

>>>

Monáda (= subjekt)

Leibniz se vlastně nepokusil vyložit, v čem spočívá ona „jednost“ monády; nepoložil si vážně otázku (resp. nepostaral se, aby mohla být náležitě položena), čím je garantována „jednota“ monády. Dalo by se říci, že tuto vnitřní mnohost (percepce a apercepce) donutil k oné „jednosti“ pouze zvenčí, totiž tím, že jim znemožnil uniknout ven (monáda nemá oken). Jakmile však připustíme, že monáda má okna a dokonce i dveře (tedy nejen na dívání, ale na skutečné „vyjití ven“), stává se naléhavou otázka, jak je založena a udržována právě ona „vnitřní“ jednota jinak nepřehledné a velice proměnlivé vnitřní mnohosti, jíž se každá monáda vyznačuje a jíž se liší od jiných. Právě v tomto směru se ukazuje termín „subjekt“ jako mimořádně vhodný díky svým etymologickým kořenům: monáda si totiž onu vnitřní (a ostatně i vnější) jednotu musí ustavovat a udržovat sama, a to tím, že je „vytváří“ („hází“) pod sebe, dospod, „sub“. To by ovšem samo o sobě ještě zdaleka nedostačovalo, protože by zůstával neřešen problém základní: odkud se bere nikoli výsledná (byť relativní) „celost“ monády jako uskutečněného subjektu, nýbrž právě onen sjednocující, integrující „pohyb“, jehož je ona celost teprve výsledkem.

(Písek, 060108-1.)

<<<

>>>

Subjekt - zdroj integrity

Subjekt (monáda) je víc než struktura: je to struktura, která se udržuje tím, že se nejen děje, ale že se sama z významné části „vykonává“, a to i když se jen z mnohem menší části rozvrhuje. To ovšem jinými slovy říká, že tato „struktura“ je už sama subjektem – tudíž nemůže být myšlenkově postižena jako „pouhá struktura“ a tak pouze „objektivována“, tj. učiněna „předmětem“, „věcí“. Subjekt „má“ určitou strukturu, ale není s touto „strukturou“ identický. A co je tedy v subjektu navíc? Co dělá onu „strukturu“ něčím víc než pouhou strukturou, totiž právě „subjektem“? Je to něco, k čemu se můžeme nejprve přiblížit tím, že přihlídneme k oné struktuře (pokud o ní již nyní něco bližšího víme) ještě blíže. Jednak platí, že tato struktura není postižitelná jako nečasová (tedy beze změny trvající), nýbrž jen jako dění: tato struktura se děje, odehrává. Ale nejen to: ona se „koná“, tj. je vykonávána, přesněji: ona vykonává sama sebe. To je bytostně charakteristické pro její dění. Zároveň to však spolu nese (resp. otvírá) obrovský problém: lze zajisté pochopit, že subjekt jako dějící se struktura je schopen se k sobě vracet nejen přísně cyklicky (jak tomu je třeba v extrémním případě, kdy jako „subjekt“ – což je samo o sobě ještě nezaručeno – míníme energetické kvantum, které se jen někdy (jen v některých podmínkách) chová jako částice, zatímco jindy jako vlna. V takovémto – druhém – případě se ona „vlna“ může opakovat do nedohledna, a to takřka identicky, a jen po obrovských časových obdobích můžeme pozorovat něco jako „stárnutí“ (tzv. červený posun spektra); to ostatně naznačuje, že i v případech, kdy se kvantum chová jako částice, jde ve skutečnosti o značně komplikovanější děj zřejmě také cyklický. Nicméně právě ona objektivace, o kterou se fyzikové pokoušejí, má nutně redukční charakter, protože počítá s jakoby samozřejmou „setrvačností“ tam, kde je třeba onu zdánlivou (jen jevící se) setrvačnost vyložit jako aktivně udržovanou (podmínky úspěšnosti takového „udržování“ jsou zřejmě spjaty s „reálným světem“, zatímco u virtuálních částic-událostí prostě nejsou k náležitě dispozici). Jak se ukazuje, je

třeba nově a co možná přesně vidět, v čem onen hlavní problém spočívá: jestliže dějově strukturovaný subjekt se sám musí aktivně udržovat a eventuelně rychleji nebo co nejpomaleji pozměňovat, musíme se tázat po zdroji jeho subjektní aktivity, zejména však po zdroji jeho vnitřní sjednocenosti, vnitřní integrity. Subjekt jako integrovaný celek musí být „ustaven“ a „založen“ nikoli sám sebou, nýbrž něčím jiným, neboť při svém „počátku“ (zrodu) ještě aktivní být nemůže, neboť „ještě není“. Nejzávažnějším problémem každého subjektu je tedy jeho zrod z budoucnosti, když sám ještě není „jsoucím“ a nemůže tedy ani být nijak aktivní.

(Písek, 060110-1.)

<<<

>>>

Subjekt - jako výsledek „výkonu“

Název „subiectum“ byl sice původně chápán jinak, ale v jistém pozměněném smyslu velmi dobře vyhovuje tomu, co mu chceme nově (i když v navázání na jistou novověkou tradici, zejména počínajíc Leibnizem, ale zejména pak na německou romantickou filosofii, především Fichta, Schellinga a Hegera) vtisknout jako základní význam. Necháme stranou etymologii, odvozující se od „ležení pod“, a soustředíme se pouze na „házení pod“. Subjekt je v tomto smyslu pozoruhodná dějící se a dokonce aktivní struktura, která se stále musí sama znovu vykonávat, obnovovat a prosazovat tím, že prohlubuje svou nepředmětnost (subjekt tedy chápeme jako non-objekt, jako „ne-předmět“), tedy tu složku či stránku svého „bytí“, která spočívá v uskutečňování své „budosti“ (resp. ve spolupráci na tomto uskutečňování, neboť naprostá většina subjektů musí i prakticky počítat s podobnou aktivitou některých nižších (ale i okolních nebo vyšších) subjektů, bez nichž se žádný sebe-uskutečňující se subjekt nikdy neobejde a ani nemůže obejít.

(Písek, 060110-2.)

<<<

>>>

Subjekt - původ

O základních „entitách“ v tomto světě musíme mluvit jako o „subjektech“, a k jejich základní charakteristice náleží, že své „bytí“ aktivně vykonávají a tak ustavují a udržují jeho (relativní, tj. právě živou) vnitřní integritu. To znamená, že to, čím každý subjekt „jest“, je vždycky také výsledek jeho aktivity. Ovšem *nejenom*: každý subjekt je vedle toho také dvojím způsobem predisponován: jednak minulostí, a to nejen svou vlastní, neboť je vždycky a ze základní nutnosti nějak spjat s určitými „strukturami“, které přejímá od jiných, aby je zapracoval jako „materiál“ do svého vlastního bytí. Ale aby toho byl vůbec schopen, musí *tu* nejprve sám nějak „být“. A tak se před nás staví otázka, odkud takový subjekt vlastně povstává, odkud přichází (neboť zprvu „ještě není“), jak se ustavuje sám počátek jeho „bytí“ - neboť on sám „ještě není“ a tudíž se sám ustavovat nemůže. Pokusil jsem se na tuto otázku odpovědět způsobem, který mi sice nepřipadá jako dostatečný a už vůbec ne vyčerpávající, ale o jiném zatím prostě nevím. Je to vlastně jen pokus o jakousi zvláštní interpretaci tzv. „stvoření“ (tudíž v žádném případě jednorázového), a toto řešení spojuji velmi úzce s docela určitým chápáním „základního aktu víry“ (který sice není skutečným vlastním

aktem subjektu, neboť ten „ještě není“, ale je subjektu za „jeho vlastní“ jakoby započten).

(Písek, 060110-3.)

<<<

>>>

Subjekt - a zdroj „energie“

Termín „energie“ má vsutku podivný původ; jeho autorem je Aristotelés, ale termín prozrazuje zvláštní Aristotelův respekt k Démokritovi, přesněji k některým jeho myšlenkám a postupům. A právě tak prozrazuje kritickou distanci vůči Platónovi, konkrétně vůči jeho „demiurgovi“ z Timaia. A ovšem nelze pominout ani to, že jak v odmítavém odstupu proti myšlence prabožského řemeslníka, který ke svému „materiálu“ přistupuje zvenčí, tak v akceptaci myšlenky „dělení“ (až „rozsekávání“) na nejmenší kousíčky zůstává Aristoteles nějak na půl cestě a tudíž vlastně na rozpacích. Zatímco Démokritos (a Leukippos) rozsekávají každou „věc“ (skutečnost) vsutku až na tak malé kousky, že je už dále dělit či rozsekávat nelze, Aristoteles nám nic bližšího o velikosti toho, co v daném případě působí nějaké „dílo“ (ERGON) zevnitř, neříká. Přesto nemůže být pochyb o tom, že onu ENERGEIA musí nějak dělit, protože ERGA jsou mnohá, velice různá a také různě veliká. Tak již zde zůstává předčasně stát; ale jde zejména o to, kde se vlastně ta ENERGEIA bere: je to jedna z tzv. ARCHAI? Vše by tímto směrem ukazovalo: jde vlastně o Platónova demiurga, ovšem rozparcelovaného na jednotlivé – nejspíš samostatné – „jednotky výkonu“ (že musí jít o jakési sjednocené kousky, tedy „jednotky“, se zdá být zcela nevyhnutelné). V Timaiově výkladu představují „ideje“ jednu ARCHÉ, ovšem vnitřně nesjednocenou (vždyť některé ideje se s některými jinými prostě vylučují), zatímco jinou takovou ARCHÉ je „beztvarý tok“ (zároveň jeden ze zdrojů pohybu a tedy času). Třetí ARCHÉ představuje již zmíněný demiurg, který je možná druhým zdrojem pohybu (a snad i času), zejména však zdrojem aktivity (neboť „beztvarý tok“ žádné aktivity schopen není). Vytýká-li Aristoteles myšlence demiurga mytičnost, musíme se tázat, oč méně mytická je myšlenka ENERGEIA, která jen rozsekává demiurga na jednotlivé malé části.

(Písek, 060114-1.)

<<<

>>>

Smysl jsoucího

Smysl je bytostně spjat s děním a s časem; proto tam, kde je jsoucí chápáno jako „jsoucnost“ (okamžitá, event. „nadčasová“, neměnná), otázka po smyslu ztrácí jakýkoli význam a oprávnění. Smysl něčeho, co je „jsoucí“, je nerozlučně a neodmyslitelně spjat s tím, co – pro ně – „ještě není“, ale co teprve „nastává“, a to jak ve smyslu „budosti“, tak v širším smyslu budoucnosti vůbec. Právě proto je smysl čehokoli konkrétního vždycky spjat se smyslem širším, a vposledu se smyslem všeho, tj. celku jsoucího, veškerenstva. A nejenom to: jakožto smysl všeho jsoucího toto jsoucí vcelku nutně přesahuje, protože není a nemůže být součástí jsoucího, ani jsoucího vcelku. Smysl bytostně není „jsoucí“, i když se jsoucího týká a jsoucí je bez něho nicotností. – Docela jinak se otvírá problém smyslu „bytí“: opět záleží na tom, jak budeme „bytí“ chápat. Předně tu je otázka, jak se to má s bytím konkrétního jsoucího; protože konkrétnost chápu jako

sjednocenost (srostlost) v jednotu či celek, rozumím tímto celkem událostné dění, které má počátek a konec a které se mezi tímto počátkem a koncem děje (odehrává) tak, že je vykonáváno s ohledem na onu jednotu či celek, tj. že je jeho integrita aktivně vykonávána. To znamená vždycky určitou relativnost: je vykonávána lépe či hůře, ale vždycky ve vztahu k ne-dané a ne-předmětné celosti (která „je“ pro onen výkon výzvou a platnou normou). Smysl takového konkrétního událostného dění je v tom, že napětí mezi tím, čeho bylo dosaženo (co bylo uskutečněno) a tím, co ještě zbývá, ale i tím, čeho mělo být dosaženo, ale čeho už dosaženo nebude (pro nějaké chyby a odchylky), je vždy znovu minimalizováno a pokud možno opravováno. Bylo by to možno formulovat i tak, že smysl uskutečněného spočívá v míře naplnění toho, co uskutečněno být mělo. Pokud se soustředíme výhradně na danost uskutečněného, znemožňujeme si přístup k jeho smyslu.

(Písek, 060117-1.)

<<<

>>>

Hodnoty a hodnocení

Život je pohyb mezi „hodnotami“ a jejich uskutečněním; toto uskutečňování hodnot musí nutně zahrnovat i jejich rozpoznávání, myšlenkové uchopování a tedy i jejich formulaci. To vše, od chápání přes formulaci až po provádění a uskutečňování budeme chápat jako „hodnocení“ resp. „zhodnocování“. Způsob formulace, jehož jsme právě užili, však svádí k nedorozumění, totiž jako by ony hodnoty tu byly nějak pevně „dány“ dříve, než ještě mohlo dojít k nějakému „zhodnocování“, tj. jako by ony hodnoty byly nějak „dány“ předem (a pokud možno pevně, fixně), jako by každé hodnocení (zhodnocování) mělo ty „hodnoty“ jako nějaké pravítko před sebou a „k ruce“. Tato neblahá představa, že cíl, konec, k němuž něco směřuje, musí být „dán“ předem (rozumí se v minulosti), ještě „před“ počátkem každého směřování, je dědictvím předmětného myšlení vůbec (a konkrétně předmětného chápání „cíle/konce“ Aristotelova, později např. regulativní ideje Kantovy apod.). Hodnota je daleko spíše něčím, co ‚chce‘ být uskutečněno, ale co má zatím jen tentativní („zkušební“, ke zkouškám vyzývající) povahu a co je vždycky jen o malý krůček napřed před každým svým uskutečňováním. Hodnota tedy není ničím „jsoucím“, ale chce se (a potřebuje se) „stát“, chce být uskutečněna. Ale nemůže se uskutečňovat jinak než prostřednictvím zhodnocování, a tedy prostřednictvím aktivit událostných „jsoucen“, jimž budeme říkat „subjekty“. Život je tedy v tomto smyslu bytostně spjat s vnímavostí vůči těmto „ne-daným“, „ne-jsoucím“ hodnotám, a je pokusem - vždy velmi relativním a podmíněným okolnostmi i svými vlastními omezeními a chybami - o jejich „realizaci“, „uskutečnění“.

(Písek, 060117-2.)

<<<

>>>

Filosof - jeho „věc“ (úkol)

Ve filosofii trvá a provždy musí trvat jakési napětí mezi vlastní ‚badatelskou‘ prací filosofa (která se ovšem sama liší od takové práce vědce) na jedné straně a mezi jeho povinnostmi a posláním působit i veřejně. Ten rozdíl spočívá např. v tom, že ‚profesionálnímu‘ filosofovi nejde na prvním místě o to, přesvědčovat druhé (ať

už své kolegy filosofy nebo interesované lidi vůbec, prostě „obecenstvo“), nýbrž především sám sebe, tj. nechat sám sebe přesvědčit (např. argumentem, zejména však nechat se přesvědčit „pravdou“). Vlastní cesta filosofova bývá někdy velmi krkolomná, a filosof sám si ji musí vždy znovu klást kriticky před sebe, aby poznal a věděl, kde udělal chybu, ale také kde se ubíral cestou zbytečně komplikovanou, když – jak se později ukazuje – byla možná cesta přímější a jednodušší. (To ostatně znají také matematikové, jimž nikdy nestačí pracná a komplikovaná řešení, i když vedou k cíli, ale chtějí je vždycky vylepšit tak, aby byla co možno jednoduchá a také elegantní.) Pro filosofa je ovšem důležité ukázat i laikům, jakým směrem se mají ubírat a jak je třeba vlastní myšlení vylepšit, a proto se musí někdy uchýlovat ke zjednodušením (která mají obvykle některé nedostatky a vady). Důležité je ovšem, aby ten filosof, který někdy takového zjednodušení užívá, spolehlivě věděl, jak vypadá řešení nezjednodušené, tj. aby oněch nepřesností nepoužíval ve své vlastní myšlenkové laboratoři, tj. aby vždy věděl, jak vykázat plné řešení, když na to bude – třeba laikem, ale také druhým filosofem – dotázán. Skutečným cílem filosofovým tedy není popularizace, i když ta k jeho úkolům nepochybně také náleží, ale skutečný problém a jeho skutečné kontexty. A problém je vždycky něco, co vede nebo aspoň poukazuje k něčemu, co nás (a konkrétně také filosofa) nepředemtně oslovuje, co si žádá, aby bylo uslyšeno, přijato (akceptováno) a myšlenkově uchopeno. Uchopený (pochopený) problém je však vždycky jen naším pochopením, a musí být proto vždy znovu měřen a korigován novým zaslechnutím a uchopením problému skutečného. Filosofovou věcí není prostě přesvědčovat (to pak upadá do rétoriky a sofistiky), nýbrž přesvědčovat ty druhé, filosofy i laiky, o tom, že každé pojetí musí zaměřovat pozornost posluchače na prvním místě k „věci samé“, nikoliv k jejímu pochopení a uchopení. Jinými slovy, zaměřovat tuto pozornost k „pravému problému“, tj. k problému ve světle pravdy – a tím k Pravdě samé.

(Písek, 060117-3.)

<<<

>>>

Subjekt - zdroj jeho integrity

Integrita události jakožto subjektu nemůže být „dána“ zvenčí, tj. nemůže být do „subjektu“ zvnějšku „vložená“, „inkarnována“. Naproti tomu nemůže být, alespoň nikoli vcelku, subjektu vlastní, neboť subjekt původně ještě není (nebyl), ale musel nějak začít, tj. započít svůj „život“ postupným přechodem z toho, co mu sice je „vlastní“, ale ještě není „jsoucí“ (tedy z „budosti“ subjektu), do uskutečnění, do „reality“ (která zase postupně přechází do „bylosti“ subjektu). Když už se subjekt jednou ustavil, je možno nahlédnout, že svou integritu udržuje, i když se zároveň musí také měnit. Ale jak to je na počátku? Jak se něco, co subjektem není, může jako subjekt ustavit? Anebo je každý vznik hned od počátku vznikem nějakého „subjektu“, a integrace v nějaký nový, větší a složitější „subjekt“ je možná jen díky jeho (či jejich, protože jich asi musí být víc) aktivitě, díky jeho (jejich) výkonům (příčemž pak bude velice mnoho záležitostí na příslušné „know how“, zejména v organickém světě předávanému geneticky)? Tohle prozkoumat bude záležitostí asi dost dlouhé doby, možná celé epochy. Ale aby k tomu vůbec mohlo dojít, je třeba si tu otázku vůbec klást, a bude zapotřebí ji položit znovu a jinak, ukáže-li se, že dosud správně položena nebyla.

(Písek, 060117-4.)

<<<

>>>

Subjekt - jako „atom“? Atom - jako „subjekt“?

Dnes se nejpozději ve škole každé dítě dozví, že všechno, co kolem sebe vidí, je vytvořeno z atomů; ty atomy však pouhým okem vidět nejsou (a je otázka, zda vůbec mohou být „vidět“ v tom původním resp. tradičním smyslu, i když bychom měli k dispozici sebedokonalejší nástroje či přístroje). Nicméně zároveň s tím, jak se děti dozvědí o atomech, naučí se o tom mluvit a myslet tak, že všechno je z těch atomů „složeno“, což je pochopitelně dosti nešťastný výraz. (Masaryk proti tomu, jak známo, namítal, že svět není „skladištěm věcí“.) To však před nás staví významnou otázku: není-li svět „složeninou“ a nejsou-li „složeninami“ ani „věci“ (skutečnosti), které ve světě před sebou vidíme (můžeme vidět), co vlastně umožňuje a co zakládá onu pozoruhodnou vlastnost „věcí“ (skutečností), přinejmenším některých, že nejsou pouhou složeninou, pouhým konglomerátem, pouhou hromadou atomů. Už např. krystaly nelze považovat za pouhé hromady atomů (nebo molekul); a samy molekuly nejsou jen skupinkou atomů, které jsou blízko sebe, nýbrž musíme předpokládat, že jsou při sobě něčím přidržovány (a mluvíme o chemických vazbách; a podobně o jiném typu vazeb mezi molekulami v krystalech; atp.). V chemii mluvíme o chemických „reakcích“, ale o reakce jde vždycky: atomy jen nejsou jen vedle sebe, nýbrž ony na sebe reagují (i když někdy také nereagují). Reakce je však určitým způsobem zaměřená akce. Připustíme-li, že atomy (a ovšem molekuly atd.) na sebe reagují, musíme připustit, že dovedou být aktivní, že jsou tedy schopny akcí. To nás potom nutně vede k otázce po „subjektu“ té či oné „akce“, neboť každá akce je akcí nějakého subjektu (a tady pak musíme odlišovat skutečné akce, které jsou vždy akcemi určitých subjektů, od tzv. „masových akcí“, které se jako akce jen jeví, zatímco jsou jen jako úhrn se jevícími mnohočetnými jednotlivými akcemi jednotlivých subjektů. Pokud tyto dva druhy „akcí“ náležitě rozlišíme, vzniká vždy znovu otázka, zda to, o čem mluvíme a co se pokoušíme myšlenkově uchopit, je skutečný subjekt (jednotlivý, konkrétní subjekt), anebo zda to je jen nějaký masový efekt aktivit (a reaktivit) mnoha jednotlivých subjektů skutečných. Konkrétně: je atom skutečný „subjekt“, anebo to spíš jen výsledné zdání četných akcí a reakcí nižší úrovně? (A které?) Teilhard de Chardin např. předpokládal, že atomy jsou ony „přirozené jednotky“, které jsou charakteristické tím, že mají vedle vnějšku také své „nitro“, ale tuto otázku si přitom vůbec nepoložil, jen počítal s jakousi samozřejmostí, že se může nechat vést svou „intuicí“.

(Písek, 060119-1.)

<<<

>>>

Subjekt - „zdroj“ aktivity?

Naše (vlivem „kolektivních zkušeností“) jakoby intuitivní chápání vztahu mezi „subjektem“ a jeho „akcemi“ (aktivitami) trpí základním předsudkem, že subjekt musí nutně předcházet každé své akci. Je to pochopitelné, protože akce musí být vždycky chápána jako výkon nějakého subjektu. Problémem se ovšem stává onen „subjekt“ sám, když připustíme, že se každou svou akcí proměňuje, ba znovu-ustavuje – a jen tím jakožto subjekt „trvá“. Subjekt v jistém smyslu představuje měnící se strukturu, ale tato charakteristika se zdaleka netýká jeho bytostné povahy, protože jí zcela uniká to, jak dokáže integrovat jak sám sebe, tak své

aktivity (a to bez ohledu na to, že tato jeho schopnost sjednocování, integrování nedosahuje nikdy dokonalo svého cíle). Teilhard dobře vystihl tuto stránku tím, že mluvil o soustředivé složitosti „přirozených jednotek“ (centrocomplexité). Když to náležitě domyslíme, musí nám být zřejmé, že akce není nikdy jen jednosměrně orientována odstředivě od subjektu k něčemu mimo něj, nýbrž že každá akce je nutně a vždy zároveň i dostředivě, takže jejím „výsledkem“ („produktem“) není proměna něčeho navenek, něčeho vnějšího, nýbrž také proměna dovnitř, proměna subjektu samého.

(Písek, 060119-2.)

<<<

>>>

Subjekt - centrování (a aktuálnost)

O (pravé) události mluvíme jako o „subjektu“ proto, abychom zdůraznili, že (pravá) událost je „celkem“, tj. vnitřně sjednocenou strukturou. A to právě předpokládá, že taková sjednocenost spočívá m.j. v tom, že některé její složky jsou důležitější a centrálnější, zatímco jiné jsou méně významné a okrajovější. Subjekt je zkrátka událost, která nemá jen svůj průběh, ale má svůj „střed“ a své „okraje“. Ovšem tyto výrazy nejsou vůbec vhodné, protože sugerují prostorové vztahy. Onen „střed“ události není vlastně „někde“, nelze jej „lokalizovat“, a už dokonce jej nelze umístit v čase, protože i on sám se událostně děje, a také funguje, působí jako střed po celou dobu trvání (dění) události. Událost onen „střed“ jenom „nemá“, nýbrž je – celá! – soustředěna, tzn. k onomu středu až do těch nejokrajovějších složek aktivně vztažena. A můžeme tomu rozumět jak v tom smyslu, že onen střed je k sobě vztahuje, tak také že ony samy se k onomu středu dělně, „aktivně“ vztahují. A tak se před námi otvírá problém, na který se tradiční způsob uvažování nikdy nesoustředil, totiž problém „aktivity“ jako něčeho, co nemůžeme zúženě chápat jako čistou aktuálnost. Tím se však začíná pro nás rýsovat i perspektiva řešení: subjekt není ve svém „středu“ žádným aeternum nunc, nýbrž je nesen jak svými „vlastními“ aktivitami, tak těmi „akcemi“, jež k němu směřují, jež se k němu aktivně vztahují, jež ho – alespoň některé z nich – ustavují a spoluustavují a také v čase a jeho průběhu udržují. Pokud jde o tyto zajímavé „akce“ či snad lépe „dostředné“ či dostředující“ pohyby, jež přicházejí (nastávají) z „budosti“, představují nám zároveň napojení každé události-subjektu resp. její budosti také na něco z budoucnosti, co už k onomu subjektu je nějak zaměřeno a co nemůže být v žádném případě interpretováno jako výkon onoho subjektu samého (a ovšem ani jakéhokoli subjektu jiného).

(Písek, 060119-3.)

<<<

>>>

Filosofování jako cesta

Filosofické setkání není možné jen prostřednictvím někoho třetího; s filosofem se můžete setkat jen tak, že se mu pokusíte porozumět četbou jeho vlastních textů. Ale ty texty můžete skutečně pochopit jen jako někdo jiný, kdo také filosofuje, ale filosofuje po svém. Setkat se s druhým myslitelem nelze v jednom kroku, protože např. Platón myslitel není totožný s Platónem člověkem, kterého skutečně bylo kdysi možno potkat v Athénách a zejména v jeho Akademii. Setkat se s Platónem

myslitelem bylo možné jen tak, že jste se s ním setkávali mnohokrát a poslouchali jste, co říká, mohli jste se zeptat, když jste něčemu nerozuměli atd. Dnes už se Platóna zeptat nemůžete, ale cesta k němu vede jen přes důkladnou a mnohokrát opakovanou četbu jeho dialogů. Cílem takového setkání tedy není vlastně Platón sám, nýbrž to, co ho právě jako myslitele, jako filosofa zaměstnávalo. Čtení (a studium) jeho textů vás nemá přivést k setkání s Platónem-člověkem, ale ono setkání samo je jen jakousi společnou cestou k tomu, co kdysi dávno sledoval a čím se zabýval a co promýšlel Platón. Filosofické setkání s jiným myslitelem je tedy pokus jít kus cesty s ním k tomu, k čemu se vztahoval on (a co tedy nebyl on sám). Setkání s druhým myslitelem neznámá tedy přistoupit k tomu druhému mysliteli, nýbrž pokusit se přistoupit k tomu, k čemu se pokoušel přistoupit on sám. A to ovšem vůbec neznámá s oním druhým myslitelem nějak samozřejmě a jednoznačně souhlasit, stát se jeho přívržencem. Nelze totiž opravdu přistoupit k tomu, na co se soustřeďoval ve svém myšlení nějaký myslitel, jen tím, že napodobujete jeho kroky, jeho šlépěje, jeho celou cestu. Každý musí myslet sám za sebe, musí jít svou vlastní cestou. A jen v tom smyslu je možno se opravdu a v pravém smyslu nechat ne pouze ovlivnit, ale inspirovat druhým myslitelem, když najdete svou vlastní cestu k tomu, k čemu směřoval on. To, že k nějakým tématům a problémům přistupujete způsobem, jemuž jste se naučili u jiného myslitele, vůbec neznámá, že tomu druhému mysliteli vskutku rozumíte. Doopravdy mu můžete rozumět jen tehdy, když ze svého hlediska, svým způsobem a ze svých výchozích pozic porozumíte také tomu, co se mu říci nepodařilo, takže jeho text musíte na některých místech povyložit, dointerpretovat, někdy dokonce revidovat a opravovat. Jen v tom případě půjde o vaši vlastní filosofickou cestu a nikoli jen o více nebo méně vnější napodobení cesty někoho jiného.

(Písek, 060120-1.)

<<<

>>>

„Bůh“ nábožných a „bůh“ filosofů

Pascal, jak známo a také citováno, postavil proti sobě Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova na jedné straně a „Boha“ filosofů a učenců. (Nešlo vlastně o žádné teoretické rozlišení, ale o osobní připamatování zvláštního zážitku Pascalova, kdy tento rozdíl nahlédl a takto jej – předběžně a pomocně – formuloval. Záznam onoho „memoriálu“ pak ještě pokračuje poukazem na „Boha Ježíše Krista“, kde Ježíš je v genitivu, tj. nejde o ztotožnění.) Tento Pascalův „protiklad“ (neboť on vskutku sám postavil čili „kladl“ obojí proti sobě) má ovšem jistou vadu, s kterou pak mnoho interpretů pracuje, aniž by se pokusilo věc náležitě vyjasnit. Protest proti „bohu“ filosofů a učenců může být jistě oprávněn, ovšem jen pokud máme na mysli, že si filosofové a učenci „svého boha“ jen vymýšlejí. Pak bychom ovšem mohli podobně vznést námitky proti „Bohu Abrahamovu atd.“, protože bychom to mohli vyložit jako soukromý Abrahamův výmysl, tedy jako boha, jak ho chápal Abraham (a Izák a Jákob). A na druhé straně, pokud poukazem na Praotce chceme zdůraznit, že jde o „pravého Boha“, takže normou tu už zdaleka není, co si Abraham, Izák nebo Jákob o „pravém Bohu“ myslel, jak ho chápal a jak mu rozuměl, pak musíme připustit, že také – přinejmenším někteří – filosofové a učenci se mohou osobně vztahovat k „pravému Bohu“, a to i když to nemohou dělat jinak než ve svém vlastním životě a ve svém vlastním vědomí a myšlení (tj. např. modlit se svými slovy a svým pomyšlením, eventuálně svým úzkostným „lkáním“, jež může být – a podle apoštola Pavla je – společné všemu stvoření

atd.). Jaké to nepochopení, jaký to hrubý omyl, že tu mají být filosofové a učenci chápáni a odsuzováni jako jacísi „bohatci“, kteří nevejdou do království, anebo jen s nepředstavitelnými obtížemi a nesnáze! Není to všechno vlastně docela naopak, že právě ti, kteří s tím nemají žádné potíže, protože jsou „prostě věřící“, a kteří si jsou „jistí“ tím, že ten „jejich“ bůh je opravdu tím „pravým Bohem“, jsou ti „bohatci“, kteří se mylně domnívají, že „mají“, zatímco ve skutečnosti „nemají“? Nejsou právě ti „bohabojní“ a „nábožní“ na tom hůř, možná dokonce nejhůř?

(Písek, 060125-1.)

<<<

>>>

Bůh (pravý) a různá jeho pojetí

Význam slova „bůh“ nebo „božstvo“ je zcela beznadějně nábožensky zatížen, ale odmyslíme-li si toto specifické zatížení, zůstává ještě něco velmi významného, co každou religiozitu přesahuje. To je asi ten hlavní důvod, proč nezůstalo u nejstarších zvyklostí, že každé společenství, kmen nebo národ atd. měly svého vlastního „boha“ (či spíše své vlastní bohy) a proč se zrodila - v důsledku setkávání různých společenství a tím i různých vyznávaných „bohů“ - myšlenka, který „bůh“ je ten pravý a který je nepravý. V pozadí této myšlenky pochopitelně byla od počátku představa, že ten „pravý“ bůh je bohem všech, jenomže ti druzí o tom nevědí a žijí tak nábožensky v omylu. Asi nejvýraznější podobu dostala tato myšlenka (nebyla-li vůbec první a nejstarší, i když si to také vyžádalo delší čas pro lepší vytříbení) ve starém Izraeli (nebo o tom přinejmenším mám nejzřetelnější doklady). Zůstává jen v logice a celkovém směřování tohoto vývoje, dochází-li v křesťanství po přechodném (někdy delším, jindy kratším) období jakéhosi možná „obránného“ ponáboženštění (a dokonce po jistém oživení prvků polytheismu) k dost radikálnímu odnáboženštění evropského myšlení i života, přičemž něco z toho, co vždy v každém náboženství onu „náboženskost“ (religiozitu) přesahovalo, každé tendenci „odhodnocování“ a „znehodnocování“ i těch nejvyšších hodnot nadále odolávalo. (Halík mluví opovržlivě o tzv. „něcismu“, tj. o jakémsi - podle něho reliktním, zbytkovém - přesvědčení, že „je něco mezi nebem a zemí“, něco „nad námi“ apod., ale pro mne je otázkou, zda se tím předčasně a příliš zarputile nezamlouvá něco vskutku závažného a důležitého.) Mám za to, že radikálním „odpředmětněním“ každého pokusu o chápání „boha“ („Boha“) a přesunutím toho, co tím je - po abstrahování od každé religiozity - vposledu míněno, z oblasti „jsoucn“ do sféry „ryzí nepředmětnosti“, tedy toho, co „není, ale přichází“ (a to vždy znovu a nepřekazitelně), se tak otvírá průhled a možná nová cesta k myšlení, které už nebude zatíženo pouze religiozitou, nýbrž které se vymaní i ze sevření zpředmětňující tradicí, která měla a dodnes má na svědomí chápání „Boha“ jako „nejvyššího jsoucna“ (nebo „nekonečného jsoucna“ atp.).

(Písek, 060125-2.)

<<<

>>>

Kauzalita - teorie

Teorie kauzality je založena na velmi problematickém předpokladu, resp. na jednom ze dvou možných, ale velmi problematických předpokladů. Buď A) se

vyznačuje kauzální vztah tím, že se něco vůbec nemění, takže kauzalita je redukována na setrvačnost; v takovém případě je každá změna buď popřena, anebo jsou změny vyhrazeny pouhému „povrchu“ či spíše „zdání“ – něco se jeví jako změněné, ale ve skutečnosti se nic nezměnilo. (A v tomto druhém případě jde vlastně jen o to, že pozornost je od takových změn „na povrchu“ prostě odvrácena.) Anebo B) se změna připouští, skutečně se s ní počítá a kauzální vztah je chápán jako nutnost proměny něčeho v něco jiného. A pak ovšem má své naprosté oprávnění připomínka (původně Humova), že takový vztah nelze logicky nahlédnout a tedy ani teoreticky zpracovat (interpretovat), ale že tu jde jen o naši (dosavadní) zkušenost s tím, že se podobné změny za podobných okolností opakují (tedy že jde o jakousi obvyklost a pro naše uvažování tedy zvyk, nikoli o „nutnost“ v přísném slova smyslu). Je tedy stručně shrnuto o to, že kauzalita spočívá v neměnnosti, čímž je popřena změna – anebo že nutnost změny nelze nahlédnout, což neznamená vlastně nic jiného než popření kauzality v přísném smyslu (a její přesunutí do oblasti pouhých „jevů“).

Oním základním chybným předpokladem resp. chybou základního přístupu je to, že se za samozřejmé považuje jednostranné a výhradní ovlivňování přítomného stavu minulým a budoucím stavu přítomným. To vede k nemožnosti řešení některých extrémních situací, totiž tzv. počátků čehokoliv nového; v jednom případě je třeba přijmout věčnost všeho jsoícího, v druhém případě nahodilost všeho nového, tedy každé změny (což vede ovšem zároveň ke zmíněnému popření kauzality).

Žádné vylepšení kauzální teorie v tomto směru není, jak se zdá, možné ani myslitelné. Jediným skutečným řešením je – po mém soudu – přijetí myšlenky tzv. reaktibility všeho jsoícího. Není to minulost, která vykonává skutečný tlak a vliv na budoucnost, nýbrž naopak to je budoucnost, která ve svém „nastávání“ (zpřítomnění) reaguje a navazuje na minulost. Máme-li užít paradoxní formulace, není to „příčina“, která vyvolává (způsobuje) následek, ale je to „následek“, který způsobuje, že něco z toho, co předcházelo (co minulo), je zčásti zachovááno tím, jak na to „následek“ reaguje – takže to je následek, který „způsobuje“ příčinu.

(Písek, 060126-1.)

<<<

>>>

Nové a „novost“

Problém „novosti“ a „nového“ spočívá hlavně v jisté tradiční předpojatosti, která všechno „nové“ chce relativizovat jako „zdánlivě nové“. „Nové“ je interpretováno jako něco, co „tu“ nebylo; všechnen důraz spočívá na slůvku „tu“, protože se tím vůbec nemá vyloučit, že někde jinde a někdy jindy už to „bylo“, že se to už „vyskytovalo“. Proto je zapotřebí chápání „novosti“ a „nového“ nejen upřesnit, ale zejména rozlišit různé typy či druhy „novosti“ a „nového“. Tak např. je třeba rozlišit mezi tím, co tu sice ještě (nikdy a nikde) nebylo, ale co představuje jen nevýznamnou a nezajímavou variantu (rekompozici) ‚náhodného‘ původu (přičemž ovšem je zapotřebí ještě blíže vymezit, co se rozumí náhodou a náhodností), a potom mezi tím, co ke svému vzniku potřebovalo mnohem víc než pouhou náhodou a než pouhou shodu náhod, co však navzdory takovému předpokladu nějakého organizujícího činitele představuje vskutku něco nejen dosud nebývalého, ale něco lepšího, komplexnějšího, vyšší kvality nebo úrovně, co však má šanci se udržet resp. předat svou kvalitu dál, jiným „novým“ jsoicnům.

(Písek, 060126-2.)

<<<

>>>

Setkání myšlenková

V přímém, tzv. fyzickém setkání s druhým člověkem máme jeho postavu a zejména tvář před sebou. V postoji těla, v gestech a především ve výrazu tváře umíme číst, ale naše čtení zůstává jen u nejhrubějších obrysů. Jemnější odstíny nálad, citů a myšlenek nám obvykle zůstávají skryty. Postřehneme radost, smutek, nejistotu a zmatek, vztek, zuřivost a mnoho jiného, ale jen výjimečně se (a jen na základě již dřívější znalosti druhého a jeho situace) dokážeme odhadnout, nač tím vším asi reaguje, co se asi přihodilo a jak na to nejen svým výrazem reaguje (a bude reagovat). Velmi odlišné je setkání se skutečným myšlením a zejména s určitými myšlenkami druhého člověka. Něco lze nahlédnout snadno: Thaletovu nebo Pythagorovu poučku o pravouhlých trojúhelnících nemůžete nikomu sdělit (a tím méně objasnit ani zdůvodnit) gestikulací ani mimikou; to je zřejmé každému. Ale platí to i v jiných oblastech. Výzva, že se máme radovat s radujícími a plakat s plačícími jistě neznamená, že je věcí druhotnou nebo dokonce vedlejší, známe-li důvod radosti nebo žalu. Abychom svou účast s druhým člověkem pouze nepředstírali, musíme se něco o takovém důvodu (takových důvodech) dozvědět - a to není dost dobře možné (alespoň ve většině případů) beze slov, bez toho, že nám to někdo sdělí a vyloží. To je ostatně jeden ze základních motivů a přímo zdrojů umění slova, především básnického a také dramatického, a vůbec slovesného. Ale někdy opravdu nejde na prvním místě o navození stejného duševního naladění; někdy nejde o sdílení citů ani prožitků, ale o setkání s druhým člověkem u toho, nač on sám myslí, a to může být např. nějaký „jen“ intelektuální objev, nějaký zcela abstraktní poznatek (jako je třeba taková již zmíněná geometrická věta). A může to ovšem být i něco ne tak relativně izolovaného (ono to většinou ani tak docela izolovat nelze, zvláště v matematice a ve vědách, ale zejména také ve filosofii, kde nás to především bude zajímat). Ono vlastně nemusí jít jen o předání nějaké vědomosti, nějakého poznatku, ale o porozumění tomu, jakým způsobem druhý člověk myslí, jak je ve svém myšlení orientován, jaká je vlastně jeho myšlenková a dokonce myslitelská cesta. V takovém případě nejde o společný „předmět“, nýbrž o něco, vůči čemu se třeba musíme ohradit, co nepřijmeme, ale čemu chceme do hloubky porozumět. Může se v takovém případě stát, že třeba nakonec budeme souhlasit, že tomu druhému dáme za pravdu, že se „necháme ovlivnit“ (jak se tom u nesprávně říká), ale ono správné porozumění nesmí být založeno na našem souhlasu, ani na tom počátečním, ale ani na tom výsledném, nýbrž právě naopak: naše výsledné přijetí hlediska nebo cesty toho druhého musí být založeno na porozumění, které musí předcházet (jinak jde o souhlas předčasný, nekontrolovaný a nezdůvodněný). Teprve pak lze mluvit o skutečném „myšlenkovém setkání“ s druhým myslícím člověkem.

(Písek, 060126-3.)

<<<

>>>

Subjekt - vznik, původ

Otázka po původu (kteréhokoli, ale také obecně) subjektu není o nic snadnější než otázka po původu všeho, tj. veškerenstva. Proto si nesmíme namlouvat, že od oné základní otázky, snad po prvé formulované Leibnizem, proč vůbec je něco (cokoli), můžeme abstrahovat a přesto zůstat spolehlivě u jednotlivých skutečností, v našem případě jednotlivých subjektů. Teorie kauzality (či spíše hypotéza, ba dokonce předsudek „kauzality“) se jakoby spokojuje tím, co už dávno formuloval Aristotelés, že všechno má svou příčinu, a tato příčina má také svou příčinu, a tak dále, ale nikoliv až do nekonečna, nýbrž že někde na počátku je „první příčina“, které sama už je bez příčiny, takže není následkem ničeho předchozího. Myšlenka „první příčiny“ byla později uplatněna nikoli pouze na jedinou „příčinu“, ale na všechny skutečnosti, které nemají žádnou vnější příčinu (tj. příčinu mimo sebe), ale mají ji samy v sobě, tj. jsou samy sobě dostatečnou příčinou. Tak se stalo, že bez cíleného záměru byla „první příčina“ vlastně pluralizována (a to pak v rámci židovsko-křesťanského myšlení vedlo k vydělení oné jediné, „absolutní“ První Příčiny ze světa oněch pluralizovaných „prvních příčin“ stvořených, a tedy druhotných). Vadou celého tohoto velkolepého myšlenkového experimentu bylo snad jenom (nebo přinejmenším hlavně) to, že za skutečnost byly považovány jen „předmětnosti“, jak to vtiskli celým myšlenkovým epochám (evropského charakteru) staří Řekové již v době před Sokratem svým vynálezem pojmů a pojmovosti. Tak došlo k tomu, že se přestalo vůbec počítat se „skutečnostmi“ zvláštního charakteru, jež nebylo možno považovat za (předmětná) jsoucna, tj. se „skutečnostmi“ nejsoucímí (což zase úzce souviselo s podceněním a marginalizací času a vůbec změn, zejména však s každým „vznikem nového“, protože to se vždy, když nebylo vyhnutí, rychle přesouvalo na boží „stvořitelství“ a tedy mimo dosah a možnosti filosofie a později věd). „Subjekt“ v tom pojetí, jak jej chápeme, je vždy zčásti něčím novým; bez oné složky „nového“ by tu žádný subjekt prostě nebyl, ale byly by tu jen jakési relikty něčeho minulého, ať už by setrvalost těchto relikťů byla jakkoli dlouhodobá. Subjekt jakožto „jsoucí“ se vždycky musí nějak zapojit do svého okolí (prostředí, neboť právě v tomto sebezapojení do okolí se subjekt stává jakýmsi novým středem - vedle jiných, už starších anebo naopak teprve vznikajících středů, tedy jiných „subjektů“ -, díky čemuž se z pouhého „okolí“ stává pro tento (a každý jiný) subjekt jeho „prostředí“. A určitým způsobem takto aktivně přijaté a adaptované prostředí se pak stává „vlastním světem“ resp. „osvojeným světem“ onoho subjektu, tedy jeho „osvětím“. To vše je však možné jen díky tomu, že tu nějaký subjekt „je“, a nemůže to tedy být odpovědí na otázku, odkud se ten či onen subjekt „bere“, odkud pochází, kde resp. v „čem“ je jeho původ a zdroj - neboť takovým „zdrojem“ nemůže být nic minulého, nič již dříve „jsoucího“, nýbrž pouze „něco“ ještě nejsoucího, tedy do „světa jsoucna“ ještě nevstoupivšího.

(Písek, 060129-1.)

<<<

>>>

Subjekt - zdroj integrity

Jestliže musíme přijmout ono pojetí subjektu, které předpokládá (u každého subjektu, protože každý subjekt je „jsoucne-událostí“, která má svůj počátek, průběh a konec) určitý jeho aspekt či „složku“ nového, musíme nahlédnout jeden ze základních problémů, totiž problém vztahu mezi nepředemětnou integritou „ryzí nepředemětnosti“ a jednotlivou, tj. partikulární (a nejspíš relativní, jen nedokonalou a vždy znovu usilovně dosahovanou) integritou každého „jsoucího“

subjektu. Především se musíme plně soustředit na otázku, jak (a snad i proč) vlastně dochází k jakémusi „rozpadu“ integrity ryzí nepředmětnosti, bez něhož by nebyla možná samostatnost a svébytnost jednotlivých subjektů; a teprve v druhém kroku je možno zkoumat, jak a v jakém rozsahu je každý subjekt v ustavičném obnovování či spíše znovu-ustavování vlastní integrity nutně spjat s „původní“ integritou ryzí nepředmětnosti. „Původnost“ tu ovšem nemůžeme tradičně chápat jako to, co je v běžném smyslu na „počátku“, tedy jako ARCHE prvních filosofů, nýbrž jako něco „ještě nejsoucího“, tedy „budoucího“, ale již přicházejícího (a ovšem vždy znovu přicházejícího). Subjekt je tedy třeba chápat jako „obdařený“ schopností integrovat jak sama sebe, tak (s většími snad už obtížemi) své osvětí (do kterého „vpracovává“ i svůj vztah k jiným subjektům nebo jejich hromadám, a tím i k oněm „jiným skutečnostem“ vůbec); nicméně tuto „obdařenost“ nesmíme nikdy vydělovat a izolovat od onoho „aktu“ obdařování, jímž se subjekt stává v jakémusi „původním“, „prvotním“ smyslu subjektem (a z něhož by dříve nebo později nutně vypadával, kdyby o udržování a dokonce obnovování vlastní integrity nadále neusiloval a na něm usilovně nepracoval).

(Písek, 060129-2.)

<<<

>>>

Království (nebeské etc.) / Eschaton (boží království etc.) / Budoucnost („živá“)

Bultmann (7596, s. 11n.) ukazuje, že Ježíšova představa „království“, které ohlašuje a které právě přichází, byla eschatologická a eo ipso „mytologická“ (nebo alespoň mytologií spolupoznamenaná). Nejen jeho formulace, ale zejména jeho chápání a interpretace musí být podrobena jistým závažným korekturám. To sice už říkala řada teologů, ale ani jejich kritika nebyla bez chyb. Spočívá to v tom, že naprostá většina teologů, a zejména těch „velkých“ teologů, neměla a dosud nemá náležitě kritický odstup od filosofických prostředků, který si každá theologie používá a musí používat. A to ovšem platí také (již) o Bultmannovi. Chyba je především v chápání „eschatického“ charakteru Ježíšem zvěstovaného příchodu „království“, a tato chyba je ovšem prastará a je spjata se samotným termínem „eschaton“: dáme-li důraz na ono „poslední“, znamená to, že nejen toto „poslední“, ale celou budoucnost klademe (a vidíme, chápeme) jako cosi, co bude skutečné teprve za (možná) velmi dlouhý čas (Bultmann o tom hovoří jako o „transcendenci“ království božího ve vztahu k dějinám a jejich imanenci – např. s. 11 při interpretaci Johanna Weisse). To je však v rozporu s tím, že Ježíš právě naopak zdůrazňoval, že příchod království je velmi blízko, ba dokonce že již nastává a nastal („je mezi vámi“). Bultman v té souvislosti mluví o naději, „kterou s Ježíšem sdíleli prvotní křesťané“, a konstatuje, že „tato naděje ... se nenaplnila“, že „chod dějin mytologii vyvrátil“ (s. 13). To však znamená, že Ježíšovo zvěstování přicházejícího království (božího, nebeského nebo bez adjektiva) je vyloženo jako dějinná předpověď (výslovně s. 11), a to navzdory oné charakteristice, která mluví o transcenci království ve vztahu k veškeré dějinné imanenci. To je ovšem hrubý hermeneutický prohřešek, a to v každém případě, protože má v sobě vnitřní rozpor. Navíc v Bultmannově výkladu najdeme příliš mnoho stop předmětného myšlení (když např. se samozřejmostí poukazuje v moderním myšlení na kauzální výklady, počítající s tím, že na člověka a jeho vůli působí také „duchovní síly“, ale že „chod přírody či dějin ... nejsou nikterak narušovány intervencí nadpřirozených sil“). Prostě a dobře: Bultmannovi naprosto

chybí porozumění pro to, že Ježíš vůbec nemá na mysli něco, co jednou přijde (ať už brzo, jak prý měl za to, anebo až na konci dějin, a to po nich, tj. mimo ně, jak to chtějí vykládat teologové, zdůrazňující onen eschatologický – a tedy „transcendentní“ – charakter), nýbrž že jeho plný důraz je na tom „hic et nunc“, na přítomnosti, v níž se něco děje, totiž právě onen „příchod“ toho, co „ještě není“. Ježíšovo zvěstování se týká tohoto příchodu, který se právě teď odehrává; není to předpověď něčeho budoucího v tom smyslu, že to jednou (po nějaké době) „bude“. Budoucnost není tím, co jednou bude, nýbrž tím, co se teď děje, protože to přichází, protože se to „stává“, protože to „nastává“.

(Písek, 060204-1.)

<<<

>>>

Vnímání a zkušenost

Mezi vnímáním (vjemy) a zkušeností (zkušenostmi) je třeba vidět rozdíl především v jejich časovém rozsahu: vjem je totiž vždycky partikulární, a to ať v případě, že je aktuální, nebo v případě, že si naň vzpomínáme). Naproti tomu zkušenost má „historickou“ povahu a je postavena na více, případně mnoha opakovaných vjemech. Zároveň ovšem je třeba připomenout, že „vnímání“ se jen v nejnižších formách může obejít bez jakéhosi zkušenostního pozadí či „prostředí“. Proto mluvíme o tzv. „smyslovém“ vnímání (a obdobu najdeme v mnoha jazycích), protože jen na zkušenostním základě může jakýkoli vněm mít také „smysl“. (Smysl totiž může cokoli „dávat“ jen v širším kontextu – bez kontextu nemůže nic „smysl“ mít.) Takové nejnižší formy „vnímání“ jsou nám velmi těžko dostupné; spíše je (zatím) musíme jen předpokládat, pokud opustíme kauzalizmus a budeme vše vykládat reaktivitou (schopností na něco reagovat). Reaktivita se totiž právě zakládá na jakési formě sensitivity, tj. vnímavosti vůči něčemu v „okolí“ subjektu (jen subjekt může být schopen akce, a tudíž také re-akce.) A právě ony nejnižší formy senzitivity čili vnímavosti nepředpokládají (nemohou předpokládat) žádné formy smyslovosti resp. smyslového vnímání (a asi tím méně jakékoli formy zkušenosti, leda opět nějaké primitivní resp. primordiální).

(Písek, 060204-2.)

<<<

>>>

Normy x zákonitosti

Když najdeme v přírodě nebo v lidských společnostech nějaké opakující se jevy, může jít buď o nějaké setrvačnosti (jejichž povahu a původ je ovšem také třeba objasnit a nezůstávat jen u statistických zjištění), anebo o respektování a dodržování nějakých norem. V obou případech však jde o reakce „subjektů“ různých úrovní, ovšem o reakce odlišné povahy. Když jde o reakce určitých subjektů na nějaké předmětně dané skutečnosti (a těmi mohou být jiné subjekty – pochopitelně jen po své vnější, předmětné stránce – nebo hromady jiných subjektů, eventuelně „nepravá jsoucna“, která nejsou pouhými hromadami), je celkem pochopitelné a obvyklé, že analogické „situace“ vedou většinou k analogickým „reakcím“ (podobných, analogických subjektů). Opakující se jevy vskutku vedou k tomu, že si na ně počínáme zvykat (jak to interpretoval Hume) a začínám mluvit o tzv. „zákonitostech“. Ale subjekty jsou schopny reagovat nejen na předmětné skutečnosti vnější, nýbrž také na nepředmětné výzvy“ vnitřní. To

je na nižších a nejnižších úrovních prakticky nemožné odlišit od reakcí na předmětné skutečnosti, ale čím vyšší je úroveň reagujících subjektů, tím jsou rozdíly zřetelnější našemu rozlišování a rozpoznávání přístupnější. Na nejvyšších úrovních, kdy jde o reakce lidské, může takovém rozlišování překážet jen nějaká vada našeho přístupu, našeho myšlení. Zejména jde o dlouhou a těžko překonávatelnou tradici tzv. předmětného myšlení, které původně sice netématicky, ale o to zatvrzeleji de facto jakékoli nepředmětné výzvy popírá. Proto se stává stále víc naprostou nezbytností rozlišit a nadále rozlišovat zákonitosti, které jsou jen interpretacemi statisticky převažujících (až naprosto převažujících) jevů opakování, na jedné straně a normy, které nemají povahu donutivých setrvačností, z nichž takřka nelze vykolejit. Terminologicky bychom obojí mohli odlišit tak, že v jednom případě budeme mluvit o normách (a myslet tím normy nepředmětné), zatímco v druhém případě o „normálech“ (které bychom pak chápali jako mnohem bližší tzv. zákonitostem).

(Písek, 060204-3.)

