcí“ filosofie, vlastně žádná „věc“ není, není to žádný „předmět“, ale je to „ne-věc“ resp. „ne-předmět“.

(Písek, 071014-3.)

<<<

>>>

Téličnost „událostí“ (modelově)

Jakmile se událost začne „dít“, začíná zároveň směřovat ke svému „konci“ (neboť událost je ex definitione dění, které má svůj počátek, průběh a konec, takže po celou dobu se vzdaluje od svého počátku a směřuje – „cílí“ – ke svému konci). Jakmile nějakému procesu, nějakému dění přiznáme sjednocenost, integritu, celostnost, přiznáváme mu tím charakter směřování k vlastnímu uskutečnění a tím k dosažení „konce“. Každé událostné dění, které je takovým „celkem“ (takovou jednotou, integritou), vykonává své „bytí“, tj. své uskutečňování tak, *aby* dospělo ke svému konci. Na cestě k tomuto konci se ovšem mohou vyskytnout okolnosti nepříznivé, mohou se naskytnout překážky menší nebo větší, takže se může stát, že událost ke svému konci nedospěje buď vůbec, nebo odlišně, tedy vlastně k odlišnému, jinému konci. Jsou také takové události (zejména vyšší úrovně), které ze svého bytostného určení musí do svého uskutečňování zapojit jiné, nižší události jako nezbytnou součást, takřka „materiál“ (i když nikoli materiál „mrtvý“, vůči tomuto pro sebe jakoby „cizímu“ určení netečný).

(Písek, 071014-4.)

<<<

>>>

Filosofie „teoretická“ a „praktická“

Aristotelovo rozdělení filosofie resp. filosofických disciplin na teoretické a praktické sice formálně přežilo víc než půl třetího tisíciletí, ale význam obou termínů prodělal veliké změny. Proto je třeba vždycky znovu obě slova náležitě vymežit, a to vždy s ohledem na toho určitého myslitele, o kterého nám jde. Pokud bychom se chtěli vrátit k Aristotelovi, pak musíme prohlásit, že nic takového jako pouhé vnitřní „zírání na pravdu“ v jeho smyslu není možné, že tedy každá filosofická disciplína a navíc i sama filosofie jako celek (ve své úplnosti) musí být chápána jako „praktická“. Jen zdánlivě lze přímo rozumem „nahlížet“ třeba čísla nebo geometrické útvary (to právě inspirovalo staré Řeky k onomu rozlišení mezi EPISTÉMÉ a pouhou DOXA). – Na druhé straně však je třeba s termínem „praxe“ a „praktický“ zacházet velmi obezřetně, neboť i teoretizování (a vůbec myšlení) je určitým druhem praxe, a to praxe, které je třeba se naučit (vyučit), je třeba zvládnout určité postupy, dokonce i určité rutinní postupy, a to jak s ohledem na „předmět“ myšlení a zkoumání, tak i bez ohledu na jakýkoli takový „předmět“ (resp. ne-předmět).

Zkrátka a dobře: „teoretická“ filosofie přesně v Aristotelově smyslu neexistuje a existovat nemůže, nebo každé myšlení (a filosofie je nutně záležitostí myšlení) je činnost, aktivita, je to praxe, v níž se každý musí stále zdokonalovat. Přesto je v onom rozlišení a rozdělení rozumné jádro, ale netýká se nás a naší aktivity. Nýbrž toho, k čemu se naše – zejména myšlenková – aktivita zaměřuje. Jestliže se dnes většina filosofů od tzv. „první filosofie“ odvrací a omezuje se na různé „druhé filosofie“, představuje to odvrát od základních filosofických otázek a převážné soustředění na tzv. „reálnou“ problematiku, ať už morální, společenskou, politickou, anebo kulturní a „humanitní“, případně také vědeckou, tj. takovou, která se vědám samým stále jakoby vymyká, dělá jim potíže, ale vědy samy se jí nějak nedovedou zcela zbavit.

(Písek, 071015-1.)

<<<

>>>

Slovo a význam

Karel Vorovka jednou napsal: »V Pompejích nacházíme nad dveřmi výstrahu „Cave canem“ – střež se psa! Filozofové by neměli z paměti pouštět heslo „Cave verbum“ – střež se slova, totiž slova mnohoznačného, které se dá různě vykládati a snadno zneužít.« (Polemos, str. 13.) To je jistě dobrá rada, ale platí to hlavně v matematice. Tam musí být každý symbol naprosto přesně definován; se slovy běžného jazyka to v takové přesnosti prostě možné není, takže ve filosofii je to požadavek jen zčásti splnitelný. Každé slovo má totiž více, ba mnoho významů (a nemusí přitom jít jenom o takové ty známé případy jako „koruna“ apod.); vždycky záleží na kontextu, v němž je daného slova užito, a to nejen kontextu větného, nýbrž velmi často i situačního. Ve filosofii je tedy naprosto nezbytné, aby se např. při interpretaci nějakého myslitele vždy zkoumalo a upřesňovalo, v jakém smyslu tento myslitel určitých důležitých termínů užívá, a aby se interpret vystříhal toho, aby bez upozornění přecházel k významům, jakých onomu termínu dává sám. Bohužel právě toto je nectnost, které propadá většina filosofů (ovšem aniž by ji za nectnost považovali). Svým způsobem by se všechna provinění proti uvedené zásadě mohla považovat za sofistický klam, zejména pokud by v pozadí byl záměr.

(Písek, 071015-2.)

<<<

>>>

Diskrétní x spojitý / Spojitý x diskrétní

Protiklad diskrétního a spojitého může být na skutečné dění aplikován jen relativně; většinou jde o určitou míru diskrétnosti, kombinovanou s určitou mírou spojitosti. Celá věc souvisí s tím, že veškerá skutečnost je založena na událostech. Ty nejjednodušší (tj. svou úrovní nejnižší) události jsou v jistém, velmi důležitém ohledu vnitřně integrovanými celky, které mají svůj časový počátek, průběh i konec, a zároveň také jakýsi (fakticky mnohem méně určitý) prostorový rozsah (extenzivitu). Každá (pravá) událost vytváří „kolem sebe“ několik druhů polí (resp. pole s několika dost odlišnými vlastnostmi). Ta pole slábnou se vzdáleností od centra, jímž je událost sama, ale slábnou nanejvýš rychle; ale nemají žádnou ostrou hranici. Pokud někde takovou ostrou hranici přece jen musíme předpokládat, nejde o pouhé „pole“, nýbrž o něco jiného. Každá (pravá) událost totiž musí nějak dbát o to, aby čelila vnějším vlivům, vůbec pak aby se oddělila od bezprostředního okolí. Nejzřejmějším způsobem se to projevuje a ukazuje u živých bytostí. Ty se na jednu stranu musí bránit tomu, aby na ně jejich nejbližší okolí vykonávalo nějaký nežádoucí druh vlivů, ale na druhé straně potřebují schopnost rozpoznat od nežádoucích vlivů nejen ty neškodné a zanedbatelné, ale zejména ty výhodné a žádoucí. Už samo toto rozlišování nasvědčuje tomu, že žádná událost se nemůže od svého

okolí zcela izolovat, ale na druhé straně že nemůže žádnému působení zvnějšku poskytnout zcela volný průběh v jeho působení na své vnitřní procesy a vnitřní dění, které musí mít pod svou kontrolou a na jehož organizovanost a integritu musí dbát. Pokud se (pravá) událost některému nežádoucímu druhu působení zvnějška nedokáže ubránit, ztrácí nejen kontrolu nad sebou, ale začíná se rozkládat a rozpadat. Máme-li tedy při spojitosti (pravé) události s okolím („prostředím“) na mysli neudržitelnost a nemožnost její úplné izolace, musíme si zároveň být vědomi, že tolerance vůči vnějšímu působení okolí na „pravou“ událost má také své mantinely, totiž hranice, jak dalece je může tolerovat (a ovšem musíme také pamatovat na jakési „hranice“ za nimiž pouhá tolerance přechází postupně od potřeby až k naprosté podmíněnosti).

(Písek, 071015-3.)

<<<

>>>

Tázání jako „umění“

Filosofii by bylo možno charakterizovat také jako „umění tázat se“. Předpokladem ovšem je, že tím nemyslíme pouhou dovednost; pokud se „tázání“ redukuje na pouhou dovednost, ne „techniku“, jsme okamžitě v sofistice. Skutečné tázání totiž nespočívá a nemůže nikdy spočívat v žádné dovednosti, a tím méně v rutině. Ve skutečnost je každé dotazování jakýmsi pokusem, experimentem, kdy sice máme a dokonce musíme co nejpřesněji vědět, co vlastně tím svým dotazem děláme (a proto se k němu také musíme znovu vrátet), ale nikdy se nesmíme způsobem dotazování domáhat předem zamýšlených odpovědí. Jinak řečeno: filosofické tázání nikdy nesmí sklouznout do kladení tzv. řečnických otázek (což jsou jen rétorické finty, vhodné snad do zápolení politiků nebo do horší úrovně soudních sporů). Filosofická otázka má smysl jen tehdy, když předem nevíme, jaká bude odpověď. Nejslavnější filosofické otázky jsou někdy – nesprávně – označovány za „věčné“, protože skutečně po dlouhé věky přežívají celou řadu odpovědí, které se postupně prokazují jako nedostatečné. To však nelze interpretovat jako charakterový rys těch otázek, nýbrž jako charakterový rys dobového myšlení a jeho možností. Filosofování je tedy možno chápat jako nekončící cestu k dalším a dalším otázkám, přičemž odpovědí je zapotřebí právě k tomu, aby bylo možno dospívat k novým otázkám.

(Písek, 071015-4.)

<<<

>>>

Přirozené – co je to

Ačkoli zatím neznáme základ či princip, na jakém pracují tzv. instinkty (natož jak organismus celkově udržuje svou integritu), všeobecně se má za to, že to je něco „od přírody“, něco „přirozeného“. To je ovšem dost předsudečná představa, protože jinak víme, že instinkty je možno posilovat nebo potlačovat, že celá řada tzv. instinktivních „aktivit“ bývá zpočátku poněkud nepřesná a že nabývá pevnosti a rutiny teprve po několikerém vyzkoušení v praxi, atd. Zvláštním problémem je právě vztah mezi „přirozeným“ a tím, čemu je nutno se naučit (např. mládě lasičky neumí zabít myš, pokud tomu není „naučeno“ od dospělé lasičky, většinou matky). Některé druhy ptáků se vyznačují tím, že jejich způsob zpěvu má více „dialektů“, a příslušnému dialektu se mladý pták učí od starších. Zvířata si – zejména jako mláďata – „hrají“, ale některá si hrají i v dospělosti (např. vydry si dělají klouzačku apod.) V jakém smyslu můžeme takové „hry“ považovat za cosi „přirozeného“? S jakousi samozřejmostí dělíme „přírodní“ skutečnosti na živé a neživé. Atomy a jednoduché molekuly považujeme s jistotou za neživé. Jak vlastně dochází k jejich „oživení“ v živém těle nějakého

organismu? Můžeme považovat život a oživenost za „přirozené“? Není život vlastně jen jakousi „hrou“? Není to jen výsledek toho, jak si atomy (a molekuly atd.) hrají na život? (To je de facto dědictví po starořeckých atomistech; ovšem podle nich je všechno „jsoucí“ redukováno jen na atomy (padající shora dolů) a prázdno. Vše ostatní je pouhé „zdání“; ale je taková „hra“ pouhým zdáním? Aby však mohl být život považován za „hru“ atomů (a molekul atd.), je třeba opustit myšlenku, že atomy jen „padají“, ale je nutno jim přiznat schopnost aktivity, totiž právě aktivity hráčů. A tím se nutně mění povaha „přirozenosti“ (resp. přírody): buď musíme trvat na tom, že každá aktivita je „nepřirozená“ (tj. vyvolaná násilně zvenčí), anebo připustíme, že aktivnost je „od přírody“ – a pak musíme připustit, že „od přírody“ jsou také příslušná „agentia“, „činitelé“, tj. právě „subjekty“. A jakmile připustíme subjekty jako „přirozené jednotky“ (viz Teilhard de Chardin, unitées naturelles), musíme je připustit jako „přirozené události“ (= pravé události), a musíme připustit rozdíl mezi jejich vnější a vnitřní stránkou, a pak dál všechny další důsledky.

(Písek, 071019-1.)

<<<

>>>

Filosofie – povaha

Slovo „filosofie“ je řeckého původu, a už proto mstíme být opatrní při jeho užívání v jiných historických (a geografických) kontextech. Na prvním místě se musíme tázat, jak filosofii rozuměli sami Řekové. Literární doklady ovšem svědčí o tom, že v běžném užití se toho slova užívalo dost volně (např. se většinou nedělal rozdíl mezi mudrcem, sofistou a filosofem). Proto se musíme tázat, koho můžeme považovat za filosofa s takovou jistotou, že podle něho můžeme měřit také ostatní. Za takového filosofa par excellence byl odjakživa považován Platón, a on sám za takového směrodatného filosofa považoval svého učitele Sókrata. (Po víc než tisíce letů byla za směrodatného filosofa po řadu století považován Aristotelés, a to byl zase žák Platónův, který se ovšem od Platóna v mnoha směrech distancoval a také lišil.) Vedle toho najdeme u nejstarších řeckých filosofů také řadu společných znaků, a některé znaky najdeme jen u některých. Je tedy zřejmé, že vymezení toho, co budeme považovat za „filosofii“ v řeckém smyslu bude nutně záležet také na našem výběru. Ten výběr ovšem nemůže být svévolný, ale musíme jej náležitě odůvodňovat. A v tom odůvodňování musíme stále respektovat celý ten starořecký kontext a brát vážně celou cestu řecké filosofie (ale aniž bychom upadli do nějakého pouhého přehledu rozmanitostí, tj. do eklektismu). Teprve když si v tomto směru uděláme jakési (částečné) jasno, můžeme se začít ohlížet po eventuelních analogiích, pokud něco takového najdeme v jiných kulturách. Po mém soudu je třeba se zaměřit především na následující body:

a) polemika proti mýtům a mytologiím, nedůvěra vůči narativitě, orientace na pojmy a pojmovost; také specifická řečtina jako „filosofického jazyka“

b) mimořádný zájem o čísla a geometrické obrazce (jako trénink pojmovosti)

c) zavádění neologismů tam, kde záleželo na přesném odlišování témat (a jejich pojmové vymezení)

d) kritika a polemika vůči jiným filosofům, opakované mimořádné úsilí o vymezení „pravé“ filosofie proti pouhým „náhražkám“ nebo „falešným“ filosofiím (pseudofilosofiím) – polemika se sofisty a sofistikou; navazování, stále silnější povědomí o lepším vlastním pojetí proti pojetím jiným (starším)

e) úsilí o „vnitřní vázanost“ filosofického myšlení, o systematičnost (nejen soubor moudrostí)

f) stále propracovanější postupy reflexe jako rozhodující prostředek filosofického zkoumání: nestačilo jen tvrdit, bylo nutně zapotřebí vyvracet opak (eventuelně odlišná tvrzení v téže věci, bylo-li víc

možností); reflexe reflexe, atd., a vše pojmově vypracováno, doloženo (quod erat demonstrandum, quod non)

g) vytvoření samostatného jména pro filosofii a vymezení jeho významu (důležitá je i „legenda“ o konkrétním autorovi).

(Písek, 071019-2.)

<<<

>>>

Život a víra / Víra a život

V některých příslovích (a úslovích) se skrývá víc pravdy, než se na první pohled zdá. Tak např. Samuel Johnson někde řekl, že tam, kde není naděje, nemůže být (vyvinuto) žádné úsilí („Where there is no hope, there can be no endeavour.“) Ale takto vyslovena platí myšlenka jen o člověku, a proto je její pravdivost vlastně dost omezená. Mnohem pravdivější by bylo, řekneme-li, že tam, kde není víra, není a nemůže být život („where there is no faith, there is no life – there can be no life“); pochopitelně myslím na víru jako na kosmický „faktor“ (což také není nejlepší formule, ale dá se držet). A nejen život: kde není onoho směřování do budoucnosti, tam není a nemůže být vůbec nic, žádné jsoucí (jsoucno), žádná skutečnost. Na úrovni člověka to je ovšem o to komplikovanější a také náročnější, že věřit vědomě není zdaleka tak „samozřejmé“, jak tomu je na nižších úrovních.

(Písek, 071021-1.)

<<<

>>>

Filosofie – pojmenování

Jako „filosofie“ bychom měli označit něco, co toho je vskutku hodno – jak říkají Angličané: worth the name. V žádném případě se nemůžeme orientovat na to, jaký je obecný jazykový zvyk; nikdo, kdo se s filosofií aspoň trochu blíž neseznámil, kdo nečetl nějaký filosofický spis a neuvažoval o něm resp. o tom, čím se ten spis zabývá, nemůže posoudit, zda slova „filosofie“ užívá legitimně nebo neprávem. O pojmenování nějaké myšlenky nebo nějaké větší myšlenkové stavby či koncepce jako „filosofické“ může uvažovat a rozhodovat jen někdo, kdo už měl nějakou relevantní zkušenost s filosofií. A tak se tedy musíme tázat: kdy je nějaká úvaha nebo nějaký filosofický argument, nějaké pojetí nebo nějaká myšlenka hodna pojmenování „filosofická“? Kdy můžeme říci, že takového pojmenování je opravdu hodna? Kdy je vskutku „worth the name“? Je zřejmé, že vedle toho, co jsme už řekli, totiž že ten, kdo pojmenování užije, musí už předem nějak vědět, co to je filosofie, že s filosofií už musí sám mít nějaké závažnější zkušenosti, musí jít také o ono pojmenování samo, tj. právě o to slovo „filosofie“ a o to, co ono samo „říká“, co „vypovídá“. A to zase ukazuje k dlouhé tradici, která toto slovo vykládá a která – ať už právem nebo neprávem – připisuje původ ne-li slova samého, tedy jeho pak po dlouhé věky tradovaného významu, jednomu z prvních „filosofů“, totiž Pythagorovi; zdá se, že nejstarším literárním dokladem toho, jak se tento výklad slova „filosof“ rozšířil a udržel v povědomí nejen filosofů, ale i v některých kruzích nefilosofických, je Sókratova vzpomínka na „theoložku“ Diotimu, mantinejskou ženu „znalou božských věcí“, s níž se setkal ještě jako mladík. Už sám – prý původní – výklad Pythagorův je vlastně – pokud jde o formální stránku – nefilosofický, protože nepojmový, tak říkajíc narativní. Charakter filosofa a filosofičnosti není vymezen pozitivně, nýbrž negativně, a to ještě v nepominutelné souvislosti s bohem (bohy) a s jeho (jejich) božským „charakterem“: pouze bůh je moudrý, zatímco filosof je pouhý člověk, a proto po moudrosti může nanejvýš toužit, ale nikdy ji nebude „mít“, „vlastnit“, tj. nikdy v tomto ohledu nebude roven bohu (bohům). Pythagoras nebyl jen theolog, ale byl to zbožný až nábožný člověk, velice dbal na to, co je posvátné nebo co je tabu („co se

má dělat nebo nedělat“, viz Lamblichos). Jestliže byl vskutku tím, kdo první pojmenoval filosofii jako „lásku k moudrosti“, aby tak zdůraznil, že to není „moudrost sama“, a můžeme-li to konfrontovat s údajnými Pythagorovými (nebo pythagorejskými) oblíbenými výroky či odpověďmi na stanovené otázky, pak se naskýtá také výklad toho, proč v některých případech muselo jít o to, co je „v nejvyšším stupni“, tj. maximální přiblížení k tomu, co je v plné míře pro člověka nedosažitelné: tedy co je nejspravedlivější, nejmoudřejší, nejkrásnější, nejmocnější, nejlepší, nejpravdivější apod. Nejmoudřejší je ten, „kdo dal věcem jména“ – v případě Pythagorově, kdo dal filosofii jméno.

(Písek, 071022-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „gentlemanství“

Filosofování není zrovna skvělým, paradigmatickým případem (či příkladem) gentlemanství. Platí-li to, co kdysi napsal Samuel Johnson, totiž že dotazování (či snad dokonce vyslýchání?) není způsobem, jak spolu rozmlouvají gentlemani („Questioning is not the mode of conversation among gentlemen.“), pak se práce filosofa může velmi často jevit jako vtíravá až vulgární. Filosof nenechá nic na pokoji, stále je připraven to obracet ze strany na stranu, zkoumat a vyšetřovat. A vskutku to někdy musí vypadat dost nevkusně; filosofování se v něčem hodně podobá detektivní, dokonce policejní práci.

(Písek, 071022-2.)

<<<

>>>

Mlčení a kontext (situace) / Odpověď a mlčení

Za určitých situací představuje mlčení tu nejpřípadnější odpověď; takových situací ovšem není právě mnoho. Velmi často vskutku platí, že ten, kdo mlčí, souhlasí; a obvykle takový souhlas není ničím počestným a tím méně důstojným. Zachovat důstojné mlčení však někdy může přímo křičet (pochopitelně jen pro ty, kdo dovedou slyšet a kdo se sami neohlušují svými nízkostmi). Richard Brinsley Sheridan (1751-1816) napsal ve svém Pizarrovi cosi velmi pravdivého: „Silence is the gratitude of true affection.“ Někdy znamená nesrovnatelně víc než třeba nárek plaček. Umět mlčet, když vás ponižují a urážejí, je nejen velkým uměním (tomu je ostatně vždy možno se tak trochu naučit), ale náleží to k vrcholným projevům velkého ducha. Právě proto je jevem vzácným a také dost nápadným uprostřed nářků a protestů druhých. V určitých situacích však platí, že mlčet je dovoleno pouze pod tou podmínkou, že toto mlčení křičí a řve, tj. nejenom „mluví“.

(Písek, 071020-3.)

<<<

>>>

Text – význam

Musíme přesně rozlišit, v jakém smyslu užíváme v tom kterém případě slova (termínu) „text“. Máme-li na mysli menší nebo větší skupinu značek (písmen), určitým způsobem seřazených, pak nepochybně platí, že význam textu není jeho součástí. Pak tu ovšem máme problém, kde vlastně ten význam textu můžeme „najít“ a zda jej vůbec můžeme „najít“, jako kdyby někde opravdu „byl“ (a to jako aktuálně přítomný). A pak je tu druhá možnost, že „textem“ rozumíme nějaký zápis

prostřednictvím oné skupiny značek, který je nerozlučně spjat s určitým významem; a v takovém případě zase stojíme před problémem povahy takového nerozlučného sepětí, neboť nejen toto sepětí, ale také onen předpokládaný význam potřebujeme nějak „vykázat“, nejenom předpokládat a nějak se ho domýšlet. V obou případech se nutně ocitáme před nejasným úkolem, jak vůbec pojmout, „co“ to ten „význam“ je a kam jej můžeme a máme ontologicky umístit, jakou ontologickou „pozici“ mu můžeme a máme přiřknout, nebo jinými slovy jaký „ontologický status“ mu máme přiznat.

(Písek, 071023-1.)

<<<

>>>

Pastýř a stádo

Ve známém podobenství, jímž odpovídal farizeům, položil Ježíš otázku, zda by třeba na sabat nešli vyhledat zbloudilou ovečku, a zda by nenechali stádo stádem, jen aby ji zachránili. Naši dnešní pastýři se chovají docela jinak, vlastně mnohem hůř než tehdejší chovatelé stád: pečují o jednu ovečku, někdy o dvě nebo o tři, ale celé stádo nechávají na pospas bloudění a „vlkům“. A kdyby se náhodou některá ovečka chtěla (třeba i od vlků) sama vrátit, kladou jí překážky a podmiňují to uznáním dogmatických formulí, které si sami vymysleli. Právě proto čas od času vznikají drobná hnutí či jen pokusy o nové pojetí funkce „pastýře“: to je vlastně smyslem tzv. vnitřní misie. Jde o to, jít za stádem právě tam, kde to stádo je- a nechat „staré“ pastýře, aby se starali o těch pár ovcí, které „se drží tradice“. Je to trochu divné: jít za „zbloudilými“, kterých je stále víc a víc. A možná ne pouze „za“ nimi, ale „s“ nimi, spolu s nimi. A zůstat přitom opravdu pastýři, neslevovat s toho úkolu. Jen si tu funkci neplést s vůdcovstvím až diktaturou. To bohužel také trochu spolu zaznívá z této známé metafory. Dnes už víme, že když jde stádo jinam, než jak to chtějí pastýři, nemusí to být vždycky chyba stáda. Jednak se mohou mýlit pastýři, ale mohou také povstat pseudo-pastýři, falešní pastýři, kteří nepečují o stádo, ale o sebe. A něco nového: některá dnešní stáda se emancipovala od pastýřů a funkcí „pastýřů“ byli pověřeni někteří „členové“ stáda (a ve funkci se musí střídat). A co teď s těmi starými pastýři?

(Písek, 071023-2.)