<<<

>>>

Spasení - interpretace

Také pro moderního a postmoderního člověka se otvírá jeho uvažování vtírává a neodbytná otázka, zda jeho život a tedy také jeho vědomé aktivity mají vposledu nějaký cíl, nějaké zaměření, nějaký smysl, který by neplatil jen pro něho a nebyl tedy jen jeho subjektivní záležitostí, jeho dojmem nebo předsudkem. To, o čem čeští bratři v Jednotě mluvili jako o „nouzi spasení“, je po mém soudu právě jen vyjádřením základní starosti, má-li náš život nějaký smysl, nějaké poslání, nějakou hodnotu či cenu, která by ho přesahovala. Je asi základní chybou, vidět takový smysl jako jedinou a dokonce jednorázovou věc či záležitost, ale v minulosti (a nejen v minulosti) se to tak některým lidem mohlo jevit. Tak např. obětování života za obec či za vlast, a to znamená za druhé, za společenství (např. za vlast), anebo také za jednotlivce (když někomu zachráníme život nasazením vlastního) se tak někdy mohlo jevit, a někdy vskutku právem. Ale takové časově krátké „oběti“ byly vždy spíše výjimkou; záchrana smyslu vlastního života je obvykle záležitostí dlouhodobou, takřka celoživotní. A protože základním jejím rysem je onen zmíněný přesah, jednou z prvních odpovědí býval odkaz na potomstvo jednak vlastní, jednak na celé příští generace (v tom je ostatně také význam důrazu na obec, vlast, národ apod.). Tak např. od dob zrušení nevolnictví se malým rolníkům jevila jako základní životní smysl usilovná dřina, jak připravit vlastním dětem – aspoň některým (např. nejstaršímu synovi a v podobě věna dceři) lepší životní úděl zvětšením majetku, zejména postavením domu a našetřením prostředků pro koupi dalšího políčka, krávy, koně apod. Ale i zde se nutně – přinejmenším těm přemýšlivějším – nutně kladla otázka, co dál, jaký další smysl to má: nechat syna vystudovat? Provdát dceru do města? Začít podnikat ve větším rozsahu? To jsou vlastně všechno jen zlepšení podmínek – ale k čemu? Tzv. „moderní“ odpověď, že jde hlavně nebo dokonce jenom o lepší (co nejlepší) prožití vlastního života, je pro každého hlubšího člověka neuspokojivá. Otázka, jak zachránit svému životu i při všem snažení o vylepšení podmínek přece jenom nějaký život přesahující smysl, nutně trvá dál. Je možno ji zapudit, odvést od ní svou pozornost, pokoušet se na ni zapomenout – ale nikdy se nemůže zdařit ji prostě škrtnout; ona se vrací vždycky znovu. V tom smyslu je otázka tzv. „spasení“ nadále živá, i když může být formulována velmi odlišně, ba i když může být dlouho a úspěšně vytěšňována.

(Písek, 060205-1.)

<<<

>>>

Bytí (vůbec)

O „bytí“ můžeme smysluplně hovořit jen jako o bytí konkrétního (pravého) jsoucna. Problém tzv. „bytí vůbec“, jak je tematizován např. Heideggerem, je násilně a uměle vykonstruován. Bytí konkrétního jsoucna má časový charakter, a to v tom smyslu, že je časově „koextenzivní“ s trváním („životem“) onoho jsoucna. Okamžité jsoucnosti v průběhu bytí jsoucna jsou pouhými abstrakcemi, a navíc vadnými abstrakcemi (ve skutečnosti totiž žádná aktuální jsoucnost není „pouze“ okamžitá, nýbrž je nepředmětně zapojená do celku jsoucna jakožto událostního dění). „Bytí vůbec“ ovšem žádný takový časový charakter mít nemůže, protože není spjato se žádným konkrétním jsoucnem, a ovšem ani se „jsoucňem vcelku“ (tzv. veškerenstvím, které se ovšem nikterak nezdá být „jsoucím“ ve smyslu „srostlice“, konkréta). Pokud bychom je chtěli časově zařadit museli bych je „celé“ přesunout do budoucnosti, a to znamená je interpretovat jako „ryzí nepředmětnost“. V takovém případě je ovšem musíme pochopit jako „pravé bytí“ (na rozdíl od konkrétního bytí pravých jsoucň, neboť termín „pravý“ tu v každém případě znamená něco odlišného – „pravé“ jsoucno tak chceme jen odlišit od „nepravých“ jsoucň, tj. pouhých hromad, vnitřně nesjednocených, neintegrováných, která tudíž nejsou skutečnými jsoucny, neboť postrádají „bytí“); a pak nevidím rozdíl mezi takovým „pravým bytím vůbec“ a „Pravdou“, jak ji chápu.

(Písek, 060205-2.)

<<<

>>>

Pocitování a myšlení

Duševní aktivita nemůže být redukováně chápána jako pouhé myšlení, dokonce ani jako pouhá subjektivita. Její významnou složkou je „pocitování“, což zase nemůže být redukováno na jednotlivé „pocity“ – což jsou už zčásti umělé konstrukce – ani na pouhé aktuální „naladění“ (nálady), protože je stále zacíleno (tenduje) k jisté (relativní) jednotě, a to také ve smyslu časovém (tj. má osobně, tj. individuálně „dějinnou“ povahu, ale vždycky je nějak spjato také s „dějinnou“ povahou postavení ve společenství apod.). Osobní integrita jednotlivce je ovšem ustavičně ohrožována (někdy vysloveně narušována) z nejrůznějších stran. Tak např. naše dobrá nálada může být narušena již brzo po ránu něčím, co se nám přihodí, ale také někým, kdo nám ji svým vystoupením zkazí, apod. Může se však také stát, že z nějakých důvodů nebo jen příčin můžeme mít nejen jedno ráno, ale takřka každý den náladu nežádoucí (nedobrou, špatnou), a může se to dokonce stát jakoby naší trvalou „vlastností“ (podobně jako si naopak někteří lidé mohou udržovat dobrou náladu takřka za všech okolností, pochopitelně s výjimkou mimořádných). Ale nejde jen o vliv vnějších faktorů, zejména těch, kterých si povšimne i jednoduchá povaha. Můžeme mít (ostatně někdy také podobně jako mnoho lidí dalších) tzv. „blbou náladu“ (o které se např. hovořilo v druhé polovině 90. let a o které se sice mezitím hovořit spíš přestalo, ale která tím ještě nikterak nebyla zažehnána ani nezmizela), a někdy dokonce „zuřivou náladu“, která může být silným motivem k nejrůznějším společným akcím protestním, k demonstracím

a výjimečně i k pokusům o převrat nebo o revoluci. Ani takovéto fenomény však nemohou být simplifikovaně odvozovány od vnějších faktorů (o kterých zajisté netřeba pochybovat), protože se někdy mohou šířit za situací, které by k nim jindy (aniž by hlavní rysy musely být změněny) nikdy nevedly. V takových případech je na místě si bedlivě všimnout vlivu myšlení (tj. jak jeho stylu a směřování, tak i jednotlivých myšlenek nebo „košů“ myšlenek, např. mýtů, mytologií, nověji mytologismů, ale i určitých „názorů na svět“ (tzv. světonázorů), dokonce celých konceptů a politických nebo sociálních programů atd. atp. Emoce, nálady, subjektivní stavy atd. mohou v některých případech (u vzdělaných, inteligentních lidí spíše v mimořádných situacích, ale ani to neplatí generálně) významně ovlivnit celkový životní pocit, ale obvykle takový jejich pronikavě zvýšený význam má jen krátkodobou platnost a trvání. Mohou však být za jistých okolností pěstovány a dokonce se pod tlakem společnosti stát jakousi povinnou normou nebo alespoň obecnou zásadu (např. americké „keep smiling“). Pro myšlení musí být takové pocity a subjektivní stavy a nálady relativizovány, musíme si od nich udržovat jakýsi chladný odstup, možná jakýsi humor – a v tomto smyslu nepochybně platí Niebuhrovo rozpoznání, že humor je jakýmsi předstupně „víry“, jakýmsi prvním krokem k „víře“.

(B) Emoce, nálady, subjektivní stavy atd. mohou v některých případech (u vzdělaných, inteligentních lidí spíše v mimořádných situacích, ale ani to neplatí generálně) významně ovlivnit celkový životní pocit, ale obvykle takový jejich pronikavě zvýšený význam má jen krátkodobou platnost a trvání. Mohou však být za jistých okolností pěstovány a dokonce se pod tlakem společnosti stát jakousi povinnou normou nebo alespoň obecnou zásadu (např. americké „keep smiling“). Pro myšlení musí být takové pocity a subjektivní stavy a nálady relativizovány, musíme si od nich udržovat jakýsi chladný odstup, možná jakýsi humor – a v tomto smyslu nepochybně platí Niebuhrovo rozpoznání, že humor je jakýmsi předstupně „víry“, jakýmsi prvním krokem k „víře“. Právě myšlení nás nutně vede k tomu, abychom víru v žádném případě nezahrnovali do sféry životních pocitů, nálad, ba ani jakýchsi do stálosti pěstovaných „ctností“. Právě jen myšlení je s to náležitě rozlišit (a ten rozdíl vždy znovu upevňovat) mezi vírou a třeba optimismem nebo jiným takovým duševním sklonem.

(Písek, 060206-2)

<<<

>>>

Budoucnost - dvojí

Myslíme-li budoucnost, jak bývá zvykem, míníme tím onu pseudo-budoucnost, jaká v nějaké příští přítomnosti (aktuální) nastane a pak se stane minulostí. To však je vlastně klam, protože se nikdy nestane přesně to, co se stát mělo a má. To, co se aktuálně děje, je vždycky jakýmsi kompromisem mezi tím, co se stát mělo (a má), a tím, co okolnosti umožnily a dovolily, aby se vskutku stalo. Skutečnou, pravou budoucností je však to, co se stát mělo a má, a co ještě není ovlivněno (pokaženo, potřísněno, pošpiněno – ale to vůbec nemá znamenat, že okolnosti jen kazí to, co „má“ nastat, jsou přece také naprosto nezbytným materiálem, ale to co „má“ nastat, s takovým materiálem musí také počítat, a to nejen jako s překážkami, které všechno jen kazí a zhoršují) předmětnými okolnostmi. Právě proto musíme mezi obojí „budoucností“ přísně rozlišovat. Řekneme-li, že jsou „skutečností“, které teprve „přicházejí“ a tedy „ještě nejsou“, máme na mysli to, nač – v nejlepším případě snad – čekáme, v co doufáme, na příchod čeho spoléháme, ale co není v naší moci. Zároveň však platí, že to, co

teprve přichází, má zapotřebí naší asistence, naší pomoci (byť nejen „naší“ vlastní): nemůže to aktuálně nastat bez pomoci mnoha subjektů, které tu už „jsou“ (ale jsou to „pravá jsoucna“, tj. vnitřně sjednocené události, které mají také svou nepředmětnou, tj. ještě aktuálně neuskutečněnou stránku, mohli bychom říci „hlubinu“, hloubku). Ona „pravá budoucnost“ tedy přichází jakoby „z hloubky“, která sahá mnohem hlouběji než „nitro“ subjektu; je to něco jako „svět“ přicházejících (a ještě nejsoucích) skutečností. Ty však nemohou být nijak „nahlédnuty“, protože vůbec nejsou předmětné, ale pokud budou uskutečněny (uskutečňovány - za pomoci nesčetných subjektů), budou se zároveň stávat předmětnými díky tomu, že „předmětně jsoucí“ skutečnosti se stanou materiálem, s nímž ony přicházející, nové, ještě nejsoucí, ale nastávající skutečnosti budou (a budou muset) pracovat, z něhož budou vytvářet své uskutečnění (které nikdy nebude přesné, dokonalé, tj. nebude prostě uskutečněním toho, co „mělo nastat“). Předvídaní budoucnosti je proto nemožné pouhým „náhledem“ toho, co „má být“, a to ani kdyby takový náhled byl možný (a někomu k dispozici). Vždycky by k tomu bylo nutné zapotřebí rozsáhlých znalostí předmětně daného „stavu věcí“, aby bylo možno odhadnout, co se vůbec může z toho, co „má být“ v dané situaci uskutečnit i předmětně.

(Písek, 060208-1.)

<<<

>>>

Budoucnost nenastalá

Budoucí stav věcí v tom či onom směru či ohledu lze odhadovat a dokonce vypočítávat na základě znalostí trendů a tendencí, které jeví jakousi setrvačnost; pochopitelně se takovému odhadování a tím spíše vypočítávání (takovým „extrapolacím“) vymyká vše, co z daných trendů a tendencí nevyplývá, tj. vše nové a nečekané. Pokud je tato okolnost reflektována, lze do odhadování (ovšemže nikoli do vypočítávání) zahrnout i jakási „prázdná“ místa, kde mohou být nějaké nové a nečekané jevy a objevy přece jen „očekávány“. Hlubší prognózy nikdy nemohou na taková „prázdná“ místa zcela zapomínat nebo je dokonce vylučovat. Co to však ve skutečnosti znamená? Je to přiznání, že skutečná budoucnost není ještě v aktuální přítomnosti jednoznačně rozhodnuta, že tedy jsou v daných (a pokračujících, tedy hybných) tendencích a trendech také „mezery“, jakási „tolerance“, na jedné straně „mantinely“, na druhé straně otevřená místa, kudy může proniknout intervence „odjinud“. Tady se pak dělí fronty: někdo tomu „odjinud“ rozumí tak, že jde o zásah jiných trendů či tendencí, tj. jiných setrvačností. Něco takového se zajisté často děje, ale jako celek postihující výklad to je naprosto nedostatečné. A tak je nezbytné připustit, že někdy toto „odjinud“ musí být pochopeno jako „z oblasti ještě n jsoucího“, tedy z jiné „budoucnosti“, která vskutku přichází, aniž by byla následkem, produktem, protažením čehokoli „již daného“.

(Písek, 060208-2.)

<<<

>>>

Budoucnost přicházející

Něco z toho, co se aktuálně děje, lze „vysvětlit“ a jakoby „odvodit“ z toho, co předcházelo (tedy z toho, co už bylo a je dáno). Ale některé stránky či prvky toho,

co se skutečně děje, se takto vysvětlit ani odvodit nedaří a dařit nemůže. Bývá zvykem takové „drobnosti“ přehlížet, protože je možno vždycky poukázat na to, že se takový „nový prvek“ už začal uskutečňovat a projevovat – a už se tam najdou nějaké setrvačnosti a nějaká „kauzalita“. A pokud takové „maličkosti“ z nějakých důvodů přehlédnout a zanedbat nelze, je zvykem vše odkázat na „pouhé“ nahodilosti. Je to však těžká návyková chyba, kterou lze respektovat jen jako vědomě zjednodušující metodu; v žádném případě ji však nelze tolerovat jako generální interpretační princip. Dokonce právě naopak je třeba rozvrhnout a vypracovat metodu, jak aspoň dodatečně (v retrospektivě) odhalovat mezi tím, co se jeví na první pohled jako „nahodilost“, prvek „novosti“, která vyrůstá ze „světa nepředmětnosti“, tj. z budoucnosti přicházející.

(Písek, 060208-3.)

<<<

>>>

Filosofování - náležitosti

Filosofovat se zásadně dá o čemkoli, tedy o všem jednotlivém i o všem vůbec („vcelku“ – aniž bychom předjímali, že to „všechno“ je nějakého druhu „celek“). Konkrétně to znamená, že není žádné oblasti, žádné tematiky, žádného okruhu problémů atd., která by se filosofickému přístupu z jakýchkoli důvodů vymykala, takže by k ní nebylo vůbec žádného možného filosofického přístupu (jednotlivým druhům či typům filosofických přístupů se ovšem ta či ona tematiky nebo problematika může jednat jevit jako nepřístupná (eventuelně jako „nicotná“ a teda žádného seriózního přístupu si nazasluhující), a už dokonce nelze připustit, že by nějaká tematika mohla být filosofování zapovězena. Když se ukáže, že určitému přístupu a postupu filosofického typu je nějaké oblast, tematika nebo problematika nepřístupná, je třeba vynaložit veškeré nezbytné prostředky a úsilí k revizi vlastního filosofování, tak aby se vylepšením a dopracováním užívaných přístupů a postupů taková nová oblast prostě zpřístupnila. Tím je však pozornost nově zaměřena na povahu filosofického přístupu a postupu samotnou.

(Písek, 060219-1.)

<<<

>>>

Hermeneutika - význam

Hermeneutika je významná filosofická disciplína (není to tedy pouze metoda), ale není to v žádném případě filosofie celá; vedle hermeneutiky jsou tu velmi významné filosofické disciplíny jiné, které se soustřeďují na to, co je (a má být a musí být) interpretováno jako *celá* skutečnost. To úzce souvisí s tím, že samo myšlení (a necháme stranou, že to není záležitost, která by se na myšlení omezovala) se vyznačuje tzv. intencionalitou, což znamená ovšem víc, než se obvykle připomíná, totiž že k němu náleží jak „myšlení myslící“, tj. myšlení jako akt, jako výkon (cogitatio cogitans), tak myšlení myšlené, tj. myšlení, které se vztahuje ke svým vlastním výkonům jakoby z distance, tj. dalším výkonem, dalším aktem myšlení (tj. v reflexi). A právě díky tomuto myšlení, které se ve svých aktech zabývá jinými akty myšlení (svými nebo cizími), tj. díky reflexi, si můžeme náležitě uvědomovat, že vlastním cílem myšlení je ovšem něco jiného než myšlení, tedy něco, co chceme myslet, co někdy lépe a jindy hůře myslíme, a také co můžeme (nebo eventuelně nemůžeme) myslet (případně co je myslitelné

a co není myslitelné). A nesmíme také zapomínat, že když uvažujeme o tom (myslíme na to), co už není jen naše myšlení, ale co je tím myšleným mimo myšlení, „vně“ myšlení, za jeho „hranicemi“, mimo jeho „sféru“ (nazvěme to prozatím „věcí, tedy „res cogitata“, abychom se vyhnuli zavedenému, ale matoucímu termínu „předmět“, „objekt“, přičemž víme, že i termín „věc“ je historicky velmi zatížen, takže jsme si dnes - na rozdíl např. od takového Descarta - velmi vědomi, že člověka, ale vlastně ani zvíře atd. nemůžeme legitimně považovat za „věc“). Hermeneutika tedy není pouhou (sebesofistikovanější) metodou již proto, že při každém pokusu o interpretaci nějakého fenoménu (a tím ovšem nemusí nutně být pouze nějaký text nebo vůbec slovní formulace, ale cokoli, co nám jakoby „dává nějaký smysl“ a tak se tedy oním fenoménem „stává“) musíme obezřetně, ale nezbytně, neodkladně a nezastupitelně soustředit svou pozornost jak na subjektivní (eventuelně i subjektivní) aspekt, ale vždycky také na ono vposledu „míněné“, které na žádnou „subjektivnost“ (ani „subjektivitu“) nelze převést ani z ní odvodit.

Význam hermeneutiky je dnes obdobný významu logiky už v době klasické řecké filosofie, zvláště pak po Aristotelovi, ale zejména v době středověku a tehdejších scholastických diskusí (dokonce by se dalo uvažovat o tom, že logika je význačnou součástí či složkou hermeneutiky). Tak jako byla logika původně (Aristotelem) chápána jako pouhý nástroj a nebyla tedy považována za filosofickou disciplínu, ale posléze se stala jakoby (ovšem jen v jistém smyslu) základní „vědou“, bez níž se nemohou obejít žádné vědy jiné, tak vznikla v moderní době hermeneutika zase spíše jako „nástroj“, dnes je sice silně zdůrazňována, takže téměř supluje za filosofii (což je ovšem usnadněno tím, že filosofie a filosofičnost jsou těžce relativizovány a jejich kontury dost rozmazány). Jde vlastně o speciální (odbornou) disciplínu, která postupně rozšiřuje terén svých výzkumů a aplikací na další a další obory a která nejspíš posléze pronikne všude, dokonce do takových oborů, jako jsou přírodní vědy a dokonce matematika (což je zatím jen odhad do budoucnosti). „Odbornou“ čili „speciální“ disciplínou se stává tím, že se - podobně jako ostatní „vědy“ - vzdává svého vztahu k „celku“ (a k celkům). Hermeneutiku samostatně nezajímá to, k čemu se třeba nějaký text vztahuje (a co není součástí tohoto vztahování), nýbrž zůstává jen u tohoto vztahování samého, a pouze z něho se pokouší interpretovat, jakými prostředky toto vztahování pracuje a co tím vztahováním ustavuje, konstituuje, jakožto svůj vlastní výkon, svou vlastní aktivitu. Hermeneutika se vyhýbá (a to z celkem pochopitelných důvodů) přístupu a analýze čehokoli, co by muselo být chápáno jako něco jiného než součást či složka aktu intendování a co by bylo třeba objasnit v jeho samostatnosti a (s výjimkou aktu ustavení) svébytnosti a dokonce jakési „nezávislosti“ na takovém „výkonu“. - Ne že by to fakticky mohl jakýkoli hermeneutik pomínou nebo obejít; jde mi o to, že všude, kde nějak přejde k tomu, čemu se říká „intencionální předmět“ (a co ovšem - to je třeba hned připomenout - vůbec charakter „předmětu“ nemusí mít, i když zajisté může), dělá to za hranicemi své vlastní kompetence (a zejména filosoficky). A každý odborník, který se zabývá něčím, co je za hranicemi jeho odborné kompetence (a respektování hranic odbornosti a její kompetence jsou velmi důležité pro skutečnou „vědeckost“ jeho přístupu a postupu), přechází do diletování, pokud není náležitě filosoficky vyzbrojen. A pokud takovou - od odborných kompetencí zásadně odlišnou - kvalifikaci má, přechází k „amatérství“, pokud rozdíl mezi diletantismem a amatérství chápeme jako rozdíl mezi myšlenkovým postupem člověka, který neví, že neví, a člověka, který sice rovněž neví (s poslední jistotou), ale ví, že to neví (a především dovede rozpoznat, kdy ví a zná, a kdy neví a nezná).

(Písek, 060220-2.)

<<<

>>>

Čas tzv. „obecný“

To, o čem běžně mluvíme jako o „času“, bývá (pod nejrůznějšími vlivy minulými i recentními) mylně chápáno jako nějaké kontinuum. Ve skutečnosti však jde o velké množství jednotlivých (partikulárních) „časů“, vlastních skutečným (pravým) událostem; každá událost má svůj vlastní „čas“, a tyto jednotlivé „časy“ jednotlivých událostí se navzájem překrývají a prostupují (nějak podobně jako se překrývají a prostupují nejrůznější osvětlení živých bytostí v nějakém biotopu, např. na louce nebo v lese apod.), a tak pro naše vnímání a celou naši zkušenost působí dojmem jakési nepřetržitosti a dokonce jednotlivosti. Pochopitelně má dobrý praktický smysl nejrůznější děje transponovat do jedné měřitelné škály a umožňovat si tak jejich srovnávání a měření; např. můžeme srovnávat život nějakého stromu (se všemi jeho aspekty, např. morfologií jeho letokruhů, pokud jej třeba porazíme a tím vlastně jako živou bytost zničíme) s oběhy planety kolem slunce, nebo na ještě rozlehlejší škále stejné oběhy Země kolem slunce s rekonstruovanými geologickými (ale také atmosférickými nebo bio-evolučními) proměnami na planetě nebo dokonce s ještě dlouhodobějším vznikem a vývojem celé sluneční soustavy apod. To však vůbec neznamená, že by to mohlo být uváděno jako doklad toho, že geologické změny mají „svůj“ čas podobně, jako ho mají životní průběhy rostlin nebo živočichů; dojem podobnosti tu vzniklá pouze na základě použití stejné metody měření, nikoli na základě bedlivějšího srovnávání povahy změn v tom či druhém případě. Jde-li o časový zřetel a tedy o čas, je třeba především pečlivě rozlišovat, a teprve potom odvozovat obecnější závěry z odlišných pozorování a jakýchsi běžných (tj. obvyklých a ještě náležitě neprověřovaných) zkušeností. Pozorování (resp. spíše rekonstruování) geologických procesů může zajisté přinést mnoho důležitých informací, ale nikde a ničím nás nevede k odůvodněnému předpokladu, že jde o procesy „vnitřně“ (zevnitř, tedy „centrálně“) sjednocované, ergo nějak télické, zacílené (ovšem bez pevného, předem „daného“ cíle!), nějak a někam směřující atd. „Čas“ těchto geologických procesů je tedy časem nepravým, pseudo-časem, neboť je výsledkem mnoha jednotlivých „událostí“ kratších nebo i delších, někdy rovněž „nepravých“, jindy vskutku „pravých“ (tj. vnitřně sjednocených; např. vznik křídových útvarů ze sedimentů, jež kdysi byly reliktem života nesčetných milionů živých tvorů, nebo podobně vznik uhelných ložisek atd. atp.) Takovéto „nepravé“ časy, měřené na „nepravých“ událostech („procesech“), jsou naší konstrukcí, neboť jsou umožněny docela určitým naším přístupem ke skutečnosti (přesně: k různým „skutečnostem“, které se mohou posléze ukázat jako pouhé hromady, agregace jiných „skutečností“ nebo procesů), a tak jsou jen záležitostí perspektivy. Naproti tomu „pravé“ časy jsou na našich přístupech nezávislé, protože jsou „vlastní“ vnitřně sjednoceným, integrovaným dějům-událostem; můžeme proto o nich mluvit jako o časech „událostních“.

(Písek, 060221-1.)

<<<

>>>

FYSIS jako „dění“

Řecké slovo FYSIS je spjato se slovesy FYEIN a FYESTHAI (roditi, roditi se, růsti) a znamenalo jednak sám růst (tj. vyrůstání, dospívání, nejen „zvětšování“!) něčeho

(nějakého „jsoucna“), ale také něco, co ten růst umožňuje, zakládá a vyvolává či způsobuje. Je proto zřejmé, že v onom prvním případě nelze FYSIS něčeho (nějakého událostného dění) s oním děním přímo ztotožňovat, neboť žádné skutečné (událostné) dění není pouze výsledkem uskutečňování toho, co do něho bylo „vlozeno“ jeho zrodem, nýbrž vždycky je také výsledkem setkávání s jinými událostně se dějícími „jsoucny“ a reagováním na ně. Právě proto můžeme o FYSIS mluvit jen tam, kde skutečně došlo a dochází k takovému opravdovému setkávání, jež není možné ani myslitelné bez aktivit (a reakcí) nějakých subjektů (majících jak vnitřní, tak vnější stránku, tj. své nitro i svůj vnějšek). (Např. primordiální události, ač jako událostné dění vnitřně sjednoceny, nemají žádnou svou FYSIS, takže zůstávají nutně jen virtuálními událostmi a proto rychle zanikají, aniž by se mohly ustavit a udržovat jako „subjekty“ (resp. „mít“ svůj subjekt). K tomu, aby se primordiální (nebo nejbliže vyšší než primordiální) události mohly ustavit jako subjekty, které mají svou FYSIS, je nezbytně zapotřebí jiných subjektů a ovšem také setkání a komunikace s nimi, reagování na ně a tím zapojení do určitého okruhu (okrsku) „světa“ (osvětí), v němž „skutečnost“ („reálnost“) původně „virtuálních“ událostí může „vyvstat do světla“, tj. do jevu, v němž „se dávají“ tyto události těm druhým, tak jako ty druhé události „se dávají“ zase jim samým. Nemusíme tedy z nějakých historický ohledů dávat zvláštní důraz na „živost“ (živoucnost) událostí-subjektů, u nichž lze mluvit o FYSIS, tedy na příslušné konotace slov „zrod“ nebo „smrt“, a to zejména proto, abychom si tak umožnili zahrnout do oboru skutečností, vybavených FYSIS, také nižší jsoucna, o nichž není zvykem mluvit jako o živých. Nicméně i když tím vlastně jakoby redukuje „zrod“ na pouhý „vznik“, a podobně „smrt“ na pouhý „zánik“, musíme stále pamatovat, že v žádném případě nesmíme ztratit z dohledu příslušné vnitřní sjednocení jak takového vzniku, tak i zániku do události jakožto „celku“.

(Písek, 060221-2.)

<<<

>>>

Budoucnost rozvrhovaná contra přicházející / Čas rozvrhovaný a přicházející

Každý „subjekt-událost“ aktivně vytváří kolem sebe (nejen prostorově, ale také časově) jakési pole (fyzikové s tím běžně počítají v případě takových polí, jako je elektromagnetické nebo gravitační apod. – ovšem poněkud nevyjasněně mluví o „silách“). Zvláštní pozornosti zaslouží ovšem také příslušné pole časové. Stará představa, jak ji velmi precizně formuloval zejména Augustin, že „čas“ je jen aktuální „nyní“, zatímco minulost i budoucnost jsou jen subjektivním výtvořem, jakousi „konstrukcí“ ducha (vzpomínkou nebo rozvrhem), je nadále jen odloženou historickou veteš (i když se k ní někteří myslitelé v různých podobách vracejí). Především totiž nemůžeme dost dobře o subjektivitě mluvit třeba na úrovni atomární – a přece každý atom má svou minulost i svou budoucnost (tj. – podle naší terminologie – svou bylost i budost). A to nezávisle na tom, zda to někdo vnímá a ví nebo nikoli. Podobně vytváří atom nebo třeba jen jeho jádro „kolem sebe“ (tj. ve svém okolí či prostředí) pole gravitační nebo (jako iont) elektromagnetické, které tam „je“ bez ohledu na tom, zda má nebo nemá nač „působit“ (jak se o tom hovoří), tak také každé „pravé jsoucno“ je jednak vnitřně integrovaným událostným děním, ale vytváří „kolem“ sebe (časově) také jisté pole budoucnostní i minulostní. Soustředíme-li se jen na onu budoucnost (která je v tomto případě jen o málo „širší“, „rozlehlejší“ než sama budost), je zřejmé, že

se „v ní“ (tj. v jejím „poli“) může odehrát i něco subjektem nerozvrženého a takřkajíc „neplánovaného“, „nepředvídatelného“ jen na základě povahy onoho subjektu samého. Nicméně ke každému setkání a ke každé reakci (ať už jednostranné nebo vzájemné) dochází v rámci oné rozvrhované budoucnosti (kterou ovšem prostupují také budoucnosti resp. budoucnostní pole, rozvrhované jinými subjekty-událostmi), takže samo rozvrhování ještě zdaleka nestačí k tomu, aby jím mohlo být „vysvětleno“ vše, k čemu potom skutečně dojde, a to ani v případě, kdybychom mohli do uspokojivé míry zakalkulovat i nesčetné jiné subjekty, rovněž angažované v rozvrhování a vytváření „budoucnosti“ ve smyslu obecného času (a to už proto, že všechny subjekty mají ve svých aktivitách jistou „vůli“, zaručující onu „neurčitost“, jakou pro kvantové dění rezervoval Heisenberg, aniž to bylo náležitě filosoficky vytěženo). Tato rozvrhovaná budoucnost (přesně řečeno: rozvrhovaná budost a vlastní budoucnostní pole, tuto budost přesahující) je ovšem něčím jiným než „budoucností“, která „přichází“ a která umožňuje, aby se vůbec nějaké událost mohla dít (odehrávat), aby se mohla konstituovat jako subjekt a aby mohla rozvrhovat svou budost (a bylost) i svou budoucnost, onu budost přesahující (jakož i svou minulost, onu bylost přesahující).

(Písek, 060221-3.)

<<<

>>>

Pokrok - idea

Je známo, s jakou vehemencí prof. Komárková kritizovala a odmítala myšlenku pokroku. Je však nutné si náležitě uvědomit, jak ji definatoricky chápala, a pak sledovat, jak ji nenápadně někdy rozšiřovala a jindy naopak dodržovala. Pokud jde o přesné vymezení, najdeme je třeba v knížce „B. Komárková a její hosté“ na str. 29: „Víra v pokrok předpokládala, že stále ubývá záporu a přibývá kladu.“ Toto vymezení trpí některými nedostatky (které ovšem pak umožňují ono přesouvání nejen důrazů, ale přímo spolu-významů). Především je snadno napadnutelné už jen uváděním příkladů, jak někde v nějaké situaci naopak přibývá něčeho „negativního“, aniž by to byl nějak vyváжено nárůstem něčeho „pozitivního“. A protože takové příklady (a ovšem i příklady opačné) je možno uvádět takřka donekonečna, je zřejmé, že se nemůžeme spokojit s náhodnými, ze širších kontextů vyňatými situacemi a úseky dění, ale musíme vždy nějak směřovat k jakési celkovosti nebo vysloveně k úplnosti celku všeho. Tím je ovšem idea pokroku vyhnána takřkajíc do extrému – a tím se pak nutně vymyká jakékoli možnosti ověřování, ba dokonce jen nějakého argumentování. V brněnských diskusích se to pak skutečně objevovalo (např. poukazech ke konci obyvatelnosti naší planety nebo dokonce konci Vesmíru, apod.). Ale jedna široká souvislost, a to také přímo kosmická (nebo alespoň planetární) zůstávala v těch diskusích nepovšimnuta. Byla to tématika, hojně diskutovaná zejména po (druhé) válce, v padesátých a ještě šedesátých letech (pak už jsem to tolik nesledoval, tak nevím, zda to zcela utichlo. Šlo to velmi důležité rozpoznání a poukázání na to, že vedle všech entropických změn, týkajících se všech úrovní, ale nápadných zejména v běžné lidské praxi (nicméně ve fyzice velmi zdůrazněných již v druhé větě termodynamické a v závěrech z ní vyvozovaných), existují přinejmenším na naší planetě po řádově stejnou dobu nepřehlédnutelné změny opačné, totiž negativně entropické či negentropické. A právě ta negativní entropie si zaslouží naši mimořádnou pozornost. Obecně platí, že věci mají tendenci stárnout, chátrat, upadat – ale to všechno je přece možné jen za předpokladu vzniku toho, co vlastně stárne, chátrá a upadá, a především kde se to v té své ještě nezchátralé,

neupadlé a mladé, nové podobě vzalo (a odkud se to vždy znovu bere dál a ještě asi nějakou dobu bude i dál brát). Skutečnost „pokroku“ je zcela nepochybná, pokud se soustředíme na ten negentropický spád; to, že zase naopak věci upadají, nemůže fakt oné negentropie popřít ani vyvrátit. Zároveň však z toho je zřejmé, že ona negentropie není jedinou ani nutně převládající tendencí všeobecného dění ve vesmíru, že tedy samozřejmě existují také jevy opačného směru. A v té či oné konkrétní situaci, úže nebo naopak velmi široce pozorované a zkoumané, můžeme být svědky jak jednotlivých pokroků, tak i jednotlivých úpadků. Nemůže však nicméně být pochybností o tom, že negentropické změny jsou schopny na sebe dlouhodobě navazovat a že tedy představují jakousi velmi dlouhodobou bázi pro možný (jen možný!) pokrok.

(Písek, 060221-4.)

<<<

>>>

Lidstvo - jednota / Lidská práva a jednota lidstva

Prof. Komárková v diskusi r. 1978 poukázala na změnu, jakou vyvolal a nadále vyvolává úpadek ideje pokroku v pojetí lidstva a jeho jednoty. Pochopitelně ona sama ani následující diskuse nemohly jít hlouběji a zevrubně rozebrat, co se vlastně v tom směru odehrálo. Při důkladnějším hodnocení by se muselo ukázat, že otázka jednoty lidstva není ani zdaleka tak prostá a že byla už pokládána (a formulována) z různých předpokladů a řešena (nebo odmítána) několika různými způsoby, ostatně podle toho, jak byla (lépe či hůře) položena. Myšlenkový kontext a terén, na kterém tato otázka mohla být (a byla) pokládána, se původně týká vztahu jednotlivce a (nejbližšího) kolektivu, dnes (po dlouhodobě působícím vlivu zejména evropského individualismu) bychom řekli spíše vztahu „já - ti druzí“ nebo dokonce „já - ten druhý“. Každý člověk se biologicky rodí jako jedinec a nikoli jako část společenství, od něhož se nejprve musí nějak oddělit, vydělit, dokonce „osvobodit“: v tomto nejzákladnějším smyslu se opravdu každý jedinec rodí jako „svobodný“ (bylo by dokonce možno říci, že se v jistém velmi zásadním smyslu „osvobozuje“ od matky ještě dlouho předtím, než se narodí; a platí to dokonce nejen pro člověka, ale mutatis mutandis pro všechny živé bytosti). Už v tom je dána a zakotvena jakási zvláštní „jednota“ všech lidí, totiž jednota všech svobodných (ovšem právě jen v tomto základním a tedy omezeném významu slova). Právě proto lze ono hledání „jednoty“ třeba v rase nejen odmítat jako nevěcné, ale potírat jako přímo zhoubné; ale zase to neplatí jen o biologicky chápané jednotě, ale - byť v jemnějším smyslu - i o jednotě kulturní, eventuálně „politické“ v nejširším smyslu (včetně příslušnosti ke kmeni nebo k „obci“). Je to zásadně vadné, je-li toho aktivně používáno na rozdělování a nikoli na sjednocování lidí. Jednota lidstva nemůže být zakládána na ničem minulém, nýbrž musí být něčím, co dokáže oslovit a pozvat k jednotě také do budoucnosti. Právě proto idea tzv. lidských práv může a má být chápána a interpretována tak, aby se k ní mohli přihlásit i ti, kterým pro to třeba chybí vlastní historické předpoklady, vlastní tradice apod.

(Písek, 060226-1.)

<<<

>>>

Pravost - rozhodnutí

Dost náhodou jsem se pozastavil u jedné formulace z biblických Přísloví (16,33), která je v překladu Kralických poněkud nevýrazná a vlastní smysl – jak se mi zdá – spíše zakrývající, protože příliš snadno sklouzává do známých kolejí. Záleží ovšem na příslušné interpretaci (a tady by byla dobrá znalost hebrejštiny, kterou nemám). Na první poslech nebo pohled to vypadá „nábožensky“ zcela triviálně: lidé zakládají své očekávání a svůj odhad budoucnosti na „znameních“ (los tu je jen zástupně, srv. Ježíšovo slovo o pokolení zlém a cizoložném, které hledá znamení), ale doopravdy všechno řídí a o všem rozhoduje Hospodin. To ovšem může znít jako fatalismus: nakonec proti tomu nic nezmuže žádný člověk, nelze na tom nic změnit, všechno dopadne tak, jak chce Bůh. Toto pochopení však nevykazuje nic specifického pro židovskou tradici, je to jen ozvuk obecně religiozní povahy. Ale otvírá se tu – aspoň soudím – jistá pozoruhodná hermeneutická možnost, která by nasvědčovala tomu, že ona izraelská (přesně prorocká) distance ode všech „znamení“, ale také kouzel a vší magie atd. nemá jen charakter „moralizující“ a tudíž „zakazující“, nýbrž že tu je v samém základu něco mnohem závažnějšího a podstatnějšího. Nechtějme hned onen důraz na rozhodování, které je vposledu Hospodinovo, vykládat jako vyhlášení a stvrzení Hospodinovy převahy a takříkajíc „přesily“, ale ve vzpomínce na apokryfní text 3. Ezdráše, kde se mluví o „Pravdě, která vítězí na věky“, protože je „mocnější“ než cokoli (super omnia), můžeme celou věc interpretovat tak, že v bezprostřední časové perspektivě se může přece jen stát leccos, co si lidé vymyslí a za co nesou tedy odpovědnost také sami, ale že vposledu, tj. v dlouhodobé perspektivě, se vždycky nakonec ukáže, že to lidské rozhodování a zasahování do běhu událostí atd. nemá a nebude mít poslední slovo, ale že se ta moc Hospodinova, event. moc Pravdy, tj. převládnutí „toho pravého“, nakonec prosadí.

(Písek, 060228-1.)

<<<

>>>

Situace a reflexe / Reflexe a „situace“

Patočka brzo na počátku svých výkladů o „Platónovi a Evropě“ naléhavě zdůrazňuje, jak „situace každého člověka je součástí celkové situaci, v které je nejenom on sám, nýbrž i druzí z nás“. To však platí nejenom o lidech, ale také o každém zvířeti, o každé rostlině, o každé buňce, ba o každém atomu atd. (mohli bychom jít ještě dál k subjaderným částicím, kvantům možné k superstranám – kdo ví). Tak daleko to ovšem Patočka nedovádí (a asi ani nedomyšlí); zůstává jen u člověka, protože chce zdůraznit, jaký obrovský význam má „reflexe“. Patočkovo pojetí reflexe a reflektování je však zatíženo na jedné straně tím reliktním subjektivismem, který si přinesl od Husserla a který nikdy nepřekonal, ale na druhé straně jakýmsi objektivismem (spíš bych ovšem mluvil o „předmětném“ či zpředměťujícím myšlení). Proto na jedné straně mluví o situacích a situačnosti jako o „problémech“, které „vyrůstají z reflexe na naši lidskou situaci“, ale na druhé straně o tom, že „všechny situace všech jednotlivců jsou začleněny do nějaké obecné situace, nebo řekněme lépe, celkové situace lidské vůbec“. Tím je ovšem jeho pojetí „situace“ natolik zpředměťující, že mu to dovoluje mluvit o tom, jak se „užší“ situace stává součástí situace „širší“ (resp. „obecnější“, což však neznamená nějakou „obecninu“); a zároveň mu to umožňuje to vše převést na výsledek, „produkt“ reflexe, lidského reflektování. A tak se samo toto reflektování vlastně hned od počátku svazuje se zpředměťujícím přístupem k „situaci“: Patočka opakovaně užívá tohoto slova ve spojení s nějakou

předmětností: reflektována je „naše lidská situace“ nebo „tahle celková situace“ apod. V tom je právě chyba: nic předmětného nemůže být reflektováno, reflektovat můžeme jen nějakou aktivitu. Jakákoli předmětná skutečnost, tedy také např. předmětně chápaná „situace“, je výsledkem zpředmětnění, tj. nepředchází této zpředmětnující myšlenkové aktivitě. Uvědomit si „situaci“ jako něco předmětného znamená ve skutečnosti ze situace ještě nezpředmětněné udělat (byť jen pro sebe, ve svém myšlení) předmět. Skutečná reflexe se k tomu může vztáhnout pouze tak, že podrobí přezkoumání (zaostří své „zamýšlení“) právě onu myšlenkovou aktivitu (ale nejen tu, nýbrž i praktickou aktivitu, zaměřenou na „věci“ atd), jejímž výsledkem (produktem“ je ono zpředmětnění, tj. pochopení situace jakožto něčeho předmětného.

(Písek, 060308-1.)

<<<

>>>

Situace a situovanost

Významy slov „situace“ a „situovanost“ si zaslouží naší bedlivé pozornosti a také náležitých rozborů či analýz. Obojí má totiž stránku předmětnou (event. zpředmětnující stránku, což záleží na chápání vzniku a povahy ‚situace‘), ale i nepředmětnou (a to i když ona nepředmětná stránka není vztažena k příslušnému subjektu jako jeho vlastní „nitro“). A to eo ipso znamená, že situace nemůže být zcela zpředmětněna, tj. pochopena a vylíčena „objektivně“ resp. jako „objektivní“. Situace znamená vždy situovanost něčí, nějakého subjektu (a každý subjekt je non-objekt, tj. má vedle předmětné, zpředmětnitelné stránky také stránku ne-předmětnou, tj. nezpředmětnitelnou, a pokud tato stránka je přece jen zpředmětněna, znamená to vždycky chybu, omyl, eventuálně mystifikaci). Celá problematika „situace“ a „situovanosti“ je úzce spjata s problematikou tzv. „osvětí“ („vlastního světa“ či „přivlastněného světa“, ve smyslu von Uexküllova termínu „Umwelt“, případně Petersenem zavedeného termínu „Eigenwelt“). Přístup „pouze zvenčí“ (bližší vymezení této charakteristiky je ovšem nutné, neboť každý přístup je aktem nějakého subjektu, a žádný subjekt nepřistupuje „pouze zvenčí“) nechává vyvstat pouze vnější stránku „osvětí“, čímž ovšem osvětí redukuje na „okolí“ resp. na zjistitelné „předměty“ v blízkosti určitého „subjektu“ (příčemž ovšem sám tento „subjekt“ je degradován na pouhý „objekt“). „Situovanost“ takto zpředmětněného „subjektu/objektu“ je pak redukována na výčet dalších předmětů, které mohly být rozpoznány v jeho blízkém okolí. Vše se tak stává záležitostí nepravé „relativity“, neboť se zcela odhlíží od skutečné, pravé situovanosti onoho „subjektu“ (jež je založena či spíše generována jeho aktivním reagováním na jeho již více nebo méně přivlastněné okolí) a „vztahuje“ vše k sobě jakožto k pozorovateli. Ona „nepředmětná“ stránka situace je tedy „organizována“ a „druhotně (nepravě) integrována“ na jedné straně samotným situovaným subjektem, ale na druhé straně zcela jiným subjektem pozorovatele a posuzovatele. Obojí lze od sebe odlišit pouze v omezené míře, protože ve skutečnosti (zvláště v případě živých bytostí) je i ze strany pozorovatele a posuzovatele (vlastně subjektu aktivně reagujícího) reagováno nejen na to, co může být zpředmětněno, n zvrž také na chování onoho „situovaného“ subjektu a tedy v jisté míře i na jeho vnitřní, nepředmětnou stránku. Platí totiž, že oba subjektu, jak ten primárně „situovaný“, tak ten druhý, „přistupující“, jsou situováni nejen ve svém osvětí, nýbrž nějak i v osvětí toho druhého (a každého dalšího), a že jsou podle své úrovně lépe ne hůře připravení

reagovat nejen na své předmětné stránky, nýbrž i na ty nepředmětné, takže se jejich situovanosti (a situace) navzájem prostupují a prolínají.

(Písek, 060308-2.)

<<<

>>>

Reflexe a „bytí“

„Bytí“ nemůžeme legitimně chápat jako něco „daného“ ,před‘ každou reflexí, ,před‘ každým „vědomím“; skutečné („pravé“) bytí je totiž vykonáváno, tj. je „výkonem“, není ničím „před“ výkonem nebo nezávislým na (jakémkoli) výkonu. To je první předpoklad správného položení otázky po vztahu mezi „bytím“ a „reflexí“. Druhým předpokladem, neméně důležitým (a rovněž odporujícím tradičnímu způsobu myšlení) je zásada, že nebudeme uvažovat o „bytí vůbec“, nýbrž pouze a výhradně o „konkrétním bytí“, tj. o bytí určitého „pravého jsoucná“ (přičemž „pravým jsoucнем“ míníme každou „pravou událost“, tj. událost, která má svůj počátek a konec, jakož i průběh mezi počátkem a koncem, vnitřně sjednocen čili integrován v jediný celek). Vnitřní integrovanost každého pravého jsoucná zároveň znamená, že pravé jsoucná má svůj vnějšek a své nitro; je-li pravé jsoucná schopno se nějak ze svého vnějšku aktivně vztáhnout (obrátit, usebrat, navracet) k „sobě“, stává se tak subjektem (toho nejsou schopny jen pravé události nejnižších úrovní nebo události virtuální, tj. ty, které neuměly nebo nestihly navázat nějaké kontakty s jinými událostmi, aby se měly odkud k „sobě“ vracet). Bytí tedy, pokud je „výkonem“, předpokládá aktivitu, a žádná akce není bez subjektu (každá akce je akcí nějakého, tj. příslušného subjektu; výjimkou je ovšem „primordiální akce“, která může být dodatečně „započtena“ jako akce subjektu, který se na jejím základě ustaví). Zároveň ovšem platí, že není žádný subjekt bez akce, bez aktivity, neboť subjekt je (musí být) ustaven právě akcí, akcemi (a musí být akcemi také udržován a obnovován). To vše se ovšem musí dít daleko dříve (tj. na mnohem nižší úrovni), než lze vůbec třeba jen uvažovat o „reflexi“. Ovšem jakmile je reflexe skutečněna, stane se něco významného i se subjektem samým. Subjekt, který se k „sobě“ vrací nejen ve svých „zpětných“ akcích, jimiž se udržuje a obnovuje, ale dokonce v reflexi (v reflexích) se dostává do zvláštní situace, že si sám pro sebe ustavuje své „já“. To má některé vynikající a velmi perspektivní důsledky, ale má to také některé negativní rysy, zejména ve spojení s určitým způsobem myšlení, jaké bylo vynalezeno a postupně stále důsledněji prosazováno ve starém Řecku. Výsledkem bylo tzv. zpředměťování subjektu (objektifikace) a jeho vydělení z kontextu světa. A právě tomuto myšlenkovému konstrukt („to Já“, „to ego“, „ten subjekt“) bylo pak mylně přisouzeno (jeho) „bytí“ (zatímco o bytí můžeme legitimně uvažovat a hovořit pouze ve smyslu „konkrétního“ subjektu-události).

(Písek, 060309-1.)

<<<

>>>

Bytí a „bezprostřednost“ / Subjekt a „bezprostřednost“

Řekli jsme, že „bytí“ je třeba myslet vždy jako „konkrétní bytí“, tj. bytí konkrétního subjektu (přičemž subjektem rozumíme vnitřně sjednocené událostné dění, které má svou vnitřní i vnější stránku. Už samo toto pojetí „subjektu“ vylučuje, že by subjekt mohl být ve svém bytí založen nebo ustaven na něčem „bezprostředním“

(nebo jinak, ještě vyostřeněji formulováno, že by mohl být ustaven „bezprostředně“, tj. že by mohl být „prostě“ „stvořen“, máme-li sáhnout k tradičnímu termínu). Je tu ovšem jeden hluboký problém, takřka myšlenková nesnáze (po mém soudu ovšem vyvolaná či způsobená právě naším myšlenkovým přístupem, nikoli tedy „ve věci“ samé): subjekt musí na jedné straně své „bytí“ aktivně vykonávat, a teprve tímto vykonáváním svého „bytí“ se vlastně konstituuje (a protože to činí po celou dobu svého „bytí“, také vždy znovu rekonstituuje), ale na druhé straně tu musí „být“, aby své „bytí“ aktivně vykonávat vůbec mohl (k tomuto závěru nás totiž vede logika našeho v podstatě tradičního způsobu myšlení). Proto se právě musíme pokusit tento problém řešit tak, že pečlivě ohledáme jisté předsudečné momenty, jimiž je naše myšlení zatíženo, a zároveň se pokusit jej (ten problém) myšlenkově uchopit jinak, nějakým jiným způsobem, třeba jen předběžně. Nemusíme tak učinit bez jakýchkoli precedentních pokusů. Byl to zejména Kierkegaard, který se tento problém pokusil řešit na počátku svého spisu *Nemoc k smrti*. Nepochybně nelze jeho řešení prostě jen převzít nebo pouze napodobit a transponovat, nicméně základní myšlenka je po mém soudu nosná. Vyjádřil bych to asi takto: subjekt (Kierkegaard neužívá tohoto termínu, ale mluví o „Geist“ a „Selbst“, tedy počestně snad „svěbytí“) nemůže být přímo stvořen jakožto subjekt, ale přece jen musí být „stvořen“. Skutečným „subjektem“ se však tento prae-subjekt, tento „ještě-ne-subjekt“ musí teprve stát, a to právě tím, že se stane „sám sebou“ resp. „sebou samým“, a to oddělením od svého „původce“ (stvořitele) a provedením (uskutečnění) aktivního vztahu k sobě. Nedostatek Kierkegaardova pojetí spočívá v tom, že je aplikuje příliš úzce, totiž jen na člověka. To je ovšem nejen vada Kierkegaarda samého, ale také jeho čtenářů: nikoho nenapadne, že onu dějovou (událostnou) strukturu „vztahování k sobě samému“ je třeba rozpoznat (a vůbec připustit) u každého subjektu v nejširším pojetí (kde subjektem rozumíme každou „pravou“ událost, které je vnitřně sjednocena, tj. má vedle svého vnějšku také své nitro). Pojmeme-li „subjekt“ jako myšlenkový model (jímž se pokoušíme myšlenkově uchopit a tedy pochopit „subjekt“ jako skutečnost), musíme mu přiznat jeho vlastní niternost čili nepředmětnost, která však musí nějak být vydělena a vymezena proti celému ostatnímu „nepředmětnému světu“. A právě toto „vydělení“, „osamostatnění“, „sebeuskutečnění“ prae-subjektu, jímž se ještě-ne-subjekt“ stává skutečným „subjektem“, je něco, co musí být ztotožněno s jakousi „proto-akcí“, která v sobě musí mít jistou „negativitu“. Tato proto-negativita nemůže ovšem být původním výkonem subjektu, ale musí mu být nějak negativně „připsána“, jakoby „přistvořena“, „udělena“ jako nutný úděl, který končí s „bezprostředností, ale umožňuje vše další.

(Písek, 060311-1.)

<<<

>>>

Celek a část

Vztah mezi tzv. „částí“ a tzv. „celkem“ je mnohem komplikovanější, než si mohli starší filosofové vůbec uvědomit (a je také mnohem složitější, než si uvědomuje většina myslitelů dodnes, zejména než většina vědců). Tak např. Patočkova formulace (ze začátku „Platóna a Evropy“), že „situace každého člověka je součástí celkové situace“ musela být ihned opravena, aby nevedla k nedorozumění: „součástí celkové situace, v které je nejenom on sám, nýbrž i druzí z nás“. Obvykle se ze strany „holismů“ a podobných upozorňuje na to, že celek je víc než součet jeho částí (součástí). Je však zcela na místě upozornit také

na to, že celek je velmi často také něčím méně než ‚souhrn‘ jeho ‚částí‘; to se právě ukazuje také na zmíněné Patočkově opravě a úpravě první části jeho formulace. Právě na problému situace a situačnosti lze pěkně ukázat, jak ona tradiční dvojice pojmů ‚část a celek‘ vlastně nesedí, jak je málo výstižná, jak nám podsouvá špatné, redukující vidění a chápání. Mluvíme-li totiž o situaci nějakého člověka (ale platí to ovšem o každém subjektu, tedy i mimolidském, dokonce ‚předživém‘), náleží do této situace vše kolem, tedy nejenom ostatní lidé (ostatní subjekty) v nejbližším okolí, ale také ty vzdálenější, a nejenom subjekty-pravé události, ale i nepravé události, tj. nejrůznější procesy a rychleji i pomaleji se proměňující jejich sestavy a jejich nahromadění. Jinak řečeno, na ‚situovanosti‘ každého člověka (každého subjektu) se v té či oné míře podílí vlastně celý svět, veškerenstvo. A protože to platí i o všech ostatních subjektech, není ani možné, ani myslitelné, aby situace jednoho subjektu mohla být částí nebo součástí situace širší, a tím méně té nejširší, totiž ‚celkové‘, tj. situace onoho veškerenstva. To, jak se situace veškerenstva (nebo třeba jen nějaká užší ‚celková‘ situace) podílí na situovanosti či situaci určitého subjektu, se nehromadí spolu se situovanostmi a situacemi jiných (ostatních) subjektů tak, jako se hromadí nebo spojují, sjednocují části celku (v tradičním chápání), nýbrž naprosto jinak: ‚sjednocenost‘ (pochopitelně zdánlivá, jen jevová) ‚celkové situace‘ znamená vždy také do jisté míry redukci některých stránek či momentů situací jednotlivých subjektů, jež jsou nějak do oné ‚celkové situace‘ postaveny, v ní ‚situovány‘ (jinak by ona ‚celková‘ situace‘ musela narůstat do gigantických rozměrů a také vnitřních složitostí).