<<<

>>>

Jsoucí jako „událost“

Od dob starořeckých myslitelů se za „vskutku jsoucí“ považovalo jen to, co je „aktuálně přítomné“. A nešlo jen o filosofy; u Sofokla najdeme (v jeho Aiantovi) místo, kde budoucí se považuje za „ještě nejsoucí“ (a tedy vlastně skryté), které musí být uvedeno do skutečnosti (uskutečněno) aktivitou nezměřitelného času: je to čas, který ono „ještě nejsoucí“ musí „zrodit“ (porodit, FYEI) do aktuální jsoucnosti. A je to pak znovu tentýž čas, který toto do aktuální jsoucnosti a tím i zjevnosti uvedené (ale „co“?) opět skrývá (KRYPTEI), tj. stahuje znovu do nejsoucnosti, kde nemůže být uchopeno. Nevýřešena ovšem zůstala otázka aktuální přítomnosti samé: je bodová – anebo má nějaké trvání? Na předpokladu bodovosti stavěl Parmenidův žák Zénón své paradoxy. Ale jestliže připustíme, že přítomnost nějakou dobu „trvá“, musíme zároveň připustit, že „se děje“. A pak už vlastně není tak důležité, jak moc je taková aktuální přítomnost „rozlehlá“, „rozsáhlá“. V takovém případě totiž musíme vždycky připustit jakousi „současnost“ těch „složek“ aktuální přítomnosti, které „právě“ aktuální nejsou (buď už ne, nebo ještě ne). Tak se ukazuje, že toho závažného problému, totiž „jakési“ budoucnosti a „jakési“ minulosti, které jsou „při tom“, když je nějaká přítomnost právě

aktuální, se nezbavíme. A navíc se nám ukazuje jiný problém, možná ještě závažnější, totiž problém rozdílu mezi tím, co „ještě není“, ale je „při tom“, když je něco z (pravé) události právě aktuální, a tím, co „ještě není“, ale co není ani žádným způsobem (??) „při tom“, když je něco právě aktuální. A symetricky tu je druhý problém, jak se od sebe liší něco, co „už není“, a je přesto „při tom“, když je něco z pravé události právě aktuální, a něco, co sice rovněž „už není“, ale co není ani „při tom“, když je něco z pravé události právě aktuální. Tento rozdíl (resp. ty dva rozdíly) jsou důležité v tom ohledu, že nám dovolují rozhodnout, co k určité pravé události náleží jako její součást či složka, a naopak, co k ní nenáleží jako součást ani složka. (Přičemž není ovšem nijak předem vyloučeno, že nějakým jiným způsobem to pro „soucnost(i)“ resp. pro bytí téže události může mít nějaký jiný význam (třeba jako užší nebo širší pole „okolností“, případně možná až i typ vesmíru).

(Písek, 071023-3.)

<<<

>>>

Otázka jako dotazování

Tázat se znamená hledat odpověď, toužit po odpovědi. Hledáme to, co nemáme; toužíme po tom, čeho se nám nedostává. S jistou nepřesností lze říci, že právě odpověď je to, co nemáme a po čem toužíme. Bylo by chybou redukovat to, co hledáme a po čem dychtíme, na něco jsoucího, co jen momentálně není v naší moci resp. co tu není k naší dispozici, např. klíč, o kterém nevíme, kam jsme ho dali, nebo nějaký doklad, který jsme někam založili a už jsme zapomněli kam. Tázat se znamená hledat odpověď, kterou třeba neznáme nejen my, ale snad nikdo. Ve vědách je běžné hledat odpověď na zcela nové otázky, které zatím nebyly nikým řešeny, ba někdy i takové, které nikomu nenapadly, takže po nich opravdu ani nikdo nepátral. V takových případech se můžeme dokonce dotazovat zcela chybně na něco, o čem se časem prokáže, že to buď nikdy neexistovalo, nebo pokud ano, tak o tom není naprosto žádných dokladů. Někdy můžeme být sama otázka položena nesprávně, např. tak, že chce znát vlastnosti něčeho, co si někdo pouze vymyslel, ale co vůbec není skutečné (ve vědě to např. bylo zkoumání tzv. světového etéru, na jeho existenci se usuzovalo z povahy světla jakožto vlnění nějakého substrátu). To tedy znamená, že tázat se může představovat nejen hledání něčeho, co nemáme, ale třeba i hledání něčeho, co „mít“ z nějakých důvodů vůbec nemůžeme, a to třeba proto, že to „neexistuje“, že to byl nebo je pouhý dohad, pouhý výmysl, fantastika.

(Písek, 071027-1.)

<<<

>>>

Socialismus jako fáze evropských dějin

Myšlenka socialismu má v moderní Evropě svůj počátek ve třech velkých evropských revolučních hnutích, déle trvajícím anglickém ze 17. století, a pak v revoluci americké a francouzské, a našla své vyjádření zejména v jednom ze slavných hesel té poslední, vlastně v trojheslu, které se dodnes a vždy znovu připomíná: Svoboda – Rovnost – Bratrství (Liberté – Égalité – Fraternité). Samo slovo „socialismus“ je odvozeno z latinského „socius“, což znamená přítel, druh, soudruh; francouzské slovo „fraternité“ jde ještě dál a radikalizuje: francouzské „fratre“ podobně jako latinské slovo „frater“ znamenalo vskutku „bratra“. Myšlenka socialismu může být proto vyjádřena tak, že všichni lidé mají být navzájem ve vztazích druhů, soudruhů, přátel a dokonce bratří (a sester). A to znamená, že v nějakém zvláštním smyslu si musí být navzájem rovni; a protože rovnost je požadavkem a normou, ale nikoli skutečností, je třeba napravovat nerovnosti, ať už jsou jakéhokoli původu, a to znamená osvobozovat lidi z postavení nízkých a ponižovaných, tudíž nerovných. Francouzská

revoluce ovšem nepředstavuje žádný skutečný začátek uskutečňování těchto myšlenek, ba ani první jejich formulaci, ale mocně začíná opravdu novou fází v evropských dějinách důrazem na nutnost skoncování s absolutní vládou feudálních pánů nad podřízenými (směrem nahoru to byla naopak podřízenost a poslušnost). Takový začátek byl ovšem velmi těžký, a francouzská cesta nebyla cestou jedinou, dokonce ani nebyla v čele, nebyla první, ale žádná jiná „revoluce“ neotřásla starými, nadále už neudržitelnými pořádky tak mocně jako právě ona. A přesto – jak už to bývá – měla své vážné nedostatky, byla provázena také nesmírným utrpením a křivdami, vážnými chybami a omyly a podobně. To však nebylo a není legitimním důvodem pro její odmítání a pro popírání jejího pozitivního významu; na místě je však odůvodněná kritika, která nesmí být odmítána v jejím případě stejně, jako nesmí být odmítána v jiných případech. A ta kritika byla také prováděna, a to nejen teoreticky, ale také prakticky. Myšlenka socialismu si našla způsob, jak se pomalu prosazovat tak, že zdůraznila některé významné, ba základní prvky, které lze vyčíst už z francouzské revoluce, a zajisté i z revolucí dřívějších, ba dokonce i z dávné minulosti – což znamená, že navazovala na minulost, zajisté selektivně (někdy možná ne dost selektivně, některé chyby se opakovala docházelo k novým nespravedlnostem a k opakování hrubých chyb, kterým už bylo možno se vyhnout, protože už byly známy). Ale nejdříve se socialismus musel také společensky a politicky ustavit, zesílit a začít působit. To sice nebylo možné bez celých hnutí a bez politických stran, ale za rozhodující musíme stále považovat jeho základní myšlenku.

(Písek, 071027-2.)

<<<

>>>

Spoléhání a „spolehlivé“

Událost je děním, a své dění musí aktivně vykonávat. Své dění ovšem nevykonává (většinou) do prázdna resp. izolovaně od jakékoli své situovanosti; ovšem i když bychom abstrahovali od jejího „okolí“ (okolních podmínek a daností atd.), pak musíme počítat s tím, že událost nějak „zpracovává“ i své „vnitřní“ podmínky, počítá s nimi, bere je vážně a opírá se o ně. Whitehead poukazyval na zásadně pomýlený koncept tzv. nezávislé existence (3581, s. 115); jeho chybnost spočívá v tom, že „žádné jsoucno nelze uvažovat abstrahovaně od vesmíru“ (3581, s. 33). Aby se událost mohla díť, tj. aby mohla vykonávat své dění, své bytí, musí se o něco opírat; kdyby se nemohlo o nic opírat, nemohla by se stát reálnou událostí (nemohla by se „realizovat“), zůstala by jen „virtuální“ událostí, a to ještě na mnohem nižší rovině resp. mnohem „nedovyvinutěji“. Naší otázkou však musí být, zda to okolí, prostředí, zda ten „celek vesmíru“ (jak o něm mluví třeba právě Whitehead) stačí, aby se událost – tj. nová, jedinečná událost – mohla třeba jen začít díť, odehrávat. Vždyť tu je ještě ta událost sama: ta přece není „dána“ těmi okolnostmi, tím okolím, tím „celým vesmírem“, ale musí mít svou jedinečnost nějak někde zakotvenou, musí někde, v něčem kořenit, musí se opírat o něco, co ještě není dáno, a to právě v tom, čím je sama jedinečná a tudíž na nic jiného nepřevoditelná. A tak se dostáváme k velmi závažnému rozlišení: každé složitější (vyšší) pravá událost se musí jednak spoléhat na určitou pevnost a aspoň částečnou loajálnost svých subsložek, které ji někdy časově předcházejí a někdy dokonce přežívají, ale na druhé straně na onen „plán“, který je zároveň pro událost závazkem a který je a vždycky musí být zakotven či zakořeněn v budoucnosti, tedy v tom, co ještě není, a tím zakotvením či zakořeněním to jakoby „vtahuje“ do své budoucnosti.

(Písek, 071027-3.)

<<<

>>>

Událostné dění

Je třeba vážně uvažovat o charakteristice dění, které můžeme specifikovat jako „událostné“, tj. které můžeme označit jako „pravou událost“. Takové dění nemůžeme totiž redukovat na setrvačnosti, protože setrvačnost je právě to, co se uprostřed dění neděje (resp. co se děje nesrovnatelně pomaleji než samo dění zmíněné události); setrvačnosti obvykle nejsou omezeny trváním události, a to ani co do minulosti (předcházely počátku události a trvají i v jejím průběhu), ani co do budoucnosti (zůstávají aktuálně skutečnými i po konci události), a to aniž by mohly být z průběhu události vyřazeny jako k ní nenáležící, jako jí „cizí“. Právě naopak: naprostá většina pravých událostí dočasně (tj. po dobu trvání vlastního dění nebo po dobu i kratší) integruje takové setrvačnosti (či částečné setrvačnosti) do svého vlastního dění jako jejich „stavební kameny“. Nejde ovšem o stavební kameny vůči událostnému dění zcela netečné, nýbrž naopak vůči němu nějak vnímavé a schopné na ně nějak reagovat, schopné se přizpůsobit té úloze, kterou jim událostné dění přiděluje a pro kterou je do svého průběhu angažuje. To však předpokládá, že událost nestanovuje jen úlohy pro své „podřízené“ složky, ale také sobě samé. Whitehead tomuto „ukládání úloh“ říká „plán těla“, „plán organismu“ (v SMW,); bylo by nepochopením chápat tento plán jako něco předem stanoveného resp. vyňatého z času a z dění události samé. Přesto musíme s něčím jako „plán“ nebo „úkol“, „závazek“ či „povinnost“ počítat, ale nikoli jako s něčím daným a hotovým, nýbrž jako s něčím, co má být zčásti dodrženo, ale zčásti teprve dopracováno, a to jednak – a především – aktivním výkonem bytí samotné události, jednak – a to podle okolností – aktivním reagováním jak na ty skutečnosti, které jsou jakožto „dané“ někde v nejbližším okolí oné události, jednak i na skutečnosti, které vznikají teprve v důsledku této schopnosti události reagovat na své okolí.

(Písek, 071028-1.)

<<<

>>>

Událost a vesmír

Vycházím z toho, že každé „pravé“ jsoucno je „pravou“ událostí, tj. že vzniká, děje se a zaniká. Místo slova „pravé“ můžeme také říci „reálné“, pokud to náležitě vysvětlíme (zejména v tom smyslu, že reálný neznamena v našem smyslu zvěčněný, na pouhou věc redukováný), ale je tím přece jen cosi ztraceno (to tu stačí jen připomenout, bližší objasnění by si už vyžadovalo výklad o tom, jak k pravému jsoucnu-události náleží nejen vnějšek, ale také nitro – pravé jsoucno-událost je vnitřně sjednoceno, integrováno – to zatím není přítomno v termínu „reálný“). Zároveň ovšem – podle zvyku teoretických fyziků – užití slova „reálný“ nepředmětně vyvolává v pozadí alternativu, totiž „virtuální“. Pravé neboli reálné jsoucno (ve výše naznačeném smyslu) vzniká, tj. zahajuje vykonávání svého bytí, ve vesmíru (možná lépe ve Vesmíru, protože jde právě o náš Vesmír, o kterém musíme předpokládat – alespoň podle dosavadního stavu astrofyzikální vědy – že není vším, tj. „veškerenstvem“, jak se tomu tradičně rozumělo). To, jak jeho „událostné dění“ probíhá, je Vesmírem ovlivněno a dokonce podmíněno (to znamená: je-li tato podmínka odstraněna resp. chybí-li, událost se děje jinak a zůstává virtuální událostí); s tím, jak se mění Vesmír od svého počátku, mění se i průběh jednotlivých událostí (téhož „druhu“), a události probíhají také odlišně v různých částech Vesmíru, na různých jeho místech atd. To vše představuje celý Vesmír jako pletivo nejrůznějších událostí a vztahů mezi nimi (a tím míním skutečné vztahy, které musí být vykonávány přinejmenším jedním z členů takového vztahu, většinou však oběma členy). Přesto však nelze Vesmír redukovat na toto předivo událostí a vztahů mezi nimi (které se pochopitelně také dějí), ale je třeba stále brát vážně a mít na paměti, že vedle vztahů a souvislostí mezi jsoucnou-událostmi zde všude jsou také „ne-souvislosti“, někde proto, že se některé souvislosti nepodařilo nastartovat a uskutečňovat (takže aktuální souvislosti nejsou ničím původním, ale musí být vykonávány, prováděny), některé souvislosti, k nimž by třeba za jiných okolností mohlo dojít, byly nebo i musely být aktivně přerušeny (aby se jsoucno-událost mohlo vůbec ustavit), a posléze některé souvislosti musely být postaveny pod více nebo méně přísnou kontrolu, musely být transponovány nebo transformovány, redukovány nějakými nástroji (prizmaty apod.), tj. tzv.

„působení“ okolí muselo být zčásti odmítnuto a zastaveno, zčásti upraveno a adaptováno, a to ve shodě s vnitřními i vnějšími rysy (podmínkami, aspekty, potřebami atd.) daného určitého jsoucna-události. Takže vždycky tu je u každého jsoucna-události nějaká oblast „autonomie“, a vždycky také nějaká oblast „heteronomie“. Žádná událost nemůže být v plnosti myšlenkově uchopena jako něco samostatného, na ostatku Vesmíru (světa) nezávislého; ale zároveň platí, že žádná událost nemůže být plně (od)vysvětlena z něčeho jiného (vnějšího, od ní odlišného), a to ani z celku světa. z celku Vesmíru. (Žádná jednotlivá událost není „epifanií“ celku světa; a proto ani „celek světa“ není jen souhrnem všech událostí.)

(Písek, 071028-2.)

<<<

>>>

Událost - obrana (integrity)

Má-li jsoucno-událost udržet svou vnitřní integritu, musí ji především nějak ustavit či získat, musí jí nabýt – a to od samého počátku. Tento počátek je třeba podrobit samostatnému zkoumání. Předpokládáme-li však, že už událost byla jako vnitřně integrovaná nastartována (resp. že se sama už jako vnitřně integrovaná začala dít, že začala sebe samu vykonávat), pak tu máme druhý problém, jak událost může svou integritu, svou celostnost zachovávat, když – v naprosté většině případů složitějších událostí – musí do svého průběhu nějak vintegrovat jiná jsoucna- události, z nichž mnohá (možná většina) už nějak byla „při tom“, když událost vznikala a začala se odvíjet, nebo mnohá jsou „při tom“, jak se už událost odvíjí, jak už probíhá výkon jejího bytí. Ani současní teoretičtí fyzikové nám v tomto ohledu – přinejmenším zatím – nemohou pomoci; musíme jít o velký „stupeň“ výš a nově se orientovat ve světě biologie („nově“ tu znamená: nikoli s úmyslem vyložit vše z fyziky a chemie – protože tyto dva obory právě nemají potřebné prostředky – ani myšlenkové – k dispozici). Soustředíme-li se na živou bytost jakožto „jsoucno-událost“, můžeme snadněji nahlédnout, jakému nebezpečí je i ten nejnižší organismus vystaven, když do rámce svého dění, svého životního „příběhu“, pojímá (vtahuje, přijímá) jiné celky, ať už předživé, před-organické, nebo dokonce živé. Toto vtahování jiných jsoucna-událostí musí nutně být selektivní, což znamená, že událost musí být vybavena schopností rozpoznávat vhodnost a nevhodnost jiných událostí, kterých chce (a může) použít ke svému vlastnímu uskutečňování. A to právě znamená reaktivitu: a reaktivita znamená schopnost vykonávat nejen vlastní bytí, ale i něco, co může překračovat jeho hranice, totiž akce, jimiž je nějak působeno na něco z okolí. Už samo toto vykonávání akce je víc než sebe-vykonávání; a schopnost reagovat na něco vnějšího zahrnuje v sebe i nebezpečí omylu. Tím spíš může dojít k maléru, když není rozpoznáno něco, co vypadá jako vhodné k použití, ale co se pak ukáže jako vybavení prostředky k těžení energie a dokonce částí systému takového jsoucna-události, což může v lehčích případech jsoucno-událost oslabit (protože zbavit části energie nebo i některých látek atd.), v těžších případech to však může vnitřní strukturu a systém nejen oslabit, ale dokonce rozvrátit. A právě proti tomu se každá událost-jsoucno musí nějak bránit, a to tím náročnějším způsobem, čím vyšší úroveň taková událost-jsoucno dosáhla (vývojově), neboť také „parazitární“ nebo jinak cíleně škodlivé události-jsoucna mohou najít (a obvykle nalézají) způsob, jak vývojově dosahovat vyšších a účinnějších způsobů pronikání do událostí-jsoucna „napadaných“. – Jsem přesvědčen, že na mnohem jednodušších rovinách k něčemu podobnému dochází resp. za určitých okolností může docházet i v rámci sféry neživých resp. před-živých jsoucna-událostí.

(Písek, 071030-1.)

<<<

>>>

Událostné dění – vnitřní „proces“

Když se událost děje, nejde o dění („pohyb“) setrvačný, nebo přinejmenším nikoli pouze setrvačný, ale jde především a na prvním místě a aktivní vykonávání vlastního dění události (tj. dění události vlastního). Jako „vnější“ pozorovatelé musíme nechat do jisté míry neobsazené resp. nevymezené některé funkce, které jsou pro toto vnitřní dění události nejen charakteristické, ale které jsou pro ně ustavující, konstitutivní, které jsou zkrátka předpokladem a podmínkou toho, aby se událost vskutku děla, odehrávala. Tak např. nemůžeme předem užít jen u jedné verze možné interpretace, zejména nemůžeme neodůvodněně předpokládat, že se událost děje jakýmsi samopohybem (podobným např. postupnému uvolňování stlačené spirály, jak to známe ze starších hodin, nebo budíků). Cílem našeho zkoumání a našich analýz ovšem není provedení důkazu, že tu musí být nějaké agens mimo rámec události samé (tedy pro událost něco vnějšího), jak to známe ze starší tradice, ale poukázání na nahlédnutelnou nutnost, aby se při zapojení čehokoli pro událost vnějšího uplatnila nějaká „přesvědčovací“ metoda, která na jedné straně počítá s tím, že zapojovaná sub-událost si uchová něco ze své „setrvačnosti“, tj. především relativní stálosti, ale že na druhou stranu se aspoň nějakou svou „složkou“ zapojí do „nadřazeného“ plánu té (super)události, do které je zapojována. Jakmile jsme ochotni toto nahlédnout a připustit, jsme nutně postaveni před otázku příslušného „subjektu“ oněch zmíněných aktivit. Jak vlastně můžeme a máme pojmut vztah mezi událostí jako celkem na jedné straně a událostí jako subjektem jejích vlastních akcí a aktivit? Navyklý způsob myšlení nás tlačí k rozlišení a přímo rozdělování události jako celku od „jejího“ subjektu. Právě to je však zdrojem mnoha nesprávných soudů i představ. Subjekt události není a nemůže být něčím vně události, mimo samu událost, tak aby událostné dění bylo jen formou, jak se tento subjekt projevuje a jak se „činí“; zároveň je však zřejmé, že událost jako celek nemůže být zdroj jednotlivých aktivit, ale že k tomu potřebuje příslušný subjekt takových aktivit. Jediným řešením je, jak se zdá, že událost si musí ve své průběhu takový subjekt ustavit, že musí nějak zorganizovat nejen své zvnějšněné, navenek uskutečněné procesuální změny a jejich „formy“, ale že musí sjednotit, „integrovat“ i své „procesy“ vnitřní, tj. ty, ke kterým ještě sice nedošlo, ale které už se mají uskutečnit, tj. stát „reálnou skutečností“.

(Písek, 071031-1.)

<<<

>>>

Fenomény a konstrukce (pojmové)

Kdyby zásada „filosofovat z fenoménů“ (nejen tedy s ohledem na fenomény nebo na základě fenoménů) měla platit stoprocentně, nebyla by možná ani matematika, ani geometrie, protože čísla ani rovinné a prostorové útvary nikde v tomto Vesmíru neexistují, a proto k nim z fenoménů nelze nikdy a nikterak dospět. Námitka, že je tomu tak možná s matematikou (a geometrií atd.), ale nikoli s filosofií, je pochybná, protože jednak historicky zapomíná, že filosofie se zrodila spolu s geometrií (a matematikou) a že se spolu s ní a na základě oboustranných (obousměrných) podnětů a inspirací rozvíjela, jednak protože vynález pojmů a pojmovosti byl (a je) bez systematického myšlení (promýšlení) povahy pojmových modelů (intencionálních „předmětů“, a ovšem i „nepředmětů“, jak bychom museli dodat) prostě nemyslitelný (ledaže by se našla nějaká náhrada, která by tuto vazbu dokázala obejít, ovšem jen proto, aby lidskému myšlení umožnila se pojmově strukturovat na základě jiného, od tradičního se odlišujícího tréninku, a tím možná – to připouštím – jinak; ale zatím nic takového nebylo nalezeno ani prokázáno). Událost sama musí být tedy aktivní nejen v tom, že musí vykonávat své vlastní bytí (své dění), a nejen v tom, že musí svými akcemi reagovat na „skutečnosti“ vnější (tj. jiné události), ale že dokáže v zájmu zvýšení vlastní centro-komplikovanosti „atrahovat“ jiné události, které má kolem sebe, a „přesvědčivě“ je přimět k loajálnímu spolubytí (bytí třeba jen částečnému a dočasnému) s plánem, jímž se spravuje sama, a tím i s celou superudálostí.

(Písek, 071031-2.)

<<<

>>>

Událost a její subjekt / Subjekt události

Událost není totožná sama se sebou jakožto subjektem, ale subjektem se ve svém průběhu musí (resp. může) stát. A ve chvíli, kdy si svůj subjekt ustaví a začne vytvářet (a pak udržovat), svěřuje „mu“ zároveň péči o svou vlastní integritu. Integrita je totiž „vlastní“ jen těm událostem, které bychom mohli označit jako události prvního řádu (což jsou všechny virtuální události, a ty nemusí být nutně té nejnižší úrovně, a z reálných událostí jen ty nejnižší resp. nejjednodušší). Všechny jiné (pravé) události nejsou „původně“ (originální, event. už při svém počátku a přímo svým počátkem) vybaveny pro celé své trvání onou žádoucí sjednoceností, jež je pro každou pravou událost charakteristická a bez níž se žádná pravá událost nemůže obejít. Předpokladem a podmínkou toho, aby nějaká vyšší (než nejnižší a nejjednodušší) událost byla s to svou komplexnější (než primordiální) integritu ustavit a udržovat i rozvíjet, musí ustavit a nadále udržovat a „prohlubovat“ svůj vlastní subjekt, což můžeme také formulovat tak, že se taková událost musí stát subjektem. Co to vlastně znamená, že se událost, která ještě subjektem není (resp. která si svůj subjekt ještě neustavila), má a musí (a také může) subjektem stávat (resp. že si svůj subjekt může ustavit, udržovat a „prohlubovat“)? Pro objasnění tohoto zvláštního aspektu událostního dění právě potřebujeme zavést termín „prohlubovat“ a „hloubka“ nebo „hlubina“, což se v jistém rozsahu takřka kryje s tím, o čem budeme mluvit jako o „nepředmětné“ stránce události. Událost, o které říkáme, že je prvního řádu (tedy primordiální) je vybavena (svou) nepředmětností zároveň s tím, jak jí je dána možnost startovat, takže je vlastně „celá“ svou budoucím (neboli nepředmětností). Pokud tuto svou „budoucnost“ (a to znamená svůj přidělený čas) přijme, chopí se jí jako své (individuální, jedinečné) příležitosti, a tedy: pokud tím prokáže své „spolehnutí na spolehlivé“, tedy svou „víru“ (v kosmologickém smyslu), začne se „dít“, „odehrávat“, dá se říci „odvíjet“. Taková událost má jen zcela elementární, tj. velmi omezenou „svobodu“ – totiž buď být (odehrát se) anebo nebýt (příležitosti se nechopit). Jakmile však se událost stane subjektem (tj. jakmile si ustaví a začne udržovat a prohlubovat svůj subjekt či sebe jako subjekt), prohloubí tím svou nepředmětnou stránku (zároveň s tím, jak se začne uskutečňovat navenek, tj. zvnějšňovat) a získá jakýsi prvotní odstup od svého okolí (prostředí, osvětí, prostě vnějších okolností) a tím jakousi prvotní svobodu, která se navenek může (ale nemusí) projevit jako tzv. kontingence („nahodilost“ v jistém smyslu, který je třeba ještě blíže určit). Ustavení subjektu znamená pro každou událost jakýsi první krok k její vlastní, svébytné, individuálně jedinečné emancipaci od okolí – a tím vlastně založení svébytnosti, tj. jedinečnosti svého vlastního „bytí“ (které se tak ukazuje jako něco víc než pouhé časově roztažené „jest“).

(Písek, 071031-3.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucnost

Čeština dovoluje i výslovností a také graficky odlišit sloveso „býti“ od substantiva „bytí“ (na rozdíl od němčiny, která obojí rozliší pouze graficky, „sein“ a „Sein“, a zejména na rozdíl od řečtiny a latiny, kteréžto jazyky obojí ani výslovností, ani graficky nerozlišují vůbec: EINAI, esse. Významové rozlišení obojího je pak výhradně záležitostí kontextu a tedy myšlení (myšlenkového vymezení). Už od pradávna se však sloveso „býti“ vyznačuje řadou zvláštností, které se tradičně označují souhrnným názvem jako „nepravidelnost“; původ této nepravidelnosti je třeba hledat někde v sanskrtu a podobně, neboť jde o specifický rys, společný všem indoevropským (indogermánským) jazykům; podle jednoho výkladu šlo

původně o různá slovesa, z nichž se každé vztahovalo k jiné časové souvislosti, ale historická skutečnost je asi ještě komplikovanější. V češtině můžeme spolehlivě rozpoznat tvary odvozené z kořene „by-“ (byl, býval, býti, bytí, byt, bytost, starší bylost), z kořene „js-“ (jsem, jsi, jest, jsou, jestota, jsoucnost, jsoucnost) a z kořene „bud-“ (budu, budeme, budoucnost, nově zavádím budost); uvádím jen příklady, odvozenin je mnohem víc a významově sahají někdy dost daleko, takže nás momentálně nemusí příliš zajímat. To vše nám umožňuje i výrazově odlišit celou řadu významů, zejména těch, které už jsou pojmově nějak strukturovány (a eventuelně provést řadu korektur takové strukturovanosti a výsledky pravidelně spojovat se stanovenými termíny a jejich tvary). Navrhují proto následující významová vymezení: bytím budeme především rozumět soubor všech jsoucností (aktuálních stavů) nějakého jsoucnosti, takže můžeme říci, že časově je bytí určitého jsoucnosti koextenzivní s jeho trváním od počátku až do konce jeho „existence“ (vymezení „existence“ v tomto významu nechávám na jindy). Jsoucností budeme rozumět momentální aktuální stav, jaksi uměle (myšlenkově) vydělený z průběhu událostního dění, které je ovšem kontinuální a ve skutečnosti se děje na celé řadě odlišných úrovní, takže např. jsoucnost organismu je jiná než jsoucnost některého z jeho orgánů, a jiná než té či oné buňky onoho orgánu, a ovšem jiná než jsoucnost té či oné organely, té či oné makromolekuly, makromolekuly, atomu atd. atp. Integrita vyšších celků (i částečných celků, jako jsou třeba orgány) musí být stále obnovována, udržována a dokonce vylepšována, protože není vůbec ničím samozřejmým ani předem daným. To pak nutně znamená, že tzv. jsoucnost je pouhou abstrakcí a je záležitostí přístupu zvenčí; není v žádném případě přímo nahlédnutelná ani konstatovatelná.

(Písek, 071101-1.)

<<<

>>>

Mluva (Sprache) / Řeč (a mluva, Sprache)

Budeme rozlišovat mezi „mluvou“ a „řečí“, a to v následujícím smyslu, který se ovšem opírá o českou etymologii a příslušné české konotace obou slov. V němčině souvisí substantivum „Sprache“ se slovesem „Sprechen“; tomu odpovídá v češtině substantivum „mluva“ a sloveso „mluviti“. Naproti tomu české substantivum „řeč“ je blízké nejen slovesu „řečniti“ (které bychom co do významu spíše přiřadili k „mluvení“), ale zejména „říkati“. To už odpovídá mnohem méně německému „Rede“ a „reden“; „Rede“ bychom přeložili do češtiny snad nejlépe jako „promluva“. V češtině je rozdíl mezi „mluviti“ a „říkati“ dost zřejmý třeba v případě, že v televizi stáhneme zvuk (nebo když zvuk vypadne v důsledku poruchy): vidíme, že někdo mluví, ale neslyšíme, co říká. Že někdo mluví, poznáme podle vnějších příznaků: vidíme, jak pohybuje rty a vůbec ústy, eventuelně slyšíme zvuky (třeba v cizím jazyce). Mluvení je rozpoznatelné jako soubor určitých zvnějšnění něčeho, co je původně zvnějšku „smyslově“ nepřístupné, co je však primárně důležité a co by bylo možno „zvnějšnit“ (vyjádřit, vyslovit) i jinak. To je ostatně předpokladem prastaré tradice překládání „řečeného“ v jednom jazyce do jazyka jiného. Významná je také zkušenost vyučujícího a pak zkoušejícího pedagoga, který se nemůže spokojit s prostým opakováním toho, jak něco sám vykládal, ale musí položit svou otázku tak, aby žáka přiměl k vlastní odpovědi, tj. k vyjádření odlišnému od toho, které si mohl pouze zapamatovat, aniž by náležitě porozuměl právě tomu, co do formulace (vyjádření, vyslovení) vstoupit nemůže. Vztah mezi mluvou (resp. jazykovým vyjádřením) a tím podstatným „bytostným“, co má skrze promluvení (jazykové vyjádření) samo „promluvit“, něco „říci“, někoho „oslovit“, na někoho apelovat atd., je prostředkován „jazykovým umem“ (uměním), poezií a poetičností, které – právě jako „tvůrčí“ – pracuje i s dalšími „prostředky“, např. s krásou, skvělostí, jadrností atd.

(Písek, 071101-2.)

<<<

>>>

Subjektivita a „já“ (jako „subjekt“) / Subjektivita a „já“ / Subjekt a jeho subjektivita

Ne každá (pravá) událost je subjektem (resp. má svůj subjekt), i když je jednotou (individuem). A ne každý subjekt je schopen si vybudovat svou subjektivitu. A ne každá subjektivita je s to dospět k „subjektivnímu“ ustavení a uchopení svého „já“. Aby to vše mohlo být potřebným způsobem vyjasněno, je nejprve zapotřebí zavést nový termín, totiž „subjektivita“ (případně „subjektivita“, to pro usnadnění překladu třeba do němčiny – „Subjektivität“, a snad do angličtiny, kde to bude asi těžko přijímaný neologismus – „subjectivity“, vedle „subjectivity“; nevím, zda by to šlo zavést také do latiny – subjectitas). Každá vlastnost, která je zcela charakteristická (specificky charakteristická) pro subjekt, může být považována za „subjektivní“; a nejen vlastnost, ale také každý výkon subjektu má eo ipso „subjektivní“ charakter. Naproti tomu „subjektivita“ je výhradní záležitostí vědomí (a přitom nemusíme mít na mysli pouze vědomí lidské, neboť i vyšší zvířata si jsou něčeho vědoma, i když je nesnadné povaze jejich „vědomí“ vsknout porozumět). Podmínkou „vědomí sebe“ jakožto „já“ je schopnost obrátit pozornost vědomí k onomu „já“; ale protože žádné „já“ objektivně ‚neexistuje‘, dochází – zcela pochopitelně – k mnoha chybám, omylům, fikcím atd., protože nikdo ‚původně‘ sám sebe jakožto „já“ nezná (a znát ani nemůže, protože – jak řečeno – „já“ není ničím „objektivním“, věcným věcně „daným“. Vědomí „já“ však nemůže být dezinterpretováno jako pouhá fikce (což se leckdy dosud děje), protože jakožto „akt“ je intencionálně zaměřeno na svůj „intencionální ne-předmět“, totiž právě na ono již nějak uchopené „já“, které má své opodstatnění v tzv. subjektu, který je nejen míněn (jakožto intencionální ‚non-objekt‘, ‚ne-předmět‘), ale může být také zažíván, prožíván, a mnohem víc: může se – právě také prostřednictvím tohoto sebe-prožívání, ale také prostřednictvím sebe-vědomí a sebe-mínění, sebe-pochopení a sebe-pojetí atd. vztahovat sám k sobě.

(Písek, 071104-1.)

<<<

>>>

Subjekt a jeho „já“

Ne každý subjekt může dospět k tomu, že jednak ustaví své „já“, jednak že si své (jednou již ustavené) „já“ také uvědomuje (a zejména náležitě uvědomuje). Subjekt si může ustavit své „já“ jen na poměrně vysoké úrovni, totiž když dospěje k tomu, že si vsknutku něco uvědomuje, a to natolik, že v tomto uvědomění rozpoznává rozdíl mezi sebou a tím, co jej obklopuje (tj. co mu je vnější). S tím je spojena obrovská nesnáze, protože nejsme s to proniknout přímo do vědomí druhého subjektu, ale jsme odkázáni jen na určité projevy a příznaky takového rozpoznávání; a to znamená, že si pro takovou interpretaci přinášíme jisté vlastní předpoklady, a tedy také určité přístupy, které mohou být značně přesudečné. Ale tento problém je silně relativizován a snad i vytěšňován na úrovni člověka, kdy (možná většinou zase předsudečně, což nemusí znamenat mylně) počítáme už s jakousi samozřejmostí, že ten druhý si je svého „já“ už vědom, takže ustavení tohoto „já“ už dále nevěnujeme svou pozornost. Přitom některé zkušenosti jasně a dost zřetelně svědčí o tom, že mezi ustavením „já“ a jeho uvědoměním je nezbytné překonání jistého časového období, možná dokonce i jisté bariéry, přičemž nepochybně významnou úlohu hraje navazování sociálních (a tedy intersubjektivních) kontaktů a vůbec vztahů. Nejnápadnější to je v těch případech, kdy si dítě již poměrně slušně osvojilo základní práci se slovy a také se slovesy, kdy si už velmi dobře uvědomuje své „jméno“ (což je samozřejmě mnohem víc než pouhé označení, pouhý „název“), ale přece samo o sobě mluví jakoby ve třetí osobě. Některé děti zůstávají u tohoto návyku dost dlouho a zbavují se ho poměrně nesnadno. Je to jistě jen jakýsi návyk, nicméně jeho překonání ohlašuje, že si je dítě svého „já“ už silně vědomo; o tom, že by to nebylo možné jen jako záměna jednoho návyku za druhý, je ovšem jisté. Uvědomění vlastního „já“ tomu nepochybně musí předcházet, takže jde vlastně spíše o jakési završení jisté vývojové etapy sebeuvědomování, které ovšem potom pokračuje dále. Jedna věc je však základně významná: jde o

překonání jakési meze, hranice; neodlučnou součástí tohoto překonání jakési hranice je především vyzkoušení a opakované uplatňování postoje negace, a také stále častější zdůrazňování jak vlastní vůle, tak vlastní „existence“ (zájmeno „já“ ve všech tvarech a pádech je velmi frekventováno).

(Písek, 071104-2.)

<<<

>>>

Nové a kauzalita / Kauzalita a nové

Pokud pod termínem „nové“ nemyslíme (redukcionistická) pouhou nahodilou sestavu nějakých prvků, jaká se ještě (s největší pravděpodobností -!) nikdy nevyskytla, takže se asi vyskytuje „poprvé“, musíme jako „nové“ označit vše, co nelze odvodit z nějaké příčiny (nebo z nějaké skupiny příčin; s tím však je spojen nevyřešený problém). To by tedy znamenalo, že vskutku nové může být jen to, co nemůže vzniknout z tzv. příčin. A dále: proti kauzalizmu (pankauzalizmu) to představuje koncepci, která vedle tzv. příčin jakožto existujících jsoucen, která předchází následku, docela vážně počítá také s tím, že existují následky, které samy z ničeho předchozího nevyplývají, ale tím, že samy vznikají, proměňují některá antecedentia v tzv. „příčiny“, tj. že někdy teprve „následky“ mohou vyvolat tzv. příčiny, neboli stát se teprve jakožto „jsoucí“ „příčinami“ oněch tzv. příčin. Z dosavadního tradičního hlediska by to muselo být vysloveno tak, že někdy následky mohou předcházet příčinám, nebo jinak, že některé skutečnosti se mohou „objevit“, „vyvstat“, „vzniknout“, „enervovat“, „vynořit se“ bez příčin resp. bez dostatečné příčiny (neboť je-li soubor nějakých tzv. „příčin“ neschopný vyvolat příslušný následek, přestávají takové „příčiny“ mít v tradičním pojetí charakter příčin a stávají se pouhým „podmínkami“, bez nichž třeba onen vznik určitého „nového“ není myslitelný). – Dalším krokem v této úvaze by bylo rozlišení příčinného (kauzálního) vztahu, při němž k ničemu novému nedojde, takže novost je pouze subjektivním dojmem a de facto mýlkou, omylem, od „příčinného“ vztahu, v němž se vskutku něco nového objeví (i když to má třeba některé nutné podmínky, bez nichž by se to objevit nemohlo). Pak je třeba se tázat, kde se v takovém případě (pokud se vůbec může opakovat) bere ta „ingredience“, jež je nepřevoditelná na žádnou z oněch nutných podmínek, a jež se zároveň neidentifikovatelná s ničím předchozím, tedy již dříve „jsoucím“. Po mém soudu lze tuto problematiku řešit tím způsobem, že prostě zavrhneme a necháme zcela stranou pojetí, jako by něco mohlo být příčinou něčeho jiného, a že celý vztah obrátíme tak, že vedle pouhé setrvačnosti (kdy k ničemu novému nedochází, ale vše zůstává při starém, i když se to někdy může jevit jako vznik něčeho „nového“) se jakákoli podmínka může stát (skutečně, nejenom zdánlivě) příčinou pouze na základě reakce tzv. následku (následku, který je skutečně a nejenom zdánlivě něčím novým, co tu dříve nebylo a prostě ani být nemohlo (neboť to nebylo „obsaženo“ v příčinách).

(Písek, 071104-3.)

<<<

>>>

Svět a orientace v něm / Orientace ve světě

Svět není dříve než orientace, ale „vyvstává“ (zajisté pro nás) tím, jak se v něm začínáme orientovat. To, jak se o tom vyjadřujeme, totiž že se začínáme „orientovat ve světě“, je vlastně nepřipadné, protože to genezi onoho postupu orientování nevykládá, nýbrž spíše mystifikuje, a to na základě toho, co už víme my (tj. kteří jsme už nějak orientovaní), kdežto ten, kdo se „ve světě“ orientovat začíná, ještě o tom „světě“ nic neví, ale jakýsi jeho „obraz“ si teprve pomalu skládá, a to teprve na základě postupu svého orientování. Konkrétní důsledky tohoto rozpoznání jsou zjevné: svět (nám) není nikterak „dán“ předem, ale „vypadá“ tak, jak se v něm začínáme orientovat a jak v této orientaci

postupujeme, jak ty počátky překonáváme tím, že chyby opravujeme a obraz světa vylepšujeme, tj. jak světu a svému postavení v něm stále lépe a lépe rozumíme. Svět není záležitostí daných skutečností, kterými jsme obklopeni (např. jejich „souborem“), ale je záležitostí našeho porozumění tomu, do čeho jsme postaveni a v čem jsme situováni. A toto „porozumění“ – to je velmi důležité – není jen záležitostí naší subjektivity, a už dokonce ne naší intelektuální kondice, ale má celou řadu úrovní, z nichž opět celá řada našemu poznání, vědomí a vůbec subjektivitě předchází. Von Uexküll a jeho žáci na to velmi přesvědčivě poukazovali, když mluvili o tzv. Umwelt (v. Uexküll) a později o tzv. Eigenwelt (Petersen), což Patočka začal překládat jako „osvětí“, což pěkně vystihovalo myšlenku tzv. „osvojeného světa“ resp. osvojeného okolí či prostředí. Žádná živá bytost nežije přímo mezi „objektivními skutečnostmi“, ale vždycky v jisté sféře, která sice s oněmi „skutečnostmi“ (nějak a jen některými) počítá, ale tak, že si vybírá, že se k nim vztahuje selektivně (v kladném i záporném smyslu). A tak vidíme, že základem jakéhokoli „pobývání“ ve světě skutečností je jakási selektivní orientace. Organismy si „vyvinuly“ různé smyslové orgány, které si jednak zřetelně vybírají oblast toho, nač reagují, které však nereagují přímo na to, co k nim „bezprostředně“ (tj. co možná bez většího nebo významnějšího zprostředkování) doléhá, nýbrž za pomoci jistého zpracování takto vybraných „skutečností“ se jakoby propracovávají ke skutečnostem, k nimž takto blízký a málo zprostředkovaný přístup nemají a mít ani nemohou (to je jakási mnohem nižší úroveň „intencionality“, než o které mluví fenomenologie a fenomenologové, kteří se soustřeďují na „reakce“ pouze lidské).

(Písek, 071106-1.)

<<<

>>>

Křesťanská revue (předválečná)

Když vyšlo první číslo Křesťanské revue, bylo Rádlovi necelých 54 let, Hromádkovi něco málo přes 37 let, a Jaroslavu Šimsovi 27 let. Hromádka při zahájení desátého ročníku vzpomíná, jak pronikavě se mezitím změnila světová i domácí situace, ale navzdory tomu prohlašuje: „Náš program se nemění.“ A to byl teprve pouhý odhad toho, co se blíží a k čemu možná dojde. To nemohlo už samo o sobě nezanechat hluboké stopy na základním charakteru, tak říkajíc „programovém zaměření“ časopisu, a to tím spíš poté, co Masaryka i Rádlu skolila nemoc a co Hromádka i s rodinou odešel do USA. Zatímco KR v prvním desetiletí byla kritická všemi směry, nyní musela se svou kritičností dovnitř národní společnosti změnit rejstříky. Prvním přelomem byla změna v úřadu prezidenta, kdy Rádl už byl nemocen; a druhým byly události kolem Mnichova, jejichž důsledkem byla Hromádkova emigrace. To další „mezidobí“ do vynuceného ukončení života časopisu (tehdy bylo „zastaveno“ mnoho časopisů) mělo už bytostně jiný charakter, a to přes svou heroičnost v dané situaci.

(Písek, 071106-2.)

<<<

>>>

Komunismus a nacismus / Nacismus a komunismus

Mezi komunismem a nacismem je propastný rozdíl, i když se sobě navzájem v mnoha vnějších rysech podobají. Už leninismus, ale zejména stalinismus byl těžkou deprivací socialismu, a některé základní chyby nacházíme už ve filosofii i politice Marxově, ale to vše navazovalo na revoluční tradice, které měly a mají dobře evropské zdroje a kořeny. I když s komunismem a také se socialismem jemu blízkým a jím ovlivněným nesouhlasíme, i když jej dokonce principiálně zavrhuje, jsme schopni mu rozumět a chápat jej v dlouhodobém dějinném kontextu, v němž se cítíme být zakotveni také my sami. Jsme dokonce s to mu porozumět jako určité deformaci některých významných motivů křesťanských a

dokonce starožidovských. Řada vážných myslitelů neváhala charakterizovat komunismus jako křesťanskou herezi; sám mám za to, že to má něco do sebe, už proto, že jakýsi rys pomatení až hereze měl dokonce už onen komunismus starokřesťanský. S heretiky je zajisté nemožno uzavírat kompromisy, a to ani pouze pragmatické a dočasné, ale zejména nikoli kompromisy ideové a principiální, ale přece jenom lze heretikům rozumět, lze chápat jejich důvody, a to navzdory tomu, že je nesdílíme a sdílet nemůžeme. S nacismem se to má naprosto jinak. Nacismus představuje návrat k pohanství, je to neopaganismus se vši tou hrůzností, která k němu kdysi patřila. Nacismus nenavazuje na žádné revoluční tradice, ale je vysloveně protirevoluční, kontrarevoluční, protože hlásá návrat někam do temnot minulosti, k barbarským mýtům a nelidským, protilidským, ba přímo zběsilým prostředkům. Rádl to kdysi formuloval následovně (KR 9, leden 1936, s. 112): „Nemůžeme se s hitlerovskými lidmi domluvit jako lidé, jako synové evropské civilizace a jako vyznavači evangelia.“

(Písek, 071106-3.)

<<<

>>>

Dílo a děj (dělání) / Artefakt a tvoření (tvorba a „dotvořování“)

Jsme obvykle příliš soustředěni na výsledek tvorby, a zapomínáme na to, že rozhodující je na jedné straně aktivita tvůrce a na druhé straně aktivita diváka, posluchače nebo čtenáře, tedy toho, kdo svou aktivitou usiluje o porozumění takovému „výsledku“ rezultátu. Skutečné, tj. „vlastní“ dílo není „obsaženo“ ani v textu básně nebo knihy, ani v obrazu nebo rytině, ani v kamenné nebo bronzové soše, ani ve stavbě, ale je vždycky někde výš nebo hlouběji, někde za tím pouhým povrchem, za vzezřením určité realizace, určitého provedení třeba skladby nebo divadelní hry, atd. Žádné dílo není prostě hotové v tom okamžiku, kdy jeho tvůrce skončil se svou prací na něm, ale to, co svým štětcem, dlátem, perem atd., ale také hlasem, gestem a mimikou atd. atp. vykonal tak, že z toho něco zůstalo jako „relikt“, je jako toto „zbylé“ určeno dalším lidem jako vodítko a návod, jak pochopit něco z toho, co to realizované dílo (tj. artefakt) znamená, něco jakoby chce říci, k něčemu poukázat, něco tím či oním způsobem vyslovuje jako výzvu a sdělení dalším lidem, podněcujíc je k nějaké reakci, odpovědi, zkrátka k nějaké vlastní aktivitě. (Je tradiční chybou, zakotvenou snad už přímo v jazyce, že se často zapomíná na tuto nutnou spoluúčast diváka nebo posluchače na každém uskutečnění vlastního díla, a to i tam, kde je jejich vztah k dílu samému zprostředkovan a dokonce usnadněn, ale také umocněn tak zvanými výkonnými umělci, jako jsou hráči, herci, ale také režiséři a mnoho dalších.) „Dílo samo“ tedy vpravdě „není“, ale má a musí se vždy „stávat“. Tomu musíme ovšem dobře rozumět: nikdy nejde hlavně (a už vůbec ne pouze) o porozumění onomu tvůrci, tj. jakoby o vmýšlení a vcitování do něho, o porozumění jeho úmyslům, jako by vše bylo jen v jeho moci to chtít a pak to provést, udělat. Ani tvůrce nemohl jen libovolně a svévolně „chtít“, ale musel sám být nějak osloven, povzbuzen, inspirován. To, co se má jakoby „znovu“ dít, není subjektivita tvůrce, nýbrž otevřenost a „naslouchání“ tomu, čemu i on byl ve svém tvůrčím napětí a aktu otevřen a čemu naslouchal; „znovu“ dít se má samo dílo, jemuž se ten tvůrce dal jakoby k dispozici, pro něž se stal jakoby tlumočnickem a tedy jeho služebníkem. Tak se ukazuje, že vposledu každý člověk, tedy také tvůrce sám, je pouze prostředníkem a pomocníkem, účastníkem se na „nastávání“, „příchodu“ a „zpřítomňování“, „aktualizaci“ díla. Ale nesmíme z toho vyvozovat, že to dílo samo ve své úplnosti už je „někdy dávno“ a „někde kdesi“ jako hotové „dáno“. Dílo se děje – anebo vůbec není.

(Písek, 071107-1.)