(Písek, 060311-2.)

<<<

>>>

Svoboda a „absolutní“ / Absolutno

Pokud vůbec můžeme připustit něco takového, jako je ‚absolutní svoboda‘, pak to musíme domyslet právě ve smyslu absolutnosti. A absolutně ‚svobodná‘ může být jen událost ‚primordiální‘, tj. taková, která ještě nevstoupila do žádného vztahu s ničím jiným, tedy ani s jakoukoli primordiální událostí jinou. Pak má slovo ‚absolutní‘ veškerou váhu (absolutus = oddělený, vydělený), ale naproti tomu ona ‚svoboda‘ ztrácí jakýkoli rozumný smysl. A pokud tam přece jenom najdeme jakýsi zbytkový, reliktní ‚smysl‘, pak to asi neznamená nic víc než ‚nahodilost výskytu‘, tj. jakousi primordiální podobu ‚novosti‘ (neodvislé od žádné předchozí ‚příčiny‘), která ovšem právě proto, že je zcela ‚počáteční‘, je naprosto stejná jako všechny primordiální události ostatní (od nichž se neliší ani svým umístěním v prostoru, ale ani místem v čase, neboť takové primordiální události ‚se vyskytnou‘ takřka vždy mimo čas a mimo prostor. (Výjimky existují, ale znamenají zároveň konec ‚absolutnosti‘.) Ovšem tady je třeba celou věc domyslet: primordiální událost ‚vzniká‘ jako ‚absolutní‘ novinka, a proto je sice nezávislá na čemkoli jsoucím, ale není nezávislá na ‚nicotě‘, z níž se ‚vynořuje‘ jako ‚něco‘, tj. tak, že se stává něčím. Tak je ovšem vlastně závislá na oné ‚nicotě‘ – a není od ní – ‚původně‘ – oddělena, nýbrž sama se od ní musí oddělit. Ovšem i když se od ní oddělí, už to, že se od ní oddělit musí, znamená, že je na ní závislá. Tak se ukazuje, že ‚absolutní svoboda‘ jakožto ‚absolutní nezávislost‘ je vlastně nejen nemožná v rámci ‚světa‘ ve smyslu ‚všehomíru‘, nýbrž je dokonce nemyslitelná i mimo tento rámeček. ‚Oddělenost‘ ve smyslu absoluce od ‚původní nicoty‘ není možná jinak než ve smyslu relativním (tj. částečném a dočasném). – A je-li tomu tak dokonce už na nejnižších úrovních,

platí to tím spíš o úrovních dalších a vyšších. Zároveň ovšem je třeba dodat, že sama „nicota“ není a nemůže být ničím „absolutním“, neboť je vždycky spjata s tím, že svou „negativitu“ nutně obrací proti sobě, tj. musí ze své podstaty popírat sebe samou. Nicota, která popírá sebe, se nutně mění v ne-nicotu, tj. v něco. Ovšem nic, co takto vznikne popřením nicoty, se od ní nikdy naprosto a dokonale nemůže oddělit – nikdy to nemůže být popření „absolutní“. Tak jako nicota popírá samu sebe, nutně popírá také jakoukoli svou proměnu v něco. Proto každé něco se zas – dříve nebo později – mění v nic, tj. pomíjí. Z čehož vposledu vyplývá, že idea „na ničem jiném nezávislé existence“ ve smyslu „substance“ je vadná a nedržitelná. Absolutno samo je nemyslitelné v tom smyslu, jak bylo myšleno v minulosti.

(Písek, 060311-3.)

<<<

>>>

Svoboda politická

V poslední době se stává velmi často, že se svobody slova (eventuelně vůbec politické svobody) dovolávají lidé podivní a pokřivení. Dovolávají se „svobody“, aby se za ni ve skutečnosti schovali; pokřikují z poza buku, a dovolávají se svobody slova, když jim někdo tvrdě odpoví. V mých očích jsou takoví lidé vlastně zbabělci; místo aby se sami postavili, místo co by se sami nasadili a vzali na sebe odpovědnost, tj. aby „odpověděli“ všem, kteří jejich názor nebo stanovisko nesdílejí a je z nějakých důvodů kárají a kritizují, odvolávají se na nějaká svá „práva“. Toto pochybené pojetí práv a svobod proniká stále víc a stává se výmluvou plebejců. Zapomínáme na to, že svoboda je velmi cenný statek, který není zadarmo. Za svobodu se platí, a kdo chce být svoboděn, musím být připraven také za to zaplatit. Svoboda, která je zadarmo, už vlastně nemá žádnou cenu, už to ani není žádná skutečná svoboda, je to jen chiméra, jen heslo a plakát, jen *flatus vocis*. Baruch Spinoza kdysi řekl několik šťastných věcí (i když jeho myšlenka, jak geometrickým způsobem založit a vybudovat etiku byla naprosto scestná, ostatně jako mnoho jiných). Jedna z jeho šťastných formulací je, že mír je *fortitudo animi*, síla ducha, mohli bychom říci také statečnost ducha. Docela stejně a možná ještě výrazněji to platí o svobodě: také svoboda je především síla a statečnost ducha. Není to něco, co bychom od někoho (od člověka, od nějakého božstva nebo od přírody) mohli dostat a pak to „mít“. Svoboda není výbava, není to nástroj ani prostředek, kterého můžeme k nějakého cíli použít a pak jej zase odložit. A tzv. politické svobody představují jen jakýsi lidský pokus o to, jak co možná zabezpečit, aby se ona síla a statečnost ducha těch lidí, kteří jí žijí, nebyla nad míru podlamována a potlačována. A to znamená, že žádné zákony a žádné formulace nemohou tuto sílu ducha dát těm, kde se pro ni sami nerozhodnou. Proto také tzv. stav lidských práv a svobod nelze měřit ani hodnotit v dobách nebo v situacích, kdy nejsou ohroženy. Dovolávat se např. svobody slova v situaci, kdy nenasazují sám sebe, ale jsem někde daleko za frontou schován, je pokrytectví.

(Písek, 060311-4.)

<<<

>>>

060320-1

Filosofování je svou bytostnou povahou cesta; nejrůznější znalosti mají při cestování svou důležitost, někdy větší, jindy menší, ale vždycky jsou jen něčím pomocným – nejsou cestováním samým. Zároveň z toho vyplývá, že každá cesta je volbou proti jiným cestám. Když o cestách jen mluvíme, můžeme mluvit o odlišných cestách jakoby zároveň, můžeme je klást vedle sebe a srovnávat apod. Ale když skutečně jdete, každé rozhodnutí o směru dalších kroků je zároveň opuštěním a zavržením kroků jiných. Pro filosofování z toho vyplývá, že nemůžete jít zároveň v cizích stopách a zároveň svou vlastní cestou. To ovšem vůbec neznamená, že se o ty jiné cesty nemusíte vůbec zajímat. Předem na počátku své cesty se můžete vyvarovat zbytečných chyb a omylů, když se poučíte u jiných myslitelů. Četba velkých myslitelů nám také přiblíží nároky, jimž i my budeme muset dostát. Ale v každém případě je velmi důležité, abych si co nejdříve udělali aspoň v některých směrech jasno natolik, abychom byli schopni to nějak pro sebe i pro jiném formulovat. Je to důležité především proto, abychom měli na paměti, že filosoficky opravdu jdeme, tj. že jdeme odněkud a někam. Můžeme se pak časem v myšlenkách vracet k tomu dosavadnímu průběhu své cesty, abychom měli její směr aspoň trochu pod kontrolou, tj. abychom sami sobě rozuměli aspoň pokud jde o to, co jsme udělali, co jsme „ušli“ až dosud.

(Písek, 060320-1.)

<<<

>>>

060321-1

Zdá se, že smyslové orgány, které se v průběhu vývoje nejprve vytvořily na jisté úrovni, ale později se ukázaly jako zbytečné, prostě degenerovaly; to se stalo např. se zrakem netopýrů (létavců) nebo jeskynních ryb nebo obojživelníků atd. Ovšem je možno to „vysvětlit“ také obráceně: některé orgány se v důsledku (nahodilých) mutací zhoršily až k degeneraci, a příslušní živočichové si museli najít takové prostředí, kde to nevadilo. Možná také, že to bylo složitější: některé orgány (nebo jejich citlivost) byly jakoby odstaveny mimo funkci, protože by v novém prostředí byly na závadu, např. by rušily (jako např. vynikající čich nebo sluch ruší některé živočichy ve spánku, takže ti si musí najít nějaký způsob, jak tomu rušení čelit).

(Písek, 060321-1.)

<<<

>>>

Skutečnosti - různé typy

V dějinách filosofie docházelo v různých dobách nejen ke kritice a odmítání některých představ jako skutečnosti odporujících, iluzorních, ale také k objevům nových druhů „skutečností“, někdy dokonce ještě dlouho „nefilosofy“ za iluzorní považovaných, ale často bylo obojí zprvu (a někdy také ještě dlouho potom) nesprávně interpretováno. Tak kupř. ještě před vznikem filosofie byla různá božstva, uznávaná jedněmi, považována za nepravá anebo za málo mocná, ale snad pouze v Izraeli přímo za „nic neznamajících“, za „nicotná“ (a také to mělo vývoj a fáze). Ale právě počínajíc vynálezem pojmovosti a ustavením „filosofie“, pracující s „logem“ a „nahlížením“ („theorií“), už v prvních dobách byla vyprávění o bozích a záležitostech s nimi spojených tvrdě odmítána jako „mýtus“. Ale zároveň byla tématizována jakási jiná, nová „jsoucna“, dříve neznámá, která

musel být nejprve pojmenována starými slovy, jimž byly přisouzeny nové konotace (např. arché, stoicheion, eidos, idea atd.). Někteří filosofové stále ještě zdůrazňovali, že dávají přednost tomu, co lze smyslově vnímat, ale nikdo z nich se neobešel bez jakýchsi „skutečností“, považovaných za „jsoucí“, i když je nebylo možno ani vidět, ani slyšet, ani hmatat, ani cítit nebo ochutnávat. To platilo dokonce o atomistech, kteří vlastně popřeli resp. zpochybnili vše jako pouhé „zdání“, ovšem kromě atomů a prázdna, přičemž ani atomy, ani prázdno nebylo možno smyslově ověřit. Pak to ovšem byly třeba Platónovy „ideje“, Aristotelem sice kritizované, ale vlastně převzaté v jiné podobě, atd. Významnou roli v tom hrála také geometrie (a obecně matematika), neboť ani geometrické útvary, ani čísla nebylo možno „smyslově vnímat“ (leďa jejich „nápodoby“, jak tomu říkal Platón). A tak došlo k tomu, že filosofové vlastně objevovali nové „skutečnosti“ (nebo aspoň něco, co za skutečnosti považovali), a bylo to podmíněno vynálezy příslušných pojmů a pojmových konstruktů. Pochopitelně se někdy ukázalo, že to, co filosofové považovali za skutečné, a dokonce za pravé, nejvyšší skutečnosti, vpravdě žádné skutečnosti nebyly. Ale vždy byli k takové kritice povoláni zase jen filosofové, jak se to ostatně ukázalo už v nejstarších dobách. Ale tím hlavním a zejména nikoli tím jediným úkolem filosofů nebylo nikdy pouhé odhalování omylů jiných a zejména starších filosofů, nýbrž hledání přístupu ke skutečnostem novým. Dnes asi se dostáváme k velkému úkolu, jímž je nalezení myšlenkového přístupu a postupu při pochopení skutečností „nepředmětných“, což se ovšem rovněž neobejde bez kritiky tradičních starších přístupů ke skutečnostem, které spočívaly v jejich zpředměťování (a kde to nebylo možné, v jejich popírání).

(Písek, 060322-1.)

<<<

>>>

Filosofie (filosofování) - smysl

Smysl myšlenkového úsilí, kterému tradičně (ale víceznačně) říkáme „filosofické“, není možno odloučit ani jen v myšlenkách oddělit od jeho úkolů. Protože však už sama bytostná povaha myšlení zajišťuje, že každý myšlenkový výkon (akt) je zasazen a zaklesnut do napětí mezi tím, co je jeho úkolem, a tím, co vskutku provádí, nejde v oné zmíněné neodlučnosti o nic filosoficky specifického. Naproti tomu je pro filosofické myšlení platný a závazný ještě jeden „nárok“, kterému myslící musí dostát, a tím je naplňování dvojí základní úlohy, totiž porozumění celku světa, do něhož jsme i se svým filosofováním postaveni, jakož i porozumění vlastnímu postavení v tomto světě, tedy pochopení situace a vlastní situovanosti v ní. Tento úkol vyvstal nejasně už před archaickými lidmi, ale nebyl jimi rozpoznán ani pojmenován: archaický člověk se pokoušel mu dostát, ale ani si to vlastně neuvědomoval; bylo to jen něco jako nejasné nutkání. Bylo to, jako by odpovídal na otázku, kterou si však nepoložil, kterou vůbec neznal. Teprve vynález pojmovosti mohl propůjčit lidskému myšlení schopnost si uvědomit a také formulovat otázku, na kterou nebyla známa odpověď. A filosofie znamená jakési natrénované a vždy znovu zdokonalované umění, jak klást otázky, na které nemáme odpověď. Položit otázku, na kterou neznáme odpověď, znamená uvědomit si, co nevím. To je právě to sókratovské „vědoucí nevědění“: vědět, že nevím a co nevím. A ovšem: u toho takhle nelze zůstat; nejde o žádný pesimismus, o rezignaci, o to, spokojit se s tím, že jsme „pouzí lidé“ a přijmout nevědění jako svůj „úděl“. Právě naopak: vědět, co nevím, má mnohem hlubší, provokativnější, vskutku inspirující funkci a praktické důsledky: je třeba rozlišovat

mezi tím, co nevím vůbec, tím, co vím jen tak trochu, a tím, co vím relativně bezpečně. „Vědy“ vznikly osamostatněním, vydělením z filosofie: to, co se zprvu ustavilo jako filosofická disciplína, se stalo disciplínou vědeckou právě tím, že některé otázky byly z této nové „vědy“ vyloučeny, protože byly vykázány mimo její kompetenci. Ale když to takto řekneme (a tak to bývá zvykem), zdá se potom, že pro filosofii „zbylo“ jen něco, na co si žádná odborná věda už nečinila nárok. A právě proto to musíme formulovat jinak; ale to už je jiná otázka.

(Písek, 060322-2.)

<<<

>>>

Svoboda slova

Někdy se rozumí požadavku „svobody slova“ tak, že trestným se může stát pouze nějaký čin, kdežto pouhé slovo že se ještě za zločin považovat nemůže a nesmí. To je však založeno na omylu, protože také slovo se někdy může stát činem, a to nejenom činem dobrým, ale také zlým. Urážka, pomluva, lež mohou zůstat jen záležitostmi slovní, ale přesto zůstávají zlým činem, který je třeba odsoudit – někdy morálně, jindy dokonce soudně. Důraz na svobodu slova proto jakoby samozřejmě předpokládá, že jde o svobodu pro něco správného, pravého; ale protože chybí absolutní arbiter, který by posoudil a rozhodl, co je správné a pravé, je třeba o tom rozhodovat v diskusi, tj. ve střetnutí různých názorů a návrhů na to, co je třeba udělat. A v této tak říkajíc obecné, veřejné diskusi má mít každý svobodu, tj. právo se vyslovit. Právě v tomto smyslu platí, že demokracie je diskuse; tomu zajisté nelze rozumět, že se v demokracii nedělá nebo dokonce nesmí dělat nic jiného než diskutovat. To zas vede k tomu, že zejména v některých souvislostech je zapotřebí veřejnou diskusi vyhlásit zároveň s termínem, do kdy smí trvat. Poté se už musí rozhodnout, a – jak často slyšíme – diskuse končí, proveden se hlasování a většina vítězí. Zkušenost však ukazuje, že ani většinové hlasování nikterak nezaručí, že výsledek bude správný. V některých záležitostech sice nelze jednat jinak, ale ve všech situacích platí, že rozhodnout lze jen o tom, co se udělá, ale že nelze rozhodnout o tom, co je správné a pravé, tj. že většina měla nebo má pravdu. Velký důraz na svobodu slova tedy má zcela zřetelný smysl a účel: veřejná diskuse nekončí a nesmí končit hlasováním, ale musí být i dodatečně podrobována novému posouzení, nové kritice – a tedy nové diskusi. Svoboda slova však nesmí brzdit výkon onoho prvního rozhodnutí. Právě proto se zdůrazňuje svoboda „jen slova“, zatímco svoboda činu se posuzuje v některých případech velmi přísně a v těch nejzávažnějších případech se vymezuje některými zákazy, tedy zákony nebo předpisy, eventuelně – ve společnostech méně narušených, než je naše, i zvyklostmi a tzv. nepsanými zákony. Svoboda slova naproti tomu je v demokraciích sama zákonem zaručena a trestá se naopak vše, co se ji pokouší omezovat (a v nedemokratických zemích se takové omezování svobody setkává jak s vnitřním tak se zahraniční kritikou a stává se důvodem k distanci a v krajních případech k opovržení).

(Písek, 060323-1.)

<<<

>>>

Souhlas x porozumění

Tom Stoppard v jednom rozhovoru pro české vysílání BBC (s Janem Čulíkem, 29.7.04) prohlásil jednu velmi zajímavou, ale také důležitou věc: „Nutně vůbec neexistuje korelace mezi tím, co se spisovateli líbí a co obdivuje, a mezi tím, co sám píše. Mezi tím, na co reaguje, a jeho vlastním dílem.“ Ale tuto Stoppardovu myšlenku musíme dovést dál, dokonce o hodně dál. Sám Stoppard o něco později v témž rozhovoru říká, že spisovatelé nemají rádi škatulky. „Já neanalyzuju své vlastní dílo. Píšu instinktivně. Nemám program.“ Po mé soudu to je určitě z větší části autostylizace, ale o to mi teď nejde. Filosof, hodný toho jména, rozhodně nemůže říci, že píše instinktivně, že nemá program, že neanalyzuje své dílo, své myšlenky, své postupy. Právě naopak: reflexe, a to reflexe ve vysokém stupni kritická, tj. autokritická, náleží k bytostnému určení, k bytostnému závazku každého filosofa. A proto se můžeme nyní s tím malým odvoláním na Stoppardův výrok tázat: existuje nebo neexistuje nutná korelace mezi tím, jak nějaký filosof rozumí druhému filosofovi, který ho zaujal, a jeho vlastním způsobem myšlení? Pochopitelně tu je trochu zavádějící termín „korelace“; spisovatelé a zejména básníci jen málo usilují o pojmovou přesnost, protože jejich cílem je vyvolat určitý dojem. Ve filosofii také nemá rozhodující význam, co se mysliteli líbí, dokonce ani to, co obdivuje; dal jsem přednost jinému, byť neméně neurčitému slovu „zaujetí“. Proto i v tomto případě, kdy šlo o „korelaci“, můžeme dát přednost jinému termínu, kterého ostatně Stoppard také použil, totiž „reagování“. Když je nějaký myslitel vskutku zaujat jiným myslitelem, takže se jím rozhodne důkladněji zabývat, znamená to, že tím eo ipso na tohoto druhého myslitele reaguje. Naše otázka tedy bude znít: znamená to pak nutně, že je jeho vlastní myšlení blízké myšlení toho druhého filosofa? A posuňme to ještě o kousek dál: znamená to, že je pak myšlením toho druhého ovlivněn v tom smyslu, že se mu ve své vlastním myšlení přibližuje nebo dokonce připodobňuje? Myslím, že je už teď každému zjevné, kam tím vyostřením problému míří: kdyby porozumění druhému nutně znamenalo, že s ním začneme souhlasit, bylo by asi v zájmu zachování vlastní osobitosti a svébytnosti prostě nikoho nečíst a neposlouchat, o žádné porozumění se nepokoušet. A přece zkušenost jednoznačně říká, že právě porozumění s těmi druhými sami rosteme, přesněji: že tím můžeme růst a nemusíme tím být utlačováni, utiskováni ani odváděni od sebe.

(Písek, 060323-2.)

<<<

>>>

Svoboda a odpovědnost

Slovo „svoboda“ má dlouhou historii, ale také celou řadu významů, které se časem posouvaly a měnily. Od toho je zapotřebí odlišit tzv. „fenomén“ svobody, tj. „něco“, k čemu všechny ty významy nějak odkazují (pokud to je nějaké „jedno“, a pokud nikoli, je třeba navíc rozlišit i několik takových „fenoménů“). Pokud přistoupíme – pochopitelně jen předběžně a podmíněčně – k pokusu ten fenomén (event. fenomény) nějak „objektivovat“, je zřejmé, že musíme dbát na příslušné kontexty, v nichž slovo „svoboda“ dostává svůj význam, ale v nichž také svůj význam prosazuje, tj. do nichž svůj význam jakoby „vtiskuje“. Je-li tímto kontextem pojetí „kauzality“, znamená „svoboda“ vlastně především narušení a popření onoho fatálního rysu tzv. absolutní nutnosti (přičemž zatím můžeme nechat stranou samo pojetí tzv. „nutnosti“), tedy tzv. kontingenci (což ovšem musíme opět odlišit od tzv. „náhody“). V metafyzickém pojetí znamená tedy svoboda opak nutnosti (nebo donucení), ale v praxi, v denním životě není nikdy možná svoboda naprostá, a většinou ani donucení naprosté, zatímco některé

„nutnosti“ je třeba vzít na vědomí a počítat s nimi, smířit se s nimi. V tom však právě spočívá chyba metafyzického pojetí, že obojí, totiž jak svobodu, tak nutnost, zpředměťuje, objektivuje. Ve skutečnosti totiž i neobjektivnější „nutnost“ je plná „děr“, „průduchů“, „netěsností“ apod. Hegerova formule, že svoboda je poznána nutnost, nesmí být chápána jako souhlas nebo smíření s nutností, jako její „akceptace“. Poznat nutnost znamená vždy zároveň poznat její meze, tj. najít ony mezery, netěsnosti, které vždycky náležím ke každé „nutnosti“, a co možná jich využít. Jinými slovy: nutnosti je třeba co nejlépe poznat, abychom na ně dokázali co nejvhodnějším způsobem, tj. co nejsvobodněji „reagovat“. A každé reagování na něco je vlastně odpovídání. Tradičním omylem však je zapomínání na ty průduchy, netěsnosti, tedy meze „fatálnosti“ každé „nutnosti“. Reagovat nejenom na nutnosti, ale také na meze nutností, znamená reagovat také na to, co „není nutné“, ale – jak se říká – jen možné. Nechme zase stranou problematiku „možného“ a krátce uzavřeme: to, co je „jen možné“, je pro nás vlastně výzvou, jak si uprostřed nutností a pod jejich tlakem. Svoboda je tedy vlastně sama již „odpovědí“ – a to v onom druhém, n zpředmětněném významu. Svoboda není ničím „objektivním“, objektivně „daným“, nýbrž je výzvou, na kterou je třeba odpovědět. A tím, jak na tuto (nepředmětnou) výzvu odpovídáme, uskutečňujeme svou svobodu. V tomto docela základním smyslu je tedy naprosto zřejmé, že bez odpovědnosti (odpovídání) není v tomto světě žádné svobody. Člověk tedy nemůže „být“ svobodný ve smyslu daného vybavení (daného ať už od Boha nebo od přírody nebo jakkoli jinak), nýbrž každý se svobodným může stávat, a to tím, že odpovídá na nepředmětné výzvy (z nichž jedna je právě výzvou k tomu, abychom se stali svobodnými).

(Písek, 060323-3.)

<<<

>>>

Augustin o „niternosti“ / Niternost u Augustina / Platonismus (Rádlův a Augustinův)

Augustin opakovaně dává důraz na to, že Boha nelze hledat (ani najít, pochopitelně) ve „vnějším světě“, ve světě stvořeném (i když svět a všechno v něm vydává o Bohu svědectví). Proto říká Bohu: „Ty jsi byl se mnou, a já jsem nebyl s tebou.“ (Rozhovory duše s Bohem, 1198, str. 129 nebo 135 apod.). Co to přesně znamená: Bůh se mnou, Bůh s námi? Odkud k nám Bůh přichází? Odkud přichází ke mně? Zajisté nikoli zvenčí, neboť tam přece není. Tedy z „nitra“? Vskutku Augustin tímto směrem uvažuje: „Ty jsi byl uvnitř, a já venku“, u věci, „které jsi stvořil“ (129). Aby to dávalo rozumný smysl, tj. aby to nevedlo k hrubému nepochopení, je třeba ono „uvnitř“, tedy „nitro“, „niternost“ chápat jinak, než jsme dnes zvyklí, tj. nikoli jako subjektivitu. A z toho pak vyplývá, že ono „nitro“, „niternost“ je celá velká, rozsáhlá oblast, jakoby celý niterný svět, svět niternosti. „Být s Bohem“ pak znamená pro Augustina být sním v této „niternosti“, v tomto světě niternosti. A ten je sice stejný, tj. jeden jediný pro všechny, není soukromou subjektivitou; nemá tedy každý „svého boha“, nýbrž všichni mají „téhož Boha“. A to bez ohledu na to, zda jsou nebo nejsou „s Bohem“; Bůh je vždycky „s nimi“. Ale co to znamená „být s Bohem“, když Bůh je s námi, se mnou? Je zřejmé, že „být s Bohem“ znamená „být s lidmi“, „být s druhým člověkem“. A protože ono „být“ je tradičně zatíženo jakousi malou hybností nebo přímo nehybností, je třeba toto „být“ chápat aktivně, dynamicky: být pro druhého znamená k němu přicházet, neboť i Bůh, který je „se mnou“, ke mně vlastně „přichází“. Augustinův platonismus už byl jím samým na mnoha

místech poněkud lámán, nalomován a ohýbán; my jej dnes musíme jakoby „dolomit“ nebo snad spíše „narovnat“: ideje nedřepí nehybně ve světě, kde se nic neděje, ve světě bez dění a bez času, ale přicházejí. Rádl to ještě rozdělil: královna všech bílých ptáků ty ptáky posílá se slovy: „co by si lidé bez vás počali“; ale sama královna nepřichází, aby se na ni lidé někde – třeba na onom jezeře – dívali, jen posílám ty své ptáky. Ti „ptáci“ jsou tedy ideje; ale co je ta „královna“, která je posílá? V souvislosti s Augustinem se tedy můžeme tázat: je Bůh s námi jen tak, že k nám někoho posílá, anebo přichází sám? Rádl to řešil tím, že poukázal na lidi: Bůh působí skrze hodné lidi. Ale jak „je“ Bůh s těmito hodnými lidmi? Jak přichází k nim? Zase jen skrze jiné hodné lidi? Tady je velký problém, který je nám uložen, a my se musíme pokusit jej řešit. A nezáleží příliš na tom, zda si podržíme tradiční formulace a terminologii. Dokonce mám za to, že je nám dnes uloženo co možná pracovat s jinou terminologií a pokusit se o jiné, nové formulace.

(Písek, 060326-1.)

<<<

>>>

Svoboda - původ a zdroj

Když se tážeme po původu svobody, můžeme tím myslet dvojí: a) jaký je předpoklad toho, aby vůbec svoboda byla možná, nebo b) odkud čerpá ono uplatnění, uskutečnění svobody tu „sílu“, aby dokázalo onoho předpokladu využít. V prvním případě je v jedné věci jasné jedno: svoboda je možná jen tam, kde neplatí přísná („absolutní“) kauzalita. Kauzální nexus, pokud jej vůbec připustíme, tedy musí mít „děravý“ charakter, musí mít „mezery“. Tedy: aby svoboda vůbec byla možná, nesmí být kauzální nexus bez jakýchsi omezení, bez „mezer“, jež umožňují jednak „zánik“ bez náhrady, beze zbytků, jednak „vznik“ bez „příčiny“, na kterou by ho bylo možno převést (nebo z něhož by bylo možno jej odvodit). To je ovšem pouze předpoklad svobody, nikoli její zdroj. Ten nemůže být dán ničím „vnějším“, dokonce ani nějakou omezeností „vnějšiho“, vnějším ohraničením, omezením „jsoucío“. Jestliže chápeme jsoucí jako také vnější (aniž bychom je nutně redukovali na pouze vnější), pak můžeme říci, že svoboda nemůže mít zdroj v ničem „jsoucím“. Nyní je důležité si vyjasnit, že mezi „jsoucím“ ve smyslu předmětně uskutečněném (a tedy majícím vnější, předmětnou stránku), a na druhé straně mezi „nicotou“ je ‚obrovská‘ oblast „skutečného“, které zpředmětněno není (ať už tak, že už pominulo a předmětné už není – resp. zbyly z něho jen jakési předmětné relikty -, anebo tak, že ještě ne nastalo, ještě nenabylo předmětné stránky, ještě nebylo zpředmětněno). Pokud jsme připraveni tuto oblast „nepředmětné skutečnosti“ uzнат za „skutečnou“, musíme z předchozích úvahy dovodit, že „svoboda“ může mít svůj „původ“ pouze v této oblasti. Pokud dále budeme předpokládat, že cesta k nepředmětné sféře nevede přes cokoli vnějšiho, musíme dále předpokládat, že cesta k ní vede směrem „dovnitř“, tedy konkrétně přes vnitřní stránku subjektu a přes její „nepředmětné meze“ do sféry nepředmětnosti, tedy do sféry „vnitřního“. Hlavním problémem „svobody“ se tak stává, jak se „svoboda“ jakožto něco, co pochází ze sféry ryzí nepředmětnosti, tedy ze sféry za hranicemi niternosti určitého subjektu (který se má stát svobodným), může stávat (lépe než ‚stát‘) svobodou tohoto „konkrétního“ subjektu (tj. subjektu jakožto „srostlice“ nepředmětné a předmětné stránky, k němu náležící).

(Písek, 060328-1.)

Svoboda - její „přisvojení“ subjektem

Svoboda má dvojí stránku: jako neuskutečněná (nepředmětná) představuje jak výzvu, tak příslib do budoucnosti; jako uskutečněná představuje vnitřní mohutnost, sílu, moc subjektu, aby konkrétní svobody využil. V obou případech jde o svobodu spjatou s určitým „subjektem“: je svobodou pro tento určitý subjekt, ale zároveň svobodou tohoto určitého subjektu (pro něco dalšího). Přejít mezi obojím není ovšem možno omezit na záležitost aktivity příslušného subjektu, i když bez této aktivity není žádné přivlastnění možné. Svoboda je něco, co si subjekt musí osvojit a přisvojit, ale co si sám nemůže „dát“; naproti tomu to však není ani „něco“, co si může „prostě vzít“, když mu to je nabízeno nebo dáváno. Svobodě musí každý subjekt „přivykat“, musí se s ní naučit „zacházet“, „užívat“ jí, a to právě tím, že je „svobodně činný“, že využitím své svobody podniká něco, co mu tu svobodu upevňuje a do budoucna zajišťuje, co ho svobodným „činí“, co nejen zachovává tu svobodu, kterou byl „obdařen“ a kterou tedy „má“, ale co mu právě tím aktivním uskutečňováním svobody pomáhá stávat se i dále svobodným, neupadat do nesvobody, ale svou svobodu posilovat a tudíž také sám sebe vždy znovu osvobozovat (protože svoboda není „statek“, který by mohl být trvalý, ale je to „něco“, čeho musí být vždy znovu dosahováno, o svobodu a za svobodu je třeba „platit“, je třeba za ni a pro ni také „bojovat“. Odtud také ona zvláštní povaha toho, když si chceme (a také musíme, jsme k tomu „povoláni“!) onu svobodu osvojovat a přisvojovat: je totiž nemožné svobodu si vydobýt, svobody dosáhnout a pak ji „mít“. Svobody stále jakoby ubývá, svoboda má tendenci se zmenšovat, kazit se, pervertovat, zvrhnout se buď ve svévoli nebo v nové otroctví (často obojí zároveň). Svoboda není ani výbava, ani jen obdaření, ani jen vlastní výkon subjektu, nýbrž je to především výzva, na kterou je třeba odpovědět tím, že se svobodným stávám. A právě v tom spočívá vázanost svobody na odpovědnosti: ta odpovědnost se uskutečňuje jako odpovídání na výzvu ke svobodě, která je posláním, k níž je subjekt povolán. A jeho svoboda je závislá také na okolnostech (k nimž ovšem náleží také organická, tj. přírodní vybavenost – to nelze přehlížet ani popírat).

(Písek, 060328-2.)

<<<

>>>

Svoboda a experiment

„Experiment“ je nesmírně zajímavý a také důležitý fenomén, kterému je třeba věnovat mimořádnou pozornost a pokusit se jej v jeho struktuře „uchopit“ – a to znamená také modelovat (příčemž musí být od počátku jasné, že to nepůjde za výhradní pomoci zpředměťující pojmovosti). Experimentující využívá zkušeností (pokud možno bohatých) k tomu, aby věděl co nejpřesněji, co dělá (co připravuje, organizuje, jak vše sestavuje atd.), a k tomu využívá toho, že sám není determinován, nýbrž že pouze musí respektovat povahu materiálu, s nímž experimentuje. Ale celý experiment dává smysl pouze za předpokladu, že má vyjít najevo něco, co dosud není známo a co zatím nelze jinak odvodit z toho, co už víme a s čím máme zkušenosti. Sebeporozumění vědců (zejména přírodovědců) to chápe tak, že někde ve skutečnosti nuž existuje nějaká „věc“, nějaký aspekt, nějaká souvislost atd., která zatím nebyla rozpoznána, a cílem experimentu je odhalit ji tak, že si ponecháme pod kontrolou co nejvíc z okolností, takže ona neznámá skutečnost jakoby sama vyvstane na pozadí toho, co jsme tak pečlivě připravili a kontrolovali. V takovém případě však jde o pravý opak toho, co vyslovil Hegel, když řekl, že svoboda je poznána nutností. Zde totiž

právě svoboda experimentujícího je předpokladem a podmínkou poznání ještě neodhalené nutnosti. Tak by tomu bylo při experimentech, jak je provádí přírodovědec. Ale jinak se to má, když půjde o „experimentování“ v oborech humanitních. Především tu v některých oborech vlastně experimentovat nelze, přinejmenším ne s „materiálem“; experimentovat lze jen s myšlenkami (např. v historii). Takže se raději soustředíme jen na čistě myšlenkový obor, jakým je např. filosofie. Co to vlastně znamená, když podnikáme myšlenkový experiment? (A něco z toho ovšem bude platit i pro experimenty přírodovědecké, neboť také v přírodovědách dává smysl jen takový experiment, který je myšlenkově dobře připraven a podnikán – a ta myšlenková práce ani zde není a nemůže být odvozena z ničeho „daného“, nýbrž představuje rovněž něco nového – tedy myšlenkový experiment.) Pravý myšlenkový experiment spočívá ovšem v tom, že sledujeme „myšlenku“ nebo „ideu“, „nápad“ – a že je – opět myšlenkově – ověřujeme, kontrolujeme, analyzujeme atd. Ale ta myšlenka vlastně nikde „není“, není „před námi“, není nám „dána“, nýbrž my ji vždy znovu musíme myslet a pak zkoumat. Tento typ myšlenkového experimentu stojí za zvláštní pozornost.

(Písek, 060328-3.)

<<<

>>>

Experiment a „svoboda“ (ve svém „původu“)

Pokud omezíme událostný fenomén „experimentu“ na děj „zkouška a omyl“ (trial and error), musíme se otevřít možnosti vidět jej i v nejjednodušších formách, a to i na těch nejnižších úrovních (v zásadě musíme aspoň jako možnost připustit – a tedy předem nevyklouzat – nejnižší formy „zkoušky a omylu“ všude, kde dochází k jakékoli „kontingenci“). Pokud si předem nezahradíme cestu k hlubšímu porozumění „skutečnosti“ tím, že předsudečně ve svém myšlení nerozlučně spojíme experiment s vědomím a s vědomým zacílením (téličností v běžném – a tedy právě mnohdy i biology odmítaném – pojetí), můžeme experiment vidět všude tam, kde dochází k tzv. akci nazdařbůh, jejíž výsledek však je subjektem nějak zaznamenan. Jinak řečeno: pojem „akce nazdařbůh“ (action at random, Aktion aufs Geratewohl) může být rozšířen daleko za hranice světa biologie, ačkoliv právě tam byl poprvé ustaven. Ovšem jestliže své pochopení „experimentu“ takto rozšíříme a modelově zjednodušíme, otevře se před námi jeden pozoruhodný problém: jestliže je nějaký subjekt na velmi nízké (ještě před-živé) úrovni alespoň výjimečně anebo jen zřídka schopen modifikovat svou aktivitu tak, že můžeme mluvit o akci nazdařbůh, je třeba objasnit, zda v takovém případě jde opravdu o modifikaci, jejímž subjektem je subjekt příslušné akce, anebo zda k tomu je zapotřebí ještě něčeho dalšího, co v možnostech subjektu samého prostě není. Takto vysloveno (a formulováno) to představuje pouze otázku, do jaké míry můžeme na velmi nízkých úrovních událostních jsoucen (subjektů) mluvit o jakési primitivní formě jejich „svobody“. Kdybychom totiž tuto možnost vyloučili, znamenalo by to nutně, že kontingenci určitého událostního dění (a to jako dění jak pravých, tak i nepravých událostí) redukuje výhradně na oddělenost, vydělenost událostí z celku světového dění, tedy na roztrhanost a „děrovanost“ kauzálního nexu, takže zrod kontingence odsouváme do neprůhledných temnot (a tam pak strčíme i to, co by mohlo ukázat novým, perspektivním směrem). Tak by byla jen znovu skryta možnost, že kontingence se může stávat místem zrodu „nového“ ve specifickém, totiž kvalitativním smyslu. Dalo by se totiž říci, že vesmír (veškerenstvo) je založen na aktivitách subjektů všeho druhu a zejména na jejich reaktivitě, a v důsledku na

jejich experimentování. Pak by se možná ukázalo, že posláním subjektů není jen nějak být aktivní a nějak reagovat, nýbrž zejména experimentovat. To by pak mohlo významně osvětlit povahu světa, jak ji známe a jak ji ještě budeme poznávat, pokud před novými možnostmi nebudeme předsudečně zavírat oči.

(Písek, 060329-1.)

<<<

>>>

„Metafyzická“ zkušenost / FYSIS a „MÉFYSIS“

Někteří významní myslitelé ještě ve 20. století mluví o tzv. metafyzické zkušenosti (např. Gabriel Marcel aj.). Jaký pozitivní smyslu může tento termín mít, resp. jakého může nabýt, pokud náležitě reinterpetujeme prastarý termín FYSIS? FYSIS je to stránka či složka „bytí“ (EINAL) subjektu (eventuelně primordiální události, která ještě subjektem není, ale to je třeba podrobit samostatnému zkoumání, totiž zda přiznáme primordiální události, která sama na nic nereaguje a na kterou nic jiného také nereaguje, nějakou FYSIS), jíž se proto-subjekt (prae-subjekt) stává skutečným, tj. v čase uskutečňovaným subjektem, a to jednak vlastní aktivitou (tj. výkonem vlastního bytí), jednak aktivním využitím okolností resp. situace jako příležitosti a okolních skutečností jako materiálu či pomůcek (tedy vlastní reaktivitou), ale navíc ještě jakýmsi sebe-ustavením, jež nelze odvodit ani z danosti subjektu a jeho aktivit, ani z danosti okolností, nýbrž pouze z něčeho ne-daného, ne-jsoucího, ještě ne-uskutečněného, co nenáleží ani k subjektu samému (neboť ten by bez toho ještě nemohl „být“, tj. ještě by se ani nemohl „zrodit“, jeho FYSIS by ještě nemohla „startovat“ ve smyslu počátku jeho „bytí“), avšak ani k nějakým vnějším „okolnostem“ (pochopitelně tím méně). Pokud se necháme vést logikou této úvahy, musíme chápat problém tohoto „něčeho jiného“ jako problém, který nemůže být zahrnut ani do rámce FYSIS subjektu (a ovšem kteréhokoli subjektu), ani do sféry, která je vně subjektu, okolo něho, a tedy do okolí ani okolností světa, do něhož byl subjekt postaven a v němž navazuje kontakty a na nějž reaguje. A za tohoto předpokladu se před námi otvírá otázka, je-li něco takového jako „zkušenost“ s něčím, co je mimo každou FYSIS a jakoby „vedle“ ní, tedy zkušenost nikoli s jakoukoli FYSIS, nýbrž s něčím, co není FYSIS, ale je pro každou FYSIS čímsi „zakládajícím“. A pokud máme na mysli zkušenost člověka, pak to znamená otázku, je-li lidskému vědomí a myšlení přístupná zkušenost s tímto ne-fyzickým, s touto ne-FYSIS, tedy MÉFYSIS. Pokud ano, bylo by snad možné právem užít zmíněného termínu „zkušenost metafyzická“.

(Písek, 060331-1.)

<<<

>>>

„PROFYSIS“ a MÉ ON

Každé pravé jsoucnost je vnitřně integrovaným událostným děním, které po celou dobu svého (individuálního, konkrétního) „bytí“ (= EINAL) v každém okamžiku „začíná“ a také „končí“. To také znamená, že v každém okamžiku svého „bytí“ (tj. každou svou okamžitou „jsoucností“) je jakožto „jsoucí“ (TO ON) spjato se svou bylostí i budoucím, které nelze omezit či redukovat na „nic“, na pouhé „není“, „nejsoucnost“, tj. ztotožnit. A tato spjatost nemůže být „zajišťována“ ničím vnějším, ničím, co je už uskutečněno a má (dostalo) svou vnější stránku. Jak je

možno tomu rozumět? Pokud vůbec můžeme smysluplně užít starého pojmu „participace“, pak pro to, jak každé událostné dění „participuje“ na přicházejícím čase (tj. nikoliv na „obecném“ čase, který vzniká překrýváním a vzájemným pronikáním „časování“ – nebo „časení“ – pravých jsoucen v určitém okrsku „světa“; touto „časení“ je třeba rozumět jako jedné stránce aktivního výkonu vlastního „bytí“). „Ještě nejsoucí“ čas (tj. budoucnost) může „nastávat“, tj. stávat se (dočasně) „přítomností“ (a pak přecházet v minulost jakožto čas „již nejsoucí“) pouze tak, že prochází „přítomností“ nesčetných subjektů jako jakýmsi činnými, aktivními průduchy, přičemž ovšem bez jejich aktivit a „výkonů“ by k tomu nemohlo nijak dojít. Souhra těchto „jednotlivých“ aktivit a výkonů – snad s výjimkou primordiálních událostí – může být garantováno jen v oblasti přípravy proměny „obecné“ budoucnosti v jednotlivé „budosti“ konkrétních subjektů. Tato proměna musí mít nějakou „strukturu“, byť – zajisté – nepředmětnou. Je však nezvratným dokladem toho, že sféra „ryzí nepředmětnosti“ rovněž není bez pohybu, není ničím neměnným. Je tedy zároveň sférou, kde je možný „život“, pokud tohoto slova nechceme tvrdošijně užívat jen v biologickém smyslu. A v tomto kontextu má dobrý smysl mluvit jak o analogii FYSIS, ovšem nevázané na předmětnost a dokonce na žádné jsoucno, tak o živém „ne- jsoucnu“ Pochopitelně to vyžaduje podrobnější rozbor a sledování možných interpretací (rozhodně nic, co usnadňovalo nějaké předčasné fantazírování).

(Písek, 060331-2.)

<<<

>>>

Experiment a „svoboda“ (ve svém „původu“)

Chápeme-li „experiment“ dostatečně široce, takže nepovažujeme ani vědomí, ani – zejména – vědomě zacílené „jednání“ (aktivitu) za jeho nezbytnou náležitost, pak můžeme třeba v rámci světa živých bytostí každou tzv. akci nazdařbůh považovat za jakýsi experiment. Ale nejen to: za jistý, ovšem velmi nízký, „primitivní“ druh „experimentu“ můžeme považovat každou „akci“ i na velmi nízkých úrovních, třeba na úrovni kvantové, kde se zatím – podle Heisenberga – mluví o tzv. neurčitosti a kde tedy můžeme předpokládat tzv. kontingence. V tomto smyslu pak to, čemu říkáme „zákonitost“, má svůj původ v převážné (statisticky vlastně téměř homogenní) formě „chování“ nějakého „subjektu“ (tj. pravé události, která je vnitřně integrovaná a je schopna nejen akcí, ale také „aktivního vracení informací“ z těchto akcí zpět k subjektu a do subjektu, do jeho „subjektální“ sféry). „Zákonitost“ je tedy výsledkem toho, jak subjekty určitého druhu respektují jistý „řád“, který nemá kauzální, tj. donucovací charakter, nýbrž je spíše (jen) „přesvědčivý“ nebo jinak atraktivní. A protože každý „organismus“ (tj. tělesná struktura živých bytostí) funguje v některém směrech jako zesilovací a v jiných jako zeslabovací (odrušovací) systém, je zřejmé, že musí být „zařízen“ jak na zeslabování, tak na zesilování významu a vlivu kontingencí. Zeslabování kontingencí bylo a je nadále možná na základě genetického předávání rozhodujících informací, a naproti tomu zesilování kontingencí bylo svěřeno zejména nervovému systému. (V obou případech je tak problém velmi zjednodušen, protože bez zeslabovacích systému se neobejde ani nervový systém, a bez využití kontingencí by nefungoval ani proces genetického předávání rozhodujících informací příštím generacím.) V každém případě však platí, že funkce „experimentování“ je jednou ze základních funkcí, elementárně významných pro fungování veškerenstva.

(Písek, 060414-1.)

<<<

>>>

Změny - druhy změn

Ze zásadních důvodů musíme rozlišovat především dvojí druh změn: a) tím základním druhem je změna přímo vnitřně integrovaná, tj. změna týkající se „životního“ průběhu čili „bytí“ pravé události, zatímco b) odvozeným resp. druhotným typem je změna, umožněná a prostředkovaná reaktivitou nějakého subjektu v rámci jeho situovanosti mezi jemu vnějšími skutečnostmi (např. jinými subjekty nebo hromadami subjektů apod., přičemž věcí základní důležitosti je takový druh změn, které svou četností a mohutností mnohonásobně a dokonce rozdílem mnoha „úrovní“ resp. „řádů“ přesahují možnosti oné reaktivity, která je vůbec umožňuje; v takových případech právě mluvíme o tzv. „setrvačných“ procesech nebo „setrvačnostech“). Tím zároveň chcem upozornit na to, že ve vesmíru neexistuje žádná „ryzí setrvačnost“, nýbrž že každá setrvačnost vůbec je umožněná a prostředkována reaktivitou subjektů nižší až velmi nízké úrovně, která se však musí převážně řídit jakýmsi „řádem“ (a jeho atraktivitou), aby případné výjimky představovaly jen jakési „nahodilé“ kontingence.

(Písek, 060414-2.)

<<<

>>>

Situace a situovanost / Osvětí a situovanost

O situovanosti sice často mluvíme i v souvislosti s něčím, co není „subjektem“ (tj. pravou událostí, schopnou aktivity i návratu z ní), ale je to jen nepřesný a nedomyšlený návyk. Ve skutečnosti můžeme o situaci a situovanosti mluvit jen ve vztahu k nějakému „subjektu“, vůči němuž tato jeho situace nikdy není pouze čímsi „objektivním“, zvnějšku popsatelným a studovatelným, nýbrž něčím, co tímto subjektem musí být (a je) nějak přijato a osvojeno, v čem se tento subjekt jakoby zabývá, a to právě aktivně. Bez této aktivity subjektu se jeho situovanost nemůže ustavit, ale zůstává pouhým „okolím“. (S touto myšlenkou přišel zejména von Uexküll a jeho škola; von Uexküll sám užíval termínu „Umwelt“, teprve jeho žák Petersen zavedl lepší termín, totiž „Eigenwelt“, což Patočka v recenzi Petersenovy malé knížky začal –snad jako první – překládat jako „osvětí“. Pochopitelně však musíme nadále od sebe odlišovat osvětí subjektu a jeho „situaci“ resp. situovanost. Upřesnění je tu nutné: jedna z možností je, že ve svém „osvětí“ příslušný subjekt „žije“, „bytuje“, kdežto situovanost může být pozorována, studována a analyzována jen zvenčí, tj. na základě přístupu odjinud, tedy z „odstupu“.) To, že „osvětí“ je subjektem „prožíváno“, z něho ještě nedělá pouhý prožitek, neboť prožíváno je v tomto prožitku a skrze něj něco, co není jeho součástí ani složkou. Na „osvětí“ tedy jakoby „spolupracuje“ ještě něco jiného, dalšího, co z hlediska subjektu sice musí být v nějakém rozsahu a nějaké podobě respektováno, akceptováno, a tudíž ještě předtím uznamenáno a registrováno, ale co svou povahou meze tohoto uznamenání atd. přesahuje, pokračuje dál i tam, kde už uznamenáno a registrováno není, a dokonce i tam, kde nic takového – aspoň na příslušné úrovni – vůbec není možné, protože se to vymyká možnostem reaktivity onoho subjektu (např. proto, že tato reaktivita má příliš vysoká „práh“, anebo naopak, že má „práh“ příliš nízký resp. jinak omezený). K situaci určitého jedince (např. určitého zvířete, ptáka nebo rostliny či stromu) náleží nejen nejbližší jeho okolí,

ale také povaha biotopu, klima a jeho dlouhodobé nebo krátkodobé proměny, ale vposledu celá biosféra, místo planety Země v rámci sluneční soustavy, putování sluneční soustavy v rámci celé (naší) Galaxie, atd. A do toho náleží také nejrůznější „nahodilé“ pseudo-události (nepravé události, protože nejsou žádným subjektem zvnějšku řízeny ani integrovány), jakým jsou dopady velkých nebo obrovských meteoritů, ebeny, jader komet apod., které mohou mít fatální následky pro celou biosféru, atd. atp. To vše se zajisté vymyká reaktivitě jednotlivých živých bytostí a tedy vlastně nenáleží (a nemůže náležet) do jejich osvětlení, ale ovlivňuje jejich situovanost v nejširším měřítku (byť jenom v oněch kataklysmatických změnách a výkyvech. zatímco příslušná osvětlení jsou vždy do značné míry závislá na jisté relativní stabilitě aspoň nejbližšího okolí).

(Písek, 060414-3.)

<<<

>>>

Subjekt a jeho situace (situovanost)

Jaspers kdysi (1930) napsal, že „v situaci je vposledu jen jednotlivec“ („Letzthin ist nur der einzelne in einer Situation.“ – Die Geistige Situation der Zeit, 1932, S. 19). Pro nás je slovo „jednotlivec“ či „jednotlivý“ nedostačující, protože chceme dát veškerý důraz na jeho (vnitřní) sjednocenost, nikoli pouze na jeho jedinnost. Za vnitřně sjednocený považujeme pouze „subjekt“, ovšem ve velmi širokém pochopení, v němž jako subjekt chápeme všechna „pravá jsoucna“ (asi ve smyslu „přirozených jednotek“, o nichž uvažoval Pierre Teilhard de Chardin). Ale i v tomto vymezení zůstává stále ještě několik problémů neřešených. Především totiž nemůže být sporu o tom, že v určitém umístění do okolních skutečností se ocitá také útvar, který jako „jeden“ označujeme a (nepřesně) „chápeme“ prostě jen ze zvyku, aniž bychom předpokládali, že je „vnitřně sjednocen“, tedy že je „subjektem“. To může platit třeba o nějakém kopcí v krajině, o nějaké hoře uprostřed celého horstva, o ostrovu uprostřed moře a v rámci celého souostroví, apod. Pak ovšem situovanost takového „objektu“ ochuzujeme, protože ji redukuje na pouhou lokalizaci. Na druhé straně přílišné zdůraznění vázanosti situace na určitý subjekt může vést k chápání jeho situovanosti jako čehosi pouze subjektivního, tj. jako záležitost prožívání, ne jako rys skutečnosti. To je však hrubá chyba, protože tím je zbaven skutečnosti také sám subjekt, který pak vlastně není skutečný, jen tak sám sebe prožívá, jako by něčím skutečným byl. Porozumět povaze situace a situovanosti subjektu znamená totiž pochopit, v čem spočívá resp. čím je principiálně významná jeho identita a sebe-identifikace. Tím, že a jak se subjekt orientuje ve své situaci, tím, jak svou situovanost chápe a jak z tohoto pochopení vyvozuje závěry pro své aktivity, stává se subjekt zároveň sám sebou a začíná si také rozumět. Toto sebeporozumění není základem vnitřní integrity subjektu, ale představuje její zaměření a směřování: subjekt nejvyšší úrovně musí usilovat o svou integritu také ve svém sebeporozumění a skrze ně v tom, co ve své situaci dělá, co v ní podniká a čím ji tak mění, proměňuje (a v důsledku toho pak i sebe). Sebeepochopení a sebeprožívání není proto oddělitelné od orientace ve světě prostřednictvím orientace v situaci, tj. v proměňující se situaci. A nejen v tom smyslu, že ta proměna probíhá nezávisle na subjektu, ale že subjekt do té situace aktivně vstupuje a tím ji dále proměňuje (i když pochopitelně nikoli libovolně a svévolně, nicméně skutečně).

(Písek, 060417-1.)

<<<

>>>

Subjekt - zdroj aktivity?