<<<

>>>

Dění a počítač

Vynález počítačů a počítačové techniky měl velký význam také v tom, že dovoľoval do té míry neslýchané možnosti, jak simulovat pohyb a dění (to se osvědčilo např. v astrofyzice, která byla do té doby omezořována možnostmi pouhého individuálního „počítání“, tj. práce jednotlivých „počtářů“. Bylo to obrovské technické zlepšení, ale mělo to de facto negativní vliv na promýšlení té základní otázky, co to vlastně je „dění“ či dějství (a co to je „událost“, především pak „pravá událost“). Avšak simulace, jak ji provádějí počítače současného typu, je hrubě nedostatečná v tom, že je prováděna stále způsobem takřikajíc „mechanickým“, tj. že sám počítač nepracuje tak, že by sám byl událostí nebo že by alespoň s událostmi a na základě událostí docházel ke svým řešením a výsledkům. I když se všechny základní prvky, z nichž je počítač „seřaven“, stále větší měrou miniaturizují, stále ještě to nejsou prvky „událostné“, které by se nějak mohly zapojovat do širších kontextů (např. postupů či programů) také svou niternou angažovaností, tedy jako do „událostí“ vyšších úrovní. Zdá se proto (přinejmenším, jak mám za to), že se tu otvírá dvořij možná cesta ke skutečně zásadní proměně: buď se podaří cestou dalších a dalších miniaturizací dospět až ke skutečným „událostným celkům“, které se pak zdaří zapojit do vyšších struktur nejenom „zvenčí“, tj. po jejich vnější strance, anebo budou nalezeny nějaké „přirozené jednotky“ vyšší, které budou „niterně“ nakloněny zapojování do vyšších komplexů (také událostných, ale třeba už ve formě nepravých událostí, jež by byly napodobením nebo alternativou organických buněk, tkání až i organismů). Dalo by se to vyjádřit také tak, že perspektiva dalších směrů rozvoje „počítačů“ by spočívala v jistém omezení jejich technické výbavy a výstroje a ve stále větším zapojování prvků „organických“ resp. jejich nějaké od pozemského typu odlišné alternativy.

(Písek, 071111-1.)

<<<

>>>

Okasionalismus

Největším kritikem kauzalizmu byl (a dosud je) David Hume; ale v některých směrech měl předchůdce. Na stopě legitimní kritiky kauzalizmu byl např. Malebranche svým okasionalismem. Základní chybou jeho pojetí ovšem bylo nedostatečné promýšlení a domýšlení onoho pozoruhodného pojetí, v kterém trval na tom, že není příčina, ale že tzv. „příčiny“ jsou pouhými příležitostmi (occasio = příležitost; Malebranche mluvil o „příčinách příležitostných“). Předčasně a velmi zjednodušeně redukoval původ či zdroj aktivního, praktického využití takových „příležitostí“ na Boha. Skutečný „svět“ byl tímto pojetím vlastně zpochybněn, neboť byla zbaven opravdové samostatnosti, svébytné skutečnosti, a tím byla nutně zpochybněna také sama funkce Boha-Stvořitele. Jde totiž o to, že myšlenka Stvořitele jako původce všeho nesmí být zvlgarizována a vnitřně podvrácena žádnou relativizací stvořeného světa, jako by neměl žádného skutečného trvání, nýbrž jako by byl v každém okamžiku znovu a znovu „stvořován“, tj. opětovně ustavován, konstituován. Takovouto degradaci samého stvořitelství musel totiž být zbaven skutečné odpovědnosti každý jednotlivý člověk. Malebranche se to pokusil vyřešit tím, že zase redukoval naši lidskou odpovědnost jen na to, jak „pracuje“ jeho obrazotvornost; Bůh pak jen „realizuje“ to, co si člověk vymyslel. Tím je však zase zbaven odpovědnosti sám Stvořitel; a neřešena zůstává otázka, jakou „fantazii“ se Bůh ve svém stvořitelství řídil, dokud nebylo nikoho a ničeho, kdo nebo co by mu nějaké ty „příležitosti“ poskytovalo. Zdá se, že jediným možným řešením je pojetí „událostí“, jejichž „počátek“ nelze odvodit ze žádného antecedens (jakožto tzv. příčiny), které však musí být nadány hned při ustavení svého počátku jednak jakousi samostatností a svébytností (také časovou), zejména pak schopností reagovat na jiné události (i shluky či množiny jiných událostí). Každá událost je pak něčím samostatným a svébytným, tj. v jistém rozsahu emancipovaným jako od svého (nepředmětného) původu či zdroje, tak od ostatku nejbližších i vzdálenějších skutečností, tedy ostatku světa; ale na druhé straně je pak každá událost také v jistém nepominutelném vztahu odvislosti od svého původce či zdroje, a ve své událostném průběhu v podobně nepominutelné určité odvislosti od jiných událostí a od celého ostatního světa. A tak je každá událost zároveň v jistém rozsahu a v určitých kontextech „příležitostí“ k tomu, aby na ni mohly reagovat jiné události a tak

spolu s ní vytvářet a představovat celý skutečný svět. Takto opravený (a v jistém rozsahu rehabilitovaný) okasionalismus by znamenal akceptování relativně samostatných událostí-subjektů, schopných reagovat na jiné, jim „vnější“ události (jakož i na „to“, čeho se jim dostává jako „nepředmětné výzvy“ ze zdrojů jejich „niterné“, nepředmětné stránky), takže už není zapotřebí pro každé takové „reagování“ znovu a znovu zapojovat funkci nějakého božského stvořitelství. Tím ovšem taková funkce není ani zcela poopřena, ani relativizována či zpochybnována, ale je jen upřesňována a lépe „lokalizována“.

(Písek, 071115-1.)

<<<

>>>

Pohyb – zdroj (KINÉSIS u Aristotela) / FYSIS – jako zdroj a počátek pohybu

Některá jsoucna (ONTA) mají podle Aristotela příčinu sama v sobě, zatímco jiná mají příčinu v jiných jsoucnech (začátek II. knihy „Fysiky“). To platí s jistými úpravami také o jejich „pohybech“ (tj. změnách, proměnách): jsoucna, která mají příčinu v jiných jsoucnech, nemají vnitřní tendenci ke změně v sobě, kdežto ta jsoucna, která jsou „od přírody“ (FYSEI), mají sama v sobě počátek své proměny (KINÉSIS) i svého trvání (STASIS). Aristotelés na témž místě rozlišuje mezi „těly“ resp. „tělesy“ jednoduchými, a tu uvádí jako příklad zemi, oheň, vzduch a vodu (zcela podle tradice, zejména podle Empedoklea), a jako jiné (tedy „nejednoduché“) uvádí živočichy (ZÓA) a jejich části (!), a rovněž rostliny (FYTA). U změny nebo trvání uvádí jednak vztah k místu (KATA TOPON), vztah k růstu a ubývání (KAT' AYXÉSIN KAI FTHISIN), a ke změně vlastností (KAT' ALLOIÓSIN, zjinačení). V tomto smyslu je tedy FYSIS také počátkem (ARCHÉ) a příčinou (AITIA) pohybu i klidu takového jsoucna (event. „na jsoucnu“), které je „od přírody“ (FYSEI). – Necháme-li stranou ona zmíněná „jednoduchá tělesa“ (TA HAPLA TÓN SÓMATÓN), která (asi) nevznikají ani nezánikají, jsme při interpretaci tohoto pojetí postaveni před problém, jak vlastně vznikají (a zanikají) ta jsoucna, která nejsou jednoduchá (a tedy ani bez vzniku a bez zániku), ale jsou „přirozená“ (tj. od přírody. FYSEI). Nemůže totiž být pochyb, že tato „nejednoduchá“ těla mají v sobě nejen „své části“ (TA MERÉ AYTÓN), ale že jsou sama i se svými částmi nějak spjata s mnoha „jednoduchými“ těly. Zároveň však nemůžeme tato jednoduchá těla považovat za počátek ani příčinu těch „složitých“ (nejednoduchých), neboť jinak by ona složitá těla přestala být „od přírody“. Budeme-li ono „od přírody“ (FYSEI) chápat tak, že FYSIS je počátkem a (jedinou) příčinou toho, že taková „těla“ (řekl bych: pravá jsoucna) vůbec jsou „jako taková“, tj. jako něco jiného, složitějšího, vyššího, než čím jsou jejich „složky“ (tedy ve shodě s Aristotelem), rozostříme tím sám pojem FYSIS. Budeme totiž muset pojmově rozlišit FYSIS jako jediný počátek (a příčinu) všeho, a tedy také čehokoliv na jedné straně, a FYSIS jako konkrétní a aktuální FYSIS právě tohoto složitého(nejednoduchého) těla a zejména jeho jedinství resp. jednoty, sjednocenosti, integrity.

(Písek, 071122-1.)

<<<

>>>

FYSIS (přirozenost)

Německý překlad Aristotelovy Fysiky (Hans Günter Zekl, 1987) rozlišuje mezi „Natur“ a „Naturbeschaffenheit“, což do jisté míry odpovídá českému rozlišování mezi „přírodou“ a „přirozeností“. V navázání na některé momenty Aristotelova pojetí můžeme FYSIS (nebudeme překládat do češtiny, protože to příliš nevhodnými konotacemi zavádí) chápat jako „ne-jeoucí“ (event. ne-jeoucno, MÉ ON), ale nezbytné tam, kde má být nějaké „jeoucí“ právem chápáno jako vzniklé FYSEI („od přírody“, tedy „přirozeně“). Máme-li totiž trvat na tom, že každé jeoucí, které můžeme právem

chápat jako „přirozené“, nelze odvozovat ze žádného jiného jsoucího jakožto příčiny, ale musíme mu přiznat „původ“ v „něm samém“, musíme takové jsoucí důsledně odlišit od pouhého „předmětu“, tj. něčeho, co má *pouze* předmětnou stránku, což neznamená nic menšího, než že připustíme, že takové jsoucí má také stránku ne-předmětnou (tj. nikoli předmětnou), event. stránku vnitřní, niternou, především pak „ještě nenastalou“, ale „k uskutečnění se připravující, chystající“. „TO FYSIKON“ je tedy takové jsoucí, které svůj původ a zdroj nemá v příčině „jsoucí“ (tedy v nějakém již uskutečněném „jsoucnu“), nýbrž v „příčině“, která nemůže a nesmí být považována za jsoucí, za jsoucno. A právě o této ne-*jsoucí* „příčině“ platí, že je jedna, tj. že je společná pro všechna „přirozená“ jsoucna, které však jsou právě naopak mnohá (TA FYSIKA). Vzniká tedy velký problém, jehož řešení (nebo možná vyvrácení, prohlášení za problém falešný) je pro nás nutně úkolem, jemuž se nelze vyhýbat: jak je možné, aby FYSIS, která je „jedna“, mohla být společným „počátkem“ a „příčinou“ (pochopitelně nejsoucím počátkem a nejsoucí příčinou) mnoha „jsoucen“, která nejsou následkem jiných (vnějších) jsoucen jakožto příčin, nýbrž která mají svou příčinu „v sobě“. tj. ve svém nitru, ve své niternosti, která „ještě není“.

(Písek, 071123-1.)

<<<

>>>

Příroda (FYSIS)

Podle Aristotela není vůbec zapotřebí prokazovat, že něco takového jako FYSIS je skutečností; pokoušet se o takovéto dokazování by bylo podle něho dokonce směšným pokusem (Phys 193a 2). Nám se to však tak směšným nejeví, ale naopak máme za to, že je třeba to náležitě prozkoumat.

(Písek, 071124-1.)

<<<

>>>

Transcendentní - nové vymezení

Pokud bychom nadále chtěli užívat termínu „transcendentní“, budeme muset významně reinterpretovat jeho smysl (zejména proti pojetí Kantovu). Transcendentní je to, co přesahuje sféru naší subjektivity, tj. našeho vnímání i myšlení (našich vědomých aktů, výkonů), ale k čemu se naše vědomí etc. může vztáhnout jako k něčemu, co není jeho součástí resp. složkou. Toto vztažení, tj. intencionální akt, nemusí bezpodmínečně mířit k něčemu takovému, čemu Kant říkal „věc o sobě“, přímo (ostatně, jak bychom mohli prokázat, toho ani není schopno, rozhodně ne ve smyslu nějakých „bezprostředních dat zkušenosti“, jak se to táhne anglosaským empirismem), ale může svůj zprostředkující aparát postupně vylepšovat, a to jak v drobných detailech, tak v celkových programech a strategiích (zpočátku jde jen o vylepšení formou „zkoušky a omylu“, přičemž pozpornost je zcela soustředěna směrem k výsledku resp. cíli). Zvláštním způsobem takového „vylepšení“ byla řecký vynález pojmů a pojmovosti, jehož zcela mimořádným přínosem byla schopnost měnit a lépe kontrolovat průběh myšlenkové (intencionální) aktivity (tj. i jednotlivých intencionálních aktů). A právě díky tomuto vynálezu byla objevena jakoby celá nová říše „skutečností“ (v napodobení Patočky lze mluvit o jakési „nové oblasti ducha“, i když on měl na mysli „oblast transcendentálna“, už v husserlovském smyslu). Touto novou říší, která ovšem byla starými Řeky interpretována jako sféra „pravých skutečností“ (event. „pravé skutečnosti“), byla říše Řeky interpretována jako sféra „pravých skutečností“ (event. „pravé skutečnosti“), byla říše čísel a geometrických útvarů. Postupným prozkoumáváním oněch nových „skutečností“, které neměly nikde v tomto světě žádné své „místo“ a které byly také zcela vyňaty z času (a jakýchkoli časových souvislostí, tj. včetně nějakých „vlastních“) bylo „přísné“ a

„přesné“ myšlení postupně vytrénováno takovým způsobem, že se matematiky (a geometrie) stále víc používalo k pokračujícímu poznávání světa „transcendentních“ skutečností, což mělo některé povážlivé důsledky pro chápání „předmětného světa“ vůbec.

(Písek, 071125-1.)

<<<

>>>

Transcendentní - nevhodnost slova

Termín „transcendentní“ a „transcedentno“ je zatížen matoucími etymologickými konotacemi původního slovesa „scando“, což znamenalo šplhati. Podle toho „transcendo“ znamenalo „šplhám přes“ neboli „přešplhávám“. To byl určitě větší, náročnější výkon než pouhé „překračuji“, tedy „transgredior“, což souvisí s gradus = stupeň, schůdek. A právě proto, že jde o výkon, a to o výkon z naší strany, nehodí se termín „transcendentní“ pro charakterizování toho, k čemu se tento výkon vztahuje a čeho my svým aktivním vztahováním dosahujeme. O člověku (a to v různých významech i kontextech) můžeme říci, že „transcenduje“, tj. že přesahuje, překračuje k něčemu jinému, novému, vyššímu apod. Ale tím se ještě ono jiné či vyšší nestává „transcendentním“. Dokonce – v jistých kontextech – lez říci, že toto „vyšší“ spíše naopak „descenduje“, sešplhává, či snad lépe: sklání se a přichází jakoby „dolů“, níže, totiž k nám, k člověku, ubírá se na nižší úroveň, tj. do jisté míry se vzdává své úrovni a samo sebe. Ale všechny tyto metafory poněkud matou, mají jen pomocnou funkci. Slovo „transcendentní“ se však na toto „vyšší“ nehodí. Zkrátka: žádná „skutečnost“ není sama o sobě transcendentní, ale může být transcendující (a pak je „pravá“).

(Písek, 071125-2.)

<<<

>>>

Přirozenost - dvojitý smysl

Dvojitý význam běžně užívaného slova „přirozenost“ vysvitne nejlépe, když se zamyslíme nad větou: „K přirozenosti člověka náleží, že není založena jen na přirozenosti.“ V prvním případě použití tohoto slova v uvedené větě nejde vlastně o „přirozenost“ v přísném slova smyslu, jak o ni jde v druhém použití (kdy máme vskutku na mysli „přírodu“), nýbrž spíše o *povahu* člověka. Když to přeformulujeme, hned to zní lépe a rozumněji: „K lidské povaze náleží, že není založena jen na přirozenosti.“ To neznamená nic jiného, než že u každého člověka má svou důležitost a svou úlohu také ještě něco jiného než jakási „přirozenost“, že tedy charakter člověka není jednoznačně determinován a přímo založen na jeho přirozenosti, tj. na nějakých jeho přirozených vlastnostech (např. není jednoznačně a beze zbytku určen geneticky, apod.).

(Písek, 071125-3.)

<<<

>>>

Pravda a čas / Čas a pravda

Mylná je myšlenka (a formulace), že „pravda je dcerou času“; ve skutečnosti je tomu právě naopak. Nebylo by času, kdyby neměl odkud „prýštit“ či „vytékat“, totiž z „Pravdy“ (a samozřejmě přísně odlišujeme jednotlivé – lidské! a tím relativní – „pravdy“ od Pravdy, která je předpokladem a zdrojem všech takových pravd. Souvislost je tu založena tím, že „pravda vysvobozuje“, a ke každému

vysvobozování je zapotřebí času. Z toho vyplývá, že způsob, jak pravdy vysvobozuje, spočívá v tom, že má charakter časový, tj. že pravda vysvobozuje v čase (a tedy nikoli mimo čas, jak to někteří kdysi a jiní dokonce dodnes vykládají). Ten základní „typ“ času je nepochybně předpokladem a základem všech („obou“? – otázku případných „dalších“ typů můžeme v této souvislosti nechat stranou) „typů“ dalších, tj. přisvojeného, „vnitřního“ času pravých událostí, ale také onoho času „obecného“, v němž se přes sebe „překládají“, navzájem se prostupují a dokonce „srůstají“ časová „pole“ jednotlivých pravých událostí na daném místě a v dané „chvilí“ (to je ovšem právě velký problém, který musí být ještě důkladně analyzován).

(Písek, 071127-1.)

<<<

>>>

Konstrukce ve filosofii

Filosofování se z principiálních důvodů nikdy nemůže obejít bez pojmových konstrukcí a tím také bez vysokých „abstrakcí“ (a výstavby vždy nových logických soustavností – nikoli přímo soustav, neboť cílem není filosofický „systém“!). Proto je paušální kritika a odmítání konstrukcí jednak chybou a předsudkem lidí, kteří o skutečné filosofii nemají mnoho ponětí, jednak dogmatizujícím zafixováním určitých myšlenkových postupů, které se brání jakékoli kritické reflexi vlastních pozic a předpokladů. Největší potíží se ono zafixování, protože má velký vliv i na předsudky těch, kdo se od konstrukcí odvracejí paušálně. Filosoficky perspektivní je pouze akceptace nezbytnosti konstruovat „intencionální koreláty“ (máme-li užít staršího termínu), ale kritický odstup od zjednodušující redukce, která tyto „koreláty“ omezuje na „intencionální objekty“ (resp. „předmety“) v tradičním chápání, kdy jsou tyto „objekty“ osamostatňovány (izolovány) a zejména zbavovány jak své vlastní „prostorovosti“, tak své vlastní „časovosti“, a právě v důsledku toho svých skutečných souvislostí se skutečností svého okolí (tedy se skutečným světem), a to principiálně a teoreticky (nikoli tedy pouze v nějakých aplikačních kontextech).

(Písek, 071127-2.)

<<<

>>>

Etická situace (její struktura) / Morální situace (její struktura)

O situaci vůbec můžeme mluvit jen v souvislosti s něčím resp. s někým, pro něhož to je právě *jeho* situace – je to *subjekt* situace. Není žádné situace bez subjektu, k němuž je vztažena a který se vztahuje k ní. (Pokusy o jakousi „objektivaci“ situace mohou mít omezený smysl jen v případě, kdy jde o subjekty postrádající schopnost se k situaci vztáhnout ve svém vědomí, event. myšlení.) O etické resp. morální situaci můžeme tedy mluvit (a uvažovat) jen v souvislosti s příslušným etickým resp. morálním subjektem (tj. subjektem, schopným vědomého etického resp. morálního rozhodování). Na druhé straně o etickém resp. morálním rozhodování nelze hovořit tam, kde sice o nějaký subjekt jde, ale o takový, který není podobného rozhodování schopen, tj. který především nedokáže (ve vědomí resp. v myšlení) dost rozlišit mezi tím, co je eticky (morálně, mravně) pozitivní a co v témž ohledu negativní – tedy který není vůči rozdílu mezi pouze „daným“ a tím, co „má být“ dostatečně vnímavý a citlivý.

(Písek, 071128-1.)

* etická situace (její struktura); morální situace (a struktura);

<<<

>>>

„Principy“ podle Nicolai Hartmanna

Nicolai Hartmann vychází z koncepce, že „principy“ nejsou nikdy „dány“ (rozumí se „nám“, i když on to „nám“ vynechává), ale že musí být „objevovány“, nikoliv „vyvozovány“. Princip nemůže být vyvozen z oblastí „faktů“, tedy ze „zkušenosti“, ale může být „uzřen“ ve struktuře toho, co je „dáno“, jako jeho předpoklad. Jde totiž o zvláštní vztah: „principy jsou tím, co je o sobě nezávislé a na čem závisí ostatní“ (7193, s. 78). A to platí pro všechny principy, tj. pro všechny oblasti – tedy pro principy v přírodě samé i v poznání přírody, v poznání vůbec (např. platí to o kategoriích bytí), a podle Hartmanna také pro oblasti společenských resp. mezilidských vztahů, tedy pro sféru etickou. Také v etice nemůžeme přistupovat k principům (tj. k tomu, co je apriorní – 79) přímo, „nýbrž jen oklikou – přes posterius“ (a Hartmann na tomto místě odkazuje ke své *Metaphysik der Erkenntnis*, 21925, S. 251-53). Principy tedy nejsou „dány“, ale etika je musí „také teprve ‚vysoudit‘, resp. zpětně uzříti z konkrétních fenoménů“ (79). A pak pozoruhodně poukazuje na povahu těchto fenoménů, tj. toho, co už nám je „dáno“ v naší zkušenosti: „Principy jsou bohatě obsaženy v chtění, rozhodování a jednání, ve smýšlení, v postojích nebo v tiché účasti jako jejich určující složky. Musí tedy být možné je v nich uzříti. Avšak z danosti těchto fenoménů nejsou ještě zřeny samy principy – jsou samy o sobě stejně málo uvědomovány jako principy poznání.“ (dtto). Tato Hartmannova myšlenka je vlastně velmi tradiční, takřkájíc „protofilosofická“, a rozšířila se v evropské tradici asi zejména zásluhou nejstaršího misionáře mezi pohany, totiž „třináctého“ apoštola Pavla: Stvořitele je možno „nazříti“ z jeho stvoření, ze stvořeného světa. Ovšem na rozdíl od Pavla se Hartmann vyhne právě té poslední otázce, odkud jsou ty „ne-dané“ hodnoty, které můžeme jakoby „objevit“ a „uzříti“ ve fenoménech lidského chování a jednání. Když postoupíme o krok dál, ukazuje se cosi vnitřně rozporného – a Hartmann vskutku mluví o „aporiích“. Po mém soudu však právě zde začíná, nikoli „končí“ vlastní úkol filosofie.

(Písek, 071129-1.)

<<<

>>>

Zákony x zákonitosti / Zákonitosti x zákony

Budeme užívat obou termínů, totiž „zákon“ a „zákonitost“, zásadně v tom smyslu, že zákonitost je lidská formulace (jakékoli vyjádření nebo myšlenkové uchopení), zatímco to, co je touto formulací zachyceno, je „zákonitost“, tj. jistá pravidelnost, kterou lze pozorovat na úkazech stejného typu. Přitom nehraje zásadní úlohu to, zda je zákonitost čímsi původním, co může být pouze odpozorováno na jednotlivých případech, anebo zda je původní naopak zákon, který je nejprve pro jednotlivé případy stanoven, zatímco ty se mu podřizují (a to podle okolností a typu případů s větší nebo menší přesností a poslušností). Zvláštní je přitom jakási zásadní nesnáze, která je s tímto rozlišením spojena: nikdy nemáme a nebudeme mít jistotu, co předchází čemu, i když to tradičně dost „přísně“ rozlišujeme. Spočívá to v před-sudečných předpokladech, s kterými pro různé oblasti skutečností k onomu rozlišování přistupujeme, totiž v tom, že s náležitě neodůvodněnou samozřejmostí třeba předpokládáme, že v neživém světě (světě fyziky a chemie) nejsou principiálně možné žádné odchylky od zákonitostí, jak jsme je formulovali (zachytili) ve svých zákonech. Pokud takovou odchylku zjistíme, automaticky předpokládáme že chyba je v naší formulaci příslušné zákonitosti, takže stojíme před úkolem své pojetí zákona změnit a zákon přeformulovat. Předpokladem je v takovém případě ovšem opakované pozorování stejné odchylky v analogických kontextech či situacích. Pokud by se podobné případy pozorovat nepodařilo, považujeme ono singulární pozorování za mylné a neplatné, a jako takové je škrtneme. Což ovšem zároveň znamená, že kdyby k takové singulární (kontingentní) odchylce skutečně došlo, nemohli bychom ji jako skutečnou nikdy uznat. – Celé toto pojetí bylo ovšem těžce narušeno právě v moderní resp. nejnovější fyzice, a to především tzv. principem neurčitosti. Fyzikové

mají za to, že naprosto postačí, když onu „neurčitost“ prostě odkážeme do sféry kvantových dějů, a v ostatní fyzice z toho nevyvodíme žádné důsledky. Avšak ani to nezůstalo bez hlubokých otřesů: např. nejnovější astrofyzika je stále víc nucena v reálném světě, tj. v našem Vesmíru, některé úkazy charakterizovat jako „singularity“. Ovšem čím víc takových „singularit“ je „objevováno“, tím víc jsou fyzikové v pokušení pro ně vymýšlet nové „zákony“, tj. tím víc jsou nakloněni nacházet i v těch „singularitách“ jakési zákonitosti. Tak se ukazuje, že fyzika (stejně jako kterákoli jiná věda) není dost kompetentní v problematice, která je vysloveně filosofická. A filosofie bude naproti tomu vždycky chtít porozumět skutečnosti v celém jejím rozsahu a nerozdělovat „univerzum“ na jednotlivé „regiony“, které se spravují jen svými vlastními „zákony“, aniž by jim byly některé společné (takže by platily univerzálně).

(Písek, 071201-1.)

<<<

>>>

Zákonitosti a Vesmír

Nevysloveným předpokladem pojetí „zákonitosti“, jak se prosadilo s novou dobou a s rozvojem přírodních věd, zejména však fyziky a chemie, byl obraz světa nejrozmanitějších změn, které se však odehrávají podle jakýchsi „pravidel“, která nesmějí a nemohou být porušena a která se sama neproměňují. Když byla některá taková „pravidla“ jakoby „odhalena“ a byla vyjádřena přesnou formulí (nejlépe matematickou), otevřela se skvělá možnost, jak kontrolovat právě tuto „přesnost“. Jakmile byla pozorováním zjištěna nějaká odchylka (a to bylo možné nejen proto, že sama formule byla přesná, ale že se stále zpřesňovaly i způsoby měření, takže aspoň v některých případech bylo naprosto zřejmé, že ta či ona odchylka je skutečná, protože vybočuje z mezí pozorovacích chyb), považovalo se to za doklad chybnosti formule a za naprosto nutný důvod k hledání formule (a většinou dokonce celé teorie nebo hypotézy) jiné, přesněji vystihující skutečnost, tj. včetně oné odchylky. Tak se věda („science“, tj. přírodověda, pracující s prostředky kvantifikací a matematického zpracování) stále víc vzdalovala filosofii: vědec zkrátka (údajně) popisuje „realitu“ (tj. v její faktičnosti, jako to všechno „jest“ a jak to „probíhá“), a vůbec se netáže, po tom, odkud se ta „realita“ vlastně bere nebo odkud se berou ty „zákonitosti“. K těmto otázkám však vždy znovu bude směřovat myšlení filosofické: filosofa bude zajímat, odkud se berou ony prý pevné a neproměnné zákonitosti uprostřed tolika nejpodivuhodnějších změn, a na druhé straně odkud se berou ty změny, když zákonitosti samy jsou neproměnné a nehybné. Filosofie nemůže zapomenout na to, že je třeba se tázat na to, co tu neproměnnost nebo naopak ty změny umožňuje a co je zakládá, tedy na „principy“ ve smyslu „počátků“. A nemůže se nikdy spokojit s tím, že by bylo možno zaměnit chápání „principů“ z původního významu, kdy šlo – ještě u starých Řeků – o ARCHÉ jakožto o to, co je „první“ a co „vládne“, za redukované pojetí, které se už neptá „proč?“, ale jenom „jak?“ – tj. které se omezuje na otázku po zákonitostech. Dříve nebo později musel přijít nějaký myslitel, který onu neproměnnost a jakousi metafyzickou nadřazenost neproměnných zákonitostí zpochybnil (byl jím především David Hume); a tak se musela tzv. zákonitost proměnit v pouhou obvyklost, ba dokonce největší pravděpodobnost. Ale to zase byl jen pokus o popis, nikoli o interpretaci, o objasnění a vysvětlení.

(Písek, 071201-2.)

<<<

>>>

Srovnávání (komparace) / Komparace (srovnávání)

Pro naši orientaci ve světě (Weltorientierung) má mimořádný význam komparace čili srovnávání (a ovšem s tím spojené rozlišování). Základní typy komparace sahají daleko či hluboko do minulosti, a to přinejmenším do dávných dob samých počátků života na této planetě (otázkou neméně závažnou je ovšem, zda nesahají na ještě nižší úrovně, ba zda nejsou jednou ze základních forem reaktibility vůbec, tedy i do říše předživého). To, co je srovnáváno, není ovšem nikdy prostě „cokoli“ – není zkrátka srovnáváno všechno se vším. Vždycky předchází jistý výběr toho, co se srovnává; nicméně už tento výběr předpokládá nějaké předchůdné srovnávání. Myslím, že tato vždy potřebná a vždy také uskutečňovaná spolupráce srovnávání a výběru, komparace a selekce, představuje jeden z nejzávažnějších aspektů problému reagování a reaktibility. Nedovedu až do hloubky kontrolovat, nakolik má Heidegger pravdu se svým výkladem etymologických kořenů řeckého termínu LEGEIN (a LOGOS) a odpovídajícího německého termínu „lesen“ a „Lese“, ale jsem přesvědčen, že myšlenkově věcně je tento výklad legitimní a správný. Přinejmenším dobře odpovídá Hérakleitovi a jeho pojetí LOGU jako toho, co zakládá svět (KOSMOS) jako jednotu a bez čeho by byl pouhou „hromadou náhodně rozházených věcí“. Někde v pozadí (dnes už hodně zapomenutém) je ono „sbírání v jednotu“, které ovšem nutně předpokládá výběr, selekci toho, co je onomu sbírání k dispozici, aby to v jednotu mohlo skutečně být „sebráno“. (Je zajímavé, že onen Platónův demiurg z Timaiu nutně musel při výběru „idejí“ rozlišovat, které se k sobě hodí a které nikoli – takže musel zároveň *vybírat*, když chtěl *sebrat* v nerozpornou jednotu ty, jež bylo potom možno otiskovat do „beztvarého toku“. Je to zároveň doklad toho, jak si Platón sám uvědomoval nezbytnost nějakého aktivního „subjektu“ v koncepci, která jinak znala na jedné straně pouze nehybné – a tedy „mrtvé“ – ideje, které samy žádné aktivity nebyly schopny, a na druhé straně nejen neosobní a akce rovněž neschopný, ale dokonce každou formu, každý tvar postrádající „tok“.)

(Písek, 071201-3.)

<<<

>>>

Národ a národnost

Morée napsal, že česká národní identita a dokonce ani český národ neexistuje. Je vždycky dobré si poslechnout někoho „zvenčí“, co soudí o „nás“. Ale v tomto případě jsme poněkud na rozpacích, protože není docela zřejmé, jak Peter Morée vidí sám sebe: je „vnější“ pozorovatel – anebo je už „náš“, jeden z „nás“? Chtěl nám Holanďan říci, že na rozdíl od Holanďanů Češi „neexistují“, jsou jenom svým vlastním „výmyslem“? Anebo si myslí, že také Holanďané jsou jen produktem své vlastní fantazie? Existuje přece v každé společnosti něco, co má jakousi svou vlastní setrvačnost a co nějak v sobě uchovává paměť na to, co bylo, co se odehrálo a na co aspoň většina lidí mohla mít možnost nějak reagovat a na co vskutku reagoval (i když tomu nemusela vždy správně porozumět). To platí o každé společnosti, a to i malé (například o obci, o vesnici, o několika blízkých vesnicích, kde se většina lidí spolu zná a kde spolu tito lidé aspoň čas od času komunikují a vědí o sobě. A má-li to ještě další aspekty a je to spojeno s dalším významy, představuje to vskutku jakousi jednotu (i když jen nedokonalou). Proto není tak nesmyslné uvažovat o tzv. národním charakteru, a není nesmyslem uvažovat i o nějaké více či méně se projevující národní identitě. A to tím spíš, když vidíme na každý den, jak jsou lidé nejen schopni, ale vysloveně nakloněni se např. identifikovat se svým klubem (třeba sportovním), ale také se svou profesí, se svým podnikem, kde pracují, učitelé i žáci se svou školou atd. atp. Zdá se někdy, že v některých případech je dokonce záhodno něco takového podporovat a dodávat tomu něčím ideovým větší smysl a víc „šťávy“ a snad – přinejmenším v očích některých účastníků – víc smysluplnosti.

(Písek, 071202-1.)

<<<

>>>

Národ a „idea“ národa

Zejména od starých řeckých sofistů pochází rozlišování skutečností podle toho, zda jsou „od přírody“ (FYSEI) anebo mají jiný původ. Ani sofisté, ale ani filosofové se ovšem na způsobech tohoto rozlišování nedokázali shodnout, protože se nějak nedařilo náležitě myšlenkově uchopit a pojmově vymezit, co to vlastně je FYSIS (ona tzv. „příroda“). A nepodařilo se to vlastně nikomu dodnes tak, aby to také ostatní uznali a přijali za své. Již Aristotelés např. měl za to, že obec (POLIS, dnes bychom řekli stát nebo občanská společnost apod.) je „od přírody“, a že každý člověk je „od přírody“ občanem (POLITÉS). To v sobě ovšem zahrnovalo také nezkoumaný a neprověřovaný předpoklad, že člověk je „od přírody“ člověkem. Rádl např. vzpomíná básníka Boleslava Jablonského z doby obrození, jak argumentoval proti svým kritikům (že národnost má za základnější než křesťanskost): nejdříve se prý narodil, a teprve potom byl pokřtěn. Nám ovšem musí být jasné, že se žádný člověk nerodí jako Čech, ani jako křesťan či žid, stejně tak se nerodí ani jako Evropan ani Američan, ale pokud čímkoli z toho má být, musí se tím po svém narození teprve stát. A to nutně platí také pro jeho „člověctví“, pro jeho „lidství“ a „lidskost“. Musíme se ovšem vyvarovat obecně rozšířeného omylu, spočívajícího v záměně geneticky získaných dispozic na jedné straně a „kultivací“ získaných kvalit a statků (kultury) na straně druhé. Jako zoologický druh je ovšem člověk od přírody „dán“; ale být člověkem se musí teprve naučit, protože to není nic přírodního ani přirozeného. Právě proto nelze „národ“ zakládat na ničem přirozeném, protože pak by vlastně nešlo a nemohlo jít o „národ“, nýbrž jen o kmen nebo smečku nebo druh apod. A tak se ukazuje, že národ může vzniknout a trvat jen tam, kde lidé spolu jednájí (chovají se k sobě) jako lidé, nikoli jako zvířata (prostě živočichová), že jim jde o něco, co je jim společné ne tak, že by to byla společná vlastnost, ale že to je to, o čem jim společně jde, tedy nějaký program, plán, rozvrh, vědomý cíl, záměr, na němž se shodnou, prostě že to je něco, co není v nich samých, ale co si postavili jakoby „před“ sebe jako společný úkol, a tak podobně. Takže nakonec se to neobejde bez nějakého „ideálu“, ať už tomu dáváme význam jakýkoli.

(Písek, 071202-2.)

<<<

>>>

Subjekt události

Termín „subjekt“ je vlastně velmi vhodný k pojmenování toho, co „událost“, která ještě „subjekt“ nemá resp. která se ještě subjektem nestala, musí ustavit (a udržovat, tj. vždy znovu-ustavovat, rekonstituovat, obnovovat, restaurovat) – a to tím, že samu sebe jakoby „podbudovává“, že „vrhá pod sebe“ své jádro, svůj „základ“, svou „bytnost“ (musíme ovšem latinský termín odvozovat od slovesa subiaccio, nikoliv od subiaceo, neboť – to už musíme dobře vědět – žádný subjekt v hloubce události, jejímž je subjektem, ne-leží, ne-spočívá „pod“ událostí jako její „substrát“, nehybný podklad a základ. Událost, rozumí se ovšem pravá“ událost (tedy vnitřně sjednocená), si musí svůj subjekt konstituovat a musí jej udržovat. Z toho ovšem plyne, že to není subjekt, který je jediným zdrojem stále obnovované integrity události, a to i když k jeho funkci (takříkajíc k jeho „povinnosti“) náleží o tuto integritu pečovat, prohlubovat ji a vyzdvihovat ji na novou, vyšší úroveň. Základní integrita události má „hlubší“ kořeny než integrita subjektu (pokud odlišujeme událost a její subjekt; ještě je třeba uvážit, zda by nebylo vhodnější mluvit o tom, že se událost sama stává subjektem, než že si svůj subjekt ustavuje).

(Písek, 071202-3.)

<<<

>>>

Čas fyzikální

V současné astrofyzice se obecně uznává, že náš Vesmír vznikl tzv. singularitou, tj. Velkým třeskem; nejnověji se udává, že k tomu došlo před $13,7 \pm 0,3$ miliardami let. To však sugeruje představu, že po celou dobu od Velkého třesku až do dnešních dob „probíhá“ čas stejnou rychlostí. Když se líčí – ve smyslu teorie relativity – zpomalování času nějaké soustavy, která padá do černé díry (jiné takové singularity, ale nesrovnatelně menší), považuje se za samozřejmé, že rychlost času probíhající události je závislá na gravitaci. Velký třesk je však něco jako obráceně probíhající černá veledíra, tedy vlastně bílá veledíra. Proto by bylo po mém soudu třeba předpokládat, že čas probíhal po Velkém třesku mnohem pomaleji (dokonce na počátku s rychlostí jen infinitesimálně odlišnou od nulové), ale že se později v souvislosti s rozpínáním Vesmíru zpomaloval. Je to správná úvaha? To by znamenalo, že ony slavné Hawkingovy „první tři minuty“ mohly být nesrovnatelně delší než ty naše dnešní „tři minuty“. Jakou vypovídací hodnotu pak má onen výpočet současného stáří našeho vesmíru? Jaký smysl vůbec má měření jednotkami, které nezachovávají svou neměnnost, ale naopak se prodlužují nebo zkracují? Jsme vůbec schopni nějak „sevřít“ takové proměny nějakou formulí, která je „vytržena“ z času a prostoru tak, že je na nich nezávislá?

(Písek, 071206-1.)

<<<

>>>

Práce ve filosofii

Velkým nedorozuměním je běžné pojetí vztahu mezi filosofováním a prací. Předně odstraňme první, spíše menší nedorozumění, totiž že „práce“ je pochopena jako filosofické téma. O to nám nyní nejde, ale o místo *skutečné* práce ve *skutečném* filosofování. Zajisté, není pochyb o tom, že samo filosofování se bez práce neobejde. Ale co je tou vlastní, tj. filosofickou prací? Jak si ještě někteří pamatujeme, byl to u nás zejména Masaryk, který zdůrazňoval tzv. „práci drobnou“ proti romantickému přečeňování tzv. „činů“. Bohužel to byl sám Masaryk který přispěl k tomu, že ona „práce drobná“ byla chápána jako jakási „práce přípravná“, která ještě nebyla tou vlastní prací, o kterou šlo a jde. Už jen to, jak zdůrazňoval, že práce je to, „co nikdo nechce dělat“, tedy něco, co je „nemilé“; a proti tomu klade Masaryk „prázdnost“, neboť každý chce mít prázdnost, volno. A proč? Masaryk to staví tak, jako by „to pravé“ mohlo být podnikáno teprve tehdy, když máme „po práci“, kdy máme práci „za sebou“ a už na ni nemusí myslet, protože se s ní nemusíme zatěžovat. Jenže to by bylo zásadně mylné chápání, a zejména v našem případě, když jde o – řekněme to tak také – „drobnou práci“ ve filosofii. Nechceme se tázat po žádné (a tedy ani drobné) práci, která filosofování předchází, ale k vlastnímu filosofování ani nemůže být počítána; jde nám o „drobnou“ sice práci, ale práci filosofickou. Pak bychom mohli per analogiím říci: vlastní filosofická práce je právě ta práce „drobná“, zatímco ty „velké“ filosofické činy by neměly být přečeňovány. Často se mluví o tom, že ten či onen myslitel měl skvělý „nápad“, ale takové nápady vůbec nejsou za „práci“ považovány (vždyť na myslitele jakoby samy „padají“); práce je to teprve, když vznikne „dílo“. Bohužel tento předsudek stále při posuzování filosofů platí, zatímco ve vědě, tedy při nejmenším v některých vědách, už byl překonán.

(Písek, 071206-2.)

<<<

>>>

Nepředmětný - v němčině

V němčině se vyskytuje dvojitá forma záporu proti „gegenständlich“ (což je odvozeno od Gegenstand, zatímco ve staré němčině existovala ještě druhá verze překladu latinského *obiectum*, totiž Gegenwurf); nevím, jak je to se starší dobou, ale třeba u Hegela (ve Fenomenologii ducha) se najdou obě možnosti: nichtgegenständlich a ungegenständlich. U současného na Hegela navazujícího německého (protestantského) filosofa Theunissena lze (např. v Sein und Schein) rovněž najít obě možnosti, a celkem velmi frekventovaně. Ani u Hegera, ani u Theunissena se však nezdá, že by se mezi použitím toho či onoho termínu nějak bedlivěji obsahově či dokonce přímo pojmově rozlišovalo. Z příslušných kontextů je však patrné, že v obou případech už sám základ, totiž slovo Gegenstand, na sebe většinou bere významy, které byly kdysi spojovány spíše se zaniklým termínem „Gegenwurf“, jenž právě etymologickou konotací – poukazem na aktivní „werfen“ – nyní dává náležitý smysl a odůvodnění takovým výrazům, jako je Vergegenständlichung nebo slovesu vergegenständlichen, což znamená předmětem dělati, zpředměťovat (tedy zřejmě aktivně působiti na něco, co samo ještě předmětem není, takže se to předmětem stává). Zatímco „Gegenstand“ vyvolává dojem něčeho „před námi stojícího“, tudíž hotového, faktického, daného, ono sloveso „vergegenständlichen“ zcela zřetelně poukazuje na něco původně ne-předmětného, co se nějak předmětem stalo nebo co dostalo nějaký nový rys, nový charakter, takže to bylo zpředmětněno nebo to aspoň jako nějaký předmět vypadá. Z toho je patrné, jak slovo „Gegenstand“ k sobě přibralo některé konotace starého, ale vymizelého slova „Gegenwurf“, které by jinak dodnes muselo stále jakoby vybízet k otázce, kdo vlastně tu je aktivní, kdo házel nebo hází před, předhazuje, a zejména před koho – zda ten, kdo hází či hází je tentýž, kdo má před sebou to před-hozené, apod.

(Písek, 071207-1.)

<<<

>>>

Otázka – původ tázání

Tázání by nemělo smysl, kdyby nemohlo být zaměřeno k někomu nebo k něčemu, kdo nebo co by nám mohlo poskytnout nějakou odpověď. Zároveň by však nebylo možné, kdyby se netázal někdo. K otázce tedy nutně náleží přinejmenším dva členy: ten, kdo se táže, a ten nebo to, od koho nebo odkud se očekává odpověď. Zajisté to je jen minimum; otázka by dále neměla smysl, kdyby nešlo o něco dalšího, co tázající se neví a rád by věděl, a co možná neví ani ten dotazovaný, ale pokud to ví (což se teprve má ukázat), vztahuje se tím svým předpokládaným věděním k něčemu dalšímu, totiž právě k tomu, k čemu se vztahuje i otázka toho, kdo se táže. A toto další je tedy třetím nutným členem, bez něhož otázka nejenom nemá smysl, ale vlastně vůbec není možná. Nyní nehodláme jít dál, i když to je pro důkladné vyšetření povahy tázání naprosto nezbytné; ze zkušenosti s opakovaným dotazováním a dosahování rozmanitých odpovědí bude každému, kdo se jednou začne tázat, zřejmé, že ne každá odpověď na otázku může být považována za uspokojivou, neřku-li za legitimní a správnou, a že dokonce sama otázka může být položena způsobem nesprávným, takže na ni žádná správná odpověď nemůže být poskytnuta ani jinak nalezena. To však nyní nechme stranou a zůstaňme o problému původu tázání. Tento původ nelze vidět tam, kde – jak to mylně interpretuje zejména novodobá věda a v krajní podobě tzv. pozitivismus – zkoumající subjekt stojí proti neutrálně dané, prostě se před ním v jakési hotovosti a do sebe uzavřené samostatnosti ležící nebo stojící podobě „rozkládá“ cosi objektivního, „objektivně reálného“. Tázání má svůj zdroj pouze ve vztahu subjektu k někomu nebo něčemu, s čím lze navázat nějaký oboustranně aktivní vztah, či jinak řečeno, jen ve vztahu k něčemu, co má také charakter jakéhosi subjektu, který je s to na otázky odpovídat (a principiálně nezáleží na to, zda o jde „subjekt“ skutečný nebo jen předpokládaný). Můžeme z toho uzavřít, že sám fenomén (resp. fakt) tázání je přesvědčivým dokladem toho, že k základním rysům subjektu náleží jakási vnitřní tendence či nakloněnost k tomu, předpokládat někde kolem sebe další subjekty, k nimž je možno se obracet, mimo jiné také proto, abychom se jich na něco mohli dotázat.

(Písek, 071209-1.)

<<<

>>>

Budoucnost a pravda / Pravda a budoucnost

Mnohokrát jsem už řekl a také napsal, že Pravda přichází z budoucnosti. To je v jistém, avšak omezeném smyslu pravda, tj. je to omezeně (povrchně) správné. Ale vzbuzuje to svými vedlejšími konotacemi dojem, že budoucnost Pravdu předchází, že je něčím původnějším a tudíž na Pravdě alespoň v základu nezávislým. A to by ovšem už byla chyba. Pravda naopak vyvolává čas, a to znamená budoucnost, tím, že sama přichází. Přichází proto, že je živá (tedy nikoli neměnná, což by znamenalo „mrtvá“); a přichází takovým způsobem, že jakoby „přichází z budoucnosti“ tím, že vytváří, „stvořuje“, nebo také „vyvolává v život“ nejrozmanitější *budosti* nejrozmanitějších jednotlivých „v život vyvolaných“ subjektů (nikoli tedy že by nějakou budoucnost ke svému přicházení potřebovala jako jeho podmínku nebo předpoklad). Pravda je zdrojem budoucnosti – a tedy času vůbec. Kdyby nebylo pravdy, nebylo by času – tudíž by nebylo událostí, a tedy ničeho, neboť všechno v tomto světě (Vesmíru) se děje, a děje se sám Vesmír – a jak je zřejmé, bez potřebného času není možné žádné dění, není žádných událostí.

(Písek, 071209-2.)

<<<

>>>

Lidskost „pravá“ („humanita“)

Důraz na „humanitu“ resp. „lidskost“ má smysl pouze za předpokladu, že normou té lidskosti není sám člověk, jak „jest“, se svými vlastnostmi a vůbec se svou „daností“, nýbrž že normou a kritériem je něco, co platí závazně pro člověka, takže se tomu člověk může také odcizit, může se proti tomu provinít a dokonce se přímo proti tomu postavit, může se „zvrhnout“ a stát se bestíí. Pokud se tato okolnost dostatečně neobjasní, pokud není učiněno vše pro to, aby vešla v obecné povědomí, stává se heslo „humanity“ nebo „lidskosti“ čímsi neurčitým, plytkým a často velmi zavádějícím. Člověk ve své danosti nemůže být sám normou ani kritériem, protože může právě ve své „fakticitě“ selhávat a poklesat na úroveň podlidskou a nelidskou. Po věky opakovaná jakoby „zásada“, vyslovená ve známé formuli „homo sum, nihil humani a me alienum puto“ může být považována za smysluplnou pouze za předpokladu, že ono „hukáním“ považuje za veskrze pozitivní a de facto za úkol, poslání, závazek, kterému člověk musí dostát, aby zůstal člověkem. Lidskost prostě není faktická danost, ale povinnost, zadání, nárok.

(Písek, 071209-3.)