Naše základní životní zkušenosti jsou spjaty s postupně se ustavujícími a krystalizujícími zkušenostmi s tím, že jsme (jakožto „my“, tj. každý jakožto „já“) schopni být aktivní, tj. něco podnikat, pokoušet se něco udělat, něčeho dosáhnout, zasáhnout do právě se naskýtajících okolností a něco v nich a na nich změnit. Tyto zkušenosti získáváme všichni už jako novorozenci resp. velmi brzo po narození, kdy se v našem primitivním „chování“ začínají od sebe odlišovat naše aktivity instinktivní od tzv. akcí „nazdařbůh“ (malé dítě ještě vleže mává kolem sebe ručkami a občas zasáhne barevnou a chrastící hračku, což je přiměje k dalším pokusům se do ní strefit, a tak k získání zkušeností se záměrnými, už vědomě zacílenými akcemi, které už začínají zvládat nahodilost příslušných výsledků (následků). Později už se všichni jako lezouni a batolata učíme různým „dovednostem“, a uvědomujeme si, že to postupně „umíme“ stále lépe, a jsme dokonce nakloněni to dospělým předvádět. A dospělí pozorují s údivem, kde se v těch dětech bere ta energie a to neumdlévající podnikání a zkoušení nových a nových aktivit, a pokud dítě na chvíli přece jen umdlí, jen si odpočine a začne znovu. A právě tento fenomén je třeba pozorně tematizovat a nejen popsat, ale zejména analyzovat a pronikat k jeho původu, k jeho zdrojům a kořenům. Odkud se bere tato aktivita - nebo, jak to chtěl upřesnit Masaryk, tato spontaneita -, kterou nelze odvozovat z podnětů jako z nějakých „příčin“, nýbrž chápat ji právě jen jako odpověď na podněty? Ovšem na podněty, které však nezůstaly něčím pouze se vyskytující, jen někde v blízkém okolí nahodile „lokalizovaným“, ale které se staly výzvami a jakýmsi pokyny. Kde bere subjekt tuto aktivitu, tuto schopnost být aktivní - eventuelně - po Masarykově opravě - tuto schopnost být spontánní, tj. zahájit akci, která není jen nějakým zpětným odrazem vnějšího působení, nýbrž pro kterou je okolí subjektu se jeho podmínkami a okolnostmi, ale také předmětná výbava subjektu (jeho „tělo“ jako „orgán“ subjektu, tedy jako organismus) jen příležitostí, prostředkem a pomůckou k uskutečnění něčeho, co aspoň v nějakém ohledu tu nemuselo být, kdyby onen subjekt „nereagoval“.

(Písek, 060417-2.)

<<<

>>>

Subjekt - a jeho „osvětí“

To, o čem mluvil von Uexküll jako o „Umweltu“ (a jeho žák Petersen jako o „Eigenweltu“), a co Patočka před válkou přeložil do češtiny jako „osvětí“, musí být mutatis mutandis aplikováno a uplatněno také na nižších úrovních, tj. na úrovni jsoucna „před-živých“ (a to zásadně všech). Tak třeba také každý atom (a také elektron a další subjaderné částice) mají vždycky kolem sebe určité jiné částice, ale i kvanta, a pole, atd., na které nějak „reagují“, pokud je vůbec mohou registrovat. Schopnost reagovat na okolí, tzv. reaktibilita, má pochopitelně nejenom své formy a úrovně, ale také své meze. J.B.Kozák např. mluvil o nízkém nebo vysokém prahu reaktivity, eventuelně o jejím hrubším nebo jemnějším „rastru“. Ale na této reaktivitě záleží, co se ve světě děje, a co se zejména bude dít. Každé „pravé“ jsoucno je ovšem reaktibilní v rámci „svého“ světa, svého osvětí; je spjato se svým okolím právě prostřednictvím své reaktivity. Svět není úhrnem, souborem „daností“, „věcí“, nýbrž je jevištěm (či spíše dějištěm) nesčetných subjektů nejrůznějších úrovní, které reagují na ostatní v mezích své

reaktibility, a to znamená jakoby v mezích svých osvětí. Svět je tedy sítí či spíše propletením nesčetných osvětí, založených aktivitami nesčetných subjektů, po nichž stále zůstávají nějaké „relikty“ z minulých dějů v důsledku tzv. setrvačnosti (ta je ovšem založena také subjekty, a to jejich schopností „navazovat“ na sebe, vracet se k sobě a opakovat své sebeustavování). Mluvit o „jednotě“ (integritě) světa znamená nevědět o tom, že tato „jednota“ nemůže být založena (zakládána) nikým jiným než právě těmi nesčetnými subjekty, které představují základní a neredukovatelnou pluralitu. V tomto smyslu totiž žádná „jednota“ světa předmětně neexistuje, není žádnou „daností“, ale vlastně se ustavičně děje, „rodí“ díky subjektům nejrůznějších úrovní, kteří (které) v rámci svých možností integrují svá osvětí. Orientovat se ve světě proto znamená porozumět tomu, jak se nejrůznější subjekty pokoušejí budovat a udržovat integritu svých osvětí.

(Písek, 060417-3.)

<<<

>>>

Nesmrtelnost

Žijeme ve světě, v němž není nic nesmrtelné, tj. v němž není žádné nesmrtelnosti. To neznamená, že musíme samu myšlenku nesmrtelnosti prostě opustit a zavrhnout; jednou byla myšlena (vymyšlena), a tak se jí nemůžeme zbavit jinak, než že prokážeme její vnitřní nekonsistenci a rozpornost. To však v tomto případě není možné, protože myšlenka nesmrtelnosti je za určitých podmínek (předpokladů) pevná a konsistentní. Jde nám jen o to, že není možno ji uplatnit na žádná vnitrosvětelná jsoucna, a dokonce ani na celý vesmír – ani ten není „nesmrtelný“. Vše, co se jednou zrodilo (nebo zrodí), je (bude) smrtelné. Jedině to, co se nikdy nezrodilo, může aspirovat na nesmrtelnost, neboť smrt je nerozlučně spjata s každým životem, který se kdy zrodil a ještě zrodil a ještě zrodí. Jediné možné pozitivní řešení problému „nesmrtelnosti“ tedy musí zaměřit svou pozornost na to, co se nikdy nezrodilo, ale co zároveň nemůže být považováno za pouhé „nic“, co není totožné s „nicotou“. Co to tedy může „být“, nemá-li to zmizet v „nicotě“, ale co také nemůže být „jsoucí“ jakožto nějaké vnitrosvětelné jsoucno? Je to „něco“, co sice „ještě není“, ale co nikdy nemůže být „jsoucí“, a přece je základem a spíše zdrojem, pramenem „zrodu“ všeho „jsoucího“ – tedy něco „budoucího“.

(Písek, 060421-1.)

<<<

>>>

Nové a „nové“

V evropské tradici došlo k významným posunům a proměnám v chápání toho, čemu se říká „nové“. Řečtí filosofové navzdory všem výrazům distance a odmítání mýtů a mytologií v něčem na mytickou nejen myšlenkovou, ale životní orientaci navazovali. Vůbec se nezajímali o skutečné „nové“, nýbrž jen o své nové poznání toho, co tu bylo a bude vždycky. Důsledky tohoto myšlení nebyly vždy domyšleny až do posledních závěrů, protože to by se dostávalo do neřešitelných rozporů; tato problematika a tyto rozpornosti se stávaly zjevnými dokonce už u presokratiků (např. velmi vlivný Leukippův a zejména Demokritův atomismus prostě umožňoval přehlížet obrovský rozpor mezi tím, že „skutečné“

jsou jen atomy a prázdno, zatímco to, co je v našem životě vsutku závažné, např. věci a bytosti, jsou jen nahodilou skrumáží atomů padajících „shora dolů“). Dodnes platí v přísných (exaktních) vědách pravidlo, že každý nový poznatek se musí opírat o něco, co tu bylo odevždy a o čem se každý může – podle příslušného návodu toho, kdo s novým poznatkem přichází – přesvědčit tak, aby platilo pravidlo, že každý nový poznatek se musí opírat o něco, co tu bylo odevždy a o čem se každý může – podle příslušného návodu toho, kdo s novým poznatkem přichází – přesvědčit tak, že „objevitel“ na tom nenechává žádné stopy. Pokusy nějak zásadně filosoficky uchopit možnost „nového“ uprostřed skutečnosti samé, byly sice podnikány, ale obvykle končily ve slepých uličkách (nebo spíše v tom, že na slepost těch uliček bylo prostě zapomínáno). Když např. Charles Péguy napíše, že Homér je dnes ráno nový (čerstvý), zatímco nic není tak staré, jako dnešní noviny, vlastně zase jen poukazuje na to, co je v Homérovi „věčné“, a poněkud problematicky to srovnává s pseudo-novostí denního tisku. Ovšem s náležitým aparátem by bylo možno to interpretovat tak, že Homérova Iliada a Odysea – jakožto „vlastní (pravá) díla“ (na rozdíl od zachovaných řeckých zápisů) se při čtení (a chápání přečteného) „stávají“ vždy znovu, a tak v tom smyslu jsou vsutku vždy znovu „nová“ (což lze pochopit jen tak, že ta díla byla vytvořena do – pravé ! ne pouze naší dnešní (která je jen „odvozená“! – budoucnosti).

(Písek, 060421-2.)

<<<

>>>

Zaslíbení a závazek

Archaický resp. přesněji primitivní člověk očekával ohrožení jen z budoucnosti, neboť o ohrožení z minulosti zatím nic nevěděl; zároveň to však platilo i obráceně, totiž že budoucnost pro něho znamenala jen ohrožení. Objev, že budoucnost by mohla být očekávána s nadějí, byl relativně pozdní, a souvisel s novým chápáním času jako směřujícího k nějakému „naplnění“, „uskutečnění“, tedy času, který je nějak vymezen, který míří k něčemu nejen žádoucímu, ale „zaslíbenému“. Žádoucí je něco určitého, kdežto zaslíbené je něco, co zásadně přesahuje každou určitou představu. Aby však zaslíbení nebylo jen něčím vágním, je spjato – a to z vnitřní nutnosti – s nějakými podmínkami či lépe závazky. V tom smyslu jde opravdu o něco podobného smlouvě; to je zřejmě důvod, proč objev budoucnosti jako čehosi s nadějí očekávaného (očekávatelného) byl spjat s metaforou smlouvy „lidu božího“ s Hospodinem. Aby tato zcela zvláštní „smlouva“ nemohla splynout s běžnými obchodnickými praktikami, ale aby se jim nadále mohla zásadně vymykat, bylo naprosto nutné udržet jistou „originální“ neurčitost čili „kontingenci“ především na straně hlavního „partnera“ ve smlouvě, totiž Hospodina, a teprve druhotně na straně partnera zavázaného, tj. povinně se spravujícího určitými závazky: přítomnost musela být v jistých ohledech pevně uspořádána, tj. musela podléhat určitému řádu, aby budoucnost mohla zůstat opravdu nadějná, tj. otevřená. To mělo zároveň závažné důsledky pro samu povahu oněch závazků: nemohly to být neměnné návody či recepty, jak se přesně zachovat v určitých ohledech (situacích), nýbrž musely to být jen jakési pomůcky, nápomocné pokyny, odkazy k „odpovědnosti“ jednajícího, nikoli přebírající na sebe jeho odpovědnost tím, že mu předepíší, co má dělat (takže se tím musí vždy řídit). Jen tak mohl „závazek“ jakožto vsutku „pravý“ (tomu „pravému“ odpovídající) vést do otevřené budoucnosti, aniž by ji zároveň (v jakémkoli smyslu) zavíral a zamykal.

(Písek, 060421-3.)

<<<

>>>

Právo „být člověkem“

V roce 1968 redigovala švýcarská filosofka Jeanne Hersch-ová pro UNESCO sborník textů, nazvaný „Le Droit d'être un homme“. Sám tento titul knihy vyjevuje základní nevyjasněnost, ba vnitřní rozpornost myšlenky „lidských práv“. Musíme se totiž tázat, kdo je tedy vlastně „subjektem“ onoho „práva být člověkem“: je jím člověk, které již člověkem „jest“, a ono právo jen dodatečně ospravedlňuje jeho „bytí člověkem“? Anebo se tohoto práva dostává ještě nečlověku, před-člověku, který se tak teprve udělením onoho práva skutečným člověkem stává? Historicky podmíněný důraz na „přirozenost“ lidských práv ovšem ukazuje ještě jinam: tím, že se člověk už jako člověk narodil, že už člověkem „jest“, je „dáno“ zároveň i to, že na toto „být člověkem“ má také právo. „Být člověkem“ se tu stává jakoby vlastnictvím, a když už někdo něco vlastní, tak na to má právo. – A mohli bychom tento vnitřní rozpor myšlenky práv, zejména pak „přirozených práv“, demonstrovat v ještě vyostřenější podobě, kdybychom nechali stranou onen „lidský život“ a kdybychom zůstali jen u „práva být“, tedy francouzsky „le droit d'être“. Pak se nám otázky, které jsme už položili (resp. které nás „napadly“, které se nám vnutily jako velmi sugestivní a jakoby už položené), ještě dále a zřetelněji vyjasní: odkud a ke komu (k čemu) „přichází“ ono „právo být“? Předně tedy „ke komu“ („k čemu“): k někomu (něčemu), kdo (co) „už je“, nebo kdo (co) „ještě není“? Předchází „bytí“ (resp. „první jsoucnost“) nějakého jsoucnosti „právu být“, anebo bez nějakého „práva být“ nemůže vůbec žádné „jsoucí“ začít se svou jsoucností, se svým „bytím“? A pak tu je ještě ta druhá otázka, která nás vede do ještě větších, ještě hlubších problémů: odkud přichází ono „právo být“? Nemá-li být pouze důsledkem či následkem „jsoucnosti“ či „bytí“, takže stačí „být“, a už je toto „bytí“ nějakého jsoucího ospravedlněno, už má eo ipso také „právo“ na toto „bytí“, na tuto „jsoucnost“, pak je zřejmé, že ono právo musíme pochopit jako něco, co pouhému „bytí“, pouhé „jsoucnosti“ musí předcházet: nejprve tu musí být ono „právo být“ – a teprve pak může něco začít „být jsoucí“. A toto „právo být“, které musí jsoucnosti a bytí příslušného jsoucího (vlastně „ještě nejsoucího“, ale k tomu, aby se stalo jsoucím, již jakoby se připravujícího nebo připravovaného) předcházet, se k němu zároveň musí zaměřit, tj. nemůže zůstat neadresným a tedy vlastně nic neznamenajícím prázdným ospravedlněním čehokoli, co nastane, co se stane „jsoucím“. (Musíme si tu vzpomenout na pozoruhodnou myšlenku Anaximandrovu; tem měl za to, že už to, že se něco stane e jsoucím, je jakási nespravedlnost vůči všemu tomu, co se nestalo a možná nikdy nestane, takže tato nespravedlnost musí být jakoby odčiněna tím, že všechno nastalé, všechno vzniklé musí skončit, musí zaniknout. Tady je ovšem důkladnější srovnání nezbytné.)

(Písek, 060422-1.)

<<<

>>>

„Počátky“ jako problém

Problém „počátků“ (resp. jednoho „počátku“) je prastarý; dalo by se vším právem říci, že tázání po ARCHÉ je spjato se samým počátkem filosofie. Je to důležitá idea, která měla obrovský význam pro uvažování nejen všech presokratiků, ale i pro dlouhou řadu dalších myslitelů, i když termín sám byl později buď opuštěn anebo přeznačen způsobem, který jej vlastně zbavil oné původní naléhavosti i inspirativnosti. Snad teprve teoretická fyzika druhé poloviny 20. století způsobila, že problém „počátků“ nabyl zase něco z původní naléhavosti a důsažnosti. Předně je tu aktualizován velmi starý problém, zda sám nejvlastnější počátek je pouze „jeden“, anebo zda počátků je více či dokonce mnoho. Nahlédneme-li neudržitelnost myšlenky, že „počátek“ (nebo „počátky“, pokud by jich bylo více) jsou čímsi „nehybným“ a trvalým, tj. nahlédneme-li, že musíme počítat s tím, že v základech všeho (tj. veškerenstva) je změna a pohyb (takže každou trvalost a „nehybnost“ musíme považovat za výsledek určitého organizování a tedy zpracování pohybu (pohybů), pak zřejmě nemůže za „počátek“ v pravém slova smyslu uznat nic, co by bylo „jsoucí“ ve smyslu uskutečnění anebo danosti, tedy nic, co by náleželo do sféry „jsoucího vcelku“, do rámce „veškerenstva“. Musíme tedy zamítnout také myšlenku (představu) nejstarších presokratiků (pokud ji správně chápeme a interpretujeme), totiž že ARCHÉ – navzdory tomu, že je čímsi pohyblivým a dokonce živým, jak s kritickým (až ironickým) odmítnutím dokládá Aristoteles – není jen na počátku, nýbrž i po vzniku všeho dalšího zůstává základem a počátkem nadále (a v tomto smyslu je čímsi trvale „vládnoucím“). Mohli bychom ovšem naopak zdůraznit onu funkci „vládnoucího“ a poněkud relativizovat zmíněnou „trvalost“ (ve smyslu jakési bytí jen parciální neměnnosti): tedy pochopení oné „vlády“, vlastní „počátku“ (ARCHÉ), jako známého Rádlova „ty máš“ z konce Dějin filosofie II.

(Písek, 060427-1.)

<<<

>>>

Aktivita a akce / „Vývoj“ kosmický / Setrvačnosti ve „vývoji“ kosmu / Pohyby a akce v kosmickém vývoji

Aktivita není možná bez pohybu; kde se nic nepohybuje, tam není žádná aktivita. Nicméně otázkou jest, zda je každý pohyb aktivitou, eventuelně zda každá aktivita sama už je pohybem. Na první otázku je odpověď, alespoň na první pohled, snadná: ne každý pohyb je již sám aktivitou, i když bez nějaké aktivity (nějakých aktivit) v pozadí či v základech by stejně nebyl možný. Dokonce pro novodobé a moderní vědecké myšlení jsou právě nejnápadnějším a nejvíce zkoumaným druhem pohybů setrvačnosti, tedy – pro nás – jakési relikty buď starších, dřívějších, anebo jakýchsi základnějších, „nižších“ aktivit. Žádný pohyb tedy není možný, leč na základě nějakých aktivit, ale ne každý pohyb je už sám o sobě aktivitou. Setrvačný pohyb bychom tedy mohli považovat buď za určitou degenerativní, upadlou formu (která se ovšem může za určitých okolností stát oporou a dokonce materiálem pro některé pohyby vyšších úrovní), ale v některých případech by mohl být chápán také jako jakési důmyslné „zařízení“, jehož použití a využití pro pohyby vyšších úrovní by bylo lze považovat za něco „télického“, nějak zacíleného (ovšem bez hypostazovaného předem stanoveného pevného „cíle“, tedy „télicky tentativního“). Pak by se ovšem mohlo ukázat, že některé druhy „setrvačností“ (relativních a vlastně jen zdánlivých) by mohly představovat jakési zvláštní typy či druhy „aktivit“, dost sofistickovaně strukturovaných. V tom případě by mohlo být dokonce celé vesmírné dění pochopeno jako dění smysluplné, télicky (nejspíš ovšem jen tentativně) zaměřené

a tedy vcelku pochopitelné, aniž by z toho nutně vyplývalo, že nic v tomto obrovském vesmírném dění nemůže být a není nějakým „vedlejším produktem“, „odpadem“, „omylem“ apod. Takové pochopení by bylo dokonce otevřeno i některým možnostem, dnes jen někdy tušeným, totiž že celý „náš“ vesmír, je jen jedním z možných „pokusů“ o směřování k čemusi předem nestanovenému, tedy je jedním z více nebo dokonce nesčetných (pro nás jistě nesčetných) „polykosmických cest“ „kupředu a výš“, u kterých z principiálních důvodů nelze předem odhadovat ani uhadovat, kam ty rozmanité vývojové cesty mají dospět a kam dospějí.

(Písek, 060427-2.)

<<<

>>>

„Cesta“ (význam slova)

Pod „cestou“ můžeme mínit sám „výkon“ cestování a jeho průběh v čase, ale také jakýsi „záznam“ či „stopu“ tohoto výkonu (eventuelně mnoha výkonů, a dokonce některých ještě třeba neuskutečněných, teprve budoucích výkonů). (Nehledě na to, že tím slovem můžeme mínit také stavbu pro komunikaci, určenou k cestování a tedy přístupnou více až mnoha cestujícím v různých dobách a za různými cíli.) Řekneme-li o něčí filosofii, že to je „cesta“, platí to pouze v tom prvním významu: je to výkon, jímž se filosof jednak pohnul z původního stanoviště (od původních „stanovisek“) někam, kde původně nebyl, ale kam se díky tomu výkonu cestování posléze dostal. Ovšem jakmile vezmeme ten význam vážně, vyplývá z toho několik důležitých konsekvencí. Především vše, co po takovém mysliteli zůstalo, má buď charakter oněch „stop“, zmíněných v souvislosti s druhým významem – a stopy samy nemyslí, ani nejsou myšlenkami; anebo nám půjde o „metaforickou“ stránku oněch stop, tj. o to, k čemu ty stopy odkazují, o čem svědčí. A pak už nepůjde ani jen o výkon cestování, nýbrž o něco, co není ani součástí tohoto cestování, ani tzv. „cílem“ jakožto závěrečným posledním bodem, poslední fází onoho cestování, nýbrž o něco, oč vposledu při tom cestování šlo. Cesta sama pak přestává mít rozhodující důležitost, ale předává „slovo“ tomu, díky čemu celé cestování mohlo mít a snad i mělo „smysl“. Pak se ovšem samo cestování stalo „cílem“ pro sebe, aniž by šlo o dosažení „cíle“ na konci cesty; to však – v případě filosofické cesty – mohlo a může platit jen pod jednou podmínkou, že „potěšení“ a „uspokojení“ nepřinášelo samo cestování, nýbrž že při všem tom nejrůznějším cestování nakonec nešlo o samo cestování, nýbrž o to, že po celou dobu bylo prováděno, vykonáváno s ustavičným soustředěním na to, co na žádné cestě není, ba co není ani na konci žádné cesty, ale kvůli čemu vlastně každý myslitel „cestuje“, tj. vykonává svou myslitelskou cestu, své filosofické cestování.

(Písek, 060427-3.)

<<<

>>>

Vznik z ničeho

Aristotelés naprosto zamítá myšlenku, že by něco skutečného mohlo vzniknout z nejsoucna (EK MĚ ONTOS, εκ μη οντος), eventuelně z noci (EK NYKTOS, εκ νυκτος), atd. (Met XII, 7, 1072a a kolem). V tom smyslu pro něho také platí, že skutečnost je dříve než možnost (tamtéž), i když připouští, že v jiném smyslu lze

řící, že možnost je dříve než skutečnost (to je třeba vysvětlit: možnost B je dříve než skutečnost B, ale aby se stala skutečností, potřebuje k tomu nějakou dřívější skutečnost A; ovšem v takovém případě musí být vposledu předpokládána nějaká „první skutečnost“, která nevznikla uskutečněním žádné dřívější možnosti). A protože to vše úzce souvisí s pohybem, neboť pohyb resp. jakákoli změna znamená přechod z možnosti do skutečnosti, musí vposledu být něco skutečného, „co pohybuje, aniž je pohybováno“ (tamtéž), „co jest věčné, podstata a skutečná činnost zároveň“ (AIDION KAI OYSIA KAI ENERGEIA OYSA). (Německý překlad in 6444, S. 253: „so muß es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden, selbst bewegt, das ewig und Wesen und Wirklichkeit ist“.) Tím je rozhodnuto: vznik jsoucna, jsoucího z nejsoucího není možný. Tím byl ovšem počátek, ARCHÉ, zahrnut mezi jsoucna, stal se jedním ze jsoucen, a bylo pak možno jej vyzdvihnout oproti ostatním jsoucňům jen tak, že byl prohlášen za jsoucno nejvyšší, eventuelně nekonečné (později; to však s sebou přináší jiné problémy, neboť to, co je bez konce resp. bez konců, bez hranic, bez mezí, APEIRON, se tak zároveň stává čímsi neurčitým, protože nevymezeným). Křesťané si velmi brzo osvojili tento „metafyzický“ způsob myšlení (který ostatně silně pronikal už do pozdního myšlení židovského) a považovali „Boha“ za „jsoucno“; definitivně na řadu století to pak uzákonil Tomáš (sumkám ens, infinitum ens – i když se mu občas ozvaly pochybnosti, zda by nebylo vhodnější o Bohu mluvit jako o „Esse“). Nicméně myšlenka stvoření z ničeho (creatio ex nihilo) něco z původního nemetafyzického pojetí zachovávala, ovšem tak, že vedla do nových, těžko překonatelných rozporů. Nebylo totiž snadné rozhodnout a myšlenkově zvládnout, jaký je vlastně vztah mezi „jsoucností“ Boha jako nejvyššího jsoucna, a jsoucností běžných, tj. stvořených jsoucen. Na jedné straně hrozilo nebezpečí, že vysoké postavení nejvyššího Jsoucna by mohlo být ohroženo tím, že sama myšlenka stvoření a stvořenosti vnitrosvětých jsoucen by hodnotu stvořitelského činu podlomila nebo aspoň relativizovala; a na druhé straně zase by hodnota stvořených jsoucen mohla být nepřiměřeně zvýšena (např. tím, že by stvořená jsoucna byla považována za přímou emanaci Jsoucna nejvyššího). Řešení, které je vlastně nasnadě, však nebyl nikdo připraven přijmout (vůbec jen uvažovat o tom nápadu), a to právě v důsledku metafyzické zatíženosti: Bůh nemůže a nesmí být pochopen jako „jsoucno“, tedy jako (předmětně) „jsoucí“, ale právě naopak jako ne-jsoucí“, ale „přicházející“ a právě tím „nejvyšší“, protože povýšený nad každé „jsoucno“, nad cokoli „jsoucího“.

(Písek, 060501-1.)

<<<

>>>

Subjekt a (jeho) „život“

Za „subjekty“ považujeme všechna pravá jsoucna, tedy i tzv. před-živá; o jejich „životě“ budeme tedy mluvit tak, že zahrnujeme do „života“ i každý „před-život“. Důvod je prostý: mohli bychom mluvit také o „bytí“ subjektu, ale v běžném užívání tohoto termínu jakoby vůbec nezaznívá ta konotace, o kterou nám právě jde, když mluvíme o „životě“ (včetně „před-života“). Nezaznívá tam proto, že „bytí“ v tradičním chápání bylo zbaveno nejen časovosti, ale zejména také aktivity (spontánní aktivity). Život však není ničím, co by se s pravými jsoucnými pouze „odehrávalo“, „dělo“, čeho by tato jsoucna byla jen trpnými ‚objekty‘ či svědky, ale je to vždycky také a dokonce především jejich „výkon“: každý subjekt (tj. pravé jsoucno) musí své bytí (tj. „život“ v širokém smyslu) vykonávat: život je aktivita, nikoli pouhé samočinné „dění“, pouhý proces žití, proces prožívání a

zažívání. To znamená, že subjekt není vůči svým aktivitám čímsi distancovaným, na rozdíl od nich nějak neproměnně „daným“, nýbrž on se svými aktivitami sám proměňuje, a víc než to: on se právě svými aktivitami, svými výkony vždy znovu ustavuje, vždy obnovuje, sám k sobě přihlašuje a právě tím „žije“.

(Písek, 060501-2.)

<<<

>>>

Slova a konotace

Slova nejsou pouhými zvuky (jsou-li vyslovena), ani pouhými skupinami znaků (jsou-li napsána nebo vytištěna), ale skutečnými slovy se stávají teprve ve spjatosti s významy. Žádné slovo (mluvíme o „přirozených“ jazycích) nemá jediný význam, ale má významů více, někdy mnoho. Ty významy nemají stejnou „závažnost“, a to nejen co do „kvantity“, ale zejména také co do „kvality“; a jejich závažnost je proměnlivá, neboť záleží na kontextu, který některým významům váhy přidává, zatímco jiným ubírá. Některé významy mají v kontextu vět a celých výkladů atp. závažnost zřejmou a svým způsobem i navzdory aktuálnímu kontextu jakoby přetrvávající, někdy značně, ba dokonce i plně uvědomovanou a kontrolovanou, jiné zůstávají jakoby na okraji, takže promlouvající ani naslouchající si jich jsou málo vědomi nebo si je vůbec neuvědomují; ale v některých případech takové potlačené nebo spíše jen skryté spoluvýznamy (konotace) mají i značný vliv na celkové myšlenkové zaměření a dokonce pro celkovou životní orientaci jak promlouvajícího, tak naslouchajícího (nebo čtoucího), i když se v aktuálně prosazujícím kontextu na první poslech jakoby ztrácejí. To může mít své aspekty široce nad-subjektivní, a zejména dějinné. Takové méně nápadné a skryté konotace některých slov mohou charakterizovat celou dobu, ba někdy i rozsáhlou epochu, a mají tedy nepřehlédnutelné dějinné rysy. Odhalují se však jen bedlivě zkoumajícímu badateli, zatímco většině lidí unikají, a uniká jim i jejich nenápadný až neznatelný tlak, který se objevuje a ukazuje až z nějaké rozlehlejší perspektivy. Pokud asi tyto skutečnosti náležitě uvědomíme a vyvodíme z toho také příslušné důsledky, musíme si připustit, že takové konotace mají na různých rovinách a v nejrozmanitějších souvislostech jakýsi organizující charakter, představují nikoli „danosti“, nýbrž spíše programy a plány, s nimiž se podle okolností může, ale také nemusí pracovat. Asi nejvhodnějším přirovnáním bychom mohli přiblížit povahu těchto konotací (resp. jejich rozhodující „složky“ či směrodatného „aspektu“), když pomyslíme na vztah třeba mezi partiturou hudební skladby a tím, čím se na nás obrací a čím nás skladba „oslovuje“ při svém provedení.

(Písek, 060502-1.)

* slova (a konotace);

<<<

>>>

Rozum a (po)rozumění

Ve filosofické tradici se vytvořilo jakési předsudečné pochopení „rozumu“ jako čehosi daného, eventuelně uloženého, čemu je třeba naslouchat, řídit se tím a nechat se tím vést. (V nové době se o to zasloužil zejména Descartes, pro kterého samo „myšlení“ je pochopeno jako „substance“, tedy něco mimo čas i prostor,

ne-extenzivního; ale počátky jsou mnohem starší, vlastně už u řady nejstarších filosofů; a obrovský vliv mělo později i Kantovo pojetí apriornosti.). I když se toto pojetí velmi silně prosadilo, neovládlo filosofické pole s absolutní převahou. Ve filosofii bylo vždycky tradováno také slovo, připisované jednomu s presokratiků, totiž Pythagorovi, že ve filosofii nejde o to, „mít“ pravdu v držení a tím „mít“ tu pravou filosofii, ale že filosofie je ne už hotovou moudrostí, nýbrž láskou k moudrosti. To můžeme plným právem přeformulovat tak, že filosofie je láskou k pravdě, nikoli už pravdou samou. To pochopitelně vůbec neznamená, že si každý může filosofovat jak chce a že ve filosofii vlastně vůbec nejde o pravdu, jen o nějaké snažení, jak pravdy dosáhnout. Každý filosof musí velmi pečlivě nejen sám myslet a udržovat si kontrolu nad svým myšlením, ale musí také velmi pečlivě slyšet a číst, co říkají a píší jiní myslitelé (pokud možno větší než on, protože právě od těch větších se může a má leccemu naučit). Tato zásada, myslivě si udržovat kontrolu nad vlastním myšlením, ale kriticky sledovat i myšlení těch druhých, si sama přivolává a snad přímo vynucuje vážný respekt k rozumu: jen myšlení, které dovoluje mysliteli, aby co nejlépe věděl, co dělá, když myslí, je myšlení rozumné, protože rozumějící: rozumějící sobě, ale rozumějící také druhým. Rozum není žádná apriorní danost (či uloženosť, závaznosť, přikázanost), ale je to způsob přístupu k životu a světu, přístupu k sobě, ale také k druhým a k tomu, co oni udělali a dělají. Pro naši otázku rozhodující je uznání rozdílu mezi „pravdou“ a „naším pochopením pravdy“. Omylem resp. základní chybou bylo pojetí „pravdy“ jako vlastnosti soudu (původně aristotelské), tj. těsné a přímo nerozlučné spojení „pravosti“ a „pravdivosti“ se souzením, tedy myšlením. Proti tomu je však zapotřebí obnovit v co nejzřetelnější podobě povědomí, že pro každé poznání pravdy je poslední normou pravda – a nikoli „věci“, „danosti“, „dané skutečnosti“. „Pravda“ v posledním smyslu je normou nejen našich poznatků a vůbec myšlenek, ale také všeho „jsoucího“, tedy i „věcí“ atd. A protože porozumět věcné, „předmětné“ skutečnosti znamená vždy také porozumět tomu, co předmětné není, ale co ke každé předmětnosti nutně náleží, musíme „rozum“ a „(po)rozumění“ také chápat vždy jako přístup nejen k věcem a předmětnostem, nýbrž k širšímu kontextu, do něhož náleží i to, co na „věc“, na „předmět“ redukovat nelze.

(Písek, 060503-1.)

<<<

>>>

Subjekt a (jeho) „struktura“ / Struktura a („její“) subjekt

Strukturalismus v sobě nese jedno vážné omezení: navzdory všemu objektivnímu spočívá jeho omyl a vlastně bytostná vada v tom, že nezkoumá jen struktury tam, kde jsou k nalezení, ale nezdůvodněně předpokládá, že všechno je struktura. V případě tzv. subjektu to znamená, že ztotožňuje subjekt se strukturou, neboli subjekt považuje za strukturu a nic dalšího, nic jiného než strukturu. Programově odmítá uvažovat o tom, že každá struktura je strukturou něčeho dalšího, co už strukturou není resp. co na strukturu prostě nelze redukovat, převést. Zajisté, je tomu tak především proto, že v případě, že by subjekt byl něčím jiným, něčím víc než (pouhou) strukturou, vzniklo by nutno nebezpečí, že je „sám“ subjekt znovu chápán jako „substance“ – a strukturalismus chce se substančností definitivně skoncovat. V tom však spočívá zmíněná omezenost strukturalismu, totiž že si nedovede položit otázku, zda není přece jen myslitelné cíleně se každé substancializaci chápání „subjektu“ vyhnout, ale přece jen subjekt neredukovat na (pouhou) strukturu. Je příliš snadné a ergo podezřelé se závažným problémům

vyhnout tím, že jsou zařazeny do skupiny tzv. problémů jazyka, což znamená, že jsou prohlášeny z věcného hlediska za pseudoproblémy. Jazyk někdy poukazuje také na závažné věcné problémy, které nejsou bytostně spjaty s povahou (přirozených) jazyků a jejich nedokonalostmi. Je přece zvláštní, že se stalo již po dlouhá staletí běžným zvykem (přinejmenším v rámci evropských tradice, zatímco jinde to nikdy nedospělo do takové podoby, která by unesla důkladnější analýzu, takže vše zůstává ve své myšlenkové nevyzrálosti značně skryto) mluvit o tom, že člověk „má“ tělo, ale není tělem, že „má“ duši“, ale není duší, že „má“ vědomí“, ale není vědomím atd. Řekl bych, že se tento „jazykový úzus“ udržuje nikoli pouze nějakou jazykovou setrvačností, ale že má oporu „in re“. Tak např. respekt vůči každé lidské bytosti, a to nezávisle na míře její hendikepovanosti resp. poškozenosti nejen tělesné, ale i duševní, dokonce – jak se v některých krajních případech ukazuje – v nezávislosti na tom, zda je při vědomí, ba dokonce zda je naděje, že se ještě někdy k vědomí probere, se zdá ukazovat na základy hlubší než pouze jazykové. Tyto příklady mají (a musí mít) svou analogičností vliv na naše úvahy o vztahu mezi „subjektem“ a „jeho“ strukturou, která jistě bude odlišná od struktury jeho „těla“ a nepochybně i od struktury jeho „duše“ (resp. – jak je dnes v psychologii zvykem říkat – s jeho „duševními projevy“, včetně vědomí). Řešení jistě nebude v nějaké hypostazi „subjektu“ jako nějaké oddělené „entity“ od ostatních „entit“, jakým i jsou tělo, „duše“ nebo vědomí. Po mém soudu skýtá jistě nadějně možnosti, uznáme-li „subjekt“ jako dějící se „pravé jsoucnou“, které „nemá“ jen své aktuální fáze („přítomnosti“), nýbrž také (a zejména) svou „bylost“ i „budost“, přičemž je právě svou „budostí“ zakotveno mimo rámec čehokoli „jsoucího“, ve „světě nepředmětnosti“, a tedy mimo rámec každé myslitelné „struktury“.

(Písek, 060504-1.)

<<<

>>>

Struktura a („její“) subjekt

Pojetí tzv. „struktury“ musí být mnohem pečlivěji vymezeno, než bývá (i u tzv. strukturalistů) zvykem. Především je třeba se tázat, zda máme na mysli „struktury“, k nimž je možno (v jakémkoli smyslu, tedy i jen myšlenkově) přistupovat „zvnějšku“, anebo chceme-li pojem „struktury“ a „strukturovanosti“ uplatňovat také na oblast(i) „nepředmětného“ (tedy jak na nepředmětné stránky pravých jsoucnů, tak na tzv. ryzí nepředmětnosti). To má svůj mimořádný význam tehdy, když nám půjde o rozdíl mezi pouhou „sestavou“ (hromadou, agregací) a skutečným (pravým) celkem. U každého „celku“ musíme předpokládat jeho vnitřní integrovanost, která je předpokladem a základem jeho (vždy relativní a v jistých mezích proměnné) integrovanosti vnější, tzv. „organické“ (v případě živých bytostí). To však zároveň znamená, že musíme dělat rozdíl mezi strukturovaností „těla“ organismu a „strukturovaností“ smysluplné souhry jednotlivých orgánů a sub-orgánů onoho organismu, jejímuž postižení právě jakožto „struktury“ se celá niternost (vnitřní stránka) organismu vymyká. Přejít eventuálního výzkumného přístupu k této „niterné“ stránce si ovšem žádá jiný než tradiční zpředmětnující způsob myšlení. Právě proto nemůžeme subjekt degradovat na pouhou strukturu, aniž bychom náležitě provedli naznačené rozlišení dvojího typu „struktury“, totiž struktury zvenčí přístupné a struktury, k níž zvenčí žádný možný přístup není otevřen. Pokud toto rozlišení provedeme (a to nejen formálně, jen deklarativně), budeme moci mluvit o „strukturách“ také ve světě niternosti, a to ať už v případě jednotlivých (pravých, tj. vnitřně

integrovaných) jsoucnen, která mají vždy jak svou vnitřní, tak také vnější stránku, anebo v případě tzv. „ryzích nepředmětností“. V případě jsoucnen pak platí, že ani vnější strukturovanost subjektu nemůže být popsána a vylíčena přesně a s úplností, pokud nebude vylíčena vazba této vnější struktury na její „střed“, tj. na subjekt sám (tedy na subjekt, který nelze redukovat na jeho předmětnou stránku).

(Písek, 060504-2.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a subjekt

Svět nepředmětnosti – máme-li se tak vyjádřit, a vlastně proti vlastnímu smyslu myšlenky „nepředmětnosti“ – směřuje („přichází“) k subjektům (jak nám říká skutečnost, opravdu k „subjektům“ v plurálu). Ale to je možné jen tak, že směřuje k jednotlivým, dokonce jedinečným subjektům. Subjekt se stává subjektem především tím, že k němu směřuje, že k němu „cílí“ ryzí nepředmětnost, že se na tento určitý subjekt adresně obrací, ba víc: že si tento konkrétní subjekt sama ustavuje (nebo aspoň před-ustavuje) a že mu hned ukládá úkoly a povinnosti, že jej angažuje pro práci ve světě (tj. ve světě mnoha subjektů). A to znamená, že nepředmětnost směřuje (tíhne) k nějakému zpředmětnění, ale je přitom vždy odkázána na nějaký subjekt (nějaké subjekty). Zdroj (původ, „počátek“) subjektů ovšem není někde jinde, mimo „nepředmětnost“, ale naopak v ní samé, v „nepředmětnosti“: subjekt je událost, která se děje tak, že nejprve je celá nezpředmětněná, a teprve postupně se zpředmětňuje, čímž přechází do „minulosti“, kdy už „není“. To, co po ní jako nějaký zbytek, relikv zůstává, už není ona sama, ale je to materiál, kterého si tato událost ve svém dění (uskutečňování) použila jako stavebních prvků pro stavbu svého vlastního „těla“. A tyto prvky přetrvávají opět jen relativně, totiž ve srovnání s trváním oné události (pro ně super-události, zatímco ony samy pro ni jsou sub-událostmi). Pokud nerozpoznáme, kde nějaká událost začíná a kde končí, resp. kde jsou její hranice (meze), nemůžeme ani rozpoznat, zda jde o událost pravou, tj. vnitřně integrovanou. Způsob, jak nějaká vyšší událost (super-událost) organizuje ve svém rámci nějaké sub-události tak, že je integruje a tak jakoby vtahuje na vyšší (totiž svou) úroveň, je zčásti charakteristický pro typ události, ale jsou do něho zabudovány i momenty vybočující z typu, někdy dokonce momenty jedinečné. Bez těchto jedinečných momentů by se ovšem žádná událost (superudálost) nemohla stát subjektem (případně: nemohla by si ustavit svůj subjekt). Ale aby to přece jen udělat mohla, k tomu jí nestačí ani potřebný „materiál“ nižších událostí (sub-událostí), ani zachování typu (na základě nějakých „dat“, která zatím necháváme stranou), nýbrž je k tomu zapotřebí ustavení subjektu událostního dění, jímž ovšem není žádný „bod“, žádný bodový „střed“, nýbrž něco, co zcela vybočuje z dosahu jakéhokoli předmětného zkoumání (tj. zkoumání, přístupujícího zvenčí – takovému se nutně jeví jako „nejsoucí“, jako „nic“). Do tohoto „místa“ „pokládáme“ (ukládáme, aktivně „lokalizujeme“, ačkoli to není skutečný „locus“) „jádro“ subjektu, totiž jakýsi archaický (arché-ický) „akt“, který je – ač nepředmětné povahy – takto ustavenému subjektu (jádro subjektu) „přičten“, „započten“ právě jako ustavující. Vztah mezi nepředmětností a subjekty má tedy své neuralgické místo, a tím je ustavení subjektu jako integračního (tedy akčního, nikoli bodového) středu každého prav jsoucna, každé pravé události (s výjimky událostí nejnižší úrovně, které ještě nemohly samy sebe jak subjekt ustavit (resp. nemohly svůj subjekt ustavit).

(Písek, 060504-3.)

<<<

>>>

Nepředmětlost a čas(ování)

O „nepředmětlosti“ nelze mluvit (resp. uvažovat) bez velmi úzké její spjatosti s časem, přesněji řečeno s budoucností (a pokud jde o nepředmětlostou stránku pravých jsouců, tj. subjektů, s „budostí“). Zjednodušeně by se dalo říci, že zpředmětňování nepředmětlného je – z časového hlediska – přechodem budoucnosti do aktuální přítomnosti. Pouze to, co je aktuálně přítomné, je k dispozici našemu přístupu zvenčí, tj. z odstupu. K tomu, co je „budoucí“ (tj. co „ještě není“) přístup zvenčí není možný. A stejně tak není možný přístup zvenčí k tomu, co pominulo (tj. co „už není“). V obou případech platí, že svým chápáním (pochopením) a rozuměním (rozumem, porozuměním) můžeme „přistoupit“ k minulému i budoucímu pouze jakoby tentativně, na své riziko, tj. s rizikem omylu čili neporozumění či nesprávného porozumění. To je právě ten základní důvod, proč cokoli nepředmětlného (ať nepředmětlostou stránku pravého jsoucná, ať ryzí nepředmětlost) nemůžeme – legitimně, tj. právem – zpředmětňovat. O „budoucí“ nemůžeme proto hovořit (ani myslet) jako o něčem – byť jen pro nás – „jsoucí“, „dané“, ale můžeme se k tomu skutečně (tedy „skutkem“) vztáhnout jen tak, že jsme pro nebo proti, tj. že buď napomůžeme tomu, aby se nějak uskutečnilo (a tedy také nabylo předmětlnosti, předmětlné stránky), anebo že se naopak zasadíme o to, aby se neuskutečnilo resp. aby se uskutečnit nemohlo (pokud je to v našich silách). A velmi podobně se to má i s tím, co už minulo a co tedy „už není“: také „minulost“ musíme odlišovat od toho, co z té minulosti zůstalo, zbylo jako relikty. Relikty minulosti sice „jsou“ přítomny, ale nejsou eo ipso „minulostí“ samou, nýbrž minulost na jejich základě, tj. na základě toho, jak jim porozumíme, musí být „rekonstruována“. Už jen ta potřeba rekonstrukce ukazuje, že skutečná minulost je opět něčím „ne-předmětlným“, co je spíše výzvou pro nás, abychom tomu porozuměli a abychom to rekonstruovali na základě oněch relikty (stop, záznamů, paměti apod.). Jak je vidět, vše nepředmětlné představuje pro nás jakožto pro subjekty úkol, apel, nárok, povinnost apod., nikdy to není nic pouze „daného“, „faktického“. Proto také prostředí, v němž subjekt „žije“, působí, je aktivní a v němž se proto nějak potřebuje orientovat, nemůže být nikdy redukováno na momentální, aktuálně přítomno okolnosti, ale musí být chápáno také a zejména ve svých časových dimenzích. Počítat s nepředmětlostí (nepředmětlostmi) znamená především orientovat se v čase, a především zakotvit v čase. mít v čase své „kořeny“.

(Písek, 060504-4.)

<<<

>>>

Nepředmětlost a niternost

„Nepředmětlná“ skutečnost (eventuelně nepředmětlná stránka „konkrétního“ jsoucná) „nemá“ (sama) vnějšek, což znamená, že k ní (jako takové) není možný přístup „zvnějška“ (a to samozřejmě platí nejen ve smyslu prostorového odstup, nýbrž v každém smyslu, zejména také ve smyslu myšlenkového přístupu). To, co je vskutku „nepředmětlné“, také nemůže být zpředmětlné, leda tak, že přestane být v nějakém smyslu tím, čím to – jakožto nepředmětlné – bylo (a je). Protože

však „ryzí předmětnost“ není možná, neboť okamžitě pomíjí, tj. přechází opět v „nepředmětnost“ (i když jinou, jiného typu), vzniká otázka, jak vlastně může něco mít relativní „trvalost“, jak to může přetrvávat, takže se k tomu můžeme vztahovat jako k něčemu relativně pevnému (což také děláme a dokonce dělat musíme), Odpověď je jediná možná: to, co spojuje různé postupné „stavy“ („momenty“) nějakého trvání, je niternost. Ale ten vztah není ani jednoduchý, ani zřejmý hned na první pohled. O niternosti můžeme totiž mluvit je v souvislosti se „subjekty“: subjekty jsou pravá jsoucna, vnitřně tedy integrovaná – a tedy mající vnitřní stránku. Ta může být právem chápána a označena za stránku nepředmětnou. Ale zatímco nepředmětnost nemusí být soustředěna (integrálně zaměřena) k jedinému subjektu, niternost je vždycky niterností určitého subjektu. Pouze prostřednictvím subjektu se nepředmětnost jakožto „ještě nejsoucí“ může stávat aktuálně jsoucí (přítomnou), ale to zároveň znamená, že se něco, co „původně“ není rozdělena žádnými přehradami, musí „zčásti“ orientovat na určitý jeden subjekt (pochopitelně zároveň také na celou nepřehlednou řadu jiných určitých subjektů) a tak k tomuto subjektu vlastně „přistoupit“ a s jeho pomocí a jeho prostřednictvím se (resp. něco ze sebe) „realizovat“, uskutečnit (prostřednictvím „skutků“, tj. akcí onoho subjektu). Mezi soustředěním nepředmětnosti (nepředmětného) směrem k jednomu určitému subjektu a mezi jeho „realizací“ (zpředmětněním) prostřednictvím akcí tohoto subjektu je něco, co zatím – jak se zdá – uniká možnostem našeho myšlenkového uchopení a co má rozhodující význam jak pro primární ustavení subjektu, tak pro integritu jeho dalšího událostního setrvání „týmž“, tj. pro jeho bytí.

(Písek, 060504-5.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a aktivita

Všude, kde mluvíme a uvažujeme o „nepředmětnosti“, musíme zároveň myslet na to, že každé „pravé jsoucno“, tj. „pravá událost“ musí své bytí, tj. své dění aktivně vykonávat. To znamená, že nepředmětnost je úzce spjata s aktivitou, tj. s tím, co je společné všem „akcím“. Tím společným je především to, jsou vykonávány příslušným (jediným, určitým) subjektem. To však zřejmě znamená, že předpokladem toho, aby nějaká nepředmětnost jakožto „ještě nejsoucí“, byla subjektem „uskutečňována“ pomocí a prostřednictvím jeho aktivit, musí tu ten subjekt nejprve být (bez něho by ony „akce“ nebyla a nemohly být akcemi; akce jsou vždy akcemi nějakého subjektu). Musí tedy vedle uskutečňování prostřednictvím subjektů existovat ještě jiný druh „uskutečňování“, od toho prvního odlišný: a tím je uskutečňování subjektů samých. Tomuto druhému typu „uskutečňování“ nemůžeme přisuzovat, že se musí opírat o spolupráci s nějakým subjektem, nýbrž musí se bez jakéhokoli subjektu obejít. A proto tento typ „uskutečňování“ nemůžeme spojovat ani se žádnou „akcí“ nebo vůbec aktivitou – leda že bychom opět vydělili zvláštní typ akcí, které nejsou akcemi žádných subjektů (ale naopak jsou pro subjekty předpokladem a základem. Pokud bychom mohli takový typ akcí myšlenkově vymezit, musili bychom zároveň připustit, že sama nepředmětnost je nejen prvním (resp. posledním) zdrojem vší aktivity a všech akcí, ale že je sama „aktivní“ (byť oním zvláštním, non-subjektním způsobem, jak naznačeno). Což by zároveň ještě dále vedlo k nezbytnému závěru, že nepředmětnost sama se vyznačuje pohybem, hybností, proměnlivostí (jejíž charakter by bylo zapotřebí důkladně prozkoumat. Tento závěr je však naprosto shodný s kdysi formulovanou a zveřejněnou interpretací řešení

leibnizovské „otázky všech otázek“, totiž proč je vůbec něco (z Principů přírody a milosti). To řešení spočívalo v odmítnutí zbytku metafyzické zatíženosti staré myšlenky, že ex nihilo nihil.

(Písek, 060504-6.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a událostnost

Slovo „nepředmětnost“ představuje pouze předběžné a pouze pomocné pojmenování něčeho, co si od nás žádá respekt vůči požadavku, že se nemáme nechat svést do starých kolejí zpředměťování všeho, o čem uvažujeme a co se pokoušíme co nejpřesněji „mínit“ (což obvykle chápeme jako „myšlenkově uchopit“ – i to má ovšem své vady). V tom spočívá smysl onoho negativního předznamenání: „nikoli předmětnost“. To si pochopitelně žádá také vymezení toho, co to je vlastně předmětnost a co to jsou „předměty“. Snad nejvhodnějším příkladem, na které tuto problematiku lze poměrně ve stručnosti demonstrovat, je téma „událostního dění“ nebo krátce „události“. „Událost“ je proti tzv. geometrickému myšlení jakýsi zvláštní myšlenkový model, dokonce můžeme říci myšlenková konstrukce, kterou můžeme postavit třeba proti konstrukcím geometrickým: trojúhelník ani elipsa apod. nejsou žádnými událostmi, nýbrž nedějícími se, nečasovými či nadčasovými „útvary“, které nemají vzniku ani zániku, ale které můžeme „mínit“ kdykoli a kdekoli chceme. V tom smyslu jsou na nás závislé – pokud je právě nemíníme, jako by vůbec nebyly. Na druhé straně je však nemůžeme mínit jakkoli a svévolně, nýbrž vždycky jen v nějakém dost přesně vymezeném kontextu (a to nejen pojmovém, nýbrž především „věcném“, ale také systémovém a strukturálním). Do jisté míry podobně můžeme mínit i „událost“ jako „útvary“, ale s jen zásadní odlišností: žádnou událost, ani v tom nejobecnějším, nejabstraktnějším smyslu, nemůžeme mínit jako bezčasovou. Můžeme ji sice mínit velmi abstraktně, tj. tak, že ji zcela zbavíme jakýchkoli vztahů k jiným událostem a k jinému událostnímu dění vůbec, ale nikdy ji nemůžeme časového charakteru zbavit naprosto: událost, která se –byť jen v abstrakci – neděje tak, že prochází časovými proměnami od svého počátku, po celý svůj průběh, a až do svého konce, přestává být událostí a stává se nečasovým, bezčasovým útvarem. Pokud bychom se tedy svým míněním, tj. svými myšlenkovými intencemi, chtěli vztáhnout k „události“ (třeba jen jako konceptu, jako myšlenkovému modelu) předmětně, tj. tak, že bychom „událost“ chtěli chápat jako intencionální předmět, musili bychom ji zbavit jejího časového charakteru. (To je běžné ve vědách, které si „modelují“ dění tak, že je rozkouskují na vybrané „stavy“, a pak tyto stavy sestavují do nějaké řady.) Naproti tomu však událost v plném smyslu nikdy nemůžeme redukovat na předmět, protože její „budost“ i její „bylost“ nikdy není „předmětná“ ve stejném významu jako její –míněná – právě aktuální „přítomnost“.

(Písek, 060504-7.)

<<<

>>>

Angažované myšlení (contra „objektivní“) / Existenciální myšlení / „Objektivní“ myšlení (contra „existenciální“)

Kierkegaard (VI, 155) je často citován (někdy je ta myšlenka v různých obměnách opakována, aniž byl jmenován), má-li se zdůraznit rozdíl mezi dvojím typem myšlení; předně tedy mezi myšlením, které je záměrně a cíleně odvráceno od svého „subjektu“, tj. které je (chce být) lhostejné vůči tomu, *kdo* myslí, které od myslícího abstrahuje a chce na něm být zcela nezávislé. Tomu se říká myšlení „objektivní“, tj. zbavené jakýchkoli stop po „subjektu“ (to je jedna z nejvyšších norem vědeckosti a podmínka uznání třeba výsledků nějakého experimentu za platné); a protože si subjekt myšlení prostě odmýšlí, také „abstraktní“. Jedním z rysů tohoto „abstrahujícího“, „objektivizujícího“ myšlení (ale pouze jedním, má oněch „rysů“ víc) je to, že výsledky, ke kterým dojde, jen klade vedle sebe, ale jinak se ho nikterak nedotýkají. – Pochopitelně to je takto vlastně jen předstíráno (ale účinně); ve skutečnosti toho nelze v úplnosti dosáhnout, protože ono „objektivní“ či přesněji objektivující (zpředměňující) myšlení má nutně závažný dopad na sám myslící subjekt, zejména když je systematicky dováděno s maximální důsledností ke zpředměňování všeho vůbec (a pokud to někde není možné, je vše nezpředměnitelné prohlášeno za klam a subjektivní výmysl). Podrobíme-li myšlení (každé myšlení, tedy i ono „objektivující“) přísně kritické analýze, zjistíme, že např. sama pojmovost – bez které se žádné objektivující myšlení neobejde – zavazuje myslícího myslet v určitých pojmech, přičemž tyto pojmy nejsou žádnými „objekty“, k nimž by se objektivně myslící vztahoval jen jako k něčemu, co má „před“ sebou, nýbrž jsou jakýmisi projekty či návody, „výzvami“, kterých myslící musí uposlechnout a řídit se jimi, tj. angažovat se v jejich uplatnění a dodržování. A tím spíše to platí tam, kde nejde o pouhé pojmy, nýbrž o jejich „cogitatum“, tj. o to, k čemu poukazují, k čemu se vztahují – a co sama zpředměnitelné také není.

(Písek, 060505-1.)

<<<

>>>

Minulost a budoucnost

O minulosti obvykle mluvíme (a také tak myslíme) jako o tom, co minulo a co tedy „už není“. A historicismus nám vnucuje mylný předsudek, že to, co se stalo, už nelze „odestát“, že to je prostě „fakticita“, s níž se nedá nic podnikat – leda lživě nebo mylně. Ve skutečnosti však jediná opravdová „fakticita“, která z minulosti zbyla, je poměrně chudá; jsou to reliktů toho, co se kdysi odehrálo, ale po čem zůstaly jisté stopy. Ty stopy však nejsou „(po)minulé“, ale naopak přítomné; kdyby nebyly přítomné, nic by nebylo platné, prostě by přestaly být stopami. Abychom se na základě analýzy a zpracování stop něčeho minulého dobrali vskutku pochopení oné minulosti, která byla kdysi přítomností, musíme podniknout něco neobyčejně pracného, totiž musíme se pokusit rekonstruovat to, co ve skutečnosti „už není“. Ty stopy samy nemusíme rekonstruovat, ty tu jsou (přítomné) – anebo to nejsou žádné skutečné stopy (ale musí být jako „stopy“ také rekonstruovány, třeba jen zčásti, a to na základě zase jiných stop). Právě z těchto důvodů je přístup k minulosti umožněn a prostředkován přicházejícím časem, tj. přicházející a otvírající se budoucností: bez budoucnosti, která právě nastává, není možná žádná aktivita, a tudíž ani aktivní rekonstrukce toho, co už bylo a co pominulo.

(Písek, 060509-1.)

<<<

>>>

Pravda a přesvědčení

S pravdou to je nesnadné, protože všechny lidské pokusy o její pochopení a vyjádření jsou pouze „relativní“, tj. platí nebo neplatí jen ve světle pravdy samé – a tou nikdo nedisponuje, ale každý jí musí být otevřen jako poslednímu a rozhodujícímu kritériu. Z toho pak zřetelně vyplývá, že je třeba se rozhodně vyvarovat každé arogance, s níž bychom si dovolili své porozumění pravdě ztotožnit s pravdou samou. Právě proto je vždycky nezbytné zřetelně formulovat také důvody, proč máme za to, že jsme pravdu pochopili, tj. že naše porozumění je vskutku pravdivé. To, že se každé pochopení pravdy musí vztahovat k pravdě samé a že se musí na pravdu vposledu odvolávat, takže nesmí ztrácet ze zřetele, že je „relativní“, nesmí být ovšem interpretováno tak, že každý má nějakou svou pravdu. Arogantní sebevědomí, že já, právě já mám pravdu a že ta „moje“ pravda je tou „absolutní“ pravdou samou, je jenom jedem chybný a někdy zhoubný extrém; stejně tak chybná a někdy zhoubná je opačná krajnost, kdy pro samé zdůrazňování relativity všeho lidského poznání a chápání už začneme ztrácet jakýkoli svůj vztah k pravdě – relativita pak přestává mít charakter vztahu k něčemu, co samo relativní není, ale stává se svévolí, nahodilostí nebo lhostejností. Bez jasného přesvědčení stejně tak, jako bez svobody, není žádné cesty k pravdě.

(Písek, 060510-1.)

<<<

>>>

Člověk a „Já“

Když mluvíme o nějakém určitém člověku, když o něm přemýšlíme, když se pokoušíme ho nějak charakterizovat atd., jsme už eo ipso vtaženi do kontextů, které toho člověka přesahují; kdybychom se chtěli těmi kontexty důkladněji zabývat, vlastně by nás to odvedlo někam jinam. Velmi starý způsob, jak o někom (o člověku nebo o bohu) něco říci, má narativní formu: vypravuje se, jak se zachoval vůči svému otci nebo své partnerce, eventuálně vůči svým dětem apod. (Viz např. Kronos, Zeus, Héra atd.). Bez takových vyprávění nebylo možno za nějakým „jménem“ identifikovat pojmenovaného; a zase naopak bylo možno identifikovat jinak pojmenovaného jako toho, koho už známe po jiným jménem. Teprve s vynálezem pojmů a pojmovosti se ukázala jiná možnost: bylo možno o někom říci, že to je „člověk“; tím ovšem byla silně omezena rozmanitost a bohatství toho, jak o něm mluvit. Když Zeus unesl v podobě jakoby ochočeného býka Európu, nebylo v narativních možnostech žádným způsobem ověřit, zda tím býkem byl opravdu Zeus (a nebyl-li býk jen nějakým vyslancem a služebníkem Diovým, které Európu unesl a přinesl, aby ji Diovi předal). – Vlastně dost podobně si počínáme i v době po vynálezu pojmů a pojmovosti, protože chceme také identifikovat osobu, ale děláme to za pomoci jiných prostředků. Především je zajímavé, že už nám na prvním místě nejde o to, co ten určitý člověk udělal nebo dělá, ale chceme ho čas od času vyfotografovat do legitimize nebo do pasu, takže se soustředujeme na to, jak vypadá. Nebo chceme určitého člověka identifikovat na základě otisků prstů, nejnověji na základě biochemického a genetického. V takových případech už vůbec nejde o kontexty, o to, co ten člověk udělal a dělá, jak jedná, jak vychází s jinými lidmi atd., od toho ode všeho se zcela odhlíží a identita člověka se spojuje s něčím, co vlastně ten člověk už vůbec není. A tohle všechno v zaměření objektivujícím, objektifikujícím, člověk tu je

jakoby „reprezentován“ něčím, co není v hlubším smyslu „lidské“. A zároveň s tímto zpředměťňováním identity konkrétního člověka si lidé stále víc uvědomují, že sami pro sebe (a chtěli by, aby to platilo i pro druhé) jsou „něčím“ či spíše někým jiným. Kupodivu cosi absurdního: „já“ každého z nás jako by se na jedné straně stále víc stahovalo a vymaňovalo ze všech vztahů navenek, ale pak i ze všech vztahů k vlastnímu tělu (jsem to „já“, kdo „má“ toto tělo, ale já nejsem tímto tělem), dokonce v jazyce slyšíme, že naše „já“ nemá jen tělo, ale že „má“ i svou duši (ta je pak jako zvláštní entita popřena a bývá ztotožněna s tělem nebo odvozována z těla); v psychoanalýze (a vůbec psychologii) je něco z našeho „já“ zpředmětněno na naše „ego“, atd. atd. Co vlastně zbývá z našeho „já“? Jsou i tací, kdo prostě i „já“ škrtají a chápou je jako fikci. Pouze subjektivita je individuální (a ta je přece fikcí), subjekt je odmítán.

(Písek, 060511-1.)

<<<

>>>

Svébytí a „jáství“

Termínem „svébytí“ překládáme německé „Selbstsein“; znamená to „býti sebou samým“, „býti jakožto ‚já sám‘“; tedy vlastně také „býti ‚já‘“ – je to snad totéž co „jáství“? Záleží na tom, jak je jedno nebo druhé myšleno, míněno: pokud ono „jáství“ znamená zpředmětnění „já“ – tedy ego esse – pak se to mívá cílem, neboť „já“ je vždycky něco, co zpředmětnit nelze (ostatně problém je širší: ani „ty“ nelze zpředmětnit, aniž by nebylo degradováno na „on“ nebo dokonce „ono“). Zajímavé je, že Palacký užívá termínu „samost“, ale také sobiti se nebo usobiti se, od toho snad i úsoba (?) (v různých významech; viz Okus české terminologie filosofické, obzvláště krásovědné, pův. Časopis Českého Musea 1827, II., str. 103-112). V Jungmannově slovníku najdeme rovněž sobiti, sobnost (a osobnost), sobný, též usobiti – a citován Palacký, atd. Pamatuji se, že Patočka kdesi také užil slova „úsoba“ (možná v souvislosti s Josefem Čapkem). Ve výkladech se vždy znovu ukazují jen pokusy ono „já“ jakožto míněný cíl zpředmětnit, a ještě víc: nechat ono „já“, aby se zpředmětnilo samo, aby se samo ustavilo jako „zpředmětněné já“, a tím jako „já“, které samo sebe zbavuje onoho „jáství“ či „svébytí“, a vztahuje se samo k sobě jako k „předmětu“.

(Písek, 060512-1.)

<<<

>>>

Událost jako struktura

Když chceme uvažovat „událost“ jako myšlenkový model (analogicky s geometrickými úvahami třeba o trojúhelníku, pochopitelně mutatis mutandis, tj. aniž bychom „událost“ redukovali na nečasový, mimočasový „předmět“), musíme stále pamatovat na to, že „celá událost“ (tj. událost jako „celek“) má časový charakter, spočívající v tom, že jde o událostné dění. Toto dění nesmíme – zenónovským způsobem – „rozsekat“ na okamžiky, které pak sestavíme do řady, protože pak by se nám ztratilo mnoho aspektů, které jsou od událostnosti neodlučné a neodmyslitelné. Především musíme pamatovat na to, že událost se děje nikoliv po kouscích (po „momentech“), nýbrž v každém okamžiku „celá“, tj. že v každém aktuálním okamžiku (aktuální jsoucnosti) nejen něco z ní začíná a něco zároveň končí, ale že v každém takovém okamžiku začíná i končí událost

„celá“. To však znamená, že v každém takovém „přítomném“ okamžiku jsou všechny ostatní „okamžiky“ (jsoucnosti) nějak „při tom“, tj. „přítomny“, byť nikoliv aktuálně. Mohli bychom snad přesněji říci, že všechny neaktuální okamžiky (jsoucnosti) určité události jsou v rámci událostného dění nějak „zpřítomňovány“: ty, které „už nejsou“ aktuální, protože už proběhly, jsou zpřítomňovány v jakési formě „paměti“ (pochopitelně nikoli v podobě subjektivity), a naopak ty, které „ještě nejsou“ aktuální, protože na ně ještě nedošlo, jsou zpřítomňovány jako „přicházející“, tedy v „očekávání“ a „připravenosti“ na ně. Vezmeme-li tedy vážně, co to je událost a událostné dění, musíme počítat s nějakou formou zacílenosti, téličnosti (nikoli teleo-logičnosti, pokud jde o nižší roviny dění). Tu si však nesmíme interpretovat aristotelsky jako směřování k nějakému předem „danému“ (a tedy „jsoucím“) cíli/konci, nýbrž jako tentativní, ale směřující „uskutečňování“ nepředmětné „skutečnosti“, která ještě není výsledkem žádné aktivity, žádného „skutku“, nýbrž je „jen“ nepředmětnou výzvou ke „skutkům“, jimiž by mohla být „uskutečněna“ (v závislosti na „materiálu“, který je oněm „skutkům“ k dispozici). Snad je tu ještě nutno říci, že ani onen „materiál“ nemůžeme chápat aristotelsky jako „ryzí dynamis“, nýbrž naopak jako něco, co zbylo po jiných, dřívějších akcích a aktivitách (nejčastěji jiných událostí-subjektů).

(Písek, 060520-1.)

<<<

>>>

Událost a „dekonstrukce“ jejího „modelu“

Nebudu nyní přesně užívat slova „dekonstrukce“ v derridovském smyslu, ale ve smyslu, který je bližší intuitivnímu chápání tohoto neologismu: dekonstruovat můžeme jen to, co bylo konstruováno, ale zároveň to konstruované nechceme „destruovat“. V tomto jednodušším smyslu např. nemůžeme dekonstruovat žádnou skutečnou „událost“ jako celek, ale pouze myšlenkovou (modelovou) konstrukci (přesněji: míněný korelát, tedy intencionální „ne-předmět“, protože model „události“ nemůžeme „konstruovat“ jako intencionální předmět v tradičním smyslu). Slova „dekonstrukce“ tu budeme užívat pro kritickou reflexi každého našeho vlastního pokusu o modelování „události“, abychom vždycky po každém kroku mohli pečlivě přezkoumat, zda jsme při onom modelování někde nesklouzli do starých, zaběhaných „metafyzických“ kolejí, tj. zda „složky“ či „součásti“, které jsme jakoby „rozpoznali“ při oné dekonstrukci, nemají charakter intencionálních „předmětů“, aniž bychom to hned postřehli (neboť se setrvačností myšlenkových návyků, jaké se formovaly po staletí a tisíciletí, musíme vždycky velmi vážně počítat a mít se před nimi vysoce kriticky na pozoru). „Dekonstrukci“ budeme tedy považovat za užitečnou pracovní metodu, tj. jednu z metod, jichž můžeme a budeme používat. Na první pohled je zřejmé, že to je jedna z metod, jichž užívá reflexe, takže cílem jejího užití je vlastně podrobovat některé jiné, mnohem zaběhanější metody reflexe jakési dodatečné reflexi, jakési „super-reflexi“. Předpona „super“ ovšem nesmí znamenat nějakou nadřazenost, a to zejména proto, že jde (a půjde) vždy o metodu tentativní, zkusnou, předem nevypočitatelnou a detailně neprojektovatelnou, držící se jen několika obecných „zásad“, z nichž na prvním místě je nutno jmenovat pochybování o tom, zda jsme se už dostatečně vyvázali ze zaběhaného otročení zpředměťujícími tendencemi našeho (evropského) způsobu myšlení.

(Písek, 060520-2.)

<<<

>>>

Budoucnost nelze „tvořit“

Pokud vezmeme myšlenkově vážně „budoucnost“ jako to, co ještě není, ale co přichází, nemůžeme v žádném případě mluvit (ani myslet) o „tvoření“ či „vytváření“, „utváření“ budoucnosti. (V roce 1997 vyšel sborník příspěvků u příležitosti udílení „Ceny Ernsta Blocha“, vydaný Klausem Kufeldem, pod názvem „Zukunft gestalten“; tato formulace se sice opírá o běžné jazykové zvyklosti, ale je věcně vadná a principiálně nepřijatelná.) To, co můžeme „vytvářet“, je pouze aktuální přítomnost, ale abychom mohli cokoli vytvářet, ba vůbec cokoli dělat, musíme k tomu mít dost času k dispozici, a čas máme k dispozici pouze za předpokladu, že budoucnost přichází a nepřestává přicházet. A tuto přicházející budoucnost nemůžeme ani vytvářet, ani – v pravém slova smyslu – utvářet, nýbrž můžeme na ni jen čekat. – Nicméně věc není tak jednoduchá, abychom teď mohli hned skončit. Každá tvorba, zejména umělecká, na které je to nejlépe vidět, spočívá v pokusu udělat, vytvořit něco, co bude mít vliv na to, jak se přicházející budoucnost bude moci utvářet a jak se vskutku (díky aktivitám čili skutkům různých „subjektů“) utvářet bude. Tomu však musíme správně rozumět: přicházející budoucnost se stává aktuální přítomností díky aktivitám různých subjektů, ale je závislá také na okolnostech (aktuálních „možnostech“), v nichž ty aktivní subjekty tu aktuální přítomnost utvářejí resp. spíše přetvářejí (ve srovnání s tím, co tu už bylo a co z toho zbylo, takže tu oněm subjektům je k dispozici jako „materiál“). Sama budoucnost (v přísném smyslu) není a nemůže být aktuální a nemůže za ni být ani považována, nemůže být představována, jako by „aktuální“ byla. Každá taková představa „staví před sebe“ (resp. před nás) nikoli budoucnost, ale již něco aktivně zpracovaného, tedy již „aktuálního“ a tedy „již jsoucího“. – Ale jaké z toho lze vyvodit důsledky? Jestliže vše, co „uděláme“, „vytvoříme“, „vyprodukujeme“, se nutně eo ipso stává čímsi „aktuálně jsoucím“ a krátce na to po sobě zanechává jen předmětné relikty, zatímco samo přechází do oblasti „již nejsoucího“, vyplývá z toho, že budoucnosti nemůže být ani výtvorem či produktem čehokoli minulého, ale ani jakékoli aktivity subjektu, který je „konkrétem“, tj. srostlicí předmětné a nepředmětné stránky. Sám subjekt může „existovat“ (tj. „žít“ v širokém smyslu, „být“, „bytovat“) jen proto, že jeho „budost“ (tj. vlastní, přivlastněná budoucnost) mu to dovoluje, protože „čerpá“ z přicházející budoucnosti. Samo slovo „existovat“ je třeba chápat – s jistou oporou v etymologii – jako „stát ven ze sebe“ nebo spíš „být vykloněn ven ze sebe“, a to do budoucnosti, tedy ve skutečnosti „proti proudu“ přicházející budoucnosti, proti „proudu času“. Jen subjekt, který v samém jádru své aktivity „stojí vykloněn“ do budoucnosti, může vůbec „uskutečňovat“ něco, co „ještě není“.

(Písek, 060520-3.)

<<<

>>>

Událost jako „jev“

Je třeba rozlišovat mezi událostmi „pravými“ a „nepravými“. Ty názvy mohou trochu zavádět a mást. Jde totiž o to, že ne za vším, co se nám „dává“ jako „jev“, je skutečně něco, *co samo* jevem není, ale co se právě jeví“. Někdy se nám „jeví“ něco, za čím nic vskutku jsoucího není. Principiální chyba Kantova spočívá v tom, že vyřazuje to, co se „jeví“, mezi „věci o sobě“, a říká, že je to

nepoznatelné. Tím nejen zpochybňuje naše poznávání skutečnost (skutečností), ale zejména likviduje možnost rozlišování mezi tím, co skutečností vskutku jest, a tím, co nám jako skutečné pouze připadá, co se nám tak pouze „jeví“. Je totiž třeba si uvědomit, že každý „jev“ je také výsledkem našeho výkonu porozumění, tj. pokusu o porozumění něčemu, co se samo o sobě, tj. bez asistence nějakého subjektu, „nejeví“, ale pouze „ukazuje“. Musíme tedy rozlišovat mezi „jevem“ a „úkazem“. Žádná „skutečnost“ se nikdy neukazuje celá najednou, tj. v jednom okamžiku, ale postupně v celé řadě, v celé sérii „úkazů“; a navíc se takto nikdy neukazuje jen jediná skutečnost, ale mnoho skutečností, dokonce nespočetné množství skutečností. Abychom např. „viděli“ nějakou věc, musíme ji vydělit z jejího pozadí, okolí, odlišit ji tak od jiných věcí, které jsou blízko a které by s ní mohly v našem vnímání jakoby splývat. Toto vydělování, „vykrajování“ jednotlivých věcí je naším výkonem, naší aktivitou: jsme to my, kdo od sebe různé věci odlišujeme a kdo rozpoznáváme, co z toho, co vnímáme, k určité věci náleží a co nikoliv, co tedy náleží už k věci jiné. A mimořádnou důležitost v tom má role času a časovosti: zatímco úkaz je čímsi okamžitým, právě aktuálním – a pak už pomíjí –, jev má časový charakter: jak ukázal už Husserl, k jevu náleží vždycky také retence a protence. Vždycky si ještě pamatujeme, co jsme vnímali před chvílí, a vždycky očekáváme něco, co snad uvidíme za chvíli. A platí to nejen pro momentální vnímání, ale obecně pro naši orientaci ve světě: na základě zkušenosti počítáme, že některé „skutečnosti“ jsou trvalejší a že se i jako trvalejší jeví, a naopak zase u některých jiných víme, že se mění rychle a že na ně musíme rychle reagovat také my. – Možná, že je zbytečné dodávat následující: to, že my sami jako „subjekty“ nemůžeme pochopit žádnou skutečnost, aniž bychom ji ve svém myšlení „konstitovali“ (za pomoci subjektivity, ale i za pomoci pojmů a intencionálních korelátů, tj. předmětů i ne-předmětů), nemůže (a nesmí) být interpretováno tak, že „konstituujeme“ samu skutečnost. Musíme však nechat otevřenou cestu k tomu, aby naše pochopení mohlo mít – pokud bude ono samo i se svými důsledky uváděno skutkem v „život“, tedy „do světa skutečností“ – vliv na skutečnosti nejrůznějšího typu. Této chyby se často dopouštějí fyzici, když říkají, že naše pozorování je konstitutivní pro svět skutečností; pozorování totiž nikdy není jen subjektivní (even. intelektuální) akt, ale vždycky je spojeno se skutky (činy) aktivitou, jimiž do světa skutečně (a nejen myslí) zasahujeme.

(Písek, 060521-1.)

<<<

>>>

„Událost“ jako ‚pohyb‘ informace

Na tzv. informaci je třeba se dívat ze dvou stran: jednak je důležité vědět, jak informace vznikla (vzniká), ale také, jak je sdělována resp. šířena a přijímána. Kdykoli chceme o „informaci“ mluvit jako o něčem vyzdvíženém z času (časového průběhu), je to umělé vydělení a nutně vždy také jisté zkreslení skutečnosti. Tak např. když se mluví o tom, že fotony jsou nositeli určitých informací, sugeruje tento způsob mluvy představu, že tyto informace jsou čímsi „pevným“, co nepodléhá těm změnám, které jsou charakteristické pro samy fotony. Všechno ukazuje k tomu, že musíme nově chápat „informaci“ i „komunikaci“. Ve vědě se běžně mluví o „působení“, ale je to jen pojmenování bez náležitého pojmového upřesnění. Veškeré vzájemné působení spočívá vlastně na přenosu informací, tj. na sdělování a přijímání „informací“. Ale co to vlastně je sdělováno a přijímáno? Izolovaná informace je pouhé abstraktum, protože je vytržena ze skutečných, tj. časových souvislostí – proto to je zároveň chybná, mylná abstrakce, protože

skutečná informace je něčím, co se děje, co vzniká a zaniká, co je vysíláno a přijímáno, tedy sdíleno, tradováno (předáváno), a to díky aktivitě určitých (konkrétních) subjektů. Nejde tedy primárně o něco samostatného, samostatně jsoucího a trvajících, nýbrž o něco, co je třeba uchovávat a opatrovat, co je třeba zachraňovat před zánikem, ale také před šumem a jakýmkoli poškozením.

(Písek, 060521-2.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost

Prof. Zeillinger opakoval při svém vystoupení v německé televizi 3 SAT (20.5.06, s Norbertem Bischofbergerem) to, co už několikrát řekl jako korigující komentář k Wittgensteinovu výroku, že „die Welt ist, was der Fall ist“: on sám to rozšiřuje ještě na to, „was der Fall sein kann“. To lze samozřejmě vyložit hned několika způsoby, ale protože by to musel vyložit on sám, nebude vykládat jeho, nýbrž spíše to, jak to můžeme chápat my. Pojem „možnosti“, jak se zabíhal přinejmenším od poloviny středověku a jak platí v širokých krizích dodnes, je pln vnitřních rozporností, pokud není náležitě vyjasněno, co rozumíme tím, čemu říkáme „jsoucí“ a o čem vypovídáme, že to „jest“. Tradičně platí, že to, co je „jen“ možné, vlastně ještě není skutečné. Jaký je však potom rozdíl mezi možným a nemožným? Na čem závisí? Čím je možné „dáno“ na rozdíl od „nemožného“? – Po mém soudu je sám pojem „možnosti“ vadný, protože je vadně míněn jeho vztah ke skutečnému. „Možné je chápáno jako poněkud „skutečnější“ než nemožné, ale jako ne tak skutečné, jakým je plně, aktuálně skutečné. Pokud však pojmem „možné“ jako „přicházející“, přičemž příchod (tj. aktualizace, uskutečnění tohoto přicházejícího) je závislý nikoli pouze na předmětných okolnostech, nýbrž na aktivitě subjektů, tedy aktivitě, která sama je výkonem těch subjektů, a to výkonem, k němuž může, ale nemusí dojít a který se může, ale nemusí zdařit, lze s plným oprávněním „možné“ chápat jako „ne-předmětné“ (budoucí), které v první „fázi“ je už samo jakoby nasměrováno k určitým subjektům, kteréžto subjekty si však ještě nezačaly „osvojovat“ tuto adresnou nasměrovanost a „integrovat“ ji do vlastních „budostí“. Tento přechod „možného“ jakožto ne-předmětného ze „široké“ budoucnosti do budousti určitých subjektů představuje jistý pohyb v rámci světa nepředmětností, který je třeba principiálně akceptovat, ale odlišovat od pohybů či změn, jak jsme o nich zvyklí hovořit a myslit jako majících předmětnou stránku.

(Písek, 060521-3.)

<<<

>>>

Ontologie po Kantovi

Nicolai Hartmann napsal ve svých Neue Wege der Ontologie (v 1. kapitole), že novověká kritická teorie poznání od Descarta po Kanta sice nebyla schopná zcela nahradit starou ontologii něčím novým, ale že se jí podařilo do té míry narušit její základy, že ta už nadále nebyla možná. Výsledek byl ten, že po Kritice čistého rozumu takřka naprosto mizí ontologické myšlení. Hartmann je však přesvědčen, že se bez ontologického myšlení nadále nemůžeme obejít, a nemáme-li se stále (ale marně) zbavovat zbytků staré ontologie, musíme se pokusit o ustavení ontologie nové. V tom je možno s Hartmannem souhlasit, ale skutečný problém je

mnohem hlubší, než Hartmann sám vidí. Nejde o to, obnovit ontologické myšlení nějakými více méně drobnými opravami a doplňky, nýbrž jít až k těm nejhlubším základům staré ontologie a pokusit se je kriticky přezkoumat zejména tam, kde jde o chápání toho, co to vlastně znamená, že něco „jest“. Aristotelés si toho byl velmi dobře vědom, když v Metafyzice řekl nejenom, že „jsoucno se vypovídá v mnoha významech“ (VII, 1028a – Kříž 173), ale když otázku po tom, „co jest jsoucno“, označil jako „již odedávna a také v přítomné době stále opakovanou a nikdy dostatečně nerozřešenou“ (př. Kříž, Patočka trochu jinak). Nová ontologie se tedy musí pokusit nově „pojmovit“ jak sloveso „jest“ a „bytí“, tak substantiva „jsoucno“, „jsoucnost“ a „bytí“. Bez pokusu o nové pojmové vymezení nemáme žádnou šanci, že bychom mohli takovou „novou“ ontologii založit. Jednou cestou takového nového vymezení by mohlo být pojetí „jsoucna“ jako událostného dění, jako události. Vyjít z takového pojetí znamená radikální překonání myšlenky eleatů, že vskutku jsoucí nikdy nebylo a nikdy nebude, ale že vždy „jest“, tedy překonání tzv. zpředměťujícího (předmětného) zbavení vskutku jsoucího jakékoli časovosti. K tomu cíli musíme pochopit, proč vlastně k onomu popření časovosti u vskutku jsoucího došlo; tato chybná myšlenka byla inspirována geometrií resp. matematikou: jen čísla jsou neproměnná, jen geometrické útvary jsou nadčasové. Nová ontologie proto musí časovost nerozpojitelně svázat s bytím každého vskutku jsoucího, tj. každého pravého jsoucna.

(Písek, 060522-3.)

<<<

>>>

Ontologie nová a „stará“

Aristotelés jako první vymezil ontologii jako filosofickou disciplínu, ačkoliv samo pojmenování od něho nepochází, ale je mnohem pozdější (do frekventovanějšího užívání ve filosofii tento termín uvedl zejména Christian Wolff). Aristotelovo vymezení se nese snadno překládá (a vykládá), a musí být v každém případě vždy znovu interpretováno. Jde tedy o disciplínu („vědu“, „vědění“), která se zabývá „jsoucím jakožto jsoucím“ resp. „jsoucím, pokud jest“. To bylo vždy vykládáno tak, že jde o jsoucí, které aktuálně, tj. právě teď a zde, „jest“. A protože šlo o to, aplikovat toto pojetí na konkrétní jsoucna, která nemusí být a vlastně nikdy nejsou celá najednou „zde a teď“, bylo třeba s důrazem předpokládat (a trvat na tom), že uprostřed vší proměnlivosti, charakteristické pro každé běžné jsoucno, je vždycky něco trvalého a neměnného, co zajišťuje identitu takového jsoucna po celou dobu jeho trvání (a všech jeho proměn). Ontologie se tedy nezabývá jsoucnem v jeho proměnlivých okamžitých stavech, nýbrž jen tím, co garantuje identitu tohoto jsoucna tím, že to nepodléhá žádným změnám. Takto bychom mohli charakterizovat „starou“ ontologii. Naproti tomu „nová“ ontologie musí být pojata jinak: nic „podstatného“, tj. „stojícího pod“ či „ležícího pod“ proměnami jsoucna nelze najít a soustředit se na to, aniž bychom ono jsoucno vlastně ztratili (obětovali). To, co je uprostřed „bytí“ a tedy proměn každého jsoucna relativně „neměnné“ (tj. mnohem trvalejší než příslušné jsoucno) a co pochází z doby před vznikem onoho jsoucna a přetrvává i jeho zánik, nemá s tímto jsoucnem samým nic principiálně společného, ale představuje jen jakýsi materiál pro jeho ustavení, výstavbu a individuální „vývoj“. Samo pojetí „substance“ (původně řeckého *HYPOKEIMENON*, tedy „subiectum“ v původním, starém významu) je třeba odložit do „muzea“ dnes již nepotřebných a nepoužitelných pojmů. Naopak je nutno se soustředit na to, co vlastně aktivně (a jak zdůrazňuje Masaryk, „spontánně“) sjednocuje, integruje nějaký proces proměn takovým způsobem, že mu tak

vyznačuje jak jeho počátek (vznik), tak i jeho konec (zánik), ale zejména vnitřní sjednocenost (ne tedy jenom vnější ohraničenost) celého „jeho vlastního“ průběhu. Nová ontologie tedy musí především zásadně počítat s rozdílem mezi pravými a nepravými „jsoucny“: nepravá jsoucna jsou buď pouhé hromady, anebo jsou „vymezována“ a „sjednocována“ zvenčí, zvnějšku, jen v přístupu nějakého vnějšího subjektu, zatímco pravá jsoucna jsou sjednocována zevnitř, niterně – a to právě se musí stát jedním z centrálních témat nové ontologie: nitro a niternost – a ergo nepředmětност a „subjektност“.

(Písek, 060522-4.)

<<<

>>>

Filosofie „první“

Aristotelés vydělil z celé řady filosofických věd tři „základní“, a zařadil je do tzv. „první filosofie“. Po naše první úvahy může zcela postačit, když se pokusíme aspoň předběžně přezkoumat, co z tohoto jeho pojetí zůstalo resp. co se z něho po mnoha staletích změnilo, případně co je ještě dnes použitelné. V jistém smyslu nejsnadnější by se to mohlo jevit v případě tzv. matematiky (v Aristotelově pojetí): čísla nebo geometrické útvary jsou vsutku – aspoň to jinak nemůžeme ani pojímat – „neměnné“, tj. musí být také jako „neměnné“ chápány a musí s nimi být takto zacházeno. (Později se ovšem ukáže, že to platí vlastně na všechny intencionální „předměty“ či „objekty“, i když na to už nemyslíme.) Zcela jinak se to má s „nejvyšší“ teoretickou filosofickou disciplínou, totiž „theologií“: „Bůh“ nemůže být chápán jako neměnný, jakmile si uvědomíme, že život bez pohybu, bez proměnlivosti prostě není možný. Máme-li „Boha“ (nebo i za použití jiného jména, tedy např. „Pravdu“) chápat jako živého (živou), nemůžeme ho (ji) zbavit hybnosti a proměnlivosti (což pochopitelně vůbec neznamená a nemusí znamenat něco, co se vymyká řádu a tedy i pochopení smyslu). Pokud bychom tedy chtěli nějak zachovat Aristotelovu „theologii“ (třeba i pod jiným jménem), musili bychom – řekněme předběžně při zachování oné „jedinosti“ – vymezit její „tematiku“ jako „o tom, co je jedno a co se mění“. A „fysiku“ bychom mohli nejen zachovat, ale učinit ji všeobsáhlou disciplínou o všem „vnitrosvětém“. Zabývala by se tedy vším, co má předmětnou i nepředmětnou stránku a co se mění. Určitý problém by bylo nutno řešit, kam přiřadit tzv. intencionální nepředměty, tj. myšlenkové modely událostí a skutečností událostního charakteru. Zajisté by nebylo správné ani možné je zařadit do „fysiky“, ale stejně tak nemožné by bylo je zařadit do „matematiky“ – leda po důkladné revizi této disciplíny (a asi také po jejím přejmenování, už také proto, že její pojmenování je etymologicky spjato s řeckým termínem „mathéma“, zase ovšem s tou podmínkou, že bychom nechtěli tento starý termín vybavit novými hlavními konotacemi). Bylo by proto asi případné založit tuto disciplínu tak, že by s týkala všech myšlenkových „model“, tj. intencionálních korelátů, a to bez rozdílu, zda jsou míněny jako neměnné nebo jako proměnlivé. K tomu by se pochopitelně museli také vyjádřit „matematikové“, zda by jim to takto vyhovovalo a zda v nejvyšších a nejnovějších matematických disciplínách by se to třeba nesetkávalo s vítaností a otevřeností.

(Písek, 060522-5.)

<<<

>>>

Změna a „bytí“

Aristotelés říká (Met IV, 1012b – Kříž 124), že „to, co se mění, musí být jsoucí“. Ovšem to platí jen pod tou podmínkou, že jak změnu, tak „bytí“ (event. „jsoucnost“) chápeme jinak než on. Pokud „jsoucím“ rozumíme něco, co je aktuálně „tímto zde“, pak musíme připustit, že před vznikem tohoto jsoucího (jímž myslíme zejména jeho zrod a teprve pak růst, nikoli pouze tento „růst“) tu ono nyní jsoucí ještě nebylo jsoucí, takže jeho vznik musíme chápat jako změnu ještě nejsoucího v už jsoucí. V tom smyslu pak platí, že ke „změně“ může docházet i tam, kde ještě (nebo možná také už) není nic „jsoucího“, že tedy oblast proměnlivosti je širší (rozsáhlejší) než oblast „jsoucího“. Pokud časově vymezíme „bytí“ nějakého jsoucna jeho vznikem a zánikem, musíme eo ipso připustit, že před jeho vznikem, stejně jako po jeho zániku, toto jsoucno není (nebylo a nebude) „jsoucí“. Naproti tomu však v průběhu jsoucna samého (jakožto událostného dění mezi vznikem a zánikem) dochází také ke změnám, v důsledku čehož část jsoucna-události, které ještě neproběhla, je „ne-jsoucí“ v jiném smyslu než v případě, kdy ještě vůbec nedošlo ke vzniku jsoucna, podobně jako ona část jsoucna-události, která už proběhla, je „ne-jsoucí“ zase v jiném smyslu než v případě, když už zaniklo jsoucno celé. Tak se ukazuje, že proměnlivost charakterizuje „bytí“ jsoucna po celou dobu jeho „trvání“ (od vzniku až po zánik), což znamená zároveň, že jsoucno je po celou dobu svého bytí jakoby z větší části „ne-jsoucí“. Proto je třeba si položit otázku, jaký je vztah mezi „ne-jsoucím“ v rámci bytí jsoucna a „ne-jsoucím“ mimo jeho rámec (tj. před jeho vznikem a po jeho zániku). Připustíme-li, že se jsoucno-událost v průběhu svého bytí nemění jen tak, že dochází k pouhé střídě série jeho okamžitých jsoucností, ale že se mění v každém, okamžiku celé (tak jako „jest“ v každém okamžiku celé), pak musíme připustit jako relevantní otázku, jak dochází k „osvojení“ něčeho z budoucnosti (která ještě není), takže se z té osvojené části stává „budost“ konkrétního jsoucna (která rovněž ještě není).

(Písek, 060524-1.)

<<<

>>>

FYSIS (contra Aristotelés aj.)

Aristotelés má za to, že FYSIS je jsoucí, že to je „jsoucno“; dokonce takové jsoucno, které „obsahuje v sobě“ (jak překládá Kříž, Met s.71) „hmotu“ (tedy je „srostlicí“ tvaru a látky čili „konkrétem“); na druhé straně však má za to, že to, co je společné více jsoucnům, není „jsoucím“ ve smyslu „toto zde“. Tato nevyjasněnost resp. nesjednocená vícevýznamnost nás nutí se problémem tzv. FYSIS důkladněji zabývat. Rozhodně nemůžeme připustit, že by mohlo jít jen o jakési „abstraktum“, už proto, že každá skutečná událost (pravá) má svou individuální a vskutku jedinečnou FYSIS, takže každé abstraktum se už od této jedinečnosti nutně vzdaluje. Za druhé nesmíme připustit, abychom FYSIS ztotožnili s něčím, co je vyzdviženo z dění a času: FYSIS se děje, stává, nastává, je náležitostí každého „bytí“. Vážená je také otázka, zda je FYSIS „vykonávána“, anebo zda spíše sama „vykonává“, tj. zda FYSIS předchází ustavení subjektu, anebo zda se ustavuje až aktivitami subjektu (nebo aspoň za jejich nezbytné asistence). Když bych to měl uvést do kontextu svých dosavadních úvah, zejména úvah o ustavení subjektu „započtením“ primordiální „akce víry“ (která by měla subjektu a jeho ustavení předcházet a vlastně být počátkem jeho ustavení), znamenalo by to položit si otázku, jak FYSIS (individuální, jedinečná) souvisí se subjektem a jeho ustavením, nejenom s jeho „bytím“ (či životem).

(Písek, 060524-2.)

<<<

>>>

Pojem (co to je)

Jak už jméno napovídá, „pojem“ je to, čím v myšlení „pojímáme“ něco, k čemu se pojem vztahuje (čeho je pojmem). Proti tomu, jak se funkce pojmu většinou chápe, musíme zdůraznit, nejde o vztah jednoduchý resp. jediný: pojem nám dovoluje velmi přesně mýnit nejenom určitou předmětnou skutečnost, ale také její myšlenkový „model“, tzv. intencionální předmět. Myšlenkový akt se tedy vztahuje k určité (předmětné) skutečnosti buď bez pomoci pojmu (a potom jen přibližně a nepřesně), anebo za pomoci pojmu té skutečnosti, a tedy přes tento pojem a skrze tento pojem. Velká výhoda použití pojmu spočívá v tom, že dovoluje nesrovnatelně přesněji „vykrojit“ onu skutečnost z chaosu informací, které na nás doléhají nejenom z oné skutečnosti, na kterou se chceme zaměřit, ale z nesčetných a často až nepřehledných skutečností jiných. Už na úrovni předpojmové se umíme soustředit na určité skutečnosti tím, že vyřadíme jiné skutečnosti z okruhu svého zájmu, což tedy znamená, že interes je vždycky nějak spojen s desinteresem, bez něhož vlastně není možný. Najít správnou hranici mezi tím, o čem se zajímáme, a tím, o čem právě v tu chvíli zájem nemáme, není nijak snadný a i v případě úspěchu se vždy opírá o dosavadní zkušenosti. Nejsou-li takové zkušenosti k dispozici resp. nejsou-li dostatečné, může se docela dobře stát, že ke skutečnosti, o kterou máme zájem, přiřadíme leccos, co k ní vlastně nenáleží, a to pak může mít dost negativní vliv na naši další myšlenkovou a také praktickou činnost. V mnohých případech drobné nepřesnosti nejsou příliš na závadu, ale v případech náročnějších se právě bez pojmového upřesnění neobejdeme. A pak má náležitě povědomí o tom, co popravdě děláme, když myslíme, a zejména, když myslíme pojmově, ničím nenahraditelnou funkci a důležitost. Proto je také nesmírně důležité vědět, co to je pojem a kam jej máme zařadit „ontologicky“: je pojem „jsoucnem“? Je nějakou „věcí“ vedle jiných věcí? Nebo je vlastností či složkou (součástí) myšlení, konkrétně myšlenkového aktu? Je to důležité také proto, že se povahou pojmu a pojmovosti obecně, ale také povahou určitého konkrétního pojmu někdy opravdu musíme zabývat. A pak stojíme před problémem, jak pojmově myslit „pojem“, tedy před problémem pojmu „pojem“. Tím se ovšem otvírá docela nová problematika, zejména když si náležitě uvědomíme, že pojmovost jako vynález řeckých myslitelů byla téměř od počátku spjata se zpředměťováním toho, k čemu byla myšlenkově vztahována.. „Pojem“ totiž nemůžeme dost dobře (ani uspokojivě) pojmově pojmově jako „objekt“, jako „předmět“. Jinak řečeno: pojmy se mohou vztahovat k předmětům, ale jakmile se má sám „pojem“ stát předmětem pojmového uchopení, dostáváme se do neřešitelné situace.

(Praha, 060601-1.)

<<<

>>>

Pojem jako „ne-předmět“

Tradiční pojmové myšlení, které je vynálezem starověkých řeckých myslitelů, pracuje výhradně s pojmy, které jsou spjata s intencionálními předměty (objekty), a proto nikdy nedokáže „pojmově“, tj. myšlenkově „uchopit“ (a pochopit) dění,

dějství, událost. Sám pojem, tj. každý pojem, je však speciální složkou intencionálního aktu, a proto je neoddelitelně spjat s děním, tj. právě s výkonem aktu myšlení. To však znamená, že z principiálních důvodů nemůže být „nasouzen“ pojem pojmu jakožto „objektu“ (i když slovně, jak je vidět, to vyjádřit lze), neboť tradiční pojmová výbava není schopná platně „uchopit“ dění. Zpředmětňování všeho, k čemu se myšlení vztáhne, které je charakteristické pro tradiční pojmovost, znamená přístup z odstupu, zvnějšku (což není míněno prostorově), a to pak nutně vede k „rozsekání“ dění (zejména události) na jakési „okamžité přítomnosti“, „jsoucnosti“, které pak jsou sestaveny v sérii, představující „proces“ dění. Pochopitelně z takovýchto „bodových“ jsoucností pak nelze skutečný model „procesu“ vytvořit a tak se skutečnému událostnému dění přiblížit. Platný model „procesu“, přesněji „události“, lze ustavit jen za toho předpokladu, že začneme myšlenkově pracovat s pojmy, jež jsou spjaty s intencionálními „ne-předměty“. Teprve pak bude možno nasoudit platný „pojem pojmu“, tj. takový pojem, který by svůj intencionální ne-předmět mylně nezpředmětňoval, a tím jej předem neodsuzoval k naprosté neschopnosti fungovat vskutku jako pojem, tj. mít svou funkci a účinnost při dostihování, srozumívání a interpretování (tj. zejména „vykrajování“ z chaosu informací přes smysly na nás doléhajících) toho, k čemu se intencionálně vztahujeme a k čemu se intencionálně (jinak) vztahuje také sám onen pojem. Abychom to náležitě (rozumí se v reflexi) myšlenkově (pojmově) zpracovali, musíme se definitivně vzdát pokusů pojmut „pojem“ tradičně jako jsoucno (TO ON), tj. jako „předmět“ (tj. ontologicky). Skutečný „pojem“ je ne-jsoucno, ne-předmět – a tak nezbyvá, než jej jako takové ne-jsoucno (TO MÉ ON) také pojmut, ergo méontologicky.

(Praha, 060601-2.)

<<<

>>>

Pojem jako „rozvrh“

Chápu pojem jako myšlenkový program, projekt myšlenkového nahlédnutí (a to zase předpokládá jednak vyloučení toho, co nahlédnuto být nemá a co tedy nemá rušit vlastní nahlédnutí toho, co nahlédnuto být má); jinak to lze vyjádřit také jako „rozvrh“, jak z nějak daného „materiálu“ informací (ať už aktuálně smysly poskytnutých nebo pamětí a zkušenostmi prostředkovaných) ustavit (přesně: z větší části rekonstituovat, z menší části nově konstituovat) myšlenkový model, s jehož pomocí může být více nebo méně přesně vymezeno a tak uchopeno to, k čemu se – už jako ke skutečnosti – myšlenkově vztahujeme. Rádl mluví o „vykrajování“, což v celku odpovídá věci: na naše smysly doléhá veliké množství podnětů, z nichž si už na neurofyziologické úrovni naše smysly musí „vybrat“ ty, které k orientaci v jakoby chaotické spleti informací mají být užitečné a smysluplné, a naopak potlačovat a marginalizovat ty, které jsou pro takovou orientaci zbytečné nebo dokonce nežádoucí a matoucí. – V jedné věci je však závažný problém: každý projekt, každý rozvrh má nějakou svou skutečnost, i když tu je kvůli svému příslušnému uskutečnění („realizaci“): tato jeho „skutečnost“ má předmětný charakter, je to např. schema přístroje nebo plán stavby apod. Tato „jeho“ vlastní skutečnost nemá přímý ani jednoduchý vztah k oné druhé skutečnosti, která má vzniknout (nebo už také vznikla) jeho „realizací“ – tedy ke konstruovanému přístroji nebo postavenému domku atd., ale tento vztah musí být aktivně uskutečněn právě konstruováním nebo stavěním. Jak to je v případě „pojmu“? Žádný pojem nemá vlastní skutečnost, nemá žádnou předmětnou stránku, pokud není právě uskutečňován, „realizován“, tj. výkonem myšlení

nasuzován (to znamená, že do té chvíle prostě „není“, „ještě není“). A jakmile je nasuzován (tj. jakmile začne být nasuzován), „uskutečňuje“ se jeho intencionální korelát, nikoli tedy pojem sám. Pojem je tedy vlastně jakoby „něčím“, co není ((ještě není, tedy něčím „budoucím“), ale co svou „aktualizací“, tj. aktivním zpřítomněním okamžitě přechází ke svému „předmětu“ (nebo ne-předmětu – perspektivně), ke svému intencionálnímu korelátu, jeho „předmětnost“ je docela jiné povahy než předmětnost všech „reálně“ uskutečněných, do „reality“ převedených „projektů“.

(Praha, 060601-3.)

<<<

>>>

Pojem jako „šifra“?

Pojem nemůžeme chápat jako „šifru“, protože nemá jinou předmětnou stránku než ve své aktuální aplikaci v myšlení (v konkrétním aktu myšlení), tj. nemá „v sobě“ (ve svém rámci) nic relativně trvaleji „předmětného“, co by jakýmkoli vykazatelným způsobem přetrvávalo po ukončení příslušného intencionálního aktu. Jediné, co tu jakoby „zůstává“ mimo rámec intencionálního aktu (takže není nikdy jeho složkou ani součástí), je intencionální „korelát“. Ten však není žádným skutečným jsoucнем, žádným skutečným (uskutečněným) výsledkem, produktem intencionálního aktu. Pojem proto nelze chápat jako šifru; jako šifra může být chápáno jen slovo jakožto pojmenování či znak, tj. ve své předmětné podobě (stránce).

(Písek, 060607-1.)

<<<

>>>

Pojem jako „uskutečnění“

Pojem je nepředmětnou skutečností, která může být „uskutečněna“, tj. nabýt také své vlastní „předmětné“ stránky, pouze v aktuálních aktech myšlení. Výsledkem (nikoli „produktem“ v přesném smyslu, nýbrž dosaženým cílem) takového „uskutečnění“ je znovu-ustavení (rekonstituce, vlastně obnovená či znovu provedená konstrukce) příslušného intencionálního korelátu (v tradičním řeckém způsobu myšlení intencionálního předmětu či objektu). Takový intencionální korelát ovšem není možno pojmut jako předmětnou stránku pojmu, i když je s tímto pojmem velmi úzce (a oboustranně výhradním způsobem) spjat. Právě toto těsné a jednoznačné sepětí představuje specifický typ intencionality, který musíme odlišovat od intencionality v širokém, obecném smyslu; možná by bylo lépe v tomto případě o „intencionalitě“ nemluvit. Konkrétní akt „mínění“ takového intencionálního předmětu (eventuelně ne-předmětu) totiž představuje jakousi „nepravou událost“, tj. „událost“, které je integrována „zvenčí“, totiž mínícím subjektem, nikoli tedy „niterně“, na aktivitách vnějších subjektů nezávisle. Mezi aktem mínění (tj. jeho psychickým výkonem) a jeho (příslušným) intencionálním korelátem není žádné vnitřní, „organické“ spojitosti, ale tato spojitost musí být (vždy znovu) „zvnějšku“ organizována intencionálním aktem resp. subjektem tohoto aktu. Proto je intencionální akt vždycky jen zčásti pravou událostí, protože je nutně spjat s příslušným intencionálním korelátem nikoli niterně, „organicky“, ale díky aktivitě subjektu tohoto aktu. Tím je však zároveň vymezena specifičnost onoho typu intencionality, která charakterizuje pojmové

myšlení (na rozdíl od obecné intencionality, která je vlastní přinejmenším všem druhům „živé“ aktivity (a pro nás vůbec i veškerým aktivitám „předživým“).

(Písek, 060607-2.)

<<<

>>>

Filosofování jako terapie

Tak jako fyziologická dysfunkce některé části těla (nějakého orgánu) může někdy vyvolávat menší nebo větší bolest (někdy dokonce bolest nesnesitelnou, záleží také na senzitivitě pacienta), tak může někdy (a v analogické situaci třeba jen někoho) „bolet“ nějaký problém, nějaká nevyřešená otázka (a ne vždy jen momentální a „praktická“). Toho už odedávna využívají např. přírodní léčitelé, šamani apod., a v současné době třeba psychoanalytici i jinak orientovaní psychiatři. Všude tam, kde se ukazují psychosomatické spojitosti jako nepřehlédnutelné a důležité, dostává se slovu, slovnímu vyjádření znovu mimořádné, takřka „magické“ moci. V tom smyslu už mýty měly jistou terapeutickou funkci, a některé ji plnily větší měrou než jiné. V tom nepochybně bylo také přítomno jisté uspokojení těch, pro něž se staly pomocí. Nicméně by bylo hrubou chybou, kdyby se uspokojení nebo terapeutický účinek považovaly za jediné nebo aspoň hlavní kritérium při hodnocení mýtů a později mytologií. A to platí tím spíše pro filosofii a filosofování. Také filosofování může přinášet jisté uspokojení, a možná se některé filosofické myšlenky mohou – přinejmenším pro některé lidi – vykázat jakousi terapeutickou schopností a mohutností. Ale to jsou všechno vedlejší účinky; že jsou „vedlejší“, nemá znamenat, že k filosofii a filosofování vlastně nenáleží, že se filosofování bez nich může obejít nebo dokonce že se jich má vyvarovat. Ve filosofii jde na prvním i na posledním místě o „pravdu“, tj. o to, jak se věci opravdu, skutečně mají, zejména pak jak se to s námi opravdu má (příčemž ono „skutečně“ nebo „opravdu“ nesmí být vykládáno tak, že pravda ukazuje jen fakticitu, ale musí to postihovat také naši svobodnou otevřenost do budoucnosti a tedy také perspektivy a vyhlídky, a to v jejich přesahu nad všemi trendy a setrvačnostmi). Buď tedy můžeme terapeutické účinky filosofie a filosofování považovat za cosi druhotného, bvedlejšího, jakoby „přidaného“ navíc, anebo samu terapii reinterpetujeme tak, že ji nebudeme chápat jako nějaký návrat k „původnímu“ zdraví, nýbrž jako „léčení pravdou“.

(Písek, 060609-1.)

<<<

>>>

Existence jako život / Život jako existence

Kdykoli něco děláme, tj. jsme aktivní, jsme v „přítomnosti“, tj. jsme právě (aktuálně) „při tom“. Nikdy nemůžeme dodatečně udělat něco v minulosti, a nikdy nemůžeme předem udělat něco v budoucnosti. To bývá nesprávně vykládáno v tom smyslu, že „to, co se stalo, se nemůže odestát“, jako by to bylo jednou provždy rozhodnuto a provedeno, a jakoby to tak muselo „navždy zůstat“ (aniž by byla jakákoli změna možná). A stejně tak nesprávně to bývá vykládáno tak, že nemůžeme nic udělat ve své přípravě na budoucnost. Náš život však není jen momentální aktualita; můžeme dokonce plným právem říci, že žijeme mnohem spíše s minulostí i s budoucností než s aktuální přítomností (a v nich). To,

co už pominulo, je v některých ohledech a po některých stránkách vsutku již „nastalé“, ale váha (a smysl) toho, co se jednou stalo, sice nespočívá jen na nás, ale není na nás ani zcela nezávislá (ovšem nejen na mně jako jednotlivci, jednotlivém aktivním subjektu, nýbrž na nespočetných jiných subjektech, dokonce nejen na lidech, ani jen na zvířatech a rostlinách, ale i na subjektech mnohem nižších úrovní), a to i když na druhé straně není ani zcela závislá na naší libovůli či svévoli.

(Písek, 060611-1.)

<<<

>>>

Vina a „dluh“

Němčina má pro obě česká slova jen jediný, totiž „Schuld“. To musíme mít na paměti, když překládáme Jaspersovu „Schuldfrage“ jako „Otázku viny“. V češtině nás slovo „vina“ trochu svádí k tomu, že jde o něco již nastalého a minulého: je třeba najít a označit toho, kdo něco, co se již stalo, zavinil. Naproti tomu „dluh“ poukazuje naopak do budoucnosti: dluh má být a musí být „zaplacen“, „splacen“. Proto nejde jen o to, vinu zjistit, ale stále mít na paměti, že vinu je třeba „napravit“, „odčinit“ – nikoli ovšem smazat, ale nepřipustit, aby nadále zatěžovala přítomnost i minulost. A tak, jako lze dluh smazat a prominout, tak lze také odpustit provinilci jeho vinu. Podmínkou smazání dluhu je to, že dlužník svůj dluh uzná; stejně tak vinu lze odpustit jen takovému úprovinilci, který svou vinu přizná, a to nikoli jen formálně a navenek, ale který si ji opravdu uvědomuje. To má své důležité souvislosti už pedagogické – dítě, které je trestáno, ale své provinění nenahlédlo a neuznává, navzdory trestu ve svém provinění setrvává, dokonce se v něm spíše utvrzuje (a to zase vede k tomu, že příště bude jen opatrnější, nenechá se „chytit“ a znovu potrestat). A v politice nebo ve válce je tomu podobně: pokud poražený nenahlédne svou „vinu“, bude jen hledat odplatu, nikoli svou nápravu.