<<<

>>>

Člověk – „být člověkem“ (jako program)

Člověk sám se sebou není a nemůže být uspokojen, ale vždycky hledí někam dál. Jinými slovy řečeno: být člověkem nemůže být člověku cílem, alespoň ne v tom smyslu, že by chtěl být a zůstat stále tím, čím byl a je až dosud. Nejenže v tom antropologickém Plessnerově smyslu je člověk „nedostatkovým zvířetem“, ale je „nedostatkový“ v mnoha dalších, významnějších ohledech: nikdy se nemůže (a nemá) spokojovat s daným stavem – nejen světa kolem sebe, ale zejména svým vlastním. Odedávna se lidé

snažili zdokonalovat v nejrůznějších směrech; sama myšlenka dokonalosti a zdokonalování poukazuje na to, že se člověk vždycky v nějakém směru považuje za bytost nedokonalou a že je přinejmenším případ od případu zvnějšku nucen a zevnitř puzen k tomu, aby si to uvědomoval. Tzv. dokonalý člověk zůstává vždycky pouze ideálem; a je ovšem velký problém, zda to je ideál obhajitelný. Vždycky proti sobě bude stát lidská snaha po vlastní dokonalosti a lidská snaha po dokonalosti světa kolem. A dnes už by mělo být každému jasné, že člověk nemůže dost dobře sebe sám zdokonalovat, aniž by něco dělal s věcmi kolem sebe, aniž by „napravoval poměry“. Dnes už nelze zpochybňovat význam „praxe“ pro to, aby se člověk stal člověkem, aby prohluboval svou lidskost. A praxe se nikdy nemůže soustředit jen na sebe a své zdokonalování, tj. na svou „ritualizaci“ (jak tomu bývá v oněch pseudo-praxích či problematických „praktikách“ tělesných a duchovních cvičení, tak rozšířených zejména na Východě). Člověk se může sám zdokonalovat jen tím, že se plně nasadí tam, kde jde o zdokonalování druhých lidí a ovšem nezbytně také o zdokonalování světa, v něm lidé žijí. Vždyť třeba jednou z takových „dokonalostí“ (či „ctností“ ve smyslu latinského slova „virtus“) je právě svoboda; člověk je povolán ke svobodě, není svoboden původně ani sám od sebe. A nikdo nemůže být vskutku a v pravém slova smyslu svoboden sám, když nejsou svobodni ti druzí: proto právě říkáme, že svoboda je nedělitelná. V témž smyslu platí, že člověk se nemůže opravdu a v plnosti stávat člověkem ve společnosti, kde se nestávají nebo dokonce nemohou stávat „lidmi“ to druzí, ti jeho spolu-lidé.

(Písek, 071209-4.)

<<<

>>>

071212-1

Když chceme věcně mluvit o tzv. „lidských právech“, musíme pečlivě rozlišovat to, oč nám především jde a nač se chceme přednostně zaměřit. Většina prací historicky orientovaných se soustřeďuje na to, co bychom mohli – v Descartově smyslu – nazvat „myšlenka myslící“ (cogitatio cogitans), tj. na to, jak se ustavoval a znovu ustavoval a proměňoval způsob myšlení o „lidských právech“, tj. na kontinuitu myšlenkových aktivit (výkonů myšlení), usilujících o – někdy lepší, jindy horší – myšlenkové uchopení něčeho, co nelze chápat jako součást oněch aktivit, tj. součást myšlení. Ale když chceme zkoumat povahu lidských práv, musíme to pečlivě a zásadně odlišovat od zkoumání různých myšlenkových výkonů (pokusů) a od jejich individuálního a také historického sepětí s jinými výkony myšlení atd., a musíme se dát jiným směrem: musíme se obrátit k tomu, co bylo těmito myšlenkovými výkony „míněno“, k čemu se to všechno aktivní myšlenkové vypětí zaměřovalo, tedy k oněm lidským právům“ samým. A tady ovšem se dostáváme do jiné problematiky, které hned na začátku od nás vyžaduje plné vědomí toho, že někdy může jít vskutku o „totéž“, zatímco jindy půjde o „něco jiného“, i když názvy a pojmenování se zdají sugerovat, že jde o totéž.

(Písek, 071212-1.)

<<<

>>>

Lidská práva – antropologické předpoklady

Myšlenka „lidských práv“, ať už jakkoli provedená (uskutečněná), má jednak docela určité antropologické předpoklady, ale rovněž antropologické důsledky. Když totiž blíže prozkoumáme právě onen myšlenkově aktivní přístup a způsob, jak jsou lidská práva koncipována a jak je tato koncepce cílevědomě i mimoděky uváděna do živého kontextu soustavného myšlení člověka a o člověku, zjistíme, že velmi důležitou součástí pojetí lidských práv jsou jednotlivé aspekty a složky pojetí člověka

vůbec, a ovšem také naopak že pojetí „lidských práv“ a jeho domýšlení má druhotný vliv na pojetí člověka, tj. na určité změny původních antropologických předpokladů.

(Písek, 071212-2.)

<<<

>>>

Aktuálnost otázky / Otázky - jejich aktuálnost (a naléhavost)

Otázky a vůbec tázání mohou mít nejrůznější povahu, a je dobré si to nejen uvědomovat, ale také mezi nimi náležitě rozlišovat. To pak pro nás nyní znamená, že také aktuálnost té či oné otázky může mít různý charakter. Ně+kteřá otázka může být aktuální v tom smyslu, že ji právě nyní v dané situaci musíme z naléhavých důvodů řešit (což pochopitelně nemusí nutně znamenat: vyřešit). Generál v bitvě nebo státník v politickém zápasu musí pod tlakem situace řešit otázky (a problémy, úkoly atd.), na které ze zjevných důvodů nemají dostatek času a ani dostatek informací, kterých by jinak bylo zapotřebí. Jiní pak později budou celou věc posuzovat v klidu a se znalostí řady okolností, o kterých takový vojevůdce nebo politický vůdce tehdy nejen nevěděl, ale ani vědět nemohl, jak se později ukáže. To je tedy jedna krajnost; a pak se můžeme cítit postaveni před nejvážnější otázky, na které máme času dost, dokonce někdy celý život, které řešili i celé generace před námi, které dokonce vypadají jako prastaré (a někteří řeknou „věčné“), ale které, jak si aspoň někteří dobře uvědomují, vlastně nemohou být definitivně a jednou provždy vyřešeny nikdy.

(Písek, 071214-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost (a celek)

Každá „skutečnost“ v tomto světě má v nějaké podobě a míře nepředmětnou stránku (resp. stránky); žádných ryzích „předmětů“ prostě není (nejsou skutečné, mohou být jen myšlenkově konstruovány jako intencionální objekty), zatímco „ryzí nepředmětnost“ je také skutečností, byť zvláštní, jedinečnou). Jak to tedy je třeba s „kamenem“? Žádný kámen není vnitřně integrovanou „jednotkou“ (připomínám tu třeba Teilharda de Chardín a jeho „přirozené jednotky“); kámen nemá své „nitro“. Ale představuje (výjimečně) krystal nebo více ‚srostlých‘ či spíše slepených krystalů, většinou však je to slepenec malých a nedokonalých nebo poškozených krystalů. A ty jsou zase z molekul a atomů. Molekuly a zejména atomy však jsou – na rozdíl od kamene – vskutku takovými „jednotkami“, a tudíž jsou integrovanými celky (skutečnými celky, samy „v sobě a pro sebe“, tedy nezávisle na tom, jak se nám ukazují nebo jeví). Teilhardovi vytýkali četní kritikové tzv. panpsychismus; mám za to, že neprávem, ale nechme to stranou. Pro nás je důležité, že také tyto malé „skutečnosti“, tato malá „pravá jsoucna“ představují události, které mají své sjednocující nitro (nemusíme mu říkat „duše“ – panpsychismus spočívá právě v tom, že poněkud předčasně mluví o „duši“, aniž by se pokusil náležitě vymezit, co se tím termínem míní). Takže nyní zpět k tomu „kameni“: kámen drží pohromadě jen „vnějšími“ (fyzikálně-chemicky popsateľnými) silami, ale není o nic víc „celkem“ než hromádka písku nebo hromada cihel. Jakožto kámen nemá žádné „nitro“, které by ho sjednocovalo a které by bylo např. schopné jej po nějakém poškození uvést do původního stavu (naproti tomu atom, který po nějakém vnějším impulsu ztratí některý ze svých elektronů a stane se iontem, je schopen si při nejbližší vhodné příležitosti nějaký jiný elektron „odchytit“ a tak se „obnovit“ do normální podoby). Ale protože každý kámen je „složen“ z nižších částí, z nichž alespoň některé (a na příslušně nízké úrovni vůbec všechny) jsou „pravými jsoucnými“ (Teilhardovými „přirozenými jednotkami“ či „jednotkami“), má nutně také jakousi „nepřivlastněnou“ nepředmětnou stránku (resp. mnoho

nepředmětných stránek či aspektů), ale tyto jeho nepředmětné stránky nejsou sjednoceny do jediného ohniska, „centra“, ale jsou to multiplicitní (pluralitní) stránky, vykazující jistou složitost, komplikovanost, ale nikoli „centrokomplikovanost“ (jak o tom hovoří právě Teilhard).

(pro Ivanu Valúchovou-Bargárovou)

(Písek, 071217-1.)

<<<

>>>

Život (a Vesmír)

Kámen je něco jako jakási – z jistého hlediska dost nahodilá – hromada; asi jako první z nejstarších filosofů postavil proti sobě „pouhou hromadu náhodně rozházených věcí“ na jedné straně a „svět“ (KOSMOS, tj. krásný, pěkně uspořádaný svět) presokratik Hérakleitos (a za onu uspořádanost učinil odpovědným LOGOS, což ukazuje na to, že si ještě dobře uvědomoval, že LEGEIN původně znamenalo „sbíratí“, a to „sbíratí do jednoty“, což vždycky zároveň znamená „vybíratí“ – sbíratí bez výběru by bylo pouhým shrnováním na hromadu; mimochodem v latině vlastně totéž původně znamenalo „legere“). Kámen je tedy pouhou hromadou, ale je to hromada (vposledu) „pravých jsoucen“ (neboť ve světě jsou jen pravá jsoucná a jejich hromady), a protože pravá jsoucná mají (své) nitro, svou nepředmětnou stránku, má i každý kámen jakýsi „podíl“ na niternosti resp. nepředmětnosti. Mít nitro (niternost, nepředmětnou stránku) však ještě neznamená „žít“, tj. mít skutečný „život“, být „oživen“, ale je to pro každé „oživení“ (tj. pro vznik „života“ a tím oživenosti) nutnou podmínkou. Můžeme tedy právem niternost chápat jako „před-oživenost“ nebo „pra-oživenost“; Teilhard vysloveně užívá adjektiva „předživý“. Kámen tedy má nejen podíl na „niternosti“ (i když jen nepřímo a díky oněm nižším „pravým jsoucům“, jejichž je hromadou), ale – v uvedeném smyslu – i na jejich „předživosti“ či „předžitosti“. A to pak můžeme vztáhnout na celou planetu, sluneční soustavu, galaxii a vposledu celý Vesmír. Proti Rádlovi bych byl opatrnější a nemluvil bych o podílu „celého světa, i hvězd“ na životě, ale mluvil bych raději o podílu na *před-životě* (planety a hvězdy i všechna hvězdná „společenství“ jsou jen hromady; ledaže by se ukázalo, že to je z naší strany podcenění a nepochopení – zatím se tímto směrem nevydávám). Rád bych totiž ponechal pojmenování „život“ jen pro opravdu živé bytosti, tj. na organismy.

(pro Ivanu Valúchovou-Bargárovou)

(Písek, 071217-2.)

<<<

>>>

Nové (a „creatio ex nihilo“)

Z téhož důvodu, proč jen výjimečně a jen v textech nikoli výslovně filosofických užívám slova „bůh“ nebo „Bůh“, a to pro jeho náboženskou (religiózní) zatíženost (abych je nemusel vždy znovu pracně očišťovat od nežádoucích tradičních konotací), jsem nakloněn velké střídmosti a nechuti k lehkomyšlnému užívání slova „stvoření“ a slovesa „stvořití“ (a když už těch slov použiji, dávám si pozor, aby příslušný kontext zřetelně naznačil, že nejde o chápání „náboženské“). Docela jinak se to má ovšem s „věcí samou“. Mám zcela jednoznačně za to, že v chápání světa a vnitrosvětých skutečností se nemůžeme obejít bez uznání neobyčejně frekventovaného, byť nejčastěji nepřilíš nápadného „výskytu“ novinek, nového, nových skutečností, přičemž ono vskutku, opravdu „nové“ nemůže být vysvětlováno ani odvozováno z ničeho „starého“, co tu už předtím bylo. Zároveň ovšem platí, že každé takové „nové“ se může uskutečnit jako opravdu nové pouze za předpokladu, že do

svého uskutečnění zřetelně *selektivním* (a tudíž *reaktibilním*) způsobem zapojí něco z toho starého; nové, které by bylo pouze novým, by de facto bylo jen něčím starým (v tom smyslu, že to tady nebo někde jinde a jindy už bylo, a možná mnohokrát, nescíslněkrát). Právě proto je ono skutečně nové tak často skryté našim pohledům, protože my jsme nakloněni se na prvním místě orientovat na to, co už známe a co je nápadné (co tu už bylo). Nové, skutečně nové je však nejčastěji naprosto nenápadné; když se to stává nápadným, už dávno to opravdu tak nové není – jen jsme to nepostřehli. – A to velmi důležité až nakonec: nepochází-li to skutečně nové z ničeho starého, musí to pro nás vypadat, jako kdyby přicházelo z „ničeho“. Ovšem teze tzv. *creatio ex nihilo* měla kdysi smysl jako hráz proti odvozování čehokoli z toho, co předcházelo. Jakmile však náležitě porozumíme, co to je budoucnost, která přichází právě teď (a tedy nikoliv z něčeho již dříve daného, tudíž minulého), můžeme tuto tezi směle opustit, protože víme, že zdrojem nového není žádná „nicota“. Ale abychom to kromě toho náležitě a do hloubky *pochopili*, to zůstává nadále naším úkolem.

(pro Ivanu Valúchovou-Bargárovou)

(Písek, 071217-3.)

<<<

>>>

Intencionalita v myšlení / Myšlení – intencionalita

Intence je něčím nesmírně rozšířeným po celém našem Vesmíru, i když si toho většinou ani dodnes nejsme vědomi a i když to je zjevné jen v dost mimořádných případech (především u živočichů, mnohem méně u rostlin – zatímco prakticky vůbec ne v oblasti tzv. neživých skutečností). V případě myšlení však jde o něco specifického, od veškeré jiné podoby intencí a intencionality bytostně odlišného. Ve všech jiných případech neznámá intence nic jiného než nějaké směřování; to směřování může být ve skutečnosti jen jakoby „zdánlivé“, jen pro nás nebo pro nějakého vnějšího pozorovatele, neboť může být pouhou „setrvačností“. (Příklad: udělíme-li kulečnickové kouli nějaký impuls, koule se pohybuje vpřed určitým směrem, dokud nenarazí na jinou kouli nebo na okraj stolu. Ale tento její pohyb určitým směrem zdaleka není žádným „směřováním“ jakožto její vlastním výkonem.) Z toho je zřejmé, že ani tam, kde pozorujeme nějaký více méně určitý směr, nemusí jít ještě vůbec o vskutku aktivní směřování někam (aktivní ve smyslu subjektivní založené, tedy nějakým subjektem vykonávané směřování). Myšlení v plném smyslu toho slova však není nejen pouhým pohybem v nějakém směru – víme přece o splývavosti a těkavosti svých myšlenek! -, ale není ani „organickým“ vykonáváním nějakého pohybu – zde tedy myšlenkového – k dosažení nějakého cíleného stavu jako výsledku – jak to známe z pozorování živých bytostí; a konečně – to je třeba dodat s ohledem na jisté starší koncepce, známé z dějin – není to ani pouhý doprovod jakýchsi základnějších organických procesů a dějů onoho druhého typu. Myšlení se ve smyslu svého bytostného určení chce vždy znovu ujišťovat jakousi pevností a solidností toho, k čemu se vztahuje a k čemu tedy jakoby míří, směřuje. A protože se obvykle vztahuje k něčemu, co samo takovou pevností, solidností nedisponuje, používá specificky myšlenkového prostředku, jak přece jenom jakési relativní (dále vztažené) pevnosti dosáhnout, jak se jí chopit nebo jak ji vylepšit či dokonce „založit“, a to jakýmsi sebe-ovládáním, jakousi sebe-upevněností díky pravidlům, díky myšlenkové řeholi, jejímž cílem je sebe-vláda, sebe-zpevnění a tak překonání původní těkavosti a splývavosti myšlenkových dějů a procesů. Toho se původně, tj. v nejstarších dobách asi dosahovalo právě narativitu a opakování jistých „celků“ vyprávění, ale později – díky starořeckému vynálezu pojmů a pojmovosti – myšlenkovým ustavováním a „míněním“ zvláště pevných a přímo neměnných útvarů, a to po vzoru těch nejstarších „útvarů“, jimiž byla čísla a geometrické obrazce. To však bylo a dodnes nadále je možné pouze díky tomu, že myšlení je s to se obracet nejen k něčemu jinému, ale také samo k sobě; v tom se jeho intencionalita bytostně odlišuje ode všech typů intencí (směřování) jiných.

(Písek, 071217-4.)

<<<

>>>

Struktura v dění (a jako dění)

Strukturou se obvykle míní zvnějšku přístupná a popsatelná stránka komplexnosti nějaké fungující soustavy (systému), jen někdy je chápána a „uchopována“ jako neměnná resp. vůbec mimočasová (zcela vzácně jako mimoprostorová – např. v matematice). Přitom se sledují zejména vztahy mezi tzv. složkami systému, nikoli ty složky samy; pokud takové „složky“ mají rovněž nějakou svou strukturu, je tu výrazná snaha od toho odhlédnout a považovat ty složky samy za v jistém smyslu a v jistém rozsahu samostatné (svébytné), aby právě bylo možno jejich vlastní strukturu nechávat stranou. V případě, že se struktura složek (členů) nějakého systému také mění (proměňuje), a když to má nějaký vliv nebo vůbec faktickou souvislost s proměnou struktury celého systému, dochází obvykle k výrazné snaze najít nižší rovinu nějakých „pevnějších“, „fixovanějších“ subsložek systému, aby bylo možno strukturu celého systému a strukturu jeho nejbližší nižších subsložek nějak sjednotit a vyčlenit ony nižší subsložky pokud lze jako pevné, tj. samostatné (svébytné). Vše musí být pozorováno a popisováno z perspektivy vnějšího pozorovatele, a to bez jakéhokoli ohledu na možnost oboustranně aktivní souhry mezi strukturami vyššími a eventuálními strukturami oněch subsložek, metodicky považovaných za fixní.

(Písek, 071218-1.)

<<<

>>>

Humor a víra / Víra a humor

Hlavním zdrojem a inspirací humoru, vztahujícího se k religiozitě, je nahlédnutí vnitřní falešnosti tzv. posvátnosti resp. vůbec nejrůznějších náboženských tabu. Je dokonce otázkou, zda to neplatí o veškerém humoru, tedy nejen o tom, který s odstupem a kriticky míří na religiozitu. Dalo by se možná říci, že nejmýstižnější charakteristiku takové velmi hluboké distance se kdysi zdařilo vyslovit dokonce – v jistém smyslu – religiozní terminologií, když se smích (a také výsměch) připisoval bohům nebo Bohu. Člověk, který dokáže hluboce spolu prožít tento božský smích nebo třeba jen humor, se tak dokáže cítit bohům nebo Bohu blíže než v jakémkoli jiném gestu či vztahu. Ale zároveň se tak definitivně jakoby loučí se všemi formami religiozity (náboženskosti) jako vztahu k „božskému“ vůbec. V tom smyslu byl ve svém porozumění vztahu mezi humorem a vírou na velmi dobré cestě Reinhold Niebuhr, když napsal (a předtím vyslovil), že humor je jakoby první stupeň víry nebo první krok k víře, jakýsi předstupeň víry. Tady ovšem musím dodat, že je třeba důsledně rozlišit víru jako životní orientaci a víru reflektovanou či přímo reflexí víry: víra správně, „právě“ reflektovaná se musí dříve nebo později od religiozity distancovat.

(Písek, 071218-2.)

<<<

>>>

Masaryk – význam filosofický

Posuzováno filosoficky, nemůže být sporu o tom, že Masaryk je zprvu a asi i nadále silně, možná převážně ve své myšlenkové orientaci ovlivněn pozitivismem (zejména Comtem, ale také J.S.Millem aj.), který se v jeho době jevil jako cosi nového a progresivního („pokrokového“). Vedle toho u něho

najdeme řadu známek toho, jak na něho působil asi nejvýznamnější z filosofických učitelů, totiž Brentano. Svým způsobem lze třeba právě vliv Brentanův chápat jako jistý korektiv oné orientace na pozitivismus, takže Masaryka vlastně nelze ani v prvním období chápat jako jednoznačného pozitivistu (ani jako jednoznačného empiristu). Zároveň však je třeba vidět, jak si Masaryk nachází (zejména poté, co přichází do Prahy a začíná se důkladně seznamovat jak s českou historií vůbec, tak především s některými velkými postavami, které si vybral jistě podle své náklonnosti, ale které v průběhu hlubšího jejich studia na Masaryka vykonávaly svůj vliv a inspirovaly ho k vyhraněnějšímu zaujetí nejen myšlenkových, ale hlavně životních postojů a pevnější orientace. A právě uprostřed těchto změn a v těchto změnách lze při náležitě pozornosti a při pečlivém čtení jak jeho textů, tak také jeho činů, vůbec jeho společenské a politické aktivity, zřetelně rozpoznat významné kroky, jimiž se Masaryk dost cílevědomě snažil právě onen počáteční pozitivismus (a jistý empirismus, s ním spjatý) překonávat, překračovat. Porozumět správně Masarykovi znamená např. při čtení jeho knihy a článků poněkud odhlíže od celkového dojmu a velmi pozornost vyhledávat právě místa a momenty, dokládající toto překračování a vykračování směrem jiným. Právě tohle Patočka nedělal, takováto místa jakoby přehlížel nebo chtěl přehlížet, a pokud se jimi vůbec z nějakých důvodů blíže zabýval, vysvětloval je vnějšími, cizími vlivy a inspiracemi, eventuelně o nich hovořil jako o nějakých „zvláštnostech“ Masarykova pozitivismu. (Tak se o tom např. zmiňoval v posudku, který napsal jako doporučení k mému zařazení jakožto „vědeckého“ pracovníka FÚ.) Já sám jsem se naučil takto rozumět Masarykovi především pod vlivem textů Rádlových a o maličko později i textů Hromádkových (Hromádkova „Masaryka“, kterého jsem si mohl po válce ještě zakoupit ze zbytků toho, co velké Ymce ze zbytků předválečné produkce, od Pavla Hasterlíka, který ty knihy spravoval; a vzpomínám si, že jsem si Hromádkovy někdy dost příkré kritické soudy často „opravoval“ tím, jak jsem se Masaryka naučil „číst“ a čtenému rozumět právě u Rádlu).

(Písek, 071218-3.)

<<<

>>>

Filosofování jako „praxe“

Objev „subjektu“ (v novém pojetí) vyvolal podivnou myšlenkovou reakci v západním myšlení, totiž že se vlastně nevycházelo ze subjektu samého (jako z ARCHÉ, což bylo původně záměrem), ale pouze z jeho subjektivity: subjekt byl redukován na subjektivitu. A v důsledku toho na místo „ontologie“ byla postavena „psychologie“. To však nebyla celá chyba resp. jediná chyba: sama „subjektivita“ byla chápána chudě, omezeně, redukovane, neboť byla omezena na prožívání, na sám prožívaný akt subjektivity, akt myšlení. Pozornost nebyla soustředována na to, k čemu se myšlenkový akt vztahoval, nýbrž právě naopak to, k čemu se myšlení vztahoval, bylo zpětně vraceno do výkonu myšlení – a teprve tam bylo „objektivováno“ jako „prožitek“ (k němuž se pak další akty myšlení mohly znovu zpětně vztahovat). Těmito omyly však byla jakoby postavena neprůchodná zeď, nepřekonatelná překážka toho, aby samo myšlení bylo pochopeno jako „praxe“. (V kontinentální tradici to byla ovšem původně zaviněno již karteziánským pojetím myšlení jakožto samostatné „substance“, v níž není žádného místa pro chybu ani omyl: co lze nahlédnout jasně a zřetelně, je eo ipso pravda a plná pravda; z principiálních důvodů se taková pravda už k ničemu dalšímu nevztahuje a vztahovat nemůže. To posléze vedlo ke Kantovu apriorismu a také k jeho formalismu, dokonce i v etice.) – Vezmeme-li však vážně to, že i myslet se musíme učit a naučit, dále že každé myšlení (každá akt myšlení) má předpoklady, dokonce řadu předpokladů, jichž si zejména v době, kdy myšlení ani v individuálním (osobním) ohledu, ani v ohledu dějinném (dobovém, historickém) není ještě dostatečně rozvinuto resp. nedostalo se ještě na nezbytnou úroveň, kdy už může použít aparátu (tj. myšlenkových prostředků, nástrojů a metod, které si muselo samo připravit a ustavit – nebo které muselo přijmout z nějakého odkazu dřívějších myslitelů, z tradice), nezbytného k účinné reflexi, a že má taky nějaké neméně četné důsledky, které rovněž nemusí být zřejmé, nemusí být vidět, kterých si

ve svých myšlenkových výkonech dokonce většinou nejsme vědomi a teprve později je odhalujeme a zjišťujeme – a teprve pak nahlížíme, co jsme to v tom svém myšlení vlastně dělali a udělali -tedy vezmeme-li tohle všechno vážně, pak teprve budeme lépe rozumět, co to je ta „praxe“ filosofování, která je plná nejrozmanitějších zkoušek a omylů, nápadů, hypotéz, někdy i teorií atd.