(Písek, 060612-1.)

<<<

>>>

„Já“ a „jáství“

Z fenomenologického hlediska platí nepochybně to, že „vědomí vlastního já“ je čímsi, k čemu se dítě musí samo dopracovat (buť podněcováno druhými, především nejbližšími). Bylo by však chybou, kdyby tato nepochybná skutečnost byla interpretována jako vznik a ustavení skutečného „já“, tedy jako jeho uskutečnění vědomím a ve vědomí. „Já“, které by nepředcházelo svému vlastnímu uvědomění, by nikdy „nějakým“ vědomím nemohlo být ustaveno (komu bychom takové vědomí a příslušné akty vědomí mohli vůbec přiřazovat a připisovat?), a to ani vědomím, ani ve vědomí. „Já“ je tu dříve, než si samo sebe uvědomuje, ba než si samo sebe vůbec může uvědomit. „Já“ je i tam, kde sebe-uvědomění není ani možné, protože nejsou splněny ani ty nejzákladnější podmínky, např. kde není vůbec žádného „vědomí“ (ledaže bychom chtěli vidět vědomí všude, kde je možno konstatovat nějaký druh „vztahu k sobě“). (Sartre např. při výkladu Husserla naprosto chybně mluví o „reálném vědomí, k němuž má po provedení ‚redukce‘ přístup každý z nás, jako o „absolutním faktu“ s. 10; odhlédneme-li od problematičnosti obou termínů, totiž „absolutní“ a „fakt“,

musíme zdůraznit, že prvotní „absolutním faktem“ je „já“, a to bez ohledu na to, zda je k němu možný nějaký přístup a zda je takový přístup i fakticky zjednan.)

(Písek, 060614-1.)

<<<

>>>

Fenomén

Ačkoliv jsem se nestal fenomenologem, přece jsem se něco od fenomenologů (a konkrétně od Patočky) naučil, byť s významnými korekturami: totiž že filosofovat je třeba s ustavičným ohledem na fenomény, tj. na to, co se („jakoby samo“ – to je můj kriticky bdělý dodatek, neboť jde jen o „zdání“, že „samo“) „dává“ naší zkušenosti. Tato zásada je polemicky namířena proti filosofování z „principů“. Patočka to vykládá stručně a zřetelně např. ve *Vlastních glosách ke ‚Kacířským esejům‘*, zvl. Péče o duši 3, na str. 140 n. Liším se ovšem v tom, že nemyslím, že by bylo možno zásadně a důsledně „vycházet“ od nějakých „čistých“ – resp. od každé naší intelektuální intervence „očistěných“ – fenoménů jako od pevného, solidního „základu“; v každém „fenoménu“ lze prokázat nejrůznější intervence našich „předporozumění“, které nejsou součástí toho, „co se samo ukazuje“; to vědí ovšem fenomenologové také. Jde mi však o to, že tu nejde o něco jen rušivého a „znečišťujícího“, ale naopak o něco spolu-konstitutivního, bez čeho žádné „sebeukazování“ není prostě vůbec možné, takže ono „očistění“ by nutně znamenalo likvidaci fenoménu samého. Ovšem je třeba náležitě rozlišit – a to Patočka (ani fenomenologové) nedělá – „úkaz“ a „jev“: to, co se „ukazuje“, není žádné „sebe-ukazování“, protože k tomu „sebe-“ je nezbytně zapotřebí vnějšího „subjektu“ (pozorovatele, interpreta – ten totiž musí „předpokládat“ nějaké „svojství“, které smyslově vnímat ani jinak „nahlížet“ nelze). To, co se „ukazuje“, je vždy jen momentální, tj. aktuálně přítomný stav pro možné „vzezření“ (toto „vzezření“ ovšem už předpokládá nejen perspektivu, ale „vnímatele“). Už samo vnímání je možné jen tak, že série „úkazů“ je interpretována jako něco, co k sobě náleží, a zároveň je vydělována z toho resp. od toho, co už k „tomu“ nenáleží. (Srv. Husserlovu retenci a protenci; k tomu je právě nezbytné připomenout nutnost „dezinteresu“ na mnohém dalším „znělým“, které při znění „tónu“ k našemu sluchu doléhá.)

(Písek, 060617-1.)

<<<

>>>

Integrita (události)

1) Integrita je „fenomémem“, tj. můžeme ji v některých případech „vykázat“ (např. u živých bytostí, ale poměrně snadno lze prokázat, že ji musíme předpokládat i na úrovních nižších, před-lidských a před-živých, dokonce i na úrovni „primordiální“, ovšem pokud do ní nezahrneme i tzv. skutečnosti „virtuální“, které se nemohou nijak „ukazovat“, aniž by se staly „reálnými“)

2) Integrita – nemůže být pochopena jinak než „výsledek“ výkonu (přesně řečeno: opakovaných výkonů).

3) Za jakých podmínek je možno chápat nějakou integritu jako způsobenou (vyvolanou, uskutečněnou) odjinud, zvenčí?

4) Integrita založená „zvenčí“ není (nemůže být) „pravou“ integritou; „pravá“ integrita musí být založena „zevnitř“. (Odtud nutnost nového pochopení „subjektu“.)

5) Integrita „nepravé“ události však musí být rovněž „založena“ výkonem – a tento výkon představuje tedy samostatnou (svébytnou) „událost“ – a pak vzniká znovu otázka pravé integrity této „události“, zakládající nepravou integritu nepravé události; nakonec tedy je třeba řešit otázku pravé integrity, založené „vnitřně“ a nikoli „zvenčí“. Jinak se totiž k pochopení pravé integrity nikdy nedostaneme.

6) Kdo by chtěl tuto argumentaci odmítnout, tomu zbývá jediná (ovšem historicky už se znemožnivší) možnost: musí předpokládat „hybatele“, který je sám „nehybný“; jinak řečeno, musí původ pohybu hledat v nehybnosti, a tak prozradit svou svázanost s relikty aristotelství (a tomismu).

7) Protože jakékoli (skutečné) integrity může být dosahováno pouze výkonem (skutkem), který je sám událostným děním, nemůžeme nadále předpokládat základ či zdroj integrity mimo událost, tedy jako něco přicházejícího zvenčí.

8) Jediným možným závěrem těchto úvah je přijetí úkolu, pochopit zdroj (pravé) integrity jako cosi přicházejícího zevnitř; a to předpokládá zase ono zmíněné rozlišování mezi „vnitřním“ a „vnějším“, tudíž také u „události“ a u „subjektu“.

9) Jak událost, tak „subjekt“ je třeba chápat jako skutečnosti „konkrétní“ (odvozeno od *concrecere*, *srůstati*) tedy „srostlice“ vnitřní a vnější stránky. Pravé události jsou srostlé zevnitř, tj. mají aktéra srůstání čili integrity samy v sobě, zatímco integrita nepravých událostí musí být aktivně založena a udržována zvenčí, tedy aktéry, kteří mají opět zdroj vlastní (tentokrát pravé) integrity v „sobě“, jsou tedy schopny se k „sobě“ také vztahovat – a tudíž mohou být považovány za (pravé) subjekty.

(Písek, 060617-2.)

<<<

>>>

Konkrétum

„Konkrétum“ chápu jako srostlici vnitřní a vnější stránky něčeho, co i po vnější stránce vykazuje znaky integrity (sjednocenosti), která však sama (jakožto založená zevnitř) není (vcelku, tedy „jako taková“) přístupná zvenčí. A protože „růst“ je předpokladem „srůstání“ (a řecky znamená sloveso *FYEIN* a *FYESTHAI* nejen roditi a roditi se, nýbrž také „růstí“), nemůžeme *FYSIS* ani „fyzčko“ redukovat na pouhý vnějšek, ale musíme trvat na tom, aby *FYSIKA* jako filosofická disciplína brala vždy v náležitě míře v úvahu vnitřní stránku každého „růstu“ a tedy také každého „srůstání“, tj. sjednocování ve „srostlici“, *concretum*. – Na původ slova ani na jeho staré etymologické kořeny příliš nehledím, zejména pokud byly (či ještě jsou) spojeny s nějakými filosofickými (nebo pseudofilosofickými) významy. (Tak např. nechávám zcela stranou nejen aristotelickou koncepci pouhých potencialit *HYLÉ* a *MORFÉ*, jakož i třeba poměrně nedávnou její *Whiteheadovu* „adaptaci“ či reinterpetaci „světa hodnot“ a „světa proměnlivosti“.) „Niternost“ (resp. „vnitřní svět“) nechci chápat jako „možnost“, nýbrž jako „skutečnost“ *sui genesis* (aniž bych skutečnost předem omezoval na „jsoucna“). A na druhé straně minulost ani neškrťám jako „již nejsoucí“ a tedy „nic“, nýbrž naopak jako něco, co nechává své nepředmětné „stopy“ v budoucnosti (asi jako partitura symfonie zanechává jisté „nepředmětné“, „ještě

nejsoucí“ stopy v budoucnosti, v níž lze v nové situaci a v jiné, nové „době“ symfonii znovu nacvičit, dirigovat a zahrát). Opakování je možné právě jen díky tomu, že stále znovu přichází dost času k jeho uskutečnění; a protože jde o nově „příšlý“, „nastaví“ čas, není možné naprosto identické opakování, a to na žádné, ni na té nejprimitivnější, vysloveně „primordiální“ úrovni. Právě „konkrétnost“ každého událostného dění je zárukou toho, že absolutně identické opakování téhož není možné, ale že všechno dění je alespoň zčásti jedinečné, „historické“ – tedy dokonce i všechno dění „přírodní“. Podoby a analogie jsou možné (protože je možné nechávat či spíše „ukládat“ ony nepředmětné stopy „do“ budoucnosti, nejenom „do“ minulosti), ale absolutní identita možná není.

(Písek, 060617-3.)

<<<

>>>

Úkaz (to, co se „ukazuje“)

Husserl (a většina fenomenologů na něho navazujících) trpí předsudkem (spjatým s myšlenkou „epoché“), že je možno „vyřadit“ nejrůznější „zájmy“ (a „víru“), abychom pak mohli „zachytit čistě to, co se ukazuje“, totiž „fenomény“. Ve skutečnosti však je třeba celou situaci a problematiku s ní spojenou vidět jinak: to, co se „čistě“ ukazuje, na jedné straně daleko přesahuje možnost našeho „zachycení“, tj. jak proto, že se to „ukazuje“ nikoli v nějaké perspektivě, tj. nějakému určitému subjektu, ale bez ohledu na jakýkoli subjekt (a tedy všemi „směry“), ale také proto, že jakýkoli subjekt má jen právě svou omezenou schopnost na takové „ukazování“ reagovat, tj. svou reaktivitu, která už eo ipso nejen sbírá, ale zejména vybírá z toho, co se „ukazuje“ (a to samozřejmě podle určitých klíčů, ať už předem – geneticky – naprogramovaných, jak tomu je třeba u hmyzu, nebo na mnohem kratší, protože individuální „historické bázi reakční“, tedy vlastní zkušenosti s podobnými případy), tedy nějak programově, v rámci „projektu“ či „plánu“, v němž je mnoho prostředků (instrumentů), ze zkoumání jakýchkoli úkazů (a jakéhokoli počtu úkazů), aby tak mohl být spolu-konstituován kýžený „fenomén“. To však zároveň znamená, že značná, obvykle naprosto převažující část směsice „úkazů“ je tak za prvé vůbec vyloučena ze zpracování (už na úrovni nervových drah, a to od smyslových orgánů až po centrální mozek), aniž by to vůbec – na lidské úrovni – mohlo a muselo dojít až do vědomí (tam docházejí jen některé „výsledky“), dále je obrovská část zbývajících a „použitých“ „úkazů“ zpracovávána, aniž by to vůbec do vědomí dolehlo a zejména aniž by to mohlo být vědomím kontrolováno a eventuálně korigováno, a teprve zcela nepatrná část je vybrána k tomu, aby byla „zesílena“ a zapojena do již dříve připravených „kontextů“ (nejrůznějšího typu, z nichž jen ty nejvyšší jsou „logické“). A tak se ukazuje, že i v případě, že by bylo možno nejrůznějšími metodami „očistování“ našimi zájmy a věrami „znečištěných“ fenoménů k nějakým čistým úkazům (pokud bychom tento poněkud absurdní empiristický předpoklad tzv. „bezprostředních dat zkušenosti“ vůbec připustili), dostali bychom se k něčemu, co bychom vůbec nemohli poznat ani rozpoznat, ale co bychom stejně nakonec museli spíše „konstruovat“ na základě zase jenom jiných „zájmů“ a „věr“, a to tím, že bychom to myšlenkově „modelovali“ a zapojovali tak do myšlenkových kontextů – takže by bylo opět naprosto skoncováno s oněmi údajnými „čistými“ úkazy.

(Písek, 060617-4.)

<<<

>>>

Fenomenologie jako filosofická metoda

Jako jedna z filosofických metod je fenomenologie (v husserlovském pojetí) zcela přijatelná, dokonce po mém soudu legitimní. Pochopitelně jen po jistých korekturách, pokud jde o její filosofickou interpretaci (její reflexi). Předně je zapotřebí pojmově rozlišit úkaz od fenoménu: když mluvíme o „tom, co se ukazuje“ a nemíníme onen úkaz, nýbrž „to ukazující se“, pak nesmíme propadnout omylu, že úkaz je to, „co“ se ukazuje. Nejlépe to osvětlí příklad: když se podíváme na konkrétní strom, např. na určitou jabloň na zahradě, pak „to“, co se ukazuje našemu pohledu, je určitá jedinečná forma stromu, který sice právě teď kvete, ale loni měl mnoho jablek, takže počítáme s tím, že letos jich asi tolik nebude. Aktuálním „úkazem“ je tedy kvetoucí strom, ale v tomto „úkaze“, tj. v této aktuální tvářnosti stromu se „ukazuje“ sám celý strom. Chceme-li od okamžitého, aktuálního „úkazu“ konkrétního stromu „přejít“ k stromu samému, musíme si připomenout jeho dosavadní život (tj. jeho vlastní minulost čili bylost), ale musíme také počítat s jeho příštím životem (zda je už starý nebo zda naopak můžeme očekávat, že nám bude ještě řadu let přžínášet úrodu jablek, apod.) Když pak myslíme na tento strom, máme „před sebou“ (tj. před svou myslí, před svým duševním zrakem) právě ten „celý strom“, který ovšem aktuálně a fyzicky „před sebou“ hic et nunc nejen nemáme, ale mít ani nemůžeme. To je pak ten strom jako fenomén, nikoli jako „realita“, tedy nikoli jako živý strom v plném časovém rozsahu celého zrodu, růstu, naroubování, dalšího růstu, prořezávání, hnojení, někdy onemocnění a pak zase vyléčení atd. až po jeho „konec“, tj. závěr života. A pokud tohle dobře pochopíme, pak může legitimně, tj. plným právem soustředit svou pozornost a své výzkumy (systematické promýšlení) na tento „fenomén“, kdy nebudeme mluvit ani o živém stromu, ale ani o jeho momentálním vzezení (které můžeme zobrazit nebo vyfotografovat), ale o tom, jak se nám onen živý strom jako bytost v čase „jeví“ – tedy např. co jsme do tohoto „jevu“ (fenoménu) sami vnesli ze zkušeností s jinými podobnými nebo i nepodobnými stromy, zejména však ze zkušeností s tímto konkrétním stromem (a na rozdíl od toho, co se fenomenologové domnívají, že zkresluje onen „jev“, protože máme k tomu – skutečnému – stromu osobní vztah, protože jsme třeba už jediní, kdo s pamatuje, jak jsme strom získali, přivezli připravili k zasazení a pak zasadili, jsme naopak přesvědčení, že k tomu našemu „fenoménu“ tohoto konkrétního stromu takové osobní vztahy prostě náleží, že je jimi tento náš fenomén vyzdoben a ozvláštněn, nikoli narušován a zakrýván). Fenomenologie, která by chtěla „fenomény“ zbavovat takových rysů, by se proviňovala proti důrazu, že přes fenomény chceme jít k „věcem samým“, neboť – opět v distanci od běžného chápání fenomenologů – „věci samy“ jsou vždy jedinečné, protože jsou spjaty se svým „živým“ kontextem a tedy také s námi.

(Písek, 060617-5.)

<<<

>>>

Idea a myšlení

Vyhradme slovo „idea“ (které co možná očistíme od řady původně platónských a později všelijak upravovaných významových rysů) pro to, co k nám – pokud jsme náležitě připraveni – přichází, abychom byli inspirováni (tedy jako „nápad“), ale co nadále jakoby „vede“ naše další myšlení, pokud se vést necháme, a co nás tedy

orientuje (resp. co nám umožňuje, abychom se orientovali) v dalším rozvažování, myšlenkovém projektování a dočasné nebo v některých případech třeba i značně dlouhodobé sledování některých myšlenkových strategií. Porozumění myšlenkám i vůbec myšlení druhých myslitelů zůstává politováníhodně na povrchu, pokud neporozumíme, kterými „ideami“ bylo jejich myšlení „vedeno“ a na které „ideje“ svým myšlením „reagovali“ (neboť reagovat lze – možná víc, než bychom si dovedli pod vlivem dosavadních myšlenkových tradice představit a dokonce jen připustit) právě svou myšlenkovou aktivitou. Kant se přiblížil tomuto chápání „ideje“ svou myšlenkou „regolativnosti“, jenže tuto regulativnost spojoval s „neměnností“. Pokud rozhodným způsobem skončujeme s jakýmkoli zpředmětňováním „idejí“, musí nám být jasno, že je nemůžeme ztotožňovat s žádnými „intencionálními korelátů“, a to nejen s nám dobře známými intencionálními objekty (předměty), ale také s intencionálními non-objekty, nepředměty, s nimiž máme ještě pramalou myšlenkovou zkušenost, ale které mají (alespoň v našem odhadu) v budoucnosti hrát úlohu neméně vynikající, než jakou hrály v minulosti při budování velkých filosofických systémů a druhotně dokonce v obecném způsobu myšlení. I když se možná někomu může zdát, že se nabízí ztotožnění „idejí“ s intencionálními nepředměty, byla by to hrubá chyba. Vztah mezi (ovšem příslušným) intencionálním nepředmětem, který je (bude) naším myšlenkovým „konstruktem“ (byť nového typu) na jedné straně a ideou (příslušnou), která by eventuelně byla naším intencionálním aktem za pomoci onoho intencionálního nepředmětu „míněna“, je mutatis mutandis jakousi obdobou vztahu mezi určitým intencionálním předmětem, který je rovněž naším myšlenkovým konstruktem, sloužícím k přesnějšímu zaměření našeho intencionálního aktu mínění nějaké skutečnosti, a onou skutečností, kterou nelze se žádným naším myšlenkovým konstruktem ztotožňovat. „Idea“ je jakousi „samostatnou skutečností“ (nebo přinejmenším jakousi „složkou“ či „větší“ nějaké rozsáhlejší samostatné skutečnosti, neboť o povaze „struktury“ nepředmětného světa, tj. světa nepředmětných skutečností, toho zatím víme jen velmi málo, a to nikoli pro jeho „nepoznatelnost“, nýbrž proto, že dosavadní způsob našeho poznávání a vůbec myšlení je pro jeho poznávání spíše překážkou než pomocí), ale v žádném případě naším výtvorem.

(Písek, 060620-1.)

<<<

>>>

Idea jako „ryzí nepředmět“

Předpokládáme-li (ovšem jen provizorně a pouze per analogiam), že tzv. „svět nepředmětnosti“ je také strukturován, i když nutně zcela odlišným způsobem než „svět předmětnosti“, kde se však „ryzí předmětnosti“ také vůbec nevyskytují, nýbrž jen „pravé události“ a „nepravé události“, musíme připustit, že je přinejmenším principiálně možný myšlenkový „přístup“ resp. myšlenkové „uchopení“ ryzích nepředmětností, neuvažovaných ovšem v žádném případě jako nějaké samostatné, byť nepředmětné „skutečnosti“ (které ovšem nejsou výsledkem „skutku“, nýbrž jeho předpokladem, či přesněji: které musí být předpokládány jako „nepředmětné něco“, co ke skutkům vede, co je jakoby „vyvolává“ svým „oslovením“). A když takto – alespoň zčásti – dokážeme „vyčistit“ svou myšlenku „idejí“ a zbavit ji tak každého nánosu či prastarého reliktu oné tendence k zpředmětňování, můžeme dokonce užít i starého způsobu mluvy, kdy byla řeč o „životě v ideji“ (tak jako můžeme mluvit o „životě v pravdě“ či přesněji „v Pravdě“; každý „subjekt“ ostatně vždycky žije „v

nepředmětností“ a je v ní „zakotven“). Pravda sama, která „je“ ryzí nepředmětností, „přichází“ jako „výzva“, aby oslovila nějaký konkrétní subjekt a jeho prostřednictvím další podobné subjekty (neboť rozhodující je v takových případech právě onen individuální, adresný způsob „přicházení“, který se teprve poté, co byl registrován a co na něj bylo – akcí, výkonem – reagováno, může stát jakoby krystalizačním centrem či vzorem napodobení pro další subjekty, které buď nebyly tak vnímavé, ale spíše pro takové, které sice vnímavé možná i byly a jsou, ale nebyly osloveny, nedostalo se jim oné příchodí „výzvy“, na kterou by samy pak mohly odpovědět. – Pokud bychom takto mohli „ideu“ pochopit (myšlenkově „uchopit“ – tedy jen po jisté stránce, protože k nejvladnějšímu rysu takové „nepředmětné skutečnosti“ resp. „ryzí nepředmětnosti“ náleží, že je důvěrně spjata s jinými takovými či podobnými „ryzími nepředmětnostmi“, takže je nějak odlišitelná, ale rozhodně neoddělitelná), bylo by to z evidentních důvodů možné vždycky jen a výhradně v těsné souvislosti s určitými subjekty (s určitým subjektem jako prvním a s určitými dalšími jako druhými) – což právě znamená vyhovět povaze oné „ne-předmětnosti“. Nepředmětnost tedy je vždy spjata se subjektem, který touto nepředmětností byl osloven jako výzvou a nějak na ni reagoval. Pozoruhodným rysem tohoto vztahu je okolnost, že oné oslovující „ideji“ můžeme „porozumět“ i v takovém případě, kdy byla zaslechnuta nedokonale a kdy na ni nebylo ani dost přiměřeným způsobem reagováno, což nám dovoluje při vší záslužnosti oné (byť nedokonalé) reakce se od ní uznale, ale kriticky distancovat a pokusit se na ni reagovat lépe. Bytostným předpokladem takového „porozumění“ je ovšem vlastní „angažovanost“, tj. oslovenost, zasaženost rozumějícího subjektu, zatímco odmítnutí oné výzvy (nebo také její nepochopení) je překážkou nepřekročitelnou.

(Písek, 060620-2.)

<<<

>>>

Předpoklady (a předsudky)

Každá teorie se musí v některých rozhodujících momentech vztahovat k tomu, co tematizuje (tj. čeho je „teorií“). V důsledku zvláštního vývoje evropského myšlení, jehož počátky vidíme ve starém Řecku, ale které nastartovalo onen specifický novodobý a moderní trend zejména přírodních věd, který můžeme charakterizovat jako matematizaci (kvantifikaci) a technizaci, se považují myšlenkové prostředky, jimiž každá teorie musí pracovat, za něco druhořadého, co má prostě „fungovat“. A pokud to „funguje“ (což je z největší části záležitost logického kalkulu, a zbytek je kontrola specifickým „pozorováním“), není třeba se o to nějak zvlášť starat. Zejména teoretické vědy se neradi zabývají reflexí svých vlastních teoretických předpokladů; když někdy tyto předpoklady přestanou vyhovovat, zkoušejí použít jiných, a prostě je vymění. Jenže z hlediska filosofie se vždy dříve nebo později musí ukázat, že i pro nejlépe (prozatím) fungující teorii (a její myšlenkové „nástroje“) představuje reflexe a náročné prověření jejích (ať už vyslovených, anebo – a to je většina případů – nevyslovených, dosud náležitě neformulovaných) předpokladů problematiku nejen velmi a někdy zcela mimořádně komplikovanou, ale – a to je pro povahu každé vědy rozhodující – naprosto se vymykající myšlenkovým prostředkům samotné této vědy. Zkrátka a stručně: slabinou každé vědecké teorie jsou její skryté předpoklady (nikoliv tedy předpoklady onou vědou resp. příslušnými vědci deklarované a tím poněkud „matoucí“, protože ony skryté předpoklady dále ještě víc zakrývají). Když filosof některé zmíněné skryté předpoklady odhalí a

vědeckého teoretika se na ně a na jejich zdůvodněnost dotáže, stane se takový vědecký „odborník“ náhle jakoby diletantem a dostane se do obrovských potíží. Nejčastěji mu pak nezbyvá než poukázat na to, že dosavadní teorie – navzdory oněm odhaleným a poněkud nezajištěným předpokladům – pro jejich (odborné) cíle „zatím funguje“. Tento typ marginalizace posledních předpokladů byl dokonce „ideologicky“ podepřen tzv. pragmatismem.

(Písek, 060622-1.)

<<<

>>>

Filosofie - co je

Zejména v poslední době se pojmenování „filosofie“ užívá tak široce resp. s tak nepřesnými až vágními obrysy, že pro vážnější cíle je třeba obsah tohoto slova přesněji vymezit. Nesnází je ovšem také to, že ani mezi filosofy není v tomto směru jednoty, což je vlastně dost pochopitelné, protože za filosofa může být považován a zejména sám se může považovat takřka kdokoli. Ovšem potíž je hlubší povahy, protože stanovit, co to je filosofie, nemůže ani žádný filosof, aniž by zároveň vydal jisté svědectví o sobě a o svém chápání této zvláštní disciplíny. Pokud se ovšem o takové vymezení ani nepokusí, je třeba mít vážné pochybnosti o tom, že to je vskutku filosof, a to hned z dvojího závažného důvodu. Především k filosofii náleží, že se pokouší samu sebe – jakožto skutečnou, opravdovou, „pravou“ filosofii – vymezit proti ne-filosofii, pseudo-filosofii, falešné „filosofii“, a to už od nejstarších počátků řecké filosofie. Tam, kde takové pokusy o sebevymezení chybí nebo je nelze doložit, neměli bychom názvu „filosofie“ vůbec užívat. (Pochopitelně nelze za žádné „sebevymezení“ považovat pouhé ujištění, že jde o „jediný správný způsob“ myšlení nebo vůbec životního zaměření. Takové nároky si činí různé druhy náboženství, mytologií nebo i ideologií.) Pochopitelně to, že ve skutečnou nejde o skutečnou (pravou) filosofii, nemusí nutně znamenat naprostou nepřítomnost tzv. filosofemat, tj. myšlenek, myšlenkových prvků, které lze dodatečně filosoficky interpretovat (tj. uvést do širších „logických“, vlastně „filosofických“ kontextů, kterých se však pouhým filosofematům původně nedostává resp. které je nejsou s to jakožto filosofické myšlenky spolukonstituovat). A pak je tu ještě druhý závažný důvod: užívá-li někdo termínu „filosofie“, aniž by vymezil, co tím má na mysli, nebo dokonce by chtěl trvat na tom, že každé takové vymezení je spíš škodlivé než užitečné, prozrazuje už tím samým, že mu je filosofie cizí. Nejde totiž o to, že žádné definitivní vymezení filosofie nemůže mít ani definitivní, ani obecnou platnost, protože k bytostné povaze filosofie náleží, že se musí vždy znovu a za nových podmínek a okolností vztahovat k Pravdě; o tom nemůže dnes žádný filosof úpochybovat. Jde o to, že si každý filosof sám pro sebe, ale také pro druhé a veřejně musí otázku po bytostné povaze filosofie nějak zodpovědět, a že si tu odpověď musí náležitě zdůvodnit a formulovat to způsobem, který ostatním filosofům (a zejména těm příštím, budoucím) umožní se od jeho formulací distancovat (a nikoliv začínat znovu jako na dosud naprosto nepřipraveném, nekultivovaném terénu.

(Písek, 060624-1.)

<<<

>>>

Filosofie a co k ní náleží - 1

Bývá dobré v zásadních záležitostech vyjít z nějakého klasického pojetí (resp. příslušné formulace), a pak své vlastní pojetí vymezit právě ve vztahu (kritickém vztahu) k ní. Jedno z klasických vymezení práce filosofa, tj. filosofování, najdeme v Aristotelově Metafyzice (IV, 2, 1004b): KAI ESTI TOY FILOSOFY PERI PANTÓN THEOREIN. Už sám překlad ovšem vždycky znamená určitý významový posun, takže vposledu nejde tak ani o co nejpřesnější uchopení toho, co bylo formulací původně míněno (to by totiž nutně vedlo daleko stranou našeho záměru), nýbrž spíše o kritické uchopení toho, jak to bývá, eventuelně jak by to mohlo být dnes chápáno. Základní důležitost tu bude mít především termín, který zvolíme jako (přibližný) ekvivalent termínu řeckého. Tak např. je tu ono PERI PANTÓN: jak máme chápat ono „PAN“ nebo spíše „TA PANTA“? Je mezi tím – právě z filosofického hlediska – nutno pečlivě rozlišovat? Znamená – pro nás, kteří chceme „filosofovat“ ! – „všechno“ hromadu čili úhrn, shrnutí – anebo spíše „celek“ (HOLON)? To zřejmě není otázka „fakticity“, nýbrž otázka našeho přístupu; a má-li k filosofování vskut náležet nevykloučovat nic ze sféry svého zájmu, je třeba se vystříhat i předsudečného vyloučení možnosti, že „všechno“, tj. „veškerenstvo“, není pouhou hromadou, ale že by mohlo mít v sobě něco „celostního“. A toto „celostní“, tj. svět, vesmír, veškerenstvo jakožto „celek“, musí zůstat pro filosofii problémem, který nebudeme předsudečně škrtnat. – Jinou takovou otázkou, kterou si musíme „nechat dojít“ a předem ji nevykloučovat ze sféry svého „filosofického“ zájmu, je překlad a pochopení termínu THEORIA a THEOREIN. mohli bychom sice zůstat u zaběhaného mezinárodního slova „teorie“ a „teoretizovat“, ale to by bylo jistě našemu pochopení spíše na překážku než skutečnou pomocí. O nic lépe by t asi nedopadlo, kdybychom dali důraz na to, že THEOREIN znamená dívat se, zírat, nazírat, pozorovat. Nicméně jistou pomocí by tu mohlo být, když si uvědomíme, jak neudržitelná je starořecká a vůbec antická představa, že naše pozorování, ba již samo vnímání skutečností kolem nás nesmí být „narušováno“ žádnou činností z naší strany (to bylo klasicky formuláno Aristotelem, když za nejvyšší filosofické „vědy“ prohlásil právě disciplíny teoretické, vzdálené každého „dělení“ a tedy „praxe“). Dnes je nám zcela zřejmé, že nejen samo filosofování a vůbec myšlení, ale už pouhé vnímání (dokonce na úrovni smyslových orgánů) je založeno na aktivitě a není bez aktivity vnímajícího, myslícího a eventuelně filosofujícího „subjektu“ možné ani myslitelné. V tom smyslu teorie a teoretizování jsou jen zvláštním druhem praxe, a bez praxe nejsou ničím. (A to nejen v tom smyslu, že třeba myšlení a také filosofování musí být na praxi založeno a s praktickými zkušenostmi musí stále počítat, ale že také do praxe musí také ústit, tj. musí ze svého „teoretizování“ vyvozovat také praktické důsledky; tady by ovšem bylo nutno dalekosáhle rozvádět, proč nesmíme pod „praxí“ chápat nic jen tak vytrženého ze života, z celoživotních souvislostí, a to nejen individuálních.)

(Písek, 060710-1.)

<<<

>>>

Filosofie a co k ní náleží - 2

Četné překlady uvedené Aristotelovy formulace sáhly ke značně problematickému prostředku, jak podat v novém jazyku významový „celek“ „teoretizovat o všem“ (PERI PANTÓN THEOREIN), totiž tak, že bylo zavedeno (vsunuto) nové slovo, které nemá oporu v řecké formulaci. Tím slovem je „předmět“: Kříž např. překládá „všechno to učiniti předmětem svého zkoumání“. Kříž není dobrým překladatelem Aristotela, ale v této věci má starší předchůdce

v jiných jazykových oblastech, např. Tredennick v Loeb Edition překládá „to study all subjects“; podobně třeba Bonitz (u Meinera) zase „alle Gegenstände untersuchen“. Tady intervenuje náležitě nekontrolovaná „tradice“ zpředměťování všeho, co je tematizováno, do té míry, že vlastně předem likviduje jednu ze základních možností či charakteristik filosofičnosti. Křížovo „učiniti předmětem“ je dokladem tohoto škodlivého směřování. Chybnost této předsudečné tendence mohla být odhalována a nahlížena teprve po náležitém rozpoznání toho, že některé „skutečnosti“ musí být nejen respektovány, ale také myšleny a zkoumány i tehdy, když se zřetelně ukazuje, že nemohou být chápány jako „předměty“, tj. předmětně. To ovšem vůbec neznamená, že to, co nemůže (a nesmí) být „učiněno předmětem“, musí nutně zůstat v jakémsi přítmí „neurčitosti“; samo toto chápání „neurčitosti“ a dokonce „zásadní“ nemožnosti něco blíže určit a vymežit je pouhým vedlejším (a chybným) důsledkem předmětného (tj. zpředměťujícího) myšlení. Filosofie zkrátka musí nahlédnout, že nikdy nemá a nikdy nebude mít k dispozici žádná „faktická data“ (ve smyslu factum brutum, kde původ slova „factum“ a jeho odvozenost o „facere“ byl už dávno zapomenut), nýbrž že může ve svých úvahách vycházet pouze od údajů, v nichž vedle toho, jak naše smyslové orgány reagují na vnější podněty, je všechny vždycky ještě navíc zpracováváno jako nějaký „smysl dávající“. Původ či zdroje tohoto „navíc“ může být vykládán různě a může být i skutečně různý; ještě zdaleka nevíme, jak je vlastně ten který vnější podnět zpracováván po nervových drahách, předáván mozku a pak zpracováván tam. K ničemu z toho nemáme přímý přístup, jsme výlučně odkázáni na to, čemu lez říkat (opět by bylo třeba blíže analyzovat) „introspekce“. Proměna „objektivních“ procesů v děje „subjektivní“ nemůže být z principiálních důvodů „objektívována“ a „předmětně“ uchopena ani vyložena. Filosofie tedy musí od samého počátku stále počítat s tím, že přechody mezi „vnitřním“ a „vnějším“ probíhají neustále, a to oběma směry (tj. ono hegelovské Verinnerung a Veräußerung, ale pochopeno značně jinak), a tedy že k celku (ať už jednotlivému, konkrétnímu, nebo celku veškerenstva) náleží nejen všechno vnější, ale také „všechno“ vnitřní, nepředmětné.

(Písek, 060710-2.)

<<<

>>>

„Bůh“ a „dukazy“ jeho „existence“

Všechny starší pokusy dokázat „existencu“ boží trpí základní vadou, která spočívá v tom, že je „Bůh“ (či „bůh“) nejprve nějak myšlen, a pak má být dokázána jeho „existence“. Takové dokazování pochopitelně musí vycházet z nějakých dat, v nichž předpoklad „boha“ nesmí být obsažen (jinak by důkaz nemohl být uznán). Připustíme-li např. s Aristotelem, že „bůh“ je pro filosofii „tím nejvyšším“ (a proto také theologie je nejvyšší teoretickou disciplínou), je zřejmé, že každé dokazování představuje pokus vyložit (a dokázat) vyšší (dokonce nejvyšší) z nižšího, např. z přírody. To je však protismyslné, neboť tím právě ono „vyšší“ je strhováno na nižší úroveň, jako by „existence“ vyššího vyplývala z „existence“ nižšího. – Něco jiného je ovšem to, co známe třeba ze Starého zákona, totiž že „nebesa vypravují“. To je obrat, který navzdory jeho metaforičnosti až poetičnosti musíme vzít vážněji, než bývalo zvykem. Každé „vypravování“ představuje něco, čemu je třeba rozumět, tj. není to žádná hotová „danost“, nýbrž něco, co se nám otvírá, když se tomu zároveň otvíráme také my. Přístup k slovu, výpovědi, textu je zásadně odlišný od přístupu k tomu, co je smyslově dáno. Konkrétně to

ve zmíněném případě znamená, že nebesa nejen vidíme (jako můžeme vidět nějaké „sdělení“ v podobě znaků na papíře), ale můžeme je pochopit, můžeme jim porozumět tak, že poukazují na něco, co není jejich součástí ani vlastností, nýbrž k čemu se můžeme dostat jen tak, že jdeme za to, co je „vidět“ (nebo co je vůbec přístupné našim smyslovým orgánům, jak to bývalo a dosud bývá tradičně formulováno). Tak jako nemůžeme „dokázat“, že špalíček papírů, po jedné straně svázaných, je román nebo vědecké pojednání, aniž bychom jej četli (a to s porozuěním a mnoha předpoklady), tak nelze „dokázat“ ani „Boha“ (ani „boha“ nebo dokonce jen „něco mezi nebem a zemí“ apod.), aniž bychom se s „ním“ aktivním způsobem setkali (tradičně řečeno, aniž bychom „uvěřili“, tj. aniž bychom byli náležitě poučeni a vzděláni a aniž bychom se postupně naučili se k němu modlit, s ním počítat, na něj spoléhat atd.). Pak ovšem jde o určité chápání z naší strany, ale nikoli o nějaký „objektivní důkaz“.

(Písek, 060714-1.)

<<<

>>>

Forma a „časování“

Tradiční zpředmětňující myšlení rozumělo pod „formou“ vždycky jen okamžitou formu, tj. právě, aktuálně se v určitém okamžiku jevící.

(Písek, 060714-3.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a subjektivita / Niternost a subjektivita

Uvažujeme-li „subjekt“ (jako myšlenkový model), pak jeho niterná (vnitřní) stránka (jeho „dedans“ na rozdíl od jeho „dehors“, jak o tom mluví Teilhard de Chardin) se zdá přinejmenším do velké míry spadat v jedno s jeho nepředmětnou stránkou resp. s jeho subjektivitou. Naproti tomu – v případě, že jde o subjekt tak vysoké úrovně, že si vypracoval, vytvořil svou sféru subjektivnosti – nic podobného se nám nezdá, pokud jde o „subjektivitu“ – když ovšem blíže přihlédneme ke „skutečnosti“ samé (pochopitelně nadále ve smyslu modelu): subjektivita nemůže být ztotožňována s niterností, neboť se sama svou povahou vyznačuje tím, že má jak ‚svou‘ nepředmětnou, tak i předmětnou stránku. Subjektivita totiž nepředstavuje žádnou původní jednotu, ale je to sféra „nepravých událostí“ (byť ‚subjektivních‘, tj. dějících se v mysli, ve vědomí, v myšlení). Integrita „subjektivity“ musí být aktivně a dokonce usilovně udržována a obnovována, není záležitostí, založenou na nižších úrovních. Mezi organickou integritou (založenou „fysicky“) a integritou vědomí či později myšlení je přehrada, příkop, césura: je to subjekt sám, který se musí o svou integritou starat, který ji musí vždy znovu ustavovat a zakládat, ale pak také trvale udržovat. Integrita subjektivity vyžaduje mimořádné úsilí, a v situaci oslabenosti subjektu dochází k jejímu rozvolnění až rozpadu.

(Písek, 060715-1.)

<<<

>>>

Idea a nepředmětlost

Václav Bělohradský cituje ve jednom svém textu pro studenty) Gianni Vattima, který „říká, že filosofování je umění dovést ideje – v dialogu s jejich možnými významy – až k soumraku, k okamžiku, kdy se z nich vytrácí nárok na věčnou platnost, kdy zapadají jako Slunce“. Přivolávat takový soumrak idejí je prý posláním civilizace Západu. – Když si náležitě odmyslíme Spenglera, který touto myšlenkou prosvítá, můžeme shledat na zmíněném pohledu také něco takříkajíc „pravdivého“, tj. něco, co ukazuje alespoň jeden aspekt tohoto „fenoménu“ jakoby ve světle „pravdy“. Uvážíme-li, že celá velká tradice západního myšlení je silně zatížena zpředmětňující tendencí, a uvažujeme-li „ideu“ nikoli „pozitivně platónsky“, nýbrž – v odvolání na Patočkův „negativní platonismus“ – jako „nejsoucno“, a my bychom raději řekli jako „nepředmětlost“, je onen vadný, ale světově významný pokus chápat „ideje“ jako předmětlná jsoucna, vyňatá z prostoru i času, tedy jako něco „věčně platného“ a „věčně jsoucího“. Právě proto musíme najít nový způsob, jak myslet (chápat, koncipovat, tj. pojmově zachytit) „skutečnou“, tj. „pravou“ ideu, tj. ideu nikoli „jsoucí“, nýbrž „přicházející“. Idea, která přichází, ještě není zachycena ani uchopena, ale přichází jako výzva, jako oslovení, apel. Ve chvíli, kdy je zaslechnuta a nějak myšlena, stává se už něčím také předmětlně jsoucím, a to zároveň znamená nejen uskutečnění (a k tomu ovšem idea míří), nýbrž také jakési ponížení, jakýsi úpadek, totiž právě ono zpředmětlnění. Jakmile si to filosofující myslitel začne uvědomovat, začne nutně rozlišovat mezi tím, co zachytil a uchopil, a tímto zachycením a uchopením samým. Skutečně nové, tj. trochu dnešní, ale zejména zítřejší a pozítřejší filosofování bude muset směřovat k tomu, dovést ony „uchopené ideje“ k jejich soumraku, tj. k soumraku jejich uchopení, ale jenom proto, aby tak v sobě dokázalo probudit novou vnímavost vůči oněm ideám přicházejícím, které dokáže rozpoznat za vším tím starým způsobem jejich zachycení a uchopení, který je de facto vůbec neuvolňoval, nýbrž naopak svazoval a korumpoval.

Václav Bělohradský se odvolává na běžnou zkušenost, které nikdo nemůže uniknout, totiž „že každá skutečnost děraví jako lidská paměť a chátrá jako lidské tělo“, a potom to prostě aplikuje (bez náležité argumentace) na „ideje“: „vždyť ideje nejsou nic bez těl, v nichž se zabydlely“. Už z formulace samé je dobře patrné, že Bělohradský redukuje své chápání „skutečnosti“ na skutečnosti již uskutečněné, tj. zčásti zpředmětlněné, představující určitou, ale částečnou změnu, určitý zásah do světa předmětlnosti (za použití materiálu, který byl pro toto „uskutečnění“ po ruce a k dispozici). Přirovnání skutečnosti (tj. světa skutečností, které mají také předmětlnou stránku) k paměti není tak docela od věci, ale je třeba je dovést ještě o nějaký ten krok dál. Skutečnosti (vnitrosvětlné) nejen „chátrají“ (a to znamená mnohem víc než tzv. entropii – a zasluhuje to zvláštní pozornost a důkladnou analýzu, jak na to poukazuje třeba Whitehead, když zdůrazňuje problém „zanikání“), ale prostě pomíjejí a přestávají aktuálně „být“, tj. jejich „bytí“ se uzavírá a končí, a po tomto konci zůstávají už jen relikty, jež na sobě (v sobě) nesou jisté stopy toho, co pominulo. To vše však platí jen o skutečnostech vnitrosvětlných, nikoli o skutečnostech „nepředmětlných“, o kterých nelze říci, že „jsou“ (ve smyslu vnitrosvětlného bytí), ale o kterých také vůbec neplatí, že prostě „nejsou“, že tedy „jsou ničím“, takže o nich nelze nic myslet ani říci. Právě naopak: nepředmětlné skutečnosti přicházejí a stávají se výzvou k tomu, aby byly uskutečněny, tj. aby mohly díky aktivitě subjektů „srůst“ s některými již „uskutečněnými“, tj. vnitrosvětlnými skutečnostmi v nové subjektivně sjednocené struktury, v „pravé“ události. Filosofové budou prostě muset vzít na vědomí, že „ideje bez těl“ (tj. ještě před jakýmkoli krokem k jejich „uskutečnění“ v rámci světa, tj. ze strany nějakých subjektů) nejsou „nic“, ale že jsou „skutečné“, byť nepředmětlně skutečné.

(Písek, 060720-1.)

<<<

>>>

Idea jako „ryzí nepředmětnost“

Pokusme se „pojmut“ ideu (pochopitelně nikoli tradičním, tj. zpředmětňujícím způsobem) jako „partikulární“ ryzí nepředmětnost, tj. přesněji vyjádřeno: ryzí nepředmět. V tom smyslu by idea byla tím, co se na nás adresně obrací jako nepředmětná výzva, abychom ji svým myšlením (tj. výkonem svého myšlení) zaregistrovali, pojali za svou a eo ipso myslili. V tom případě musíme bedlivě rozlišovat mezi ideou samou (jakožto ryzí nepředmětností) a naším myšlenkovým pokusem ji uchopit (a ten se musí dít v naší mysli a za pomoci jejích myšlenkových výkonů, které jsou součástí světa, v němž žijeme, což znamená, že mají také svou předmětnou stránku, takže už nejsou ryzí nepředmětností resp. ryzími ne-předměty). Idea jako ryzí nepředmětnost je výzvou k pochopení, ale pokud ještě pochopena nebyla, nemá žádný jazykový charakter, nemá žádný myšlenkový charakter (neboť to oboje předpokládá již její vtažení do jazyka a do myšlenek resp. její jazykové a myšlenkové uskutečnění, její „zpředmětnění“ (pochopitelně nikoli totální zpředmětnění, takž by z její původní nepředmětnosti už nic nezůstalo). Ve vzpomínce na starého Platóna můžeme uvést pro srovnání: svět idejí musíme uznat a respektovat, ale nikoli jako svět daných, byť pravých „skutečností“, tzv. „jsoucen“, nýbrž jako svět, který se připravuje k uskutečnění, k vtělení, k zpředmětnění (částečnému), tedy svět toho, co „ještě není“, ale vyhledává si příslušné subjekty (ve smyslu co nejširším) a vyžaduje si jejich pomoc a asistenci při tomto uskutečňování. Zajisté přitom dochází k nejrůznějším poruchám, deviacím a nepovedeným pokusům o asistenci a „provedení“ či uskutečnění, neboť čím je idea rozsáhlejší resp. komplikovanější, tím větší je nezbytnost navazovat na to, čeho už při uskutečňování bylo dosaženo. Samo uskutečňování tedy neprobíhá izolovaně, ale v četných a zásadně významných souvislostech (prostorových i časových, pokud můžeme použít těchto banálních pojmenování). Na nejvyšších úrovních, kdy je třeba na to, čeho již bylo dosaženo, navazovat také vědomě, za pomoci myšlení a reflexe, nemůže dojít ani k přibližnému porozumění těmto souvislostem bez myšlení v časových a dějinných souvislostech, tedy bez událostního a ergo nezpředmětňujícího (a tím do nehybnosti fixujícího) způsobu uvažování.

(Písek, 060720-2.)

<<<

>>>

Korektorské posedlosti

Korektury se v rámci nakladatelského podnikání jaksí osamostatnily, takže korektor nemusí ani dobře rozumět, o čem text je, ale přesně ví, jak se která slova mají správně psát. Poprvé jsem se s touto korektorskou náruživostí setkal, když jsem redaktorovi Bílkovi z *Vesmíru* předal (1963) text svého článku „Svět bez člověka“. Měl jsem tam dvě podobná slova, která však vždycky znamenala něco jiného, od druhého, podobného slova významově odlišného. Těmi slovy byla adejktiva „subjektivní“ a „subjektní“. To pochopitelně (či snad spíš nepochopitelně?) nemohl korektor strpět, a sjednotil psaní všech těchto slov na „subjektivní“. Naštěstí jsem si mohl vyžádat korekturu, a zase jsem to tam

všechno opravil na původní podobu, a náležitě jsem na to upozornil i redaktora Bílka. Slovo „subjektní“ ovšem nebylo mým vynálezem, už před válkou ho na mnoha místech užil J. B. Kozák ve své poslední knížce před odjezdem do Spojených států (Věda a duch, 1939?), ovšem bez výslovného úmyslu obě slova, totiž „subjektní“ a „subjektivní“ významově odlišit. Byl jsem tím ovšem ovlivněn či spíše inspirován, když jsem psal svou dissertaci (právě pro prof. Kozáka). – A něco podobného se mi zase stalo nedávno, ovšem s tím rozdílem, že se mi už korektura do ruky nedostala, takže jsem neměl příležitost chybné zásahy opravit do původní podoby. Šlo v tomto případě o slovo přejaté z řečtiny, totiž „theologie“. Podle pravopisných pravidel se má tento termín psát už trvale bez „h“, tedy jako „teologie“. Ovšem dnes už je většině teologů původní etymologický význam toho slova nejen cizí ve smyslu nezvyklosti, nýbrž něčím, co zásadně odmítají. Dnes už téměř žádný teolog nechápe svůj obor, totiž teologii, jak nějakou „vědu o Bohu“, a to prostě proto, že si je velmi dobře vědom, že žádná taková věda (v dnešním smyslu) není možná. Naproti tomu ovšem třeba celý pozdní středověk (tzv. scholastika) byla – v navázání na Aristotela – přesvědčen nejen o nutnosti takové zvláštní disciplíny (to ovšem už nikoli disciplíny filosofické, jak tomu kdysi rozuměl Aristotelés), ale i o tom, že to je disciplína nejvyšší, vrcholná, protože – zase jak to řekl už Aristotelés – je to věda o „nejvyšším“. Považuji proto za rozumné a pro sebe dokonce za nutné, obojí od sebe důkladně odlišovat: tam, kde byla theologie opravdu chápána jako „věda o Bohu“ (eventuelně jako věda o bohu nebo o bozích), je smysluplné a je třeba psát toto slovo s oním „h“, které naši pravopisci generálně vyloučili, zatímco psaní bez „h“ můžeme bez větších problémů ponechat tam, kde je tato disciplína chápána jinak (zejména např. jako interpretace starozákonních a novozákonních biblických textů, a to s použitím metod lingvistiky, historie, religionistiky atd.). A co se nestalo: můj text vyšel v Brně „vylepšen“ korektorem, posedlým sjednocováním pravopisu, a rozdíl mezi theologií a teologií byl prostě smazán. Obdobná tendence ke sjednocování pravopisné podoby názvu „filosofie“ na jeho upadlý tvar „filozofie“ se zatím generálně neprosadila a – jak pevně doufám – ani v budoucnosti neprosadí, protože se filosofové mohou dovolávat proti korektorům toho, že i naše pravopisná pravidla obě vverze připouštějí (ale dalo to a často ještě dodnes dá značnou práci!). – Je to velmi zajímavé: odkud se ta posedlost unifikováním vlastně bere?

(Písek, 060720-3.)

<<<

>>>

Subjekt a „idea“ / „Akce“ a subjekt / Výkon a „idea“ / Shoda (covenientia) - obráceně / Pravdivá idea / Idea pravdivá

Starý Spinoza charakterizoval „pravdivou ideu“ jako tu, která se shoduje s tím, čeho je ideou (viz např. Ethica, pars I. ax. VI.: „Idea vera debet cum suo ideato convenire.“). Už z formulace samé je zřejmé, že idea je chápána jako principiálně (původně) závislá na něčem dalším, co sice není samo ideou, ale k čemu se idea podstatně, bytostně vztahuje. A možná, že by se dalo ještě dále usuzovat na to, že toto vztahování má aktivní charakter, takže jeho výsledkem je „ideatum“ (jakoby odvozeno od slovesa, které v klasické latině ovšem neexistovalo; „ideo“ znamenalo „a proto“, a nemělo s původně řeckým, do latiny převzatým slovem „idea“ nic společného). Zkusme použít tuto terminologii pro své, od Spinozových (i Platónových) značně odlišné cíle: pak by to znamenalo obrátit směr tak, abychom ve svém myšlenkovém modelu (schematu) vycházeli od ideje, a teprve

pak abychom sledovali, jak se tato idea uplatňuje při vzniku a uskutečňování („růstu“ ve smyslu FYESTHAI a FYSIS) onoho „ideatum“. Podobně, jako tomu je u Platóna, nemůžeme očekávat o ideje žádný její vlastní „skutek“, tj. skutečný výkon (což vůbec ještě nemusí znamenat, že nemůže jít o žádný „pohyb“, tj. že idea je „nehybná“). Platón si vypomohl myšlenkou démiurga jako univerzálního aktivního činitele. Tím, že křesťanští myslitelé recipovali tuto myšlenku a aplikovali ji na Boha-Hospodina, zakryli a uzavřeli některé možnosti, které Platón vlastně pootevřel: když totiž Platón v případě idejí odmítl – proti eleatům – trvat na jediném HEN a na tom, že je zároveň PAN, a když pluralizoval „svět idejí“ tak radikálně, že vlastně znemožnil, aby na sebe ideje vůbec mohly nějak reagovat (bez vnější pomoci), chtěl asi onu sugestivní myšlenku HEN – jednoty a zároveň jednosti i jedinečnosti – nějak zachovat předpokladem jediného démiurga. Ale proč by nebylo možné pluralizovat také démiurga? Proč bychom neměli uvážit, možnost mnoha, dokonce nescíslných démiurgů, a to rozmanitých úrovní, kterým bychom říkali „subjekty“? A proč bychom nemohli onu podivnou hypostazi „beztvarého toku“, která je ostatně jen podivným reliktem zpředměťování něčeho, co žádnou přemětnou stránku nemá, pluralizovat rovněž? A proč bychom nemohli co nejdůkladněji, až do principiální nerozdělitelnosti spojit ony nescítné „kousky“ údajně „beztvarého“ toku či pohybu (událostného dění) s výkony oněch subjektů, které jsme postavili na místo jediného démiurga (takže bychom je až do těch „primordiálních“ úrovní vybavili předmětnou stránkou, aniž bychom je celé zpředmětnili)? A proč bychom samu „strukturu“ subjektu nemohli pojmut jako stále vylepšovaný a „kupředu a výš“ se vyvíjející „vynález“ oněch nejmenších (primordiálních) „událostí-presubjektů“, takže na samém počátku „výkon“ postavíme před vznik subjektů a teprve potom další, vyšší výkony svěříme subjektům již takto ustaveným? „Pravost“ ideje bychom pak mohli lépe myšlenkově uchopit jako to, co nemá sice žádnou předmětnost, co však navzdory tomu je poslední mírou toho, co bylo jako uskutečnění ideje „realizováno“, co tedy je možno považovat za „ideatum“, za uskutečnění ideje. (A to je ovšem vždycky jen „relativní“, tj. vždy jako ke své míře se k ideji vzthaující pokus.)

(Písek, 060723-1.)

<<<

>>>

FYSIS (natura) / Rozum a „přirozenost“ / Přirozenost a „rozum“

FYSIS, natura, překládáno do češtiny jako příroda nebo přirozenost, a také povaha, nabývalo v běžném užití i ve filosofických textech nových spoluvýznamů už v antice, a tím spíše později. V nové době už nikdo nepociťoval jako problematické, když se tohoto termínu užilo i tam, kde by podle etymologie neměl smysl. Už v raném středověku docházelo k theologickým diskusím o „povaze“ boží (např. heretizace monofysitismu), což pro vzdělanějšího myslitele muselo být provokujícím dokladem negramotnosti (Bůh v křesťanské a už židovské tradici se přece nikdy „nezrodil“, právě na rozdíl od bohů řeckých a římských, mezi nimiž existovaly dokonce rodinné a příbuzenské vztahy). Nebylo tedy divu, že karteziáni bez rozpaků mluvili o „natura rationis“, aniž by jen trochu pomyslili na to, že o „natura“ by se mělo hovořit jen tehdy, když jde o něco, co se zrodilo, v, aniž by jen trochu pomyslili na to, že o „natura“ by se mělo hovořit jen tehdy, když jde o něco, co se zrodilo, vyrůstalo a pak chátralo až skončilo smrtí. Právě naopak: k „povaze rozumu“ a jeho „idejí“ v jejich pojetí náleželo, že je neměnný (odtud např. „ideae innatae“ apod.). Dalším příkladem může být třeba Spinoza, který zcela běžně mluví o „povaze (či přirozenosti) rozumu, „de natura

rationis“. Jakýmsi reliktem této „přirozenosti“, která už s rozením a růstem nemá vůbec nic společného, ale je definitivně vyzvednuta, vytržena z „času“, je třeba Kantovo apriori. (V tom smyslu také najdeme u Spinozy ono rozlišení mezi tím, co je „nutné“ a co je pouze „nahodilé“ resp. kontingentní:

De natura rationis est res vere percipere (per prop. 41. huius), nempe (per ax. 6. part. 1.) ut in se sunt, hoc est (per prop. 29. part. 1.) non ut contingentes, sed ut necessarias; q.e.d. [Ethica, pars II. prop. 44, demonstr.]

Tak docházelo stále víc k tomu, že se „přirozeností“ mínilo u každé „bytosti“ to, co nepodléhalo nahodilostem ani (nahodilým) změnám (proto se pak muselo přistoupit ke koncepci tzv. nutných změn, což byl a ovšem i nadále dosud je nedořešený problém).

Odtud také má svůj původ myšlenka „přirozenosti“ základních lidských práv, protože tato práva jsou nahlédnutelná právě rozumem, a to přirozeným rozumem. Tak se jen ukazuje, že tak zvaná „přirozenost“ je už chápána naprosto jinak a že nemá se starým chápáním „přírody“ a „přirozenosti“ takřka nic společného. Zůstává jen jakýsi nijak nedoložený, předsudečný a vlastně ideologický odkaz na jakousi „samozřejmost“, což právě je ono nahlédnutí „přirozeným rozumem“.

(Písek, 060723-2.)

<<<

>>>

Předpoklady filosofické

Každý výkon (každá akce) představuje provedení (uskutečnění) něčeho, co tu ještě nebylo (zatím nemusíme dbát rozdílu v míře „novosti“ takového výkonu ani jeho výsledku, „produktu“), ale zároveň platí, že je jednak něčím víc než zvnějšněním něčeho původně vnitřního (neboť je nezbytné, aby se nějak přizpůsobil okolnostem, a to znamená také, že ke svému uskutečnění potřebuje použít něčeho, co mu je nějak k dispozici, např. jako materiál, ale zejména v případě živých bytostí jde většinou o víc než o pouhý „mrtvý“ materiál), zatímco na druhé straně je vždy také něčím méně než uskutečněním (zvnějšněním) nějakého ne-dané (ne-předmětného) programu a plánu. To znamená, že každý výkon uskutečňování něčeho, co skutečně ještě nebylo a není (alespoň hic et nunc), je závislé na okolnostech (z nichž jen některé jsou důležité, a to v různé míře), tedy také na podmínkách – a předpokladech.

(Písek, 060723-3.)

<<<

>>>

Filosofie a „celek“ / „Celek“ a filosofie

Obvykle se uvádí jako doklad rozdílnosti filosofie ode všech „odborných věd“ to, že zatímco se vědy musely vzdát nároku na kompetentnost (byť relativní a historicky podmíněnou) ve všech směrech a ve všech oborech „jsoucího“, filosofie se tohoto nejen nároku, ale přímo závazku a povinnosti i poslání, zabývat se jak jednotlivými (skutečnými) celky, tak celkem veškerenstva, nikdy nemůže a nesmí vzdát. Takto vyjádřeno to vypadá docela plausibilně, ale má to své velké problémy. Především není v lidských silách se zabývat vším se všemi

jednotlivými detaily; jednotlivé odborné vědy jsou nepochybně spíše schopny se některými takovými detaily zabývat, ale právě jen díky tomu, že se na mnoho jiných detailů prostě neohlížejí a že se jimi zejména nezabývají. V tom smyslu jsou výsledky vědeckých výzkumů pro filosofii (přesně pro filosofy) důležitým zdrojem informací. Filosof, který nechce neprozřetelně vynechat celé regiony veškerenstva stranou jen proto, že o nich nic neví a že ani nemá možnost se s nimi svými prostředky přímo seznamovat, musí jen uvítat, když mu některé vědecké obory mohou poskytnout zprávy o tom, co nového bylo v jejich oboru zjištěno. (Jen pro příklad: filosof by pouze svými myšlenkovými prostředky a za využití obecných lidských zkušeností nikdy nemohl dospět k úvahám o subjaderných částicích ani o kvazarech anebo černých dírách; k tomu nutně potřebuje spolupráci s astrofyziky a jadernými fyziky.) Chceme-li vzít vážně myšlenku, že filosofie nesmí ztratit nic ze svého vztahu k celku světa, nemůžeme trvat na tom, že by tento vztah mohl bez úhony trvat tam, kde filosof prostě něco vyloučí ze svého zájmu. To je možné jen někdy a v některých případech, ale předem nikdy není jisté, že se časem neukáže, jak závažné stránky celku skutečnosti byly opomíjeny a jaký to mělo obrovský vliv dokonce i na povahu a platnost jednotlivých poznatků odborných věd.

(Písek, 060726-1.)

<<<

>>>

Kritika a „negace“

Kritika a zejména vynález pojmově zdůvodňované kritiky měla nejen epochální význam pro rozvoj lidského myšlení vůbec, ale navíc dovoluje každému mysliteli, který si její principy osvojí, rozvíjet vlastní myšlení způsobem naprosto nedosažitelným pro kohokoli, kdo se s ní pracovat nenaučil, tj. kdo ji nedokáže aplikovat na kteréhokoli myslitele – včetně sebe sama. J.Kozák napsal (in 5680, V boji o duchovní hodnoty, 1930, str. 60), že „Platon je však silný právě tam, kde neguje“. To však (po jistém upřesnění) platí pro každého skutečného myslitele, už proto, že v myšlení nemůže nikdo dosáhnou pravé velikosti, dokud si své myslitelské možnosti a síly nezměří s největšími mysliteli minulosti i současnosti. Naše upřesnění se ovšem bude týkat slova „negace“ a „negovat“; jde o to, že negovat lze z nejrůznějších motivů a nejrůznějšími způsoby: z lhostejnosti, ze zarputilosti, z hlouposti (a z pouhého neporozumění), bezdůvodně a také na základě důkladné rozvahy a přesvědčivého zdůvodnění. Zmíněná obecná platnost se pochopitelně týká té naposled uvedené možnosti. Sama negace nestačí prostě z toho jednoduchého důvodu, že je pro každého jednotlivce původně a pak ještě velmi dlouho prostředkem sebepotvrzování a sebeidentifikace. Bytostným rysem pravé kritiky je nikoli potvrzení vlastních pozic, nýbrž ochota k rozhovoru (dialogu) s jiným myslitelem, vycházejícím z jiných kořenů a jiných pozic. Toto kritické setkání a začasné i střetnutí v dialogu je možné pouze v situaci, kdy si svou vlastní „krizi“ uvědomuje i kritizující (a kdy do podobné krize vtahuje svou kritikou i toho druhého, vlastně jej vyzývá, aby i on tuto situaci „krize“ přijal také pro sebe). A v čem vlastně spočívá tato situace společné krize (a vzájemné kritiky)? V tom, že je bytostně spjata s výhledem, tj. že není pouhým úpadkem, pouhým rozpadem vlastních pozic a koncepcí, nýbrž že oba účastníci, eventuelně i více účastníků (a nemusí jít jen o současníky, to je také podstatné), přijímají pro sebe i pro druhého jako poslední kritérium a poslední normu „pravdu“, o které se ani jeden z nich nedomnívá, že ji „vlastní“. Všude tam, kde „ten druhý“, který vidí a myslí věci jinak než já, je a musí, má být tato odlišnost (pokud ji ovšem už

dávno neznám a pokud jsem se s ní už dávno sám nevyrovnal – nemá obvykle smysl se k něčemu takto již absolvovaném se vracet – ledaže by se vyjevily zvláštní důvody, proč tak znovu učinit, třeba jen proto, že mi předtím něco důležitého přece jen uniklo) příležitostí ke kritickému (autokritickému) přezkoumání vlastního pohledu i vlastních pojetí. Právě v tomto bodě je (může být) takové kritické „střetnutí“ s jiným myslitelem ničím nenahraditelné.

(Písek, 060730-1.)

<<<

>>>

Celek jako filosofický problém / Jednota jako filosofický problém

Veškerá práce s čísly (a jejich uplatněním v běžné praxi) předpokládá, že slovo (i číslice) „jedna“ může být vztaženo k něčemu, co je „vskutku“ jedno, co může být právem považováno za „jedno“, tj. za jedinstvo či jednotu ve skutečnosti. Problém spočívá v tom, že velmi často za takové „jedno“ považujeme něco, co se jako „jedno pouze jeví (a my to za „jedno“ považujeme jen z nějakých praktických důvodů, aniž bychom to chtěli nějak detailněji zkoumat a na základě toho zkoumání zdůvodňovat). Tak kupř. sedlák řekne, že jedno pole má už v jiném okrese než ostatní čtyři. Ovšem žádné pole, žádný pozemek není skutečnou jedinstvím ani jednotou, ale je v mnoha ohledech pluralitou. Naším zvykem je takové pole – z praktických důvodů – ohraničovat a ty hranice zanést do pozemkových knih – což je vždycky naše (lidská) konstrukce. Zkrátka: počet polí je naše počítání, není to nic „od přírody“, stejně jako velikost měřená na ary a hektary apod. Naproti tomu jsou v „přírodě“ skutečnosti, které takovou „jednotou“ opravdu jsou. Nejvýraznější to je v případě živých bytostí. Zajisté i zde je možno uvádět jakési okrajové nebo dokonce krajní případy, kdy nelze dost dobře rozhodnout, zda jde o sjednocenost v jednu jednotu, nebo zda rozdělení jednoty do dvou nebo více jednot je sice v přípravě a ve zrodu, ale ještě není provedeno, atd. Zajisté to svědčí o tom, že „jednota“ v běžných případech (zejména každodenních) je „věcí“ nikdy nehotovou, ale vždy jen dosahovanou resp. usilovně udržovanou a obnovovanou. Její obrysy či kontury jsou jen jakousi relativní hranicí, která nejen může, ale musí být stále překračována. V tom smyslu je každý celek čímsi usilovně, a tudíž aktivně, činně zacíleným, budovaným a vykonávaným. Zkrátka: je událostním děním, událostí, která musí do sebe nižší události, bez kterých by nebyla možná, do sebe integrovat (eventuelně ze sebe vydělovat a vylučovat, a to nejen jako už využitě a nepotřebné, ale někdy dokonce nebezpečné a její integritu ohrožující). Z toho také vyplývá, že eleatská myšlenka jednoho, které je zároveň veškerenstvem, je vlastně nepoužitelná, jde-li o něco skutečného, o skutečné dění: není žádné nadčasové, mimo časové, časovost události přesahující a byť jen dočasně, ale neměnně trvající „jednoty“, která by mohla být základem její událostné (a tedy dějové, časové) integrity. „Celek“ je vždycky něčím, co se děje, co se dovršuje, ale zároveň co se rozpadá a co musí být aktivně obnovováno a udržováno.

(Písek, 060801-1.)

<<<

>>>

Integrita a jednota / Mnohost a jednota / Jednota a mnohost

Počítání předpokládá mnohost (aby bylo vůbec co počítat); zároveň však mnohost předpokládá multiplicitu jednot: kde nejsou jednoty, není také co počítat. Problém je ovšem v tom, že velmi často – třeba i z docela praktických důvodů – můžeme za „jednotu“ počítat (a považovat) i něco, co ve skutečnosti žádnou jednotou není. Musíme tedy bedlivě rozlišovat: něco, co k sobě bytostně ani nepatří, ale je pospolu blízko sebe, můžeme brát jako „jednotu“, a můžeme to i pojmenovat a srovnávat s jinými podobnými, ba dokonce s jinými i počítat – a přece o žádnou skutečnou jednotu nejde. Pak musíme vědět, že jde jen o „jakoby“ jednotu, nepravou jednotu, jejímž základem a vykonavatelem (tvůrcem) jsme my, je to náš přístup k nějaké množině, která nějak (ať už jen v našich očích nebo i nějakým slepením nebo jinou setrvačností) drží „pohromadě“ a vypadá, jako by to nějaká jednota vsutku byla. Něco jiného je ovšem taková mnohost, která je vsutku vnitřní mohoucností držena nejen pohromadě, ale právě v jednotě. Nejznámější a nejnápadnější je ovšem jednota organická, jednota živých organismů, živých bytostí. Nicméně na nižších úrovních musíme předpokládat rovněž jakýsi typ „jednot“, byť nikoliv organických. Snad nejvýznamnější charakteristickou vlastností skutečných (pravých) „jednot“ (hned po niterné povaze jejich integrity) je jejich distance, vydělenost, osamostatněnost vůči jiným jednotám (a jejich hromadám). A právě v tom spočívá faktická (a tedy nikoli jenom myšlená, pojmová) spjatost každé „jednoty“ (případně jednotky – viz např. Teilhardova „l'unité naturelle“) s pluralitou, s mnohostí. Tam, kde nejsou (resp. kde by nebyly) žádné jiné „jednoty“, rovněž niterně sjednocené a od ostatních vydělené, žádná takto izolovaná jediná „jednota“ by nemohla „být“, tj. nemohla by se uskutečnit výkonem svého „bytí“.

(Písek, 060802-1.)

<<<

>>>

Jednota a individualita / Jsoucno a jeho ‚jednota‘

Leibniz praví: „Ce qui n'est pas véritablement *un* estre, n'est pas non plus véritablement un *estre*.“ (cituje Eisler I, 6024, S. 258 – Gerh. II, 97). Z toho je zřejmé, že o jsoucnu v pravém slova smyslu lze hovořit jen tehdy, je-li „jedno“ ve smyslu sjednocenosti, eventuelně ve smyslu individuace (viz raný spisek *Disputatio metaphysica de Principio Individui*). Mluví-li tedy v pozdním textu *Monadologie* o „složených“ monádách, nesmíme tomu rozumět tak, že by bylo možno tuto „složenost“ chápat na pouhou nahromaděnost: nahromaděnost ještě nezakládá jednotu, takže o „hromadě“ nemůžeme říci, že je „jedna“. „Jedno“ může být nejen jednoduché, ale také složené (resp. složité); jeho složenost nejen nebrání jeho jednotě a jedinosti, ale je dokonce garantem jeho individuálnosti. Přitom ovšem nesmíme chápat individuálnost jako nedělitelnost ve smyslu nemožnosti rozdělení, nýbrž tak, že každým rozdělením je taková složitá (složená) jednota zrušena, likvidována. A tím je ona původní jednota zrušena jakožto „jsoucno“ a stává se pouhou hromadou mnoha jsoucen, jež byla původně sjednocena a nyní se opět rozpadla na mnohost.

(Písek, 060802-2.)

<<<

>>>

Toto-zde (TODE TI)

Byl to asi jako první Aristoteles, kdo použil tohoto výrazu: „toto-zde“ (TODE TI). Jde však především o to, co tím budeme rozumět: máme přítom na mysli jen to, co je aktuálně právě nyní před námi, co můžeme právě teď vidět, slyšet, nahmatat, ochutnat, ucítit – anebo má na mysl to, co sice právě teď můžeme aktuálně vnímat, ale co si ihned zařazujeme do souvislosti s tím, co jsme mohli vnímat před chvílí, eventuelně i před delší dobou, a ovšem také s tím, co očekáváme, že budeme moci nadále vnímat ještě po chvíli a možná i po delší době, tedy do souvislosti s tím, co si pro věrohodný a smysl dávají „vjem“ (který nikdy není bodové hic et nunc) doplňujeme něčím z toho, co jsme už „zažili“ (aktuálně, ale už si to jen pamatujeme), a také něčím z toho, co očekáváme, že ještě „zažijeme“ v nejbližší (a možná i vzdálenější) době (ale co nám také může být navzdory našemu očekávání odepřeno). Když to náležitě rozvážíme, musí nám být jasný závažný rozdíl mezi obojím: „toto-zde“ chápané jako momentální (dokonce bodová) aktualita je pouhá dodatečná konstrukce mysli, tedy nic původního, nic, co bychom mohli považovat za nějaký první základ našeho mínění; je to jen zlozvyk či pazvuk, že to tak špatně reflektujeme. Naproti tomu „toto-zde“, chápané jako smysluplný vjem, do něhož původně náleží i něco z minulého vnímání (a tedy ze zkušenosti), ale i z toho, co (na základě zkušenosti) očekáváme, znamená něco skutečného, co sice právě teď a zde máme nějak před sebou, ale nejen teď a zde, nýbrž jako něco, co přinejmenším nějakou dobu trvá ve svém „bytí“, tj. ve svém dění, které je nějak sjednoceno, integrováno (i když jen v důsledku úsilí a tedy vždy jen částečně a s poněkud rozmazanými konturami tam, kde jde o přechod od této jednoty k ostatku okolí a tedy k mnohosti). Jenom v tomto druhém případě je „toto-zde“ odkazem ke skutečnosti, která není ani produktem, ani funkcí našeho vědomí.

(Písek, 060806-1.)

<<<

>>>

Změna a souvislost (integrita)

Aristotelés byl přesvědčen, že nic nevzniká z toho, co není (např. Met. XI, 6, 1062b). Tento jeho názor však musíme ve dvojím směru korigovat. Především musíme poněkud zmírnit či relativizovat ono „nic“: oprávněně lze mít pouze za to, že „téměř nic“ nevzniká bez asistence řady dalších „jsoucen“. A za druhé, jak už je zřejmé z naší formulace, nemůžeme mluvit o tom, že to, co vzniká za asistence jiných jsoucen (tj. jsoucích skutečností), vzniká opravdu „z nich“. Pokud by mohlo něco „nového“ vznikat jen z toho, co tu už jest, muselo by to znamenat, že ve skutečnosti nemůže vzniknout vůbec nic nového, že se jen mohou měnit sestavy či shluky toho, co tu už bylo odevždy. Ovšem i v tom případě by bylo nutno uznat, že vznik nové sestavy nebo nového shluku je přece jenom možný. Tak asi došlo k těm nejstarším představám toho, jak asi vznikla ona bohatá členitost a různorodost jednotlivých skutečností, když na počátku resp. v základech všeho jsou jen nějaké jednoduché „věci“, které se v průběhu vzniku oněch různých sestav či shluků vlastně nijak nemění. Tak se ovšem ukazuje, že došlo k velmi podstatné proměně našich nových představ a pochopení skutečného světa: nic takového jako základní neměnné a na sobě zcela nezávislé prvky v našem světě neexistuje. Ty jednotlivé „prvky“ (eventuelně „složky“) jsou jen částečně rezistentní vůči působení jiných prvků, ale zčásti jsou na jiných prvcích závislé a vždycky se jim trochu „přizpůsobují“ a tím zároveň zčásti proměňují, a to nikoli jen jednostranně pod „jejich vlivem“, nýbrž také aktivně, tj. tak, že na ně „reagují“. Nicméně nás bude vždycky zajímat každá výjimka: někde na začátku je

vše, co vzniká (resp. co mělo či má vzniknout), ještě nejsoucí. A i když pro skutečný vznik určitého jsoucího je nezbytná jsoucnost některých jiných „jsoucích“, pak někde na začátku oněch takto již dříve „jsoucích“ musel být jejich vznik z něčeho, co ještě v tu chvíli nebylo, tj. z nejsoucího. A tak právě v protivech proti tvrzení Aristotelovi platí, že všechno, co „jest“, muselo nějak vzniknout, a to nikoli „z toho“, co tu už dříve bylo, nýbrž leda za pomoci a s použitím toho, co tu už bylo, ale tak, že i to, co tu už bylo, muselo kdysi jednou vzniknout, a tak dále, takže vposledu vše, co kdy vzniklo a co ještě kdy vznikne, vzniklo a vznikne vposledu z něčeho nejsoucího.

(Písek, 060807-1.)

<<<

>>>

Intence a její „předmět“ / Myšlení a jeho „myšlené“

Každý myšlenkový akt (výkon) se vztahuje k něčemu tímto aktem myšlenému, co však není součástí tohoto aktu. V tom spočívá tzv. intencionalita myšlení. Tímto „myšleným“ bývá zhusta něco, nač můžeme ukázat prstem, a tak mnoho lidí má za to, že oním myšleným může být přímo nějaká věc, nějaká předmětná („objektivní“) skutečnost. To se však při bližším zkoumání ukazuje jako zcela chybný předpoklad: mezi skutečnou „věcí“ a myšlenkovým aktem, který se k takové „věci“ vztahuje (který ji „míní“), musí být vždycky ještě nějaké zprostředkování. Nějaký zprostředkující „člen“, a tudíž také příslušné vztahy; je možné – a dokonce pravděpodobné –, že takových členů (a příslušných vztahů) je ještě více. Možná jsme ještě některé zprostředkující členy a „činitele“ ještě neodhalili (tak jako staří Řekové začali pracovat s tím pozoruhodným vynálezem, jímž jsou pojmy, ale vlastně si je a jejich povahu vůbec neuvědomovali a nepotřebovali je samostatně pojmenovat jako něco zvláštního. A z toho zase dále vyplývá, že musíme počítat s tím, že „intence“ představuje fenomén mnohem komplikovanější, než by se na první pohled mohlo zdát (i když už tak trochu víme, co to je).

(Písek, 060813-1.)

<<<

>>>

Intence contra „spád“

Všude, kde najdeme nějaký ucelený pohyb (dění, děj), můžeme rozpoznat, určit a popsat jeho směr. To, že se „něco“ tímto směrem pohybuje (děje), můžeme jednak charakterizovat jako dynamiku, která má jistou tendenci, jistý „spád“, anebo je navíc zaměřena ještě k něčemu jinému než k tomuto svému „výsledku“ (který je ještě součástí onoho pohybu, jíž však sám pohyb končí). Toto směřování k něčemu jinému, co je mimo sám výkon tohoto směřování, ale co je pro „smysl“ směřování naprosto nezbytné, budeme nazývat směřováním intenčním, případně intencionálním. (Zatím necháváme stranou rozlišení dvojího typu ucelenosti určitých pohybů, a to podle toho, zda zdrojem a garantem takové ucelenosti je „pohyb sám“ (přesněji: sama událost), anebo je-li tím integrujícím činitelem nějaký subjekt vnější (nějaká jiná událost). Každá událost, která je s to se vztáhnout nějak k sobě (a to je podmínkou jak její „reálnosti“, tak toho, že se tím sama ustavuje jako subjekt), to činí tak, že tím vykonává nikoli už pouze své vlastní bytí, nýbrž něco, co navíc směřuje ještě k něčemu, co k jejímu bytí

nenáleží jako jeho součást nebo složka. Tento výkon události („celostného pohybu“) se zaměřuje, „cílí“ k něčemu, co „ještě není“, a to i v každém případě, kdy můžeme poměrně zřetelně rozpoznat daleko zřejmější zaměření k něčemu vnějšímu, tj. k nějaké jiné události, která „jest“ (nebo vůbec něčemu vnějšímu, v okolí „jsoucím“). Spjatost tohoto zaměření k něčemu jsoucím se zaměřením k něčemu nejsoucím spočívá v tom, že samo zaměření k čemujsoucím nevyplývá ze jsoucnosti onoho jsoucího, ke kterému je událost/subjekt navenek zaměřena, ale je nejen provázena, ale přímo podmíněna výkonem něčeho, co nevyplývá („kauzálně“, determinovaně) ani ze jsoucnosti události samé. Právě tento vztah zaměření k onomu ještě nejsoucím, k čemu má teprve dojít (a to díky aktu události, nikoli jen v důsledku jakoby naprogramovaného průběhu jejího dění, jejího bytí), budeme nazývat intencí, a když bude chtít obecně mluvit o charakteru této zaměření, budeme mluvit o intencionalitě.

(Písek, 060816-1.)

<<<

>>>

Intence jako akt

Fenomén intence a intencionality je mimořádně zvláštní tím, že intence je možná jen jako akt (tj. jako výkon), přičemž tento akt či výkon intence do sebe nezahrnuje (a v sobě neobsahuje) příslušné intentum, ačkoliv by se bez toho, k čemu se vztahuje, nemohl vůbec uskutečnit (nemohl by být uskutečněn). My sice nejdůvěrněji (a to může někdy být i na překážku) známe intencionalitu duševní resp. myšlenkovou (nebo spíše jsme s ní jen jakoby „obeznámeni“, je nám jakoby „blízká“), ale nechceme-li předčasně a tedy předsudečně rozhodovat, nesmíme vylučovat z rámce toho, co vše je „intencí“ a jakých nejrůznějších forem „intence“ může nabývat, ani obdobné akty (výkony) na úrovních mnohem nižších (a možná až nejnižších). Takže naším cílem je vymezit to, co k intenci bytostně náleží a čím se vyznačuje, a to tak, aby se to nevztahovalo omezeně pouze na intence myšlenkové resp. duševní vůbec. Intence jakožto akt tedy nepotřebuje (krom svého vlastního subjektu, jehož aktem je) žádný další akt „porozumění“ ze strany nějakého dalšího subjektu (jako pozorovatele, lépe či hůře chápacího, oč jde), jak tomu je např. v případě znaku nebo symbolu apod. V tom smyslu není žádná intence „prázdná“, nýbrž je vždy konkrétně vztažená ke svému „intentum“ (tedy jde-li o intenci myšlenkovou, ke svému „cogitatum“); zase v tom je závažný rozdíl třeba oproti znaku: znak sám se k tomu, co označuje, nijak „zjistitelně“ nevztahuje, a v tom smyslu na něm nijak konkrétně nezáleží, protože vztah mezi ním a označeným je věcí konvence. Zejména však vztah intencionálního aktu k tomu, co může (ale nemusí) být intencionálním předmětem (protože může jít o „intencionální nepředmět“) není ničím pouze míněným, ale je něčím vskutku „realizovaným“, uskutečněným, provedeným, a to oním zmíněným aktem samým. A přesto jde o vztah k něčemu, co je a zůstává mimo rámec samého výkonu intence, a to i když nejde o žádnou předmětnou, reálnou skutečnost.

(Písek, 060817-1.)

<<<

>>>

Událost - její integrita

Integrita události, tj. její vnitřní sjednocenost, nemůže nemít rovněž událostný charakter, i když není (nemůže být) samostatnou událostí. Tak jako se „děje“ sama událost, „děje se“ i její integrita. A protože tato dějící se sjednocenost není a nemůže být samostatnou událostí, musí nutně být výkonem oné události, jejíž je integritou (sjednoceností). A to znamená, že každá událost (snad s výjimkou událostí primordiálních, ale to ponechme samostatnému zkoumání) tak, jako musí vykonávat své vlastní bytí, musí také (a zároveň) vykonávat svou sjednocenost. Zatímco však své bytí nemůže ustavovat, ale musí je vykonávat jako svůj úkol (který jí byl přidělen a stal se tak jejím posláním ve chvíli, kdy se začala dít), založení a udržování vnitřní jednoty je pro ni úkolem, který si musí sama vždy znovu dávat a o který resp. o jehož plnění se musí „starat“. Každá událost (vyšší než primordiální) musí dbát na svou vnitřní integritu a musí o ni pečovat, udržovat ji vlastním úsilím (tedy svými akcemi a aktivitami) a stále ji obnovovat, jakmile dojde k jejímu oslabení nebo dokonce rozpadání (to známe především z pozorování živých bytostí a života vůbec, tj. i spolužití s jinými atd.).

(Písek, 060819-1.)

<<<

>>>

Událost - její situovanost

Jestliže jsme řekli, že událost nemůže „být“ (tj. vykonávat své „bytí“) jako zcela izolovaná, ale že už jen pro svou skutečnost (pro své sebe-uskutečňování) nutně potřebuje vejít do vzájemných vztahů s jinými událostmi, ale zároveň pečovat o svou vnitřní integritu (a celostnost) tím, že udržuje svůj odstup od nich, distanci, oddělenost (která ovšem není a nesmí být tak radikální, že by jakékoli vztahy k nim učinila nemožnými, neboť tím by událost vlastně zlikvidovala sama sebe). Tím je však dáno i to, že ke každé skutečné („pravé“) události náleží také její vztah k okolí, totiž právě k oněm okolním událostem; a protože tento vztah je také proměnlivý (i když nikoli nahodile proměnlivý, nýbrž vždy znovu nějak – byť jen zčásti a v mezích možností – organizovaný a tak co do vnějšku – a i „zvnějšku“ – také jakoby „integrován“). Proto můžeme (a dokonce musíme) mluvit o „situovanosti“ každé události (což např. neplatí v geometrii, kde můžeme vyčerpávajícím způsobem analyzovat a prozkoumat povahu nějaké křivky nebo plošného či prostorového útvaru, ale můžeme naprosto zanedbat resp. vůbec neuvažovat o jiných křivkách nebo plošných útvarech atd., pokud to nebude naším samostatným záměrem a vlastně naší další, novou a s tou první nesouvisící konstrukcí). Kdybychom užili paradoxního vyjádření, mohli bychom říci, že „táž“ událost, lokalizovaná a temporalizovaná v odlišné „situaci“, tj. výrazně jinak situovaná, by už nutně byla jinou událostí; její „totožnost“ je totiž neodlučná od její situace a situovanosti. Okolnosti, podmínky, a také určitá sestava (skladba) těchto okolností nebo podmínek, může mít zásadní význam pro událost, jejímž charakteristickým rysem je, že své událostné dění, tj. své „bytí“, musí vykonávat, a při tom vykonávání vlastního bytí musí zároveň vykonávat některé své akce a zejména reakce na toto okolí.

(Písek, 060819-2.)

<<<

>>>

Autonomie „události“ / Heteronomie „události“ / Událost - „autonomie“

Autonomie každé („reálné“) události je značně omezená, ale nikdy není nulová. Ale zároveň platí, že pro žádnou událost neplatí heteronomie absolutně a totálně. – Přitom ovšem je třeba náležitě objasnit, co máme na mysli, když mluvíme o jakési „zákonosti“ či „zákonitosti“, což naznačuje řecký termín NOMOS. Každá (pravá, tj. vnitřně v jediný celek integrovaná) událost se nepochybně musí spravovat jistými pravidly či normami, už jen proto, aby udržela svou („tekutou“) totožnost a aby neztratila svou integritu, svou vnitřní sjednocenost. (A něco z těchto „norem“ platí jak v obecnosti, tj. pro každou událost bez výjimky, tak na konkrétnějších rovinách, tj. pokud se týče konkrétního typu události, neboť každý typ vyžaduje také dodržování specifických pravidel). Tyto normy si v jistém smyslu každá událost dává jakoby sama, prostě jen v důsledku toho, že se začala určitým způsobem dít; v němčině se původem řecké slovo „autonomie“ překládá jako „Selbst-Gesetzgebung“. Pochopitelně má tento způsob vyjádření nemalé vady, ale to nyní nechme zatím stranou. Musí nám totiž být zřejmé, že už to, že tato událost hned při svém počátku má jistý charakter, k němuž se sama nemohla volně („svobodně“) rozhodnout, svědčí pro nepochybnost jakési intervence odjinud, tedy o spolupůsobení jakési heteronomie, a to od samého počátku. Na druhé straně se žádná heteronomie nemůže uplatnit tam, kde žádná událost nezačíná. Událost, která ještě nezačala „být“, která ještě neshodila, nemůže být podrobena žádné „heteronomii“, přicházející zvenčí. Z toho vyplývá, že musíme počítat také s jakousi heteronomií, přicházející „zevnitř“ – ovšem nikoli z nitra události samé, protože ta ještě nepočala „být“, aby vůbec nějaké „nitro“ mohla mít. Už jen z tohoto důvodu je – jako i leckdy jindy a z jiných důvodů – třeba brát to slovo „zevnitř“ a „nitro“ poněkud volněji a ne zcela doslovně: snad bude lépe přejít k jinému pojmenování, totiž „nepředmětno“. A tak se dostáváme k závěru, jemuž se nelze vyhnout: také „nepředmětno“, tj. „svět ryzích nepředmětností“, je doménou jakýchsi pravidel a norem, dalo by se snad s jistou licencí také mluvit o „zákonech“ či „zákonitostech“ (ovšemže nepředmětných).

(Písek, 060819-3.)

<<<

>>>

Minulost a budoucnost / Budoucnost a minulost

Navyklá představa, že to, co se už stalo, nemůže být změněno („nemůže se odestát“), protože je to už „definitivně“ provedeno a skončeno, je jen obrovským předsudkem. Především nic z toho, co se už „stalo“, se nestalo ještě celé a definitivně. To proto, že nic v tomto světě není definitivně dané, i když to je velmi, velmi skutečné. Už Nietzsche poukázal na to, že ještě mnoho vynikajících lidí musí přijít, aby dovršili to, co se zatím stalo (najít přesný citát!). Chápu to docela prostě na základě zkušenosti: když se na konci osmdesátých let rozpadal a posléze rozpadl „socialistický tábor“ a Sovětský svaz, dlouho nebylo jasné, co se to vlastně stalo a co z toho vzejde. A proč? Protože to, co se stalo, nebylo a dodnes není „všechno“, ale jak tehdy, tak dodnes a ještě stále v budoucnosti bude záležet na tom, jak na to my všichni (vlastně celý svět) bude reagovat, jak toho kdo využije anebo naopak zneužije. Charles Péguy jednou napsal: Vše, co zůstává za námi, je nic ve srovnání s tím, co za námi ještě musí zůstat. Tato druhá formulace má v jistém smyslu o dost menší sílu a pronikavost, protože může být chápána v tom smyslu, že se musí stát ještě nesmírně mnoho jiného, takže to, co se už stalo, se nám už nebude tak zadírat (anebo že to, čeho si dnes tolik vážíme, se ukáže být daleko méně důležitým, až se stane ještě mnoho jiných věcí). Péguy jako by relativizoval jen naše dnešní hodnocení, kdežto Nietzsche

relativizuje samu skutečnost hodnoceného. Nietzscheova formulace by ovšem mohla svádět k pesimistickému až cynickému relativismu, jako by to, co se stalo, nemělo žádnou svou vlastní váhu – Anebo jako by ta váha byla malá, nepřilíživě důležitá; některé jiné Nietzscheovy formulace by toto pochopení mohly snad podpořit, ale stejně myslím, že by to nebylo pravé pochopení, protože sám Nietzsche to myslel jinak. Nicméně zde je třeba říci: to, co se děje ve světě, má v některých ohledech své pevné kontury, na kterých nějaký náš přístup nic (dodatečně) změnit nemůže a také nezmění. Nic se však neděje izolovaně, a vždycky jde o to, že každé takové dění se zapojuje do dalších a dalších souvislostí ještě dlouho poté, co se předmětně jakoby celé odehrálo. (Souvisí to také s tím, že se naprostá většina historiků (zejména tzv. historizujících historiků) soustřeďuje nikoli na to, co se v té či oné situaci a době odehrávalo, nýbrž na to, jak to dopadlo, co se z toho „vyvrátilo“.) Kupodivu dost uniká pozornosti ta okolnost, že budoucnost nás vede a dokonce nutí, abychom na to, co se stalo, nějak zareagovali (a to nejenom já, nejenom my, ale vůbec všichni, kterých se to týká nebo jen může a má týkat), že tedy budoucnost nás zavazuje na to, co se už stalo, nějak navázat, pozitivně nebo negativně, přijmout to anebo odmítnout, nechat to tak anebo na tom pracovat, aby se to upravilo, změnilo, vylepšilo atd. Minulost je tak vlastně jen jakýmsi nesmírně různorodým až nepřehledným nahromaděním okolností, a tak pouze materiálem, s nímž máme do budoucna a v přicházející budoucnosti něco podniknout.

(Písek, 060820-1.)

<<<

>>>

Omyl (chyba) / Chyba (omyl) / Zlo (a dobro) / Dobro (a zlo)

Omyl (či chyba) v naprosté většině případů není čímsi pouze nahodilým, ale jednak mívá své kořeny a zdroje v čemsi ne zcela nahodilém, jednak sám (sama) má tendenci se opakovat a tak se udržovat. Právě proto charakterizuje Charles Péguy některé omyly jako neustávající, úspěšné, neúnavné a vždy znovu se rodící (*les incessantes, successives, infatigables renaissantes erreurs*). To souvisí s tím, že chyba se může vyskytnout (tj. vůbec se může stát chybou) pouze v určitém kontextu, v němž se stává chybou; chyba vytržená z kontextu chybou být přestává, prostě bez kontextu není jako chyba možná. Co to vlastně znamená? Teprve kontext dělá chybu chybou, omyl omylem – jinak se prostě něco děje, a zbavíme-li to jakéhokoli vztahu k nějakým širším souvislostem, můžeme to pouze zaznamenat a popsat, ale nic víc. Že je něco omylem nebo chybou, to není ničím bytostně vlastním izolovanému „jsoucnu“. Možná právě z tohoto důvodu měli staří (a ještě ve středověku) za to, že „zlo“ nemá žádnou samostatnou jsoucnost, ale udělali tu těžkou chybu, že naopak dobrou takovou samostatnou jsoucnost připisovali. („*Esse est bonum*“ je jenom jinou formou formulace, že „*bonum est*“.) Jsoucnost sama o sobě není ani dobrá, ani zlá nebo špatná, a to proto, že to je de facto falešná abstrakce, neboť tu abstrahujeme od souvislostí, od kontextu. Teprve v kontextu se v abstrakci izolované „jsoucno“ stává dobrým nebo špatným (zlým). Ovšem velice pak záleží na tom, co tím kontextem myslíme. Mít na zřeteli kontext znamená totiž popravdě vždy také zásadní principiální ohled na událostnou, dějovou, časovou povahu každého „jsoucího“: ke kontextu náleží zajisté mnohé z toho, co předcházelo a předchází aktuální jsoucnosti, ale také mnohé z toho, co má teprve nastat, k čemu teprve dochází a dojde. To pak pro náš problém znamená, že něco, co se nyní jeví jako omyl nebo chyba, se může ukázat jako „šťastný omyl“ nebo „šťastná chyba“ – totiž v takovém případě, že

kontext, v němž se původně omyl jevil jako omyl, sám měl v sobě cosi mylného, vadného, nepravého. Zvláštní ovšem je, že nový, „pravější“ kontext, v němž se nějaký omyl ukáže jako ne-omyl, tj. v němž se něčemu, co bylo považováno za chybu nebo za nesmysl, dostane jakéhosi zadostiučinění, nikdy nerehabilituje to, co bylo nejprve nebo původně považováno za chybu nebo za omyl (eventuelně za něco „zlého“), do všech podrobností, nýbrž vždycky jen něco z toho vybere, aby to ukázal v novém světle. V tomto světě nebude žádný omyl rehabilitován bez korektur, bez nápravy. A tak z toho vyplývá, že filosofie nikdy nemůže a nesmí pátrat po nějakém zcela nepochybném a žádným pochybnostem nepodléhajícím počátku a základu, z něhož by mohla vycházet; Descartes se hrubě mýlil, když hledal takový „počátek“ a když byl kvůli tomu ochoten vůbec všechno (tj. veškerý kontext, všechny souvislosti) odložit jako pochybné nebo zpochybnitelné.

(Písek, 060820-2.)

<<<

>>>

Podvod (lež) v přírodě

V přírodě (a tím rozumím „živou přírodu“, tj. všechna jsoucna, která vznikají zrodem a zanikají úhynem či smrtí) je dost časté, že se některý organismus pokouší vypadat „jako něco jiného“ (buď jako jiný organismus, nebo jako něco neživého, třeba kámen, apod.), což nelze prostě zahrnout třeba pod snahu o „nenápadnost“, neboť jindy třeba naopak jde o vyslovenou nápadnost (třeba oranžové skvrny mloka, kresba na motýlích křídlech atd.). Smyslem takových „opatření“ (zatím se nemusíme zabývat tím, jak je takových „opatření“ dosahováno) je nějaký jiný organismus oklamat; tento zřejmý „cíl“ se liší od jiného takového cíle (který je kupodivu spíše uznáván), totiž zachování života bojem, zápasem, eventuelně útekem, tedy v obou případech pohybem a aktivitou. Chtít tuto otázku aktivity obcházet poukazem na okolnosti a snad ještě nahodilé „překlepy“ v přepisu DNA a RNA je něco, co sice nemusí nutně překážet vědeckém zkoumání v některých směrech (jak už to ostatně platí o každém redukcionismu), ale rozhodně to brání i vědeckému zkoumání v jiných směrech, a především to je nepřijatelné v jakémkoli pokusu o řešení filosofické (které jinak musí vědecký výzkum a jeho výsledky respektovat, i když vždycky tak, že kriticky poukazuje na jeho neúplnost a na některé, často zamlčené, ale filosoficky pochybné předpoklady). Jde o to, že výklad pomocí tzv. vlivu („působení“) okolností a prostředí je pouhým krycím názvem pro něco, co samo potřebuje objasnění a vysvětlení; rozhodujícím problémem totiž – jako při každém tzv. kauzálním vysvětlování – je schopnost různé „vlivy“ selektivně rozlišit, některé použít a jiné nechat stranou. Náhodný výskyt některých vlivů sice může nabývat nejrůznějších podob, takže – jak říkají někteří fyzici – možné je takřka všechno, je to je v největším počtu případů naprosto nepravděpodobné. Otázkou tedy je, jakým „působením“ (a působení „čeho“) může dojít k tomu, že takové nepravděpodobnosti se dějí častěji, že se opakují nebo že se stávají méně nepravděpodobnými – tedy odkud se bere ta „negativní entropie“. A my tu negativní entropii čili negentropii musíme vidět také tam – a právě tam –, kde dochází k něčemu takovému jako „podvádění“ předstíráním něčeho jiného, kdy se tedy nějaká skutečnost „nedává“ tak, jak skutečně „jest“, nýbrž jako by byla něčím jiným – a nějak na tom vydělává, nějak z toho profituje.

(Písek, 060820-3.)

<<<

>>>

Jednota jako pojem

Pojem „jednoty“ (event. „jednotky“) je neodlučně spjat s pojmem „mnohosti“, a to způsobem přísně logickým: není mnohosti tam, kde nejde o mnohost jednot(ek); změny a pohyby nejsou mnohostí, dokud je nerozdělíme na jednotky (stanovením míry nebo dokonce extrémním rozsekáním úsečky na body, které mají nulovou délku. A na druhé straně. To ovšem se týká spíše onoho „míněného“ (intentum), nikoli aktu mínění (intencionálního aktu), který by sice měl být sám také sjednocen (integrován), ale může být někdy integrován více nebo méně, lépe nebo jindy hůře. Pojem je myšlenkový nástroj (instrument, prostředek) jimiž myšlení vylepšuje a upřesňuje sjednocenost svého intencionálního zaměření, tj. svých intencionálních aktů. V jistém smyslu je takový pojem (nikdy není jediný, ale vždy více pojmů ve vztazích, v nichž při aktuálním výkonu intence mají některé centrálnější a jiné jakoby perifernější úlohu) jednou ze složek intencionálního aktu, ale je od intencionálního aktu odlišitelný (byť neodlučitelný, tj. bez nějakého příslušného aktu není žádný pojem uplatnitelný a „uskutečnitelný“, v onom aktu je teprve prováděn, uskutečňován, uplatňován), a je zejména uplatnitelný vždy znovu, opakovaně a v různých souvislostech (i když nikoli v souvislostech libovolných). Takže pokud jde o jednotu pojmu (v našem případě pojmu jednoty), je to záležitost intencionálního aktu, který je za udržení jednoty pojmu odpovědný. Naproti tomu vynikající pomůckou k tomu, aby intencionální akt udržel jednotu pojmu, je „jednota“ (spíše pseudojednota, jak si hned ukážeme) intencionálního „předmětu“ (eventuelně „ne-předmětu“, ale to bude zapotřebí zkoumat zvlášť). Ta pochopitelně nemůže být považována za nějakou „skutečnou“ jednotu, ale je založena na celém komplexu logicky souvislých soudů a aktů nasouzení a opětovného nasuzování, takže „navenek“ není hned zřejmá a musí být prověřována všude tam, kde je pouze předpokládána. Tak např. „jednota“ míněného rovnostranného trojúhelníku nebo pravoúhlého čtyřúhelníku není přímo nahlédnutelná (byť jen „duševním zrakem“), nýbrž musí být ověřována a tudíž i ověřitelná právě v celé řadě logických souvislostí.

(Písek, 060821-1.)

<<<

>>>

Jednota jako „intentum“ [intencionální (ne)předmět]

Tážeme-li se po „jednotě míněné“, tj. po tom, jak vlastně myslíme tu jednotu, po které se – v nějaké souvislosti – tážeme, pak jde evidentně o kritické posouzení našeho (nebo prostě něčího) chápání či pojetí „jednoty“, s ním pak chceme pracovat. Ovšem můžeme udělat ještě další krok a pokusit se soustředit na jednotu (spíše předpokládanou, tušenou nebo naopak zpochybňovanou) toho „míněného“, které odlišíme od čehokoli „skutečného“ jako pouhý myšlenkový model, tedy buď intencionální „předmět“, nebo intencionální „ne-předmět“, s jehož pomocí však se můžeme mnohem přesněji myšlenkově (a pak třeba i výzkumně, „vědecky“ – pokud tím ovšem hned nevyločíme možnost práce s „ne-předměty“) zaměřit na nějaké opravdové skutečnosti. Musíme si ovšem hned od počátku uvědomit, že jen někdy se intencionální předmět (nebo nepředmět) podobá předmětu skutečnému, a to vždycky jen v některých ohledech; někdy však nic takového, čemu by se intencionální předmět nebo nepředmět mohl nebo měl podobat, ve skutečnosti neexistuje. Jde však o to, že skutečnost může být

myšlenkově (a dokonce i v různých podobách prakticky) zvládána pozoruhodně efektivně, když je naše myšlení takovými „modely“, modelovými konstrukcemi vybaveno. (Tak třeba nikde v našem vesmíru se nevyskytují žádné geometrické obrazce ani třírozměrná stereometrická tělesa, např. trojúhelníky nebo jehly apod., a přece s nimi můžeme při nejrůznějších obyčejných i mimořádně komplikovaných vědeckých pracích účelně pracovat. Mnohem přesvědčivější příklady by však bylo možno předvést z tzv. lidského světa, v němž intencionální předměty a zejména nepředmety mohou mít neobyčejně mocný „vliv“ na dění, takže se vlastně do jednání, chování a vůbec událostí jakoby vtiskují.) „Jednota“ míněných předmětů i nepředmětů (jakožto lidských myšlenkových konstrukcí) pak nespočívá (nemusí spočívat) v nich samých, ale v jejich zapojení do vnitrosvětelného dění; a je zřejmé, že jejich jednota, eventuelně nejednota a vnitřní rozpornost ani nemůže být jinak ověřována a prokazována, než právě s ohledem na jejich možnosti uplatnění.

(Písek, 060821-2.)

<<<

>>>

Jednota jako skutečnost

Všude tam, kde se setkáváme s jednotou (integritou) ve skutečnosti, tedy „skutečnou“, „uskutečněnou“ jednotou, otvírá se otázka, odkud pramení, kde je její zdroj a moc či mohutnost ji nejen ustavit, ale i udržovat v jakési bytostné kontinuitě (neboť taková skutečná jednota je nutně děním v čase, přesněji jednotou dění onoho v čase). V případě jednoty myšlené a tedy ustavené a udržované myšlenkou jde ovšem také o jednotu skutečnou, zejména v tom smyslu, že někde za onou myšlením udržovanou jednotou je jednota zakládajícího a udržujícího subjektu – a to musí být nutně jednota skutečná. Protože však se s jednotou setkáváme také ve světě živých bytostí, nemůžeme takovou živou integritu odvozovat z myšlenkové (ani jakékoli jiné) aktivity lidského subjektu. Je tedy jen logické, že budeme nakloněni zdroj takové „přírodní“ jednoty hledat také v subjektu, ovšemže nikoli lidském, nýbrž v subjektu jiného druhu a nižší úrovně. A budeme-li důsledně pokračovat dál, budeme muset myšlenkový model subjektu myslit a upravit tak, aby vyhovoval a aspoň zhruba platil i na úrovních velmi nízkých, totiž na úrovni atomů a ještě menších subjaderných částic, na úrovni kvant a v nějakém smyslu možná i na úrovni takových superstran nebo něčeho podobného. A na všech těchto úrovních se nám klade otázka jednoty, totiž jednoty událostního (a tedy v jistém ohledu přetržitého) dění, v němž (s výjimkou primordiální úrovně) je třeba respektovat přinejmenším časový rozdíl mezi počátkem, sebekratším průběhem a posléze koncem příslušné události. Pouhý poukaz na subjekt nestačí – je to potom jen pojmenování, ale nikoli řešení problému. Není to řešení už také proto, že událost není sama o sobě a původně subjektem už tím, že se děje, nýbrž že se subjektem musí stát. Takže jednota události nemůže být vysvětlována nějakým odvozením ze subjektu, ale musí aktivnímu ustavení subjektu buď předcházet, anebo s ním musí být velmi těsně (paralelně nebo až do totožnosti) spojena. Událost musí být vnitřně jednotná bez ohledu na to, zda už se subjektem stala anebo zatím nikoliv.

(Písek, 060821-3.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a narativita

V současné době se zdá, že nemáme a hned tak nebudeme mít k dispozici jiný způsob, jak vypovídat o nepředmětných skutečnostech, než tzv. „nepřímé sdělení“ (jak to nazval třeba Kierkegaard). Znamená to, že když chceme vypovídat o něčem nepředmětném, musíme předmětně vypovídat o něčem jiném. V jistém smyslu tomu právě tak bylo v dávných dobách, kdy mýty vyprávěly o bozích a o zbožněných prapředcích atd., aby tak postihly něco jiného, takže onen „moderní“ způsob přístupu k mýtům (starým nebo ještě dodnes nebo donedávna přežívajícím v primitivních společnostech apod.), který se zaměřil jen na předmětnou stránku oné narativity, prostě vůbec nechápal, oč mohlo nebo může jít. Tak se někomu může snad zdát, že důraz na nepředmětnou stránku výpovědi (a tím na nepředmětné konotace i samého myšlení) může být jakousi nápomocí k oživení starých způsobů myšlení. To by ovšem bylo velké nedorozumění, které by mělo dvojnásobný nežádoucí dopad. Předně by to na jedné straně jistě mohlo povzbudit všelijaké pseudo-nové tendence k oživení domácích relikvií mytičnosti a religiozity (i pa-religiozity), jakož i k posílení introdukce zkomolených zlomků a ;momentů orientálního původu, a tím by se mohl celý pokus o zdůrazňování významu nepředmětnosti v očích moderních a některých postmoderních pohrobků osvícenství dostat do ještě nepříznivějšího světla. A tak by na druhé straně mohly vzniknout nebo ještě být posíleny značné překážky chápání, oč vlastně v onom důrazu na nepředmětnost vposledu jde. Ve skutečnosti si dříve nebo později všichni, kdo ke své činnosti, práci a ke svému životu potřebují co nejpřesněji a nejpronikavěji myslet, musí uvědomit, že stále – aniž to vědí a ani si to chtějí vůbec připustit a začít ověřovat – používají nepředmětných intencí, které však nemají dost pod kontrolou a pracují s nimi spíše jen zvykově. Právě pokusy o „analýzu jazyka“ a vyřazování tzv. problémů jazyka ze sféry filosofického zájmu ukazují, k jakým absurditám se tak může dospívat. Jazyk odedávna pracoval také, a v některých dobách dokonce především, s nepředmětnými intencemi. Pokusy o vyřazování těchto nepředmětných intencí sice nemohly být nikdy opravdu úspěšné, ale vedly k jejich vytlačování na okraj a dokonce k vytěsňování z povědomí, že se s nimi stejně nadále pracuje (byly připouštěny v básnictví, ale nikdy ve vědě). Nějaký čas bude třeba pracovat na tom, aby si lidé – a zejména také lidé vědy a přesného myšlení – víc a víc uvědomovali, že myšlení je mnohem komplikovanější záležitostí, než se jim v jejich redukcionistickém úsilí o „racionalitu“ mohlo a může kdy zdát. Teprve postupně bude možno probouzet zájem o systematickou práci s nepředmětnými intencemi, tak aby bylo postupně možno pro nepředmětné (tj. cíleně nezpředmětňující) myšlení dosáhnout aspoň takové míry přesnosti, jakého bylo dosaženo v tradici myšlení zpředmětňujícího (předmětného).

(Písek, 060823-1.)