(Písek, 071219-1.)

<<<

>>>

Filosofie a tázání (otázka)

Filosofovat znamená především se vždy znovu tázat. Všude tam, kde filosofie něco tvrdí, tvrdí to nejprve jen jakoby provizorně a zkusmo, protože filosof ví, že se k tomu, co tvrdil resp. z čeho vycházel, musí vracet, aby to přezkoumal. Filosof však nemůže zůstat jen u tázání, proto se musí ve svém tázání odněkud hnout, pohybovat někam dál – a to může udělat, jen když z něčeho vyjde, o čem lze předpokládat, že by to nějaké další tázání mohlo unést. Skutečné tázání je pouze tam, kde odpověď není ještě dána; všechno ostatní tázání je jenom nápodobou tohoto jediného pravého tázání. A to znamená, že pravé tázání se primárně vztahuje k tomu, co nejen nikdo dosud neví a co nijak nezná, ale k tomu, co se ještě nestalo, neuskutečnilo: pravé tázání se dotazuje na to, co se teprve má stát, co má přijít a co už snad přichází. Pravá otázka je ta, na kterou nelze reagovat nějakou definitivní odpovědí, která poté, co byl jakoby zodpovězena, otázkou být přestává. Toho dokladem je vždy znovu opakovaná zkušenost nejen filosofů, ale také pravých vědců, totiž že každá odpověď na tuto otázku je jen jedním krůčkem kupředu, protože nás okamžitě vede k dalším otázkám, o nichž jsme původně třeba nic nevěděli a ani je možná netušili. Ve filosofii je to však nejen zkušenost, ale stává se to a stalo se to už mnohokrát, takže to může být pochopeno jako způsob, jak filosofie jde kupředu, jako metoda, kterou si filosof jako člověk, který nadevše miluje Pravdu, musí pamatovat a musí si ji vždy znovu připomínat, aby náhodou nezapomněl, že udělal jen jeden krok a že tedy ještě zdaleka není u díle.

(Písek, 071219-2.)

<<<

>>>

Posvátno ve světě

Zážitek „posvátna“ je skutečností, s níž se přinejmenším v dětství setkává snad každý. Rozhodující však není sám o sobě tento zážitek, který je vlastně dost vágní (takže samo užití slova „posvátno“ je už poněkud matoucí), nýbrž o jeho interpretaci a náboženské využití (resp. zneužití). Náboženské (religiózní) zneužití zmíněného zážitku spočívá v tom, že je interpretován jako setkání s „přítomným“, tj. zde a nyní se projevujícím a demonstrujícím, manifestujícím posvátnem, tj. že posvátnost je přiřazena k něčemu ve světě jsoucímu, světsky danému a tím z ostatního světa vyzdvíženému. Svět je tak rozdělen, přímo rozpolcen na dvě „části“, na tu posvátnou a na druhé straně na tu profánní. To náleží přímo k základnímu charakteru náboženství a náboženskosti: jde o jakýsi schizoidní, podvojný vztah jak k věcem (skutečnostem) ve světě, tak k životu samému; právě život sám je také rozpolcen na doby posvátné a doby „obyčejné“, běžné, na každodennosti. Právě proti tomuto rozpolcení resp. proti této rozpolcenosti světa a života se staví Ježíš, a to ve zřetelném navázání na četné proroky, kteří tento fenomén také odhalovali a kritizovali. Skutečně „posvátná“ v plném rozsahu může být a je pouze přicházející budoucnost, zatímco nic, co se už uskutečnilo resp. co bylo uskutečněno, si nemůže osobovat nárok na uctívání. V tomto světě, v kterém všichni žijeme, nejsou možné zázraky jakožto zvláštní, z běžného světa vyčleněné skutečnosti, které by mohly být právě chápány jako posvátní či

božské; jakmile se nábožensky orientovaní lidé začnou domnívat, že v tomto světě také božské skutečnosti vsutku „existují“ jako manifestace posvátna, jde nutně a bez jakýchkoli výjimek o „službu ukydaným bohům cizím“, vlastně o modloslužbu. Každý božský nárok, který vznáší člověk ať ve vztahu k sobě (když se sám činí bohem) nebo k někomu jinému (tzv. světcům) nebo k nějakým věcem (kouskům těla, zbytkům oděvu nebo jiným stopám po světcích nebo po posvátnu či podobných „manifestacích“), je křivý, falešný, je hrubým proviněním proti skutečně „posvátnému“, jež nikdy není před námi jako danost, jako předmětná skutečnost, ale jen a výhradně jako „to, co přichází“, a to z budoucnosti, a jen hic et nunc.

(Písek, 071219-3.)

<<<

>>>

Vědy přírodní – tendence

V moderní době se vědy začínají odcizovat těm cílům, k jejichž sledování původně vznikly a kvůli nimž byly pěstovány. Jistě by bylo účelné se pokusit vyzkoumat, co všechno k tomu přispělo, že moderní a zejména dnešní vědec nesleduje dlouhodobě jednu hlavní stopu, aby přišel na kloub jedné velké záhadě, která ho zaujala, nýbrž že si stále častěji nechává úkoly dávat a ukládat od někoho jiného, nikoli vědce, ale politika nebo velkopodnikatele. Už to bylo ostatně mnohokrát podniknuto, ale většinou se hledají tzv. příčiny, eventuelně vlivné okolnosti, vždy však vnější, „předmětné“, tj. objektivované (jako např. nezbytnost nalezení sponzorů, neboť moderní věda si vyžaduje stále větších nákladů na mamutí laboratoře s velmi drahými přístroji, apod.). Obvykle se zapomíná na to, že skutečně rozhodující je způsob, jakým vědci na ony „příčiny“ a okolnosti reagují. Vedle změněných okolností, vedle změněného světa, v němž věda a vědci musí žít, jsou tu přece také ti vědci sami, kteří mají své vlastní nejhlubší motivy, své zásady, svá kritéria, kteří mají své vlastní představy o tom, co to je věda a jak by vědec měl svou práci dělat. Dnes nelze přehlédnout povážlivou skutečnost, že povaha vědy (a dokonce už pojetí vědy, její sebepochopení) je stále víc ovlivňováno tím, jaké úkoly jsou vědci a vědcům zadávány ze strany ne-vědy a ne-vědců, tj. že se věda stále víc přizpůsobuje něčemu, co z vědy samé nevyplývá a co ani nelze z vědy samé obhájit. Věda, která si kdysi dávala své úkoly a stanovovala své cíle sama, se stále více stává pouhým nástrojem, prostředkem čehosi vědci buď zcela cizího (třeba válečné potřeby státu, jehož cíle nemají s vědou nic společného nebo jsou vědci přímo protikladné) nebo alespoň z hlediska vědy okrajového a nepodstatného (jako je třeba technika, která původně byla vedlejším produktem vědeckých poznatků, ale nyní se stává pro vědy nejen zadavatelem úkolů, ale proměňuje je v jakousi novou skutečnost, totiž jakousi „technovědu“, v níž jsou vědy využívány jen k tomu, aby se technice dostávalo stále větších prostředků k dispozici vposledu čemukoli, oč je zájem a co slibuje materiální a finanční zisk a výhody jako pro objednavatele, tak pro techniku samou). Lze dokonce říci, že vědy se stávají pouhým nástrojem a prostředkem tím víc, čím víc ztrácejí svou spjatost s filosofií, bez níž by nikdy nevznikly. A ohrožuje to v nemalé míře i filosofií samu, které je v ustavičném nebezpečí, že se změní v ideologii, tj. opět jen v jakýsi myšlenkový prostředek, napomáhající dalšímu a ještě hlubšímu odcizení nejen těm nejhlubším zdrojům touhy po vědění, ale eo ipso každému kritickému přístupu ke skutečnosti, každé kritičnosti vůbec.

(Písek, 071222-1.)

<<<

>>>

Výchova jako „vy-vádění“

Latinsky se „výchova“ řekne educatio, a to je odvozeno od „ex-ducere“, zkráceně tedy „educere“. Kupodivu je na tom možno stavět výklad, co vlastně takové „vychovávání-vyvádění“ znamená (nebo aspoň může znamenat). České sloveso má ovšem ještě jiné významy (např. že dnes to dítě nějak vyvádí jako splašené); to však necháme zcela stranou, protože to znamená spíše něco jako vybočování z norem nebo z obvyklosti. Původní význam „vyvádění“ míří k nějakému odvádění odněkud ven, tedy takové „vedení“, které zacíleně chce dosáhnout toho, aby něco bylo ponecháno vzadu, za našimi zády, a abychom se k tomu už nemuseli vracet a nevraceli. Vyvádí se odněkud a někam jinam; vyvádění je vedení po cestě, na níž je třeba něco opustit (resp. opouštět) a která nás vede k něčemu jinému, novému (nejspíš jen pro vedeného novému, neboť ten, kdo vede, by měl už vědět, neměl by tápat ani bloudit). A všichni při těchto metaforách nějak víme, že nejde pouze o změnu místa, že nejde o pouhý místní pohyb, ale že jde o pohyb od něčeho horšího k lepšímu, od nižšího k něčemu vyššímu, hodnotnějšímu, od primitivního (nebo jen primitivnějšího) k něčemu složitějšímu, komplikovanějšímu, ale cennějšímu, od samozřejmého k nesamozřejmému, od pravděpodobného k méně pravděpodobnému až nepravděpodobnému, atd. atp. Ve slovech výchova a vychovávatí proto zaznívá dvojí: jednak je tam nepopíratelně dost výrazné, někdy vysloveně vyostřené vědomí nedostatečnosti daného stavu a nutnosti tento dosavadní stav opustit a připravit se závažné změně, totiž k přechodu ke stavu jinému, lepšímu, hodnotnějšímu. Zároveň tam však je přítomno také vědomí toho, že vedle vychovávaného, jehož stav se má změnit a zlepšit, je tu základní potřeba někoho dalšího, kdo má předpoklady k tomu, aby vychovávaného vyváděl z jeho neuspokojivého stavu a přiváděl ho do stavu lepšího, uspokojivějšího, vyššího. A tento druhý, tj. vychovávající, vychovatel, musí být nejen schopen přispět k nějaké změně v tom smyslu, že to ovlivní vychovávaného, ale on musí nějak být s tím novým, lepším, hodnotnějším stavem, s tou novou úrovní být nějak sblížen, přinejmenším obeznámen – on musí vědět, z čeho je třeba onoho vychovávaného odvádět, ale musí také vědět, kam je třeba ho vést, přivádět, k čemu je zapotřebí jej přimět, aby to vyměnil za něco jiného, nebo aby to nedostatečné a neúplné vylepšoval atd. A tak se otvírá před nám vlastně tak nejzákladnější a nejdůležitější otázka tzv. vychovávání a výchovy: jde vsutku o převádění z jednoho „hotového“ stavu do jiného „hotového“ vztahu, anebo je v podstatě samého „vyvádění“ něco, co nikdy nekončí a co znamená, že vychovávaný má mít i nadále na mysli, totiž že nejde o žádný definitivní stav, k němuž je třeba dojít, dospět, nýbrž že je třeba si osvojit jakousi volnost, uvolněnost ode všeho zaběhaného i na té vyšší úrovni, tedy jakousi neustávající otevřenost vůči výzvám o další vylepšování a zvedání úrovně?

(Písek, 071222-2.)

<<<

>>>

Dění (jako pomíjení)

V každém dění dochází k tomu, že něco, co tu ještě před chvílí bylo, tu už není, protože to pominulo, odešlo – a už se to nevrátí. Přesto vždycky něco z toho, co tu bylo, tu zůstává ještě nadále (a stává se to součástí toho nového, co tu sice před chvílí ještě nebylo, ale nyní už to tu je). To je vlastně zkušenost svádějící k tomu, že právě to, co zůstává uprostřed změny a navzdory změně bez proměny, považujeme za záruku kontinuity a také za garanta jednoty resp. sjednocení oněch proměn. Právě tento nesprávný úsudek resp. závěr vedl např. Aristotela k prohlášení, že každá změna se může odehrávat pouze na něčem, tj. na nějakém substrátu. Aristotelés si však nikdy nepoložil otázku, jak vlastně onen neměnicí se substrát skutečně (reálně) souvisí s onou proměnou, která probíhá údajně na jeho povrchu. To je však velmi vážná otázka, uvážíme-li, že onen údajně neměnný substrát se v každém okamžiku oněch proměn, probíhajících na povrchu, musí k těm proměnám nějak vztahovat, má-li je právě svou neměnností udržovat ve vzájemných souvislostech, které chápeme jako kontinuitu změny. Je onen substrát v plnění této funkce aktivní? Pak by ovšem nemohl být neměnný. A pokud je pouze pasivní, musely by se o kontinuitu celé změny postarat jednotlivé (okamžiky) fáze oné změny; a

pokud by tomu tak bylo, máme tu problém, proč vůbec tyto fáze změny, které se musí samy postarat o kontinuitu, vůbec potřebují jakýkoli substrát: k čemu je vlastně takový substrát, který nejen není schopen jednotu celé proměny zajistit, ale který dokonce jako zcela pasivní musí do té jednoty být přitažen a pojat aktivitou dějících se fází oné proměny?

(Písek, 071223-1.)

<<<

>>>

Dění (jako nastávání)

Všude, kde se něco děje, něco odchází, ale zároveň něco nového přichází. Nový „stav“ (lépe: nová „fáze“) je o něco ochuzen, ale zároveň něčím jiným obohacen. Proto se před námi otevírá několik otázek. Především tu je otázka, jak vůbec to „nové“ souvisí s tím, co odchází (resp. už odešlo), dále jak to nové souvisí s tím, co z toho předchozího neodešlo, ale zůstalo (a to beze změny, přinejmenším bez nápadné změny), a konečně otázka, co je tím aktivním činitelem, odpovědným za navazování resp. ustavování těch zmíněných souvislostí. (Další otázky zatím necháme nepovšimnuty, i když jsou neméně závažné, např. jak je garantována ona „složka“ dění, která v určité fázi nepominula a neodešla, tj. je-li její „setrvávání“ nějak samozřejmé, anebo musí-li být nějak aktivně zachovávaní a uchovávaní, a v čem a kde je agens-činitel tohoto aktivního zachovávaní beze změn, nebo alespoň bez nápadné změny). A ovšem, otázka základní a nejdůležitější, totiž odkud se vůbec bere to nové, a jak je možné, že většinou to nové není k tomu dosavadnímu jen přidáváno, nýbrž že příchodem (aktualizací) toho „nového“ se nějak mění i to dosavadní, to „staré“. Má příchod toho „nového“ přímý vliv na pomíjení něčeho starého, totiž toho, co právě pomíjí zároveň s příchodem „nového“ (eventuelně s příchodem to „právě příslušného“ nového, zatímco žádná přímá souvislost nemůže být konstatována ani předpokládána v pomíjení něčeho jiného, „nepříslušného“)? V jakém smyslu může pak být řeč o dění událostním, totiž o takovém, které je „vnitřně“ sjednoceno, integrováno, takže představuje jakýsi „celek“? A v jakém smyslu můžeme mluvit o „celku“ v případě události, která teprve nastává, která teprve začala nastávat? Jak je onen „celek“ zaintegrovan do toho počátku, když ještě téměř nic celkového z něho ani nenastalo, jen ten malý začátek, který není ničím víc než pouhým začátkem budoucího celku?

(Písek, 071223-2a.)

<<<

>>>

Dění jako nastávání

Všude, kde se něco děje, něco odchází, ale zároveň něco nového přichází. Nový „stav“ (lépe: nová „fáze“) je o něco ochuzen, ale zároveň něčím jiným obohacen. Proto se před námi otevírá několik otázek. Především tu je otázka, jak vůbec to „nové“ souvisí s tím, co odchází (resp. už odešlo), dále jak to nové souvisí s tím, co z toho předchozího neodešlo, ale zůstalo (a to beze změny, přinejmenším bez nápadné změny), a konečně otázka, co je tím aktivním činitelem, odpovědným za navazování resp. ustavování těch zmíněných souvislostí. (Další otázky zatím necháme nepovšimnuty, i když jsou neméně závažné, např. jak je garantována ona „složka“ dění, která v určité fázi nepominula a neodešla, tj. je-li její „setrvávání“ nějak samozřejmé, anebo musí-li být nějak aktivně zachovávaní a uchovávaní, a v čem a kde je agens-činitel tohoto aktivního zachovávaní beze změn, nebo alespoň bez nápadné změny). A ovšem, otázka základní a nejdůležitější, totiž odkud se vůbec bere to nové, a jak je možné, že většinou to nové není k tomu dosavadnímu jen přidáváno, nýbrž že příchodem (aktualizací) toho „nového“ se nějak mění i to dosavadní, to „staré“. Má příchod toho „nového“

přímý vliv na pomíjení něčeho starého, totiž toho, co právě pomíjí zároveň s příchodem „nového“ (eventuelně s příchodem to „právě příslušného“ nového, zatímco žádná přímá souvislost nemůže být konstatována ani předpokládána v pomíjení něčeho jiného, „nepříslušného“)? V jakém smyslu může pak být řeč o dění událostním, totiž o takovém, které je „vnitřně“ sjednoceno, integrována, takže představuje jakýsi „celek“?

(Písek, 071223-2b.)

<<<

>>>

„Síla“ - nové pojetí (nepředmětnost)

Přechod od geometrických obrazců (a eventuelně čísel) a jejich vzájemných vztahů k událostem (přesněji: k modelům událostí) je i po zcela teoretické stránce mnohem komplikovanější, než by se na první pohled zdálo. Nejde jen o zavedení času, časovosti a „časování“, ale je zapotřebí zavést jakousi analogii toho, čemu se ve fyzice říká „síla“. Současná teoretická fyzika pracuje se 4 základními silami, z nichž dvě mají závažný význam jen uvnitř atomového jádra (slabá a silná síla), zatímco elektromagnetická síla má význam jen pro elektricky nabitě částice (na neutrální nepůsobí), a gravitační síla má větší význam jen pro obrovské shluky částic. Když budeme chtít konstruovat myšlenkový model události, neobejdeme se rovněž bez jakési analogie některých „sil“, ale budeme si muset dát velký pozor, abychom se předčasně nenechali vést tím, co si už konstruovali teoretičtí fyzikové.

(Písek, 071224-1.)

<<<

>>>

„Vynálezy“ ve filosofii

Také ve filosofickém myšlení hrají mimořádnou úlohu intelektuální vynálezy, ale jejich působení, funkce (fungování) a osudy se v lecčem značně odlišují od vynálezů vědeckých a zejména technických. Ve vědách přírodních a především v technice jsou vynálezy takřka vždy velmi úzce spojeny s určitými způsoby jejich aplikace (použití, využití); toto spojení je nejen těsné, ale má zejména značnou „setrvačnost“, a ta se odvozuje nikoli z povahy vynálezů samých, ale právě ze způsobů jejich použití. Tak např. vynález psacího stroje byl značně vylepšen, když váleček s písmeny byl nahrazen tím, že jednotlivá písmena mohla být klávesnicí ovládána samostatně. Bylo však nutno rozhodnout o rozmístění příslušných kláves-znaků. Rozhodnutí bylo jednak ovlivněno jazykem vynálezce (klávesnice nese zřetelné znaky němčiny), ale někdy bylo nevhodné, protože se nepočítalo s některými faktory (např. s tím, že malíček je slabší než ostatní prsty. Toto rozložení by nebylo nikterak snadno opravit a vylepšit, ale užívání psacích strojů se natolik rozšířilo, že pokusy o opravu se neprosadily. Došlo dokonce k tomu, že při přechodu od psacích strojů na počítače bylo ono nepříliš vhodné rozmístění kláves-znaků v podstatě zachováno, jen se z nejrůznějších důvodů stalo nutně komplikovanějším (vzrostl počet kláves, existuje velký počet klávesových zkratk, které si každý může i rozmnožit nebo upravit apod.). Všeobecně se má za to, že operační systém, užívaný formou Microsoft, není nejlepší (je určitě horší než ten, který užívá firma Macintosh, ale jsou ještě lepší), ale ani ten nejlepší systém by se dnes masově neuplatnil, protože existuje setrvačnost těch méně vhodných, kterých je už vyrobeno a používáno obrovské množství, a nikdo by zase nebyl nakloněn tomu, aby se „přeúčoval“. – Ve filosofii je to jinak. Na nižších úrovních sice jistě období pozorovat lze, ale u větších myslitelů jde vždycky o prorážení a prošlapávání nových cest, a to nejprve jedním jediným a později jen několika málo – a v takovém případě je „přeúčování“ mnohem menším problémem. Ale nejen to: filosof je

vždy svobodný v rozhodování, kterého myšlenkového vynálezu použije při výstavbě své koncepce, a může – v případě, že mu to vyhovuje a že on pozná tuto vhodnost – sáhnout i po vynálezech i velmi starých, vyzvednout je ze souvislostí a kontextů, v nichž k nim původně došlo, a v nějaké formě je transponovat do souvislostí a kontextů vlastních. Rozpoznání tohoto fenoménu nás zároveň může dovést k položení nových otázek, nakolik je takový myšlenkový a přímo filosofický vynález čímsi samostatným a svébytným, ba ještě víc: co vlastně v něm je to svébytné, co je možno zachovat a použít i v případě, když to nejen zapojíme do zcela odlišných kontextů, ale když to třeba také dost znatelně upravíme a předěláme, aby se to v těch nových kontextech náležitě uplatnilo. Zde všude jde o zvláštní typ „tvorby“, která není a nesmí být zaměřena jen k výsledkům, ale také jakoby do budoucnosti.

(Písek, 071224-2.)

<<<

>>>

Nepředmětná „síla“ (mohutnost?)

Chápeme-li „událost“ jako myšlenkový model, v němž chceme zachytit vše podstatné, co charakterizuje všechny skutečné „pravé události“ (tj. události vnitřně integrované, sjednocené, tedy celky), pak musíme počítat také s tím, že událost (i v tomto smyslu) na jedné straně musí své „bytí“ aktivně vykonávat, že však na druhé straně událost nemůže zakládat samu sebe z toho svého „stavu“, kdy prostě „ještě není“. Musíme tedy na jedné straně počítat s tím, že událost sama je schopna jednat být aktivní, jednak také se nějak vztahovat k sobě samé (a to nejen k té „části“, která se už odehrála a ve své aktuálnosti pominula, nýbrž také k té části, která ještě nenastala a teprve nastat má); a na druhé straně musíme ergo počítat s tím, že ve své aktivitě se událost musí spravovat či řídit něčím, co má jakoby za úkol vykonat, totiž právě to, co se ještě nestalo a co teprve musí být vykonáno. A právě to, co událost musí teprve vykonat, „působí“ na událost jakožto aktivní subjekt (resp. na aktivní subjekt události) jako jakási „síla“, ovšem nikoli předmětná síla, která by se podobala oněm základním fyzikálním silám. Když se vitalisté pokoušeli vyzvednout zvláštnost organického dění tím, že hypostazovali jakousi „životní sílu“ (vis vitalis), nebylo chybou něco takového vůbec hledat či postulovat, ale hrubou chybou bylo chtít tuto „sílu“, o jejíž zvláštnosti zajisté nebylo pochyb, zařadit vedle dosud známých fyzikálních sil, jako by právě její základní charakter nenapovídá, že jde o „sílu“ zcela jiného druhu. Aristotelés měl kdysi něco podobného na mysli, když zaváděl termín DYNAMIS. Teď jde o to, jak znovu a v nových kontextech promyslet tuto problematiku a jak co nejpřesněji nasoudit (ustavit) nový pojem DYNAMIS, s nímž bychom dnes mohli pracovat.

(Písek, 071224-3.)

<<<

>>>

Událost – „procepce“ a „recepce“ / „Procepce“ v dění událostném / „Recepce“ v dění

Má-li událost vykonávat své bytí tak, aby po celou jeho dobu zůstávala vnitřně sjednoceným celkem, musí v každé chvíli svého událostného dění nějak dopředu „před-uchopit“ to, co ještě vykonáno nebylo, ale co musí v zájmu tohoto celku vykonat, a zároveň musí udržet ve svém zpětném uchopení všechno to, co už vykonáno bylo a co je třeba nadále udržet pohromadě s celkem, jímž ona událost je (má být a bude). Tomuto „před-uchopení“ budeme (přínejmenším prozatím) říkat „procepce“, což po vzoru jiných slov uměle odvozujeme od pro-cipio (event. pro-cipio, ale nedoloženo). Zpětné uchopení toho, co se už stalo, je něčím jako „paměť“, i když tu jde o paměť nikoli ve vědomí a skrze vědomí (nýbrž jakousi „paměť bytí“, ovšem „bytí“ přísně chápaného jako bytí jednotlivé události, jednotlivého

pravého jsoucna). Latinské sloveso tu ovšem existovalo a dokonce poskytovalo vhodný základ mnoha různým odvozeninám. My se budeme orientovat opět na základ „capio“, tedy uchopuji, držím, a předpona „re-“ poukazuje směrem zpět, rozumí se tu časově zpět. „Paměť“ tedy nesmíme chápat jako nějakou stopu, která vzniká jaksí samovolně, nýbrž vždycky budeme dávat důraz na to, že jde o aktivní zapamatování, o výkon „recepce“.