<<<

>>>

Jednota (integrita)

Jednota nesmí být ztotožňována s jednoduchostí; jednota je skutečným problémem pouze tam, kde předpokládáme nějakou mnohost: jednota je vždycky buď nějakou jednotou v mnohosti – anebo to je mnohost v jednotě. Eisler (I,257) praví, že slovo „jednota“ (unitas, unité, „Einheit“) pochází od Leibnize, zatímco dříve se říkalo „jednotnost“ („Einigkeit“). Pokud tomu tak je, bylo by to dokladem toho, že mnohost a její částečné integrování do jakýchsi jednotností či

sjednoceností se považovalo za něco mnohem zřejmějšího než jakási „vnitřní jednota“, která by měla „původní“, „bytostný“ charakter. Stranou můžeme nechat extrémní případy tzv. primordiálních událostí (srv. A.N.Whitehead). Všude na vyšších úrovních jde o jednotu, která integruje (sjednocuje) jakousi mnohost, tj. rozmanitost něčeho, co původně jednotou nebylo, ale co se jednotou právě oním procesem sjednocování stává. „Jednota“ není tedy žádný pevný stav, nýbrž právě proces sjednocování, je to událostné dění, součást celku události, která je takto sjednocována. Je to tedy událost sama, která se musí sjednocovat, které musí o svou jednotu pečovat jejím udržováním, pokud nebyla narušena, a jejím obnovováním, když k narušení došlo. (Proto také tzv. jednota miněného je jenom abstrakcí resp. konstrukcí, ve skutečnosti musí být provedena zvnějšku a pak prověřována co do logické konsistence.

(Písek, 060823-2.)

<<<

>>>

Jednota a jsoucno

Co není nějak sjednoceno, nemůže být považováno za jsoucí. To znamená, že tři jsoucna vedle sebe (třeba blízko sebe nebo zcela vzdálená, ale nespjatá žádnými sjednocujícími vztahy) zůstávají třemi jsoucny, ale nestávají se – jako trojice jsoucen – žádným samotným jsoucnem. V tom smyslu je třeba velmi pečlivě a přísně rozlišovat, jde-li o pouhou hromadu, „složenou“ z nějakých jsoucen, nebo jde o nějak integrovaný celek, který není z oněch jsoucen „složen“, nýbrž vytvořen sjednocením, zcelením. A takové vytvoření zcelením předpokládá ovšem aktivní účast oněch původně „složek“, které přestávají být pouhými složkami právě svou angažovaností při vytváření (a udržování) celku, jehož se aktivní účastní. (Kdyby se takového utváření neúčastnily, mohly by ony složky být nejrůznějším způsobem drženy pohromadě zvenčí, ale vždy by výsledkem byl pouhý slepenec, ale nikdy skutečný „celek“. Takže pravé jsoucno musí být celkem, tj. musí být vnitřně integrováno, sjednoceno. Pokud tomu tak není, zůstává jsoucnem nepravým, tj. jen jako jsoucno se jeví a v onu jen zdánlivou jednotu spojeným pro přístup (např. pohled) vnějšího pozorovatele (či spíše činitele).

(Písek, 060823-3.)

<<<

>>>

Zkušenost a pozorování / Pozorování a zkušenost

Zkušenost je něco, co nemůžeme dost dobře (a v příslušném rozsahu) získat pouhým pozorováním, ale je to nepochybně pozorování, co nás ke zkušenosti nejen vede, ale co při určité nezbytné obezřetnosti může být povzbuzením, výzvou a motivem, proč bychom dosavadní svou zkušenost měli revidovat. Hegel uvádí v Encyklopedii (I, § 40, Suhrkamp 608, str. 112), že „kritická filosofie má s empirismem společné to, že zkušenost je třeba považovat za jedinou základnu poznatků“. To je ovšem vážný omyl, je to chyba: něco můžeme pozorovat jen tehdy, když jsme s ‚tím‘ už udělali (v nějakém směru jakousi zkušenost. Nemusí to být nutně zkušenost právě s tím, co pozorujeme, ale stačí, aby to bylo něco podobného. Platí však, že pokud jsme to, co pozorujeme, ještě opravdu nikdy neviděli, neslyšeli atd., tj. pokud jsme právě s tím neudělali a neměli žádnou

zkušenost, pozorujeme to jako něco jiného, s čím jsme už nějakou zkušenost udělali a měli (resp. máme, protože si na tu zkušenost s oním něčím jiným musíme aspoň trochu vzpomenout). – To je tedy jedna věc. A pak tu je ještě druhá: jestliže zkušenost nemůžeme odvozovat pouze z pozorování, znamená to, že ke zkušenosti náleží vždy ještě něco dalšího, co z pozorování nevyplývá, co nemůže být na pozorování založeno a co musí mít svůj původ v něčem, co „pozorovat“ nelze, a tedy co jsme pozorovat nemohli. A nejen to: musí mít svůj původ v něčem, co nelze ani poznat na základě pouhé zkušenosti, což znamená, že pokud to vůbec poznat lze, musí to být založeno ještě na něčem dalším. – Celá záležitost ovšem má své řešení, ale jen za jednoho důležitého předpoklad, totiž že změním své chápání „zkušenosti“, resp. že připustíme, že můžeme mít ještě jiného druhu zkušenost, totiž takového druhu, že zakoušet můžeme i něco jiného než to, co máme před sebou a co můžeme takto z distance pozorovat a poznávat.

(Písek, 060824-1.)

<<<

>>>

Minulost (a budoucnost) / Budoucnost (a minulost)

Když sv. Augustin přemýšlel o čase, vyslovil v rámci paradoxnosti našeho myšlení o čase mi jiné také takovou formulaci, která vězí dodnes v myšlení většiny lidí (evropsky myslících): minulost už není, budoucnost ještě není (a dodal ještě, že přítomnost sice právě je, ale zároveň okamžitě pomíjí). Přinejmenším od té doby nás tato nesprávná myšlenka ustavičně zatěžuje i v našem myšlení, a nevíme si s ní rady dokonce ani tenkrát, když jinak musíme myslet na to, co bylo včera a především na druhé straně i na to, co přijde zítra a pozítří. Téměř každý z nás má kalendář, kam si zapisuje s větší nebo menší přesností a pozorností k detailům jak své úkoly pro neblížší dobu, tak i to, co už udělal, čeho se zhostil, co má zkrátka za sebou (a čas od času si to připomíná, aby nezapomněl). Kdyby skutečně platilo, že minulost i budoucnost náleží k „věcem“ nejsoucím, tak bychom se o ně přece vůbec nemuseli starat. Jenže věci se mají docela jinak: někdy na nás minulost tlačí tak, že už si s ní nevíme rady; a platí to nejen pro jednotlivce, ale také pro celé skupiny, vrstvy, národy, státy, ba i celé civilizace a kultury. Někdy dojde k dějinách k událostem, jimž pak dlouho nemůžeme uniknout, které na nás leží jako balvan a my se jich nemůžeme zbavit. Dalo by se to vyjádřit také tak, že někdy určité minulost vůbec nechce přestat být, nechce odejít do „nejsoucnosti“, nechce se stát „ničím“, ale jeví se jako stále ještě „přítomná“ (je „při-nás“), „chová“ se jako dosud aktuální. – Jindy dochází zase k situaci opačné: budoucnost, kterou očekáváme, na kterou tedy s nadějí (nebo naopak s obavami) čekáme, se stále nechce dostavit, nechce nastat, ačkoli už vidíme nebo cítíme znamení, jimiž nám kyne nebo jimiž nám hrozí, a my žijeme jakoby v čemsi prozatímním, v jakémsi úvodu či jakési předešle, které stále ještě nemůže nebo nedokáže skončit a předat slovo tomu, co „přijítí má“ a nač všichni čekají. Něco takového by nebylo možné, kdyby minulost a budoucnost nebyly vskutku „ničím“.

(Písek, 060824-2.)

<<<

>>>

„Příroda“ a nepředemětnost

Hegel postavil docela „metafyzicky“ proti sobě „ideu“ a „přírodu“ (Natur): příroda je „jinobytí“ (Anderssein) ideje, totiž její „zvnějšnění“. Příroda je tak redukována na vnějšek, vnějšnost, předmětnost. To je však chyba: příroda má jak svou vnějšnost, svůj vnějšek, rovněž své „nitro“, svou vnitřní stránku. Platí to ovšem nikoliv o „přírodě“ jako nějakém samostatném jsoucnu, nýbrž o přírodních (přirozených) jevech. To, o čem se tradičně mluví jako o „přírodě“, není žádné jsoucno (tj. ani pravé, ani nepravé), ale je to pouhý produkt abstrakce, tedy pojem „intencionálního předmětu“, který je poněkud problematickou konstrukcí. Tato konstrukce je problematická prostě už proto, že nevznikla cíleně, záměrně, ale její dnešní podoba je značně neurčitá, nemá ostré kontury, není náležitě pojmově vymezená a při každém použití vede k novým a novým potížím a rozporům. Aby „příroda“ mohla být „pravým jsoucnem“, k tomu by musela být vnitřně sjednocena, tedy integrována v „celek“. Do té míry měl Hegel pravdu, když proti „duchu“ postavil „přírodu“ jako sobě samému odcizeného ducha. V čem spočívá ta „odcizenost“? Jenom v onom zvnějšnění, zpředmětnění; to však zároveň znamená: v uskutečnění ve světě. Tak jsou zaměněny a pomíchány dvě různé věci: uskutečnění a odcizení. Odcizenost můžeme spatřovat jen ve vadném, nepravém zvnějšnění, uskutečnění. „Idea“ (přijmeme-li Hegerovy termíny) není žádné jsoucno, ani niterné jsoucno (niternost resp. nepředmětnost je třeba chápat docela jinak, nikoli „objektivně“ – žádný „objektivní idealismus“ !); není také žádným předmětným návodem k uskutečnění, ale naopak výzvou k uskutečnění, přičemž zůstává normou a kritériem každého takového uskutečnění. „Norma“ však nesmí být chápána jako nějaký „ideální vzor“, jako projekt, plán, jakýsi náskok toho, co má být podle tohoto náskoku zhotoveno. Ta norma totiž není ničím pevným, fixovaným, ale zůstává vždy znovu výzvou – jednak k opravě, nápravě toho, co už bylo uskutečněno, jednak k postupu dál, kupředu, k uskutečnění toho, čím je to dosavadní uskutečnění překračováno, co se zaměřuje dál a výš (a to by právě nebylo možné, kdyby ona „norma“ byla jen určitým a tedy omezeným návodem na uskutečnění něčeho, co by „v ideji“ bylo rozhodnuto už předem, co by bylo „dáno“ jako „pravzor“.

(Písek, 060824-3.)

<<<

>>>

Zvnějšnění „vnitřního“

Heglovské pojetí „zvnějšnění vnitřního“ a rovněž „zvnitřnění vnějšího“ je třeba znovu prověřit, najít nedostatky a revidovat. A zvláště důležité to bude tam, kde ani to heglovské pojetí se nebere dost vážně (a ani se podrobněji nezná). Především je třeba zásadně odlišit „vnitřní“ od subjektivního, vůbec od vědomého; vnitřní nepředpokládá žádnou subjektivitu, ale naopak každá subjektivita předpokládá „niternost“, bez níž není možná. Zároveň však každá subjektivita je uskutečněním (a tedy zpředmětněním) něčeho niterného (vnitřního), takže má vedle své stránky vnitřní také stránku vnější (tedy právě zvnějšněnou), „objektivní“. To, co je vskutku „vnitřní“, „niterné“, není nikterak „dáno“, tj. není v časové shodě se svým zvnějšněním, uskutečněním (není s ním současně), nýbrž vždycky mu předchází (přesně: předcházelo, ale z budoucnosti, ne z minulosti).

(Písek, 060824-4.)

<<<

>>>

Příroda jako „zkamenělá“ či „zamrzlá“ inteligence

Hegel připomíná v Encyklopedii (6959, S. 25), že Schelling nazývá přírodu zkamenělou inteligencí, a jiní dokonce zamrzlou inteligencí, a to v souvislosti s tím, jak sám říká, že příroda je sama procesem, v němž se má stát duchem, tj. zrušit své jinobyetí (ihr Anderssein aufzuheben). A doplňuje, že příroda je pouze o sobě ideou; pokud se ideji odcizí, je pouhou mrtvolou rozvažování (der Leichnam des Verstandes). Necháme-li stranou ony specificky heglovské formy vyjadřování (i myšlení), vidíme, že odmítá onu starší myšlenku Descarzovu a také ono Spinozovo ztotožnění Boha s přírodou: „Bůh nezůstává zkamenělým a zemřelým, nýbrž kameny křičí a pozvedají se k duchu“ (der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf – dtto). V tom je zřejmý důležitý moment distance od redukování všeho živého na res extensa, na „stroje“: těmi by se živé bytosti staly jen tehdy, kdyby se zcela odcizily ideji. Příroda tak není ani pouhý proces, ale je součástí dějin, v nichž se absolutní duch stává sám sebou tím, že si právě ve své práci v přírodě a v dějinách uvědomuje sebe.

(Písek, 060826-1.)

<<<

>>>

Zkušenost jako subjektivita

Zkušenost nemusíme „udělat“ jen s něčím vnějším, předmětným, „objektivním“, ale také s mnoha „věcmi“, které se veškeré vnějškovosti, předmětnosti, natož pak objektivitě zcela vymykají a velmi vzdalují. Tak např. už zkušenost s čísly a počítáním: je to zkušenost velká a namáhavá, primitivní kmény a národy počítaly (a některé dodnes počítají) jen s velmi malým počtem „číslic“ (čísel); je třeba se to učit a získávat zkušenosti s počítáním větších a větších čísel a se zkoumáním, jaké mezi nimi panují vztahy apod. Číslo (nebo geometrický obrazec) jsou naše „výmysly“, vlastně „vynálezy“ – nikde v tomto vesmíru nenajdeme žádné číslo a také žádný geometrický obrazec. A přece nás ve škole s obojím seznámili (i když ovšem nikoli dostatečně a dokonale, jen nás vyučili v technikách, jak s tím pracovat). – Ale daleko dříve, než byla objevena (či spíše vynalezena) čísla, a zvláště než byl vynalezen třeba obecný trojúhelník (k tomu bylo zapotřebí pojmů, a pojmovost je také velkým lidským vynálezem), mohli lidé mnohokrát za svůj život „udělat zkušenost“ s různými mezilidskými vztahy a začali je také pojmenovávat. Byla to činnost v podstatě „poietická“ v původním (řeckém) významu, když se za pojmenováním začaly utvářet a upevňovat (pochopitelně interkomunikativně, protože šlo a dodnes jde o záležitosti jazyka) stále určitější, ale nikde ne dostatečně určité „významy“. Právě „jazyk“ umožnil, aby se kolem slov začala vytvářet jakási významová pole, dovolující jisté významové „nepřesnosti“ (či spíše jistou významovou toleranci), ale tím také jistou volnost a přímo svobodu spojovat různé významy do větších „útvárů“ (pseudo-celků, odtud vznik a účinné rozšíření narativity), které někdy a někomu „dávaly“ větší nebo menší (nebo i žádný) smysl. Ta významová pole nebyla nikdy pouze subjektivní (tj. individuální) záležitostí, ale díky jazykové (a ovšem vůbec sociální) komunikaci se jí dostávalo stále více jakési „polo-skutečné“ či „pseudo-skutečné“ podoby. Právě tato okolnost se však stala předmětem kritiky a útoků již nejstarších řeckých myslitelů (možná – a dokonce velmi pravděpodobně ještě daleko dříve, ale zatím bez „metody“), kteří se proti narativitě mýtu a její svobodné poietické

tvorbě významů a významových spojitostí bránili a prověřovali ji ve jménu LOGU, tj. ve jménu souvislostí pojmových (logických). Takovým způsobem se myšlení začalo bránit proti svévoli subjektivity, ale zaplatilo za to dost vysokou cenu, jak se ukázalo a ukazuje.

(Písek, 060826-2.)

<<<

>>>

Zkušenost s „něčím“

Zkušenost je nepochybně subjektivní záležitost, ale subjektivita tu není žádným pouhým „doprovodem“ objektivních dějů (procesů), ale je vždycky spoluurčována tím, k čemu se vztahuje a „čeho“ je vlastně zkušeností (nebo s čím atd.). To však nesmíme zjednodušeně interpretovat tak, že jde o zkušenost s něčím, co my (jako vnější pozorovatelé a posuzovatelé) máme prostě „před sebou“, aniž bychom k tomu potřebovali cokoli z ono zkušenosti, kterou „pozorujeme“ a posuzujeme. To, k čemu se určitá zkušenost vztahuje, není totožné s tím, co můžeme „identifikovat“ také ze svého hlediska a stanoviska. Vždyť také naše hledisko a stanovisko má svou významnou funkci v tom, jak se my – jako vnější pozorovatelé a posuzovatelé – vztahujeme k onomu „předmětu“ cizí zkušenosti tím, že je činíme předmětem zkušenosti vlastní. Proto není nejvýstižnější, když se mluví o tzv. sdílené zkušenosti, protože nesdílíme nikdy subjektivní stránku zkušenosti toho druhého, nýbrž jen to „slovo“ (resp. výklad, většinou narativní a zčásti spoléhající na větší nebo menší shodu toho, co si pamatujeme my, s tím, co si pamatuje on), eventuálně – pokud to lze identifikovat – něco „předmětného“, k čemu se téměř nepochybně vztahujeme oba. To „něco“, k čemu se vztahuje každá zkušenost, není ovšem převoditelné ani odvoditelné z předmětných zkušeností, a ovšem tím méně odvoditelné z pouhého názvu, pojmenování, slova. Proto musíme předpokládat zvláštní sféru, oblast, snad dokonce zvláštní „svět“ oněch „předmětů“ (a zejména ne-předmětů !) zkušeností, a to jak vlastních, tak těch druhých (a tedy cizích); tento „svět“ zkušenostně „míněných“ (zaměřených, aktuálně zpřítomňovaných, nějak „představovaných“) „předmětů“ a „ne-předmětů“ zkušeností se mohl začít ustavovat teprve s jazykem, s jeho utvářením a upevňováním, a zejména pak s jeho narativním využíváním, tj. s ustavením a stálým oživováním „světa mýtu“. Teprve poté, co svět mýtu neudržel svou integritu a musel být redukován na posvátné prostory a časy, se mohl „jazyk“ resp. významy slov v některých souvislostech emancipovat a demytizovat (event. desakralizovat). Nicméně to, k čemu se jazyk (ať už v dobách mytických, kde to je snáze pochopitelné díky naší distanci, nebo v dobách pozdějších i v době naší) vztahuje, nikdy nelze redukovat na tzv. objektivní svět, tj. svět předmětných skutečností, svět věcí a předmětů.

(Písek, 060828-1.)

<<<

>>>

Filosofie a kritičnost / Kritičnost a filosofie

Už před lety jsem se pokusil tentativně „vymezit“ filosofii jako disciplínu kritické, systematické a radikální (ke kořenům jdoucí) reflexe. Chybí-li jakékoli „filosofii“ (tj. ať už za filosofii se vydávající nebo se ani k tomuto označení nehlásící koncepci nebo disciplíně) kterýkoli z těchto normativních atributů, znamená to, že

nejde o skutečnou (pravou) filosofii, nýbrž jen o jakousi její nápodobu nebo náhražku (surogát), zkrátka o pseudo-filosofii či pa-filosofii, a přinejmenším o „filosofii“ v některém směru invalidní, torzovitou. (Což ovšem vůbec neznamená, že bezcennou: i velmi nedostatečná „filosofie“ a dokonce i pseudo-filosofie může přinést do filosofického diskurzu mimořádně významná filosofémata, i když je sama nebude s to vytěžit. To je pak dostatečným důvodem pro „pravou“ filosofii, abych se takových filosofémat chopila a uvedla je do lepších, správných, pravých filosofických kontextů.) Kritičnost svým způsobem jednak zakládá, jednak činí potřebnou a vlastně nezbytnou onu druhou normativní charakteristiku filosofování, totiž systematičnost: teprve v širších až nejširších kontextech se kritičnost může náležitě, tj. generálně uplatnit. Kritičnost bez systematičnosti (a bez náležitého zřetele a ohledu k „logickým“ souvislostem – ale tím nemáme na mysli tradiční logičnost školského, tj. formálního typu) není nikdy dost kritická; a protože v sobě uzavřený a sebelépe a sebedůmyslněji logicky sevřený „systém“ nemůže být nikdy dost věrohodný, pokud vylučuje kritiku mimosystémových předpokladů, je třeba právě také z důvodů náležité kritičnosti zdůraznit onu „radikalnost“ reflexe, tj. kritický přístup až k samým „kořenům“, „zdrojům“, „počátkům“ (v jiném ovšem než třeba karteziánském smyslu) filosofování, které ovšem nelze stavět na začátek filosofické práce, ale spíše až na nějaký ten „konec“ či přesněji je chápat jako jeden z významných jejích cílů, neboť nejsou nikdy „po ruce“ ani přímo „před námi“, ale je nutno se k nim dostat až do té hloubky, kam dosahují a odkud působí. Takže ona systematičnost, stejně jako principiálnost (či radikalnost) je důsledkem, nebo ještě lépe řečeno jen jednou ze stránek a snad i předpokladem oné „kritičnosti“, bez které se žádná pořádná filosofie neobejde.

(Písek, 060829-1.)

<<<

>>>

„Fakta“ a skutečnost

Zejména od doby tzv. pozitivismu (nejen comteovského), který měl zprvu velmi pozitivní vliv, ale posléze se projevila jako velká brzda pro náležitě kritické myšlení (nejen filosofické, ale bohužel také a zejména vědecké, především přírodovědecké, ale pak všeobecně rozšířené), se hrubě nesprávně užívá termínu „faktum“, „fakt“, jako by tak bylo pojmenováno něco nepochybně „skutečného“, „reálného“, „objektivního“ (podobně nesprávně se ovšem užívá také tohoto názvu, totiž že něco je „objektivní“). Co to vlastně je „factum“? Už jazyk sám (v tomto případě latinský) nám napovídá, že jde o něco „udělaného“, odvozeno od „facere“ (= dělati, konati). To znamená především, že každé faktum musí být nějak „vytvořeno“, a to tak, že tu je jako cosi nového, co nám nesmí splývat se samou skutečností. Faktum musí být konstatováno; bez toho není ničím, bez toho prostě žádné faktum vůbec není. Skutečnost však tu je, ať je konstatována nebo není; a co je mimořádně důležité: skutečnost není žádnou hromadou věcí (skladištěm věcí, jak to formuloval Masaryk v Rukověti), ale je tu vždycky jakoby „celá“, „všechna“, vlastně sahá mnohem dál než může obsáhnout jakékoli hic et nunc, zde a nyní – jde ve svých rozmanitých souvislostech dál a dál za každou mez a hranici, za každý horizont. Konstatovat faktum proto neznamená jen něco nového navíc proti dosavadní skutečnosti, ale protože se určitým, vyhraněným způsobem ke skutečnosti vztahuje (což ovšem musí být stejně kriticky prověřeno, nebo „faktum“ může být „uděláno“, vytvořeno také nesprávně, špatně, a musí být odhaleno jako „pseudo-factum“), znamená to vlastně, že vytvoření „fakta“ je

možné jen tak, že je tak z celé rozsáhlé skutečnosti vybráno a ze souvislostí vytrženo jenom něco, že to je jakoby vykrojeno a teprve potom (dodatečně) zase do nějakých – ale jiných ! – souvislostí zařazováno (totiž právě do souvislosti logických, myšlenkových, koncepčních, zatímco to, co bylo ze skutečnost vytrženo a k čemu se ono konstatované faktum vztahuje právě tím, že to „jako skutečné“ konstatuje, žádné myšlenkové zprostředkování ani zařazování nepotřebuje). Praktickou užitečnost ono konstatování fakt nepochybně má, ale je zatíženo v dosavadním povědomí a myšlení zejména vědců jednou principiální vadou, totiž že skutečné souvislosti, které lze ve světě odhalovat, jsou konstatování faktů nejen narušovány (právě oním „vykrajováním“ a „vytrhování“ jednotlivých „fakt“ ze skutečných souvislostí, které nejen nejsou uvažovány jako další „fakta“, ale jsou prostě pomíjeny a nahrazovány docela jiným, novým „systémem“ souvislostí „logických“), ale většinou vysloveně pomíjeny či vážně zanedbávány.

(Písek, 060829-2.)

<<<

>>>

Rozum - dvojí?

Zejména od Kanta se stalo zvykem rozlišovat dvojí rozum, totiž Verstand a Vernunft (česky se někdy překládá jako rozvažování a rozum, např. v Loužilově překladu KRV), jako by šlo opravdu o dva odlišné „rozumy“. Toto rozlišování samo se natolik rozšířilo, že by asi bylo bezvýhledným a marným pokusem to chtít dodatečně anulovat; to se už asi – přinejmenším v dohlednu – nikomu nepodaří. Ale je třeba se důrazně opřít každému pokusu obojí od sebe oddělovat tak, že se zpřetrhají všechny faktické (skutečné, živé vztahy) mezi obojím, až skoro hrozí nebezpečí jakési umělé schizoidnosti myšlení, které přece stále musí usilovat o svou vnitřní integritu. V tom smyslu ostatně už Hegel zdůraznil právě kritičnost filosofického přístupu i v tomto případě, když považoval za jeden ze závažných úkolů kritické filosofie „jak v metafyzice, tak v ostatních vědách i v běžném představování“ užívané rozvažovací pojmy nejprve podrobovat vyšetření (zkoumání – „Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik – übrigens auch in den Andersen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen – gebrauchten *Verstandebegriffe* zunächst der Untersuchung. – 6958, Enzykl. I, 113 – Suhrkamp 608).

(Písek, 060829-3.)

<<<

>>>

„Výmysl“ a myšlení / Filosofie jako „vymyšlenost“

Jakub Čapek ve svém příspěvku k disputaci o „nepředmětnosti“ (na ETF 2004) se chtěl distancovat od mého pojetí filosofie (sám píše od mé „představy“ o filosofii), a vyšel z otázky: „Jak může určitá filosofická výpověď obstát, prokázat, že není čirým výmyslem? A pak vyslovuje své stanovisko (které sám s ironií označuje jako „poměrně přízemní“): „filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech, na zkušenostech, jimiž procházíme a jimž filosofie umožňuje lépe rozumět“. A pak vymezí proti sobě obě stanoviska, tj. proti svému – že jde o „analýzu toho, co zakoušíme“ staví to, co považuje za stanovisko mé, totiž „soustavní upozorňování na to, co nikdy zakusit nemůžeme“. (Reflexe č. 28, s. 101.) – Chtěl bych na

prvním místě upozornit na velkou důležitost jednoho Čapkem užitého slova, totiž „čirý“. Bez tohoto slova by totiž bylo velmi snadné odpovědět zcela kategoricky: filosofie, a to každá filosofie, musela být vymyšlena, a proto je každá filosofie výmyslem. A tu ovšem musíme připustit, že ne každá filosofie je čirým výmyslem. Ba můžeme jít – s Aristotelem – ještě mnohem dál: ve skutečnosti žádná filosofie není čirým výmyslem. Kdyby nějaký filosof chtěl předložit světu nějakou filosofii, která by byla vskutku „čirým výmyslem“, bylo by to nejen krajně nesnadné, ale – tady bych byl stejně radikální jako Aristotelés – bylo by to vysloveně nemožné. Aristotelés totiž má za to, že „Vyzkoumati pravdu jest jednak nesnadné, jednak snadné. Známkou toho jest již to, že nikdo jí nemůže úplně dosíci, ani se jí zcela chybiti, ...“ (Met II, 993a,b – Kříž s. 66). Potud tedy můžeme trvat na tom, že žádná, ani ta nejabsurdnější a nejdivočejší filosofie není a dokonce nemůže být „čirým výmyslem“. A na druhé straně se bez nějakých výmyslů neobejde žádná filosofie, neboť to, čeho se filosofické myšlení týká, k čemu směřuje, co se pokouší pochopit a – k tomu se musíme ovšem vrátit se zvláštní pozorností – také „analyzovat“, je a vždycky zůstane něčím, co samo ze sebe žádnou filosofii nevyprodukuje, neboť ta musí začít odjinud, a musí si také k tomu vytvořit své vlastní prostředky, bez nichž by se nikdy nestala filosofii. (Jen pro úplnost, kdyby se vyskytla nějaká námitka: samozřejmě zvláštností filosofie – na rozdíl ode všech odborných vědeckých disciplín – je to, že se může zabývat také sama sebou, a to nejen zčásti a po nějaké vymezené stránce, ale sebou jako takovou, sebou vcelku, vším, čím je a co podniká. V takovém případě ovšem opravdu filosofie jakoby „produkuje“ to, čím se pak zabývá, ale tady je zapotřebí pečlivějšího rozlišování, takže i k tomu se musíme vrátit zvlášť.)

(Písek, 060906-1.)

<<<

>>>

Pravda jako „nárok“

Jakub Čapek se také téměř na počátku svého příspěvku táže: „Na čem se zakládá nárok Hejdánkovy filosofie říci něco pravdivého?“ Po mém soudu je otázka nesprávně položena, tj. v samém jejím položení, v její formulaci je už chyb: o nároku filosofa na pravdivou výpověď nelze mluvit, protože ve skutečnosti jde o nárok pravdy na filosofa. Filosof je totiž ten, kdo pravdu miluje, kdo po ní touží, ne ten, kdo si na ni dělá nárok, ani ten, kdo si dělá nárok na to, že ji má a že ji vyslovil. Filosof se může pravdy pouze dovolávat, a to jako posledního a nejvyššího arbitra, aniž by ovšem už tímto dovoláním něco ze svých tezí a formulací mohl zajišťovat. Obvykle se však filosof dovolává pravdy tehdy, když musí vyslovit nesouhlas s někým jiným, s jeho formulací nebo myšlenkou, a když proti tomu musí sám „vyjít na palouček“, tj. sám říci, jaké je jeho stanovisko, co on o tom soudí, jaké je jeho tvrzení, za nímž – až do té doby, kdy by se snad ukázalo, že se dopustil chyby; pak ovšem musí své původní (resp. dřívější) tvrzení výslovně odvolat, a teprve pak proti němu, tj. pro sobě samému, postavit tezi nebo výrok či koncepci novou. Filosof si může dělat nárok na to, aby byl slyšen a aby se k jeho pojetí jiní filosofové vyjádřili, pochopitelně na základě důvodů a argumentů (tedy: nedělá si nárok na to, aby se o tom prostě nějak vyjadřovali, aby to nějak všeobecně hodnotili, apod.). Chce být slyšen a chce, aby ti druzí dali najevo, že to vyslechli, a aby k tomu věcně řekli své (pokud ovšem k tomu mají co říci); ale tento nárok, který může vznést vůči jiným myslitelům, nesmí být zaměňován se žádným nárokem na vůči pravdě samé, tj. nesmí být nárokem na nějaké vlastnění, držení pravdy. Filosof nemůže a nesmí žádným způsobem

vyjadřovat nárok na pravdivost svých tezí a pojetí, ani vyžadovat, aby takový nárok byl respektován. V tom smyslu je filosofie převážně pochybováním, a to na prvním místě o vlastních pozicích a stanoviscích; do diskuse a polemiky, tedy i do boje jde filosof vždycky nikoli proto, aby prosadil sebe a své pozice, nýbrž aby vydal svědectví o svých názorech a pozicích a aby to vyžadoval i od druhých.

(Písek, 060906-2.)

<<<

>>>

Vněm (vjem)

Pro správné porozumění tomu, o čem mluvíme jako o vnímání obecně a jako o nějakém konkrétním vněmu, je třeba si uvědomit rozdíl mezi objektivně konstatovatelným (údajným) následkem působení nějakého podnětu na nějaký tělesný orgán, který je schopen na onen podnět reagovat, a mezi subjektivním stavem, ke kterému vlastně nemáme žádný přístup, pokud to není právě jen náš subjektivní stav (a ten ovšem ani my sami nemůžeme nikdy konstatovat „objektivně“, neboť k subjektivitě náleží, že dokonce i tehdy, když se sama k sobě vztáhne např. v reflexi, musí onu „objektivitu“ ustavit, tj. konstruovat). Způsob, jak se o tom „vědecky“ mluví a jak se to předkládá už žákům ve škole, je nepřipustně sugerující, např. když se říká, že paprsky světla, které proniknou do oka zřítelnicí a dopadnou na sítnici, vytvoří obrácený obraz na sítnici, apod. Ve skutečnosti totiž žádný obraz na sítnici nevznikne (to tak jen „vykládáme“ podle toho, co známe kupř. u fotopřístrojů s matnicí nebo u „kamery obskury“); problémem je samo přirovnání, protože při zrakovém vjemu se na onen předpokládaný „obraz“ na sítnici stejně nemůžeme nikdy podívat, a i kdyby se podařilo jej nějak zjistit pozorováním zvenčí, nikdy by tím nebylo možno vysvětlit subjektivní dojem zrakového vjemu, tj. samo „vidění“. „Problém“ přechodu od objektivních procesů k subjektivním stavům a procesům je sám špatně položen. Lze mít dokonce za to, že byl mnohem lépe, tj. přiměřeněji položen už v antice třeba Platónem, když byl „vjem“ interpretován jako výsledek setkání dvojí aktivity, přičemž jedna vycházela z viděného „objektu“ (skutečnosti), zatímco druhá z vidícího subjektu. I když to je někdy interpretováno tak, že je nápadná údajná naivita a primitivnost toho chápání, něčemu skutečnému odpovídá: vjem (vněm) nelze vyložit jen jako působení vnějších podnětů na nějaký citlivý, „vnímavý“ smyslový orgán, ale je třeba vždycky brát do úvahy samu vnímavost a citlivost, tj. reaktibilitu toho orgánu, a nejen jeho, nýbrž celého reagujícího subjektu (neboť sám orgán se ke „smyslu“ nikdy nemůže dopracovat, ale vždycky musíme předpokládat aktivitu, přicházející z vyšších úrovní, kterou však nesmíme redukovat na pouhou fyziologii – do každého vjemu vkládáme něco interpretujícího ze svého vědomí, myšlení, ze svých znalostí a zkušeností atd.). Při interpretaci vnímání nebo i jednotlivého vněmu se dostáváme nutně k problému, odkud se bere ta vyšší úroveň (např. vědomí, myšlení, zkušeností atd.), a my se opět musíme vyvarovat předčasného zjednodušení tradičním vysvětlením „kauzálním“, a to jak v tom smyslu, že onu hypostazovanou „kauzalitu“ odložíme do minulosti, nebo že předpokládáme nějaké „apriori“ (nemusí být nutně kantovské, může mít také „přírodovědeckou“ kvalitu třeba předpokládaných „instinktů“, které se vyvinuly evolučně apod.).

(Písek, 060907-1.)

<<<

>>>

Augustin a pojetí času

Nejznámější a vždy citovaná Augustinova formulace aporie, do které vede otázka po tom, „co to je čas“, „quid est enim tempus“, se vlastně netýká času samého (ten přece známe a víme o něm, mluvíme o něm a dokonce o něm i přemýšlíme), ale spočívá ve slůvku „co“ resp. v tom, co se za tímto slůvkem skrývá. Skrývá se za ním předpoklad, že to, co je čas, můžeme definitoricky vymežit zásadně takovým způsobem, jakým vymežíme třeba, co to je trojúhelník nebo co to je „π“. Jen za tohoto předpokladu resp. v případně skutečné platnosti tohoto předpokladu, totiž že můžeme pojmově vymežit „čas“ takovým způsobem, že všechen čas vyřadíme, vytkneme před závorku nebo dokonce „za nic položíme“, jsme pak postaveni před aporie, z nichž právě tu nejznámější formuloval Augustin následovně: čas je buď minulost, a ta už není; nebo budoucnost, a ta ještě není; a to, co zbývá, totiž přítomnost, okamžitě mizí resp. přechází do minulosti, tedy do toho, co opět není. Takže otázka po tom, „co jest“ čas, může být potom zodpověděna tak, že čas vlastně vůbec není, neboť to jediné, co z času vskutku „jest“, je ta (bodová) přítomnost, která sice opravdu „jest“, ale není to žádný čas, protože se v tu chvíli nic neděje (což je ovšem už náš dodatek). Naše myšlenková nesnáž tudíž nemá svůj zdroj a původ v povaze samého času, nýbrž v povaze (totiž chybnosti) našeho tázání, tedy myšlenkového přístupu.

(Písek, 060907-2.)

<<<

>>>

Událost - časová struktura

Předpoklad, že nějaká proměna resp. nějaká série proměn je pouze střídou na sobě nezávislých a spolu nespojitých stavů, je čímsi nezodpovědným, a navíc také nepravděpodobným, neboť ze zkušenosti (pochopitelně „své“) víme, že některé stavy spolu souvisí aspoň tak, že popravdě jdou za sebou v určité posloupnosti, zatímco jiné naopak s touto posloupností nejsou v žádném (nebo alespoň v žádném podstatném) vztahu. Zdá se proto, že musíme předpokládat, že v některých případech jsou po sobě následující stavy (konstelace) nejen důležité, ale přímo rozhodující pro posouzení, zda tyto stavy spolu souvisí tak, abychom mohli předpokládat, že některé jsou nezbytně dřívější než jiné, zatímco jiné mohou následovat teprve po oněch předchozích. V každém případě platí, že posloupnost aktuálních „stavů“ událostního průběhu nemá nikdy charakter pouhého vztahu mezi „ante“ a „post“, tj. nespočívá v pouhém zařazení za sebou v určitém řetězci, ale každý aktuální stav je v „sobě samém“, tj. „niterně“ spjat jak s tím, co předcházelo, tak s tím, co teprve nastane. Proto také můžeme říci, že každý aktuální stav je bytostně spjat s celkem události, nebo také jinak, že událost jako celek je s to se v každém svém aktuálním stavu k sobě jakožto k událostnímu celku vztahovat.

(Písek, 060907-3.)

<<<

>>>

Dění - souvislost procesu / Událost - souvislost dění

Všechno, co můžeme pozorovat ve světě kolem sebe (ve vesmíru), jeví zřetelné znaky pohyblivosti, proměnlivosti, procesualnosti, událostnosti. Relativně k tempu svého života a prožívání považujeme některé pohyby a změny za mimořádně rychlé, jiné za mimořádně pomalé, a některé – pochopitelně jen v důsledku svého omylu – dokonce za neměnné. Už v archaických dobách byly pohyby a proměny ve vědomí lidí relativizovány (a dokonce neutralizovány, protože se někdy iritujícím způsobem zadírají do našeho vědomí) jakýmsi celkovým přístupem, blíže pochopitelně nezdůvodněným, předpokládajícím, že se všechno jakoby vrací a opakuje (tzv. mýtus věčných návratů). Nikdy však nebyla ani po vynálezu pojmovosti a po ustavení filosofie náležitě položena otázka, jak vlastně souvisí (skutečně, tedy nikoli nějakou asociací ve vědomí pozorovatele) kterákoli fáze událostního dění s jinými fázemi (a tedy také s počátkem a koncem události). Můžeme tuto otázku také trochu změnit: v čem spočívá odlišnost souvislosti kterékoli fáze určité události k jiným fázím téže události od souvislosti oné fáze s čímkoli mimo rámec téže události (tedy např. s určitými fázemi jiných událostí).

(Písek, 060907-4.)

<<<

>>>

Slovo jako pojmenování

Pokud slovo redukcujícím způsobem chápeme jako pouhé „jméno“, tj. pouhé označení něčeho, jako pouhý „znak“, nerespektujeme základní zkušenost, že každé slovo se stává slovem teprve v živém jazykovém použití, tudíž v multidimenzionálním kontextu mnoha dalších slov. Teprve opakovaným užitím nového slova v několika různých a nových souvislostech si může „slovo“ více či méně, přesněji nebo vágněji upevnit svůj význam, bez něhož by se stalo jen skupinou písmen nebo hlásek (přesněji jakýchsi psaných znaků nebo zaslechnutých zvuků). Jen tak je možno vysvětlit, že v delším (ale někdy i poměrně krátkém) časovém období se významy některých slov mohou měnit, posouvat, dokonce převracet a vyměňovat s některými jinými slovy apod.

(Písek, 060908-1.)

<<<

>>>

Slovo jako „postižení“ („vystižení“)

Mluvíme-li o výstižném pojmenování, tedy o slovu, které vystihuje něco, co už není jen součástí slova, je především zřejmé, že máme na mysli nikoli předmětnou stránku onoho slova, nýbrž to, co při jeho vyslovení nebo napsání nemáme prostě „před sebou“ tak, jako „před sebou“ máme ony zvuky nebo značky. Pochopitelně onu „výstižnost“ posuzujeme na základě nejen svého porozumění významu vysloveného (v běžném smyslu), ale také na základě svých zkušeností, dojmů minulých i aktuálních, svého naladění momentálního i takového, na které se jen rozpomínáme, atd. atp. Ale právě tak jako naše zkušenosti, dojmy, nálady se vždycky vztahovaly a vztahují k něčemu, co nejsou ony samy a co není jejich součástí, tak i onu „výstižnost“ posuzujeme rovněž ve vztahu k něčemu, co přesahuje pouhé srovnání s oněmi útvary naší subjektivity, nýbrž vztahuje se dál, přes ně a za ně a co se nějak blíží tomu, čemu se blíží i naše momentální prožívání a porozumění.

(Písek, 060908-2.)

<<<

>>>

Text a zkušenost s textem

S vynálezem písma jsou spojeny četné další zkušenosti, které měly v dějinách lidstva mimořádný význam. Jsou to zkušenosti, k nimž mohlo docházet jen po dlouhé věky, v žádném případě tedy v rámci jednoho lidského života ani jedné generace. Předávání zkušeností je ovšem mnohem starší, a proto bylo možno na ně navazovat i v tomto případě. Je také pochopitelné, že při zápisech a později při rozpoznávání, tj. čtení těchto zápisů, byla pozornost z největší části zaměřována na něco jiného než na text sám: text tu byl od toho, aby jakýmsi spolehlivějším způsobem odkazoval a poukazoval na něco, co paměť zachovávala jen zčásti a ne zcela jistě. Naléhavě se tato potřeba ukazovala všude tam, kde bylo třeba co nejpřesněji zaznamenat jakékoli kvantifikace (např. při obchodování nebo splácení dluhů apod.). Docela zvláštní situace se však vyvinula tam, kde písemný zápis měl zachovat rozsáhlejší vypravování, obvykle pochopitelně mytického nebo mytologického charakteru, zprvu proto, aby se různá podání ne-li sjednotila, tedy aspoň držela základních osnovných dílčích celků, později zejména pro nedostižnost některých k dokonalosti přivedených až uměleckých útvarů (za všechny ostatní je možno připomenout dva nejznámější eposy, připisované slepému věštci-pěvci a básníkovi Homérovi.

(Písek, 060908-3.)

<<<

>>>

Text jako událost

Máme-li před sebou text, je to vlastně výzva pro nás, abych jej přečetli a abychom mu porozuměli. Nejlépe to je vidět, když je nalezen nějaký starý záznam na hliněných tabulkách, na papyru, vytesaný nebo vyškrapaný do skály nebo kusu kamene apod., a zvláště když jde o neznámý jazyk. Ovšem podobnou výzvou je také, když jsme někým osloveni. V jednom případě něco vidíme (event. hmatáme), v druhém něco slyšíme. Je to jen naše chyba, když chápeme jako výzvu k porozumění to, co vidíme nebo slyšíme v přírodě? Známe z vlastní zkušenosti i ze zkušenosti s druhými lidmi, že v některých případech nám nebo druhým chybí ochota naslouchat a připravenost porozumět, i když dobře víme, že jsme osloveni lidmi. (Dnes už zase někteří lidé nechtějí naslouchat, když někdo v televizi, rozhlase nebo i na úřadě apod. mluví slovensky; na Slovensku je zase někdy maďarština, slyšená na veřejnosti, chápána jako provokace. Naši předkové nebyli ochotni naslouchat němčině a ty, kdo německy mluvili označovali za „němé“; kdysi dávno zase Řekové označovali lidi, kteří mluvili jinak než řecky, za „koktavé“, barbaroi.) Není přesvědčení moderního evropského člověka, že „příroda“ nemluví, že nás nemůže oslovit a že je dokonce „mrtvá“ (pouhá „věc“, „předmět“, „res extenza“, stroj apod., jen dokladem podobné nechuti naslouchat a rozumět? V jistém smyslu lze říci, že vynález písma, tj. psaní a čtení, nutně vyvolával otázky podobného charakteru: není také to, co se děje v přírodě (třeba ne vše, ale jen něco), čímsi jako sdělením, jako vypravováním, eventuálně textem? Rádl navrhoval, abychom v nějakém podobném smyslu naslouchali a chtěli porozumět třeba i velkému zemětřesení. To je něco jiného než jakýsi

estetický požitek, který se nás zmocňuje třeba při pohledu na krajinu nebo na ranní či večerní červánky apod. Zemětřesení je děj, je to proces v čase, událost: nejde tu o porozumění procesům probíhajícími kilometry pod povrchem zemským, o rozpoznávání zlomů v zemské kůře, driftu kontinentů atd. – to je všem převáděno stále na pouhé „věci“, pouhé „objekty“, jakoby vyňaté z času a prostoru a vykládané prostě schematy. Rozumět přírodnímu ději jako události je stejně důležité, jako vědět, že text nemůžeme redukovat na skupiny napsaných nebo vytištěných znaků/písmen.

(Písek, 060910-1.)

<<<

>>>

„Danost“ a zkušenost / Zkušenost a „danost“

„Daností“ se ve filosofii vůbec – a zejména ve fenomenologii, od níž se chceme v jednom směru kriticky distancovat – míní nikoliv to, co je jakýmkoli způsobem „dáno“, nýbrž co je dáno specificky vymezenou formou. Husserl mluví o „originární danosti“; a v tomto smyslu je třeba také zkušenost brát striktně jako tu, která je založena právě na oněch „originárních danostech“. Nyní nejprve naše distance: o danosti nemůžeme mluvit jako o něčem „objektivním“, neboť každá danost je daností někomu. Zcela analogicky, ale mnohem zřejměji je tomu se zkušeností: ani zkušenost není a nemůže být ničím „objektivním“, ale je vždycky zkušeností něčí, někoho, kdo něco zakusil a zakouší. A naše otázka: může být něco „dáno“ také tam, kde nikdo nic „nezakouší“, tj. mimo rámec zkušenosti? Může být „danost“ pochopena jako něco, co každé zkušenosti předchází? Anebo tomu je naopak, že původní je spíše nějaká zkušenost, která je reflektována a interpretována jako zkušenost s nějakou „daností“? Zdá se, že zcela chybným způsobem a směrem nám napovídá slovní užití „jak se nám věci samy dávají“: věci – právě jakožto pouhé věci – se nám nikterak nedávají, nanejvýš jen čekají, jak si je „podáme“, tj. „vezmeme“, jak je – smyslově a pak myšlenkově – „uchopíme“ a zapojíme do dalších souvislostí. Termín „originární danost“ je proto zavádějící: sugeruje nám, že existuje „danost“, která je nezávislá na jakémkoli našem uchopování, tj. na tom, jak právě my ty věci „bereme“, Je absurdní mluvit o daru tam, kde ještě není, neexistuje, prostě chybí obdarovaný; je-li vůbec něco „dáváno“ do ztracena, neadresně, tedy nikomu kokrétně, nemá smysl mluvit o „dávání“ ani o „danosti“. A nejen to: kde není to, co je „dáváno“, někým „bráno“, „přijímáno“, akceptováno a učiněno vlastním, nejde ani o „danost“, ani o „dar“, leda odmítnutý – ale pak je stejně platné to, co jsme řekli, totiž že dávání „danosti“ k někomu směřovalo, bylo někomu adresováno, a jeho odmítnutí se stalo způsobem reakce na toto dávání. Bez této reakce nelze o žádné „danosti“ mluvit.

(Písek, 060911-1.)

<<<

>>>

Anticipace budoucnosti / Budoucnost - anticipace

Georg Picht mluví (3049, S. 17) o „podmínkách“ „obecné teorie anticipace budoucnosti“, a míní tím podmínky vědeckých prognóz, vědecké utopie a vědeckého plánování. Musíme se ovšem především tázat: je něco takového vůbec možné, ba vůbec myslitelné? Co se myslí resp. může myslet (bez konkrétního

ohledu na Pichtovo pojetí) onou „vědeckostí“? Víme přece, že je obecným zvykem chápat vědeckost jako neodlučně spjatou s tím, co je „dáno“, co je „skutečné“. Jak je tedy možno vědecky vyslovovat a formulovat „teorii“ o něčem, co (ještě) nenastalo, co neexistuje, co (ještě) „není dáno“? To, čemu se běžně říká „vědecká prognostika“, je chápáno tak, že se věci, podmínky a okolnosti berou jako něco, co je v pohybu, co se mění, ty změny se měří (tj. kvantifikují), nějaký čas se sledují (tzn. opakovaně se srovnávají se kvantifikované hodnoty zvolených parametrů), zanesou se do nějaké řady čísel a sledují se určité tendence či trendy až do přítomné chvíle, a pak se příslušné grafy nebo formule, postihující a vyjadřující ony trendy, extrapolují do budoucnosti, k níž má teprve dojít. Takové extrapolace se pak interpretují zpět do reálných souvislostí a tak vzniká jakýsi obraz toho, jak asi budou vypadat zvolené „hodnoty“ v nejbližší době. – Mluvit o odhadované či anticipované „budoucnosti“ je tedy značný pleonasmus; o žádnou skutečnou „budoucnost“ tu pochopitelně vůbec nejde, nýbrž jen o protaženou či „nastavovanou“ minulost a přítomnost. Něco takového nutně předpokládá jakési „laboratorní“ (resp. za „laboratorní“ považované, na ně jakoby redukované) podmínky, kdy můžeme uměle, tj. pečlivým aranžováním průběhu, vyloučit mnohé změny jiných druhů, v jiných směrech a v jiných souvislostech, eventuelně kdy jsou – v případě, že my sami takovou možnost či schopnost nemáme – jakoby vyloučeny v samé povaze věcí a okolností, resp. kdy jsou tak malé a nevýznamné, že je nemusíme brát v potaz. (Tak např. můžeme prognosticky odhadovat ekonomický vývoj určité společnosti, aniž bychom brali v úvahu nějakou kosmickou katastrofu, jakou by byl třeba střet velkého jádra nějaké komety s naší planetou apod. – takovou katastrofu nemůžeme ve všech případech obecně vyloučit, ale pro její momentální nepravděpodobnost ji nemusíme zahrnovat do svého kalkulu a do svých prognóz.) . Ovšem „skutečná“ budoucnost buď takovou katastrofu obsahovat bude nebo nebude. A chceme-li s tak nepravděpodobnou eventualitou přece jen také počítat, jsme nuceni vypracovat přinejmenším dvě zcela odlišné prognózy. (A to ještě zůstáváme stále v mezích a rámci onoho předmětně kalkulujícího odhadu trendů a tendencí, který se „skutečnou“ budoucností nemá společné právě to nejdůležitější a opravdové budoucnosti nejvlastnější – totiž to „nevyočitatelné“ a „nevykalkulovatelné“.

(Písek, 060915-1.)

<<<

>>>

Principie a „disputace“

Stará zásada „de principiis non est disputandum“ je jen zčásti platná a jen v některých případech užitečná. Platná je nepochybně tehdy, když se spor týká především určitého tématu, k němuž se obě strany (event. více stran) vztahují. V takovém případě jde totiž o to, aby každá ze stran ukázala, k čemu ze svých pozic a na základě svých „principií“ dospěla či může dospět a jak s jejich pomocí dané téma dokáže jak uchopit, tak interpretovat, a posléze přispět k jeho řešení. Docela jiná je ovšem situace tam, kde se spor týká samých principů: tam pochopitelně zmíněná zásada, která vlastně zavazuje disputující, aby neodváděli rozmluvu od vytčeného tématu ke sporu o principie, pozbývá smyslu a tedy i platnosti. Kdyby totiž někdo chtěl platnost oné zásady rozšířit bez omezení a udělat z ní zásadu univerzální, znamenalo by to, že mezi stranami, které vycházejí z různých pozic a z jiných principií, není žádný rozhovor vůbec možný, a tedy ani žádná disputace. Východiska vůbec a principy zvláště je však třeba považovat za něco, k čemu se myslící člověk rozhoduje a přihlašuje (ať už tak, že

je prostě bez kontroly přejímá od jiných, např. z tradice apod., anebo se pro ně rozhoduje vědomě a na základě porovnání s jinými). Proto také ani východiska obecně, ale ani principie nepředstavují něco, co by nebylo možno ověřovat a kontrolovat, a pokud se ukáže potřeba, i měnit.

(Písek, 060922-1.)

<<<

>>>

Aktualita

Jednou z nejstarších myšlenkových operací, jež umožnilo použití pojmů a pojmovosti, je „dělení“ na části. Řečtí atomisté (Leukippos a Démokritos) si nedovedli představit, že by bylo možno cokoli skutečného dělit do nekonečna, a proto měli za to, že každé dělení dosáhne vposledu své konečné možnosti, kdy se musí zastavit u něčeho, co už dále dělit nelze. Toto dále nedělitelné označili právě tímto názvem, totiž ATOMOS (event. ATOMON? jde-li o neutrum?). Naproti tomu dost daleko před nimi Parmenidův žák Zénón měl za to, že alespoň v některých případech je takové dělení možno provádět stále dál, a tedy až do nekonečna. To vyplývá z toho, jak ve svém jednom argumentu, týkajícím se letícího šípu, se samozřejmostí předpokládá, že v každém okamžiku svého letu šíp někde „jest“, a to pro něho znamená, že na tomto místě se nehýbe. Současní teoretičtí fyzikové dnes mají za to, že opravdu lze mít alespoň v nějakém smyslu a v jistém rozsahu za to, že - vyjádřím to po svém - prosté dělení opravdu někde končí u nějakých nejmenších, dále již nedělitelných „částic“ (ten termín není ovšem přesný), a že to platí nejen pro hmotu (v užším smyslu), ale také pro energii (tedy pro „hmotu“ v nejširším smyslu), a užívají nového pojmenování, totiž „kvantum“. (Zároveň ovšem přinejmenším někteří relativizují uvedené pojetí, totiž že už další „dělení“ není možné, a nechtějí předem vyloučit, že se časem ukáže možnost ještě nějakých menších „částic“ nebo jiných „útvářů“, např. superstrun.) A někteří teoretičtí fyzikové dokonce mají za to, že něco podobného platí např. i pro čas a pro prostor (resp. pro různé fyzikální „pole“), a pokoušejí se uvažovat o nejmenších „kvantech“ času nebo prostoru, vůbec pole. Pokud bychom měli filosoficky hodnotit tyto poslední - většinou jen myšlenkové - pokusy, pak jen vstřícně a veskrze pozitivně. Přítomnost nelze chápat jako bodovou