(Písek, 071225-1.)

<<<

>>>

Subjekt a událost / Událost a subjekt

Událost se neděje po kouscích, po „fázích“ či „momentech“, jdoucích po sobě, nýbrž celá najednou, jak vždy znovu zdůrazňujeme. Ale když jde o událost komplikovanou, tedy o „super-událost“, která v sobě zahrnuje resp. sjednocuje celou řadu nižších událostí, „subudálostí“, musí jednota událostního dění superudálosti jakožto celku mít jakousi možnost soustředění celého rozsahu svého dění v každé chvíli nějak „aktualizovánu“, „aktuálně uskutečněnu“ v podobě „subjektu“. Subjekt události je na jednu stranu subjektem nejen celé události, ale je také vždycky subjektem každé její okamžité aktualizace, každé její okamžité aktuální jsoucnosti. A to nutně znamená, že po celou dobu událostního dění musí být subjekt vždycky „při tom“, když se kterákoli fáze události, kterýkoli její moment stává (a „jest“) právě aktuálním. Právě v tomto smyslu jsme nuceni dávat spíše důraz na to, že událost si svůj „subjekt“ musí ustavovat a vždy znovu „restituovat“, obnovovat, než na to, že se celá subjektem musí stávat (i když v některých ohledech je toto druhé vyjádření i výstižnější).

(Písek, 071225-2.)

<<<

>>>

Pravda a subjekt

O pravdě nelze hovořit (a uvažovat) bez souvislosti s příslušným subjektem (s příslušnými subjekty) a jeho (jejich) situace. To však nesmí být interpretováno jako relativizace resp. odvislost pravdy od subjektivity (ani od subjektivity), jako by subjekty mohly být samy zdrojem pravdy, jako by pravda mohla být ustavována subjektem nebo subjekty. Jde však o to, že pravda sama (Pravda) je bytostně „tím pravým pro“ něco nebo někoho, že Pravda „o sobě“ není Pravdou, není „tím pravým“, nýbrž je „zatím“ jen tím posledním kritériem pravosti čehokoli a kohokoli. A to „zatím“ platí v tom smyslu, že tu nutně musí být něco, pro co to kritérium je (nebo by mělo být) závazné. A právě proto potřebuje pravda ty subjekty (všeho druhu a všech úrovní), protože se chce a potřebuje i musí „uskutečnit“, a protože sama Pravda subjektem není, potřebuje ty subjekty ustavit, aby se jejich pomocí, přičiněním – a ovšem také skrze jejich selhávání a všeho druhu neschopnost – mohla dále a dále prosazovat, uskutečňovat, a to znamená také distancovat se ode všech těch neúplných a nejrůznějších způsobem pokažených realizací, a prostřednictvím dalších subjektů to zkusit nechat napravit atd.

(Písek, 071225-3.)

<<<

>>>

Práva lidská a subjekt

To, co platí o vztahu mezi Pravdou a subjekty (všeho druhu), platí v užším rozsahu, ale specifičtěji pro vztah mezi tzv. lidskými právy a člověkem (resp. lidskými subjekty). „Lidská práva“ nejsou žádným „jsoucnem“, a to nejen samostatně existujícím jsoucnem (pojetí tzv. samostatné resp. nezávislé existence je neudržitelné), ale ani žádným relativně samostatným jsoucnem, jehož „jsoucnost“ bychom mohli nějak konstatovat. Právě proto, že jde o „lidská“ práva, jde o „skutečnost“ spjatou s lidmi, konkrétně pak s každým jednotlivým člověkem. Nejde tedy o lidská práva, která by se týkala lidstva (tedy o práva lidstva, eventuelně „člověka vůbec“, jak o tom mluvíme), nýbrž o práva jednotlivých lidí, každého jednotlivého člověka jako „subjektu“ těchto práv. Každý pokus formulovat „lidská práva“ obecně, tj. abstrahovaně od jednotlivých lidí, od každého jednotlivého člověka v jeho vlastní určité, konkrétní situaci, musí trpět určitými nedostatky a vadami, ale zatím to nejen naši právníci, ale ani naši právní vědci a právní filosofové jinak nedovedou. Stále si však musíme být vědomi tohoto nedostatku a nesmíme si počínat, jako by této přísné vázanosti na jednotlivé lidské subjekty nebylo.

(Písek, 071225-4.)

<<<

>>>

Subjekt - vědomí sebe

Když si subjekt (člověk) poprvé uvědomí, že „je“, a to je tehdy, když si uvědomí, že by také nemusel „být“, že kdysi dávno vskutku nebyl a jednou že zase nebude, a pokud je aspoň trochu přemýšlivý a hloubavý, začne si klást otázky, když tedy „je“, když tedy sám sebe a své „bytí“ (které si nevymyslel, které si sám nedal, ale které si ani nevybral, ke kterému se nerozhodl) „má“ jakoby k dispozici, tak co s tím? Pokud myslící subjekt nedojde tak daleko, že si podobnou otázku (podobné otázky) začne klást, lze spolehlivě říci, že si ještě náležitě, tj. dost dobře sám sebe neuvědomil, že si neuvědomil sám sebe a své „bytí“, že prostě dost dobře neví, kým a čím „je“. všem jakmile si tohle uvědomí, je to dokladem toho, že si dokáže klást i další otázky, které se už netýkají jen jeho osobně a které neustí pouze v jeho sebeuvědomění, nýbrž že je schopen si klást také otázky, týkající se jeho vlastního myšlení, jeho způsobu, jak si klade otázky a vůbec povahy takového bytostného tázání. Takový člověk už dokáže nejen reflektovat, ale je schopen reflexí (skrže reflexi) myslet a dokonce reflexí žít.

(Písek, 071226-1.)

<<<

>>>

Filosofování - způsoby

Vývoj žádné vědy sice nelze redukovat na ustavičné přidávání nových poznatků k dosavadním, ale přece jen je v každé vědě možné vypracovat jakousi základnu (platnou pro tu kterou dobu, zajisté, v dějinách dochází k významným změnám každé takové základny), kterou musí každý nový adept té disciplíny zvládnout. Každý pokrok v bádání musí s takou základnou počítat a musí z ní vycházet. Ve filosofii není nic takového možné, anebo jen ve velmi vzdálené podobě. Základním požadavkem, kterému musí být práv každý nový adept filosofie, může být hned vícero takových „základn“, a ty základny nemusí být navzájem zcela kompatibilní. Je dokonce možné, že někdo může filosoficky vycházet z jedné základny, aniž by cítil vnitřní potřebu se vyrovnat s takovou nekompatibilitou, a může se spokojit jen s jakousi všeobecnou obeznameností s růzností hlavních filosofických východisek i zaměření, aniž by se nutně musel pouštět do jejich důkladného studia. Situace je dokonce ještě komplikovanější v tom smyslu, že je možno je velmi těžko rozhodnout, co vskutku náleží do tzv. současné filosofie a co jsou je nějaké relikty filosofii starších, náležících k dobám již uplynulým. Ta

nesmírná rozmanitost filosofických přístupů a dnes už velká nadprodukce nové filosofické literatury je pro jednotlivce nezvládnutelná, takže určitý výběr je naprostou nutností. A každá takový výběr, neměli být jen nahodilý, se musí řídit nějakými zásadami, které jsou neoddělitelné od vlastních filosofických pozic. Kdo takové pevné vlastní pozice nemá, tomu chybí měřítko, pro smysluplnou a také efektivní selekci nezbytné. Každý filosof si vybírá druhé filosofy podle toho, jak ho dokáží inspirovat k jeho vlastnímu myšlení (což nemusí nutně znamenat, že půjde v jejich stopách – inspirací může být pro filosofa i myslitel, které jej provokuje s třeba i odpuzuje – důležité je, aby se to dělo na patřičné úrovni). A ještě jedna věc je velmi důležitá: jinak čte druhé autory filosof-tvůrce, jinak filosof-interpret. Interpret musí být vůči druhému mysliteli, jímž se důkladně zabývá, co nejbližší, musí mu pozorně naslouchat (pozorně jej číst), musí své vlastní myšlení krotit a brzdit, musí se „svému“ mysliteli jakoby odevzdat, být mu práv, vykládat jej co možná jím samým. To vše filosof-tvůrce nových pojetí dělat a respektovat nemusí, protože on u druhých myslitelů hledá jen to, co může k vlastní myšlenkové práci nějak použít, zužitkovat to jako materiál k vlastní stavbě, nikoli k restitucím jiných, cizích myšlenkových koncepcí.

(Písek, 071226-2.)

<<<

>>>

Filosofémata a strategie filosofická

Filosofie si musí jako myšlenková disciplína osvojit jakousi základní systematickosti, založenou na logice. To ovšem neznamená, že by měla svůj cíl vidět ve vybudování nějakého vnitřně nerozporného (a zvenčí nenapadnutelného) „systému“ ve formě jakéhosi „obrazu světa“ či „názoru na svět“. Filosofické bádání se však bez přísných logických postupů neobejde, už také proto, že se na rozdíl od takových exaktních věd nemůže spoléhat na to, že eventuelní chyby se dříve nebo později vyjvíjí v případných ověřovacích zkouškách a experimentech (kde pak nutí vědce jednak k novým ověřováním, dále k revizi případných chyb v logickém argumentování, a posléze v nutných případech i k revizi předpokladů a celkových koncepcí a „paradigmat“). To je vcelku všeobecně známo a řada autorů se tím již dost důkladně zabývala. Co po mém soudu zůstávalo až dosud více méně stranou, jsou jakési „prvky“ systematického myšlení, jakási „semena“, která jsou sice schopna i vyklíčit v rozvíjející se „soustavu“, ale pouze za určitých příznivých podmínek. Zvláštní na celé věci je to, že tyto „prvky“ či „semena“ musíme považovat za do té míry „ne definitivní“, že jich může být použito k budování různých, navzájem nejen odlišných, ale dokonce někdy vysloveně protichůdných systémů. Rozhodnout se pro jejich použití v určitých systematických souvislostech se musí ovšem řídit ještě něčím jiným než „vlastní“ povahou systému nebo „vlastní“ povahou oněch „prvků“. Je to totiž otázka myšlenkové strategie, kterou ve filosofii nikdy nelze pominout; logika sama nás nikdy nemůže dovést opravdu někam dál, kupředu, ale může jen lépe objasnit to, co tu sice je už přítomno, ale zatím jsme si to neuvědomili. Myšlení jako cesta nemůže a nesmí být nikdy redukováno na pouhou logiku. Kdybychom nějakým způsobem dokázali z myšlení zcela eliminovat strategickou stránku, zůstaly by nám jen jakési zlomky myšlenek, totiž právě ona „semena“, ony „prvky“, které je možno zapojit do různých kontextů (i když nikoli svévolně do kterýchkoli kontextů). A právě těmto zlomkům myšlenek, které ovšem mají jakousi vnitřní mohutnost se rozvíjet, budeme říkat „filosofémata“.

(Písek, 071226-3.)

<<<

>>>

Kauzalita jako problém

Lidé odedávna věděli, co to znamená něco ovlivnit, nějak zasáhnout do věcí a něco tím změnit, způsobit. Řecký vynález „kauzality“ jako pojetí však spočívá v něčem jiném: něco se může stát, protože tu byly nějaké skutečnosti předtím, a ne proto, že by to někdo udělal, že by na ty skutečnosti nějak působil, že by chod věcí nějak ovlivnil. Věci se dějí „kauzálně“ také tak, že do toho nikdo nemusí zasahovat, ony se dějí „samy od sebe“, „samy sebou“. A najednou se vše jakoby obrací: i to, když do průběhu nějakých dějů či procesů nějak zasáhneme, nemá to jen příčinné následky, ale samo to je nebo bylo nějak zapříčiněno, ať chceme nebo nechceme. Najednou přestáváme být sami vůbec schopni něco vyvolat či způsobit, aniž by to naše působení bylo zase něčím dřívějším vyvoláno anebo způsobeno. Každé zapůsobení nějaké příčiny vyvolá nějaký následek, ale sama příčina je vždy následkem nějaké dřívější, předcházející příčiny. A tak se vlastní řecké pojetí příčinnosti (kauzality) obrací v opak toho, co bylo prastarou zkušeností lidí, totiž že je třeba být aktivní, něco dělat, podnikat a nenechat věci být tím, čím jsou a jak k nim dochází či nedochází, jak celá ta obrovská souvislost příčin a následků, které se stávají dalšími příčinami dalších následků, se rozlévá dál a dál do budoucnosti. Je vlastně velmi zvláštní, že pojetí takovéto univerzální kauzality, jakéhosi univerzálního kauzálního sřetězení všeho světového dění (tzv. pankauzalizmu) se přímo přibližuje mnohem starším, byť ne tak myšlenkově precizovaným fatalistickým chápáním světa.

(Písek, 071228-1.)

<<<

>>>

Kauzalita s „dírami“

Pokud bychom problémy s nerelativizovaným pankauzalizmem chtěli překonat tím, že bychom připouštěli, že některé skutečnosti by mohly být – třeba jen výjimečně nebo jen zčásti – „nahodilé“, tj. že by nemohly být plně pochopeny jako přímé následky některých časově předchozích příčin, museli bychom připustit, že pak stojíme před obrovským problémem vzniku bez příčiny. A pokud bychom chtěli tuto možnost domyslet, museli bychom připustit buď to, že náš Vesmír je v nějaké míře stále „obohacován“ o takové skutečnosti, které vznikají bez příčiny, takže stále kvantitativně a možná i kvalitativně roste, přirůstá, anebo bychom museli připustit také případy zanikání. A tady by šlo zase o dvojí možnost, totiž buď bychom připustili zánik jen takových skutečností, které vznikly bez příslušné příčiny, anebo bychom připustili i zánik skutečností, které měly své příčiny a byly jejich následkem. V každém případě bychom pak museli připustit, že univerzální kauzální sřetězení vesmírných procesů má nějaké díry (a to díry, které jsou někdy zaplňovány vznikem bez příčin a tak zanikají, anebo také díry, které vznikají jako jakýsi pozůstatek po zániku některých skutečností, ať už vzniklých jako následky předchozích příčin, anebo po zániku skutečností vzniklých bez příčin). Některé takové díry mohou být relativně trvalé, takže jimi (jejich prostřednictvím) mohou vznikat nové bezpříčinné skutečnosti opětovně, anebo také mohou takové díry vznikat i tam, kde dříve nebyly (takže vznik a zánik, se nemusí týkat je skutečností, ale také oněch „děr“, což jsou vlastně negativní (nejsoucí) skutečnosti, tedy neskutečnosti. To jsou hlavní problémy, které jsou spojeny s pokusem o oslabení univerzální platnosti všeobecné kauzality, teda o oslabení tzv. pankauzalizmu. Zároveň však tu vyrůstají a zůstávají velké problémy další, totiž jak je vůbec možné, že nějaké nové skutečnosti, které vznikly bez příčiny (bez příčin), se mohou vůbec nějak zapojit do kauzálního nexu, do něhož právě bez příčin pronikly: mohou vůbec mít nějaký vliv (zejména kauzální) na ostatní skutečnosti, které vznikly nikoli náhodně, n vrz jsou přísně svázány s příslušnými kauzálními precedenty? A mohou mít ony „řádné“ následky předchozích příčin nějaký vliv na skutečnosti, které do kauzálního nexu pronikly nějakými „dírami“?

(Písek, 071229-1.)

<<<

>>>

Kontingence a „nahodilosti“

Jakmile připustíme – v protivě vůči pankauzalismu – nějaké „mezery“ nebo „proluky“ ve světové kauzální kontextuře, objevuje se před námi rozsáhlá problematika, které se právě pankauzalisté obávali a které se pankauzalismem hleděli vyhnout. Akceptováním kontingencí v jakémkoli, i v tom nejmenším rozsahu se dostáváme k potížím zvláštního rázu: jak se vůbec takový kontingentní „prvek“ může zapojit do dosud existujícího kauzálního kontextu? Pokud se vůbec nezapojí, jak můžeme tvrdit, že vůbec vznikl a že náleží do světa skutečností? Jak může tento nový prvek „reagovat“ na ten kontext, který tu byl před jeho vznikem a který tu v nějaké formě je ve chvíli jeho zrození? A zejména: jak může být ten dosavadní kauzální kontext „ovlivněn“ kontingentním vznikem čehosi nezapříčiněného? Pokud nějak ovlivněn je, musí také toto ovlivnění mít charakter zčásti kontingentní, protože bez působení nového, kontingentního prvku by k takovému ovlivnění nemohlo dojít. – Z toho je zřejmé, že jakmile jednou připustíme kontingence resp. nahodilosti, pojetí kauzality v tradiční podobě se nám nutně rozpadá. Kontingentní prvek musí být vybaven schopností nějak se „adaptovat“ do dosavadního kauzálního kontextu, a sám dosavadní kauzální kontext musí být vybaven naopak schopností nějak onen nový, ale kontingentní prvek „asimilovat“. Obojí schopnost ovšem znamená de facto schopnost navzájem na sebe reagovat: nový prvek, vzniklý jako kontingence (jako kontingentní) musí nějak zareagovat na dosavadní situaci, do níž nahodile (tj. nezapříčiněně) „vznikl“, a přinejmenším okolí tohoto nově a nahodile vzniklého prvku musí nějak zareagovat na onen nový prvek, nějak jej zapojit do sebe, do daných příčinných souvislostí. A tak se ukazuje, že jediným řešením veliký problémů, které vznikly akceptací kontingencí (nahodilostí) a tím rozpadem tradičním způsobem koncipovaného pankauzálního kontextu, je ustavení a propracování pojmu a pojetí „reaktibility“. A v takovém případě ovšem můžeme zcela opustit tradiční pojetí kauzality a vybudovat novou koncepci světového kontextu, založeného na reaktibilitě (a nikoli na kauzalitě). To pochopitelně neznamená popření všeho, co dosud bylo vykládáno kauzálně; to vše můžeme docela dobře přijmout jako fenomén, přístupný mnoha našim zkušenostem, ale musíme tento fenomén interpretovat jinak než dosud. Jinými slovy: musíme každý vztah, dosud chápaný a vysvětlovaný jako „kauzální“, vyložit na základě jiných předpokladů a jinými myšlenkovými prostředky – totiž právě na základě nového konceptu „reaktibility“.

(Písek, 071229-2.)

<<<

>>>

Dojem a „zdání“

Lidé už odedávna věděli, že některé „dojmy“ mohou zavádět, že mohou být mylné (a v omyl vedoucí); je ostatně docela zajímavé pozorovat třeba i zvířata, jak se mohou mýlit a jak se k takovému omylu potom vztahují (Lorenz třeba píše o psu, jak se pokouší nějak zakrýt, že štěkal na známého, protože ho správně nerozpoznal). Ale staří Řekové tento rozdíl nejen upřesnili (to upřesnění nebylo a vlastně dodnes není tak důsledné, jak by si bylo přát), ale zejména jej vysoce prohloubili, když proti pouhému zdání (domnění, DOXA) postavil jako ostrý protiklad opravdové vědění (EPISTÉMÉ). Skutečně něco „vědět“ bylo možno podle Řeků jen „nahlédnutím“, „nazřením“ (zírat a nazřít = THEOREIN). To třeba konkrétně znamenalo, že ani „správné domnění“ (ORTHÉ DOXA) se ještě zdaleka nemohlo stát „vědění“, protože to mohla být jen šťastná volba, ale bez jistoty, že jde o pravé vědění. Odtud pak nutně vyplynulo, že i tam, kde dojem byl docela přesvědčivý nebo kde shoda lidí byla veliká, bylo třeba věc přezkoumat, a dokonce zkoumat to tak dlouho, dokud nebylo možno s jistotou nahlédnout, jak se věci mají doopravdy. Ve chvíli, kdy můžeme něco vsutku nazřít, nahlédnout, můžeme se o pouhé dojmy přestat zajímat.

(Písek, 071230-1.)

<<<

>>>

Číslo jako „předmět“ (x jako „znak“)

Co vlastně máme (resp. můžeme mít) na mysli, míníme-li třeba číslo „7“? Nejde nám zde o číslovku, tj. o označení čísla „7“ (ať už slovní nebo písemné, a to v jakékoli soustavě), nýbrž právě o onen „počet“ něčeho, co je „počítatelné“. Ovšem sama počítatelnost je velkým problémem, neboť předpokládá někdy velmi radikální odhlížení od reálných odlišností jednotlivých členů toho, co je „počítáno“; naopak to předpokládá dosti tvrdé ohraničení toho, co je počítáno, tj. naprosté odhlížení od toho, co do toho, co je počítáno, jakoby „nenáleží“ a tedy co započítáno nebude. V obojím smyslu znamená počítání významný zásah do „skutečnosti“ (pokud jsou počítány „skutečnosti“), byť pouze zásah myšlenkový (myšlení má však vliv na skutečnosti, byť jenom zprostředkovaný a nikoli přímý vliv; myšlení má důsledky, a ty důsledky zdaleka nejsou vždycky jen myšlenkové). Zatímco tedy číslovka jakožto „znak“ může mít různé podoby, číslo nikdy není v daném kontextu libovolné, ale má nejen intersubjektivní, ale také intersubjektvní platnost. Ale v čem vlastně ta platnost spočívá?

(Písek, 071230-2.)

<<<

>>>

Základ(y) (teoretické)

Ve filosofii se často mluví o „základech“ (Grundlagen, eventuelně o „založení“ – Grundlegung) nějaké koncepce nebo celé disciplíny (ať už filosofické nebo také vědecké), aniž by bylo náležitě vyjasněno, v jakém smyslu se toho termínu užívá. Když např. Wittgenstein říká, že matematika žádného „založení“ nepotřebuje, není jasné, co má přesně na mysli. Když už matematika existuje a lidé (matematikové) ji pěstují, zajisté není zapotřebí, aby byla znovu zakládána; a jistě je pravda, že matematiky kdysi dávno (na počátku po svém „vzniku“) nebyla založena (či zakládána) tak, že nejprve byly vyjasněny nějaké její předpoklady a ustaveny její „základy“, na nichž teprve mohla být tato disciplína budována a rozvíjena. Ale problém „základů“ nesmí být přece redukován jen na otázky vzniku či geneze (ve smyslu popisném, narativním). Žádný „krok“ nemůže být vykonán bez kontextu, tj. např. bez předpokladů, a ovšem také bez následků. To platí také pro myšlení samo a pro myšlenkové disciplíny (tam ovšem navíc mluvíme také o předpokladech myšlenkových resp. teoretických a o „důsledcích“ – v logice nejde o „následky“). Máme-li se tedy vyjadřovat co možná přesně, musíme především odlišovat dodatečné odhalování původně nezřejmých, ale přesto základních (a zakládajících) předpokladů nějaké disciplíny (nebo teorie, koncepce atd.), od „původního“ ustavování oné disciplíny (které většinou nebývá logické ani systematické, a zejména nepostupuje od předem vyjasněných „předpokladů“ a „základů“). Pokud se tzv. založení nějaké disciplíny etc. opravdu začne zkoumat, musí se faktické ustavení oné disciplíny již předpokládat, neboť onen pokus odhalit a přesně zjistit původně nevyjasněné předpoklady a základy je možný jen v reflexi a v dodatečné analýze. A to je přesně to, co si náležitě neuvědomuje třeba Wittgenstein.

(Písek, 071230-3.)

<<<

>>>

Přírodopyt a přírodopis

Starší názvy pro přírodní vědy (tj. vědy o „přírodě“) jsou ještě dozníváním principiálního rozlišování mezi vědami popisnými a pokusnými (experimentálními). Toto rozlišování bylo založeno vlastně na předsudku, jehož původ musíme hledat ve starém Řecku. Vyostřeně to formuloval až Aristotelés, když rozlišil dvojí druh (filosofických) „věd“ (disciplín). „Čisté“ (tj. pravé) vědění podle Aristotela spočívá na pouhém zírání, nahlížení, nazírání, při kterém člověk poznávající nesmím nic dělat, tj. nesmí se zaměřovat na žádný k určitému cíli zaměřený výkon, na žádnou aktivitu ze své strany. My ovšem už dávno víme, že nic takového není možné, že každé poznávání je naší aktivitou, že samo pozorování vyžaduje od nás velké soustředění a velkou aktivitu.

(Písek, 071231-1.)

<<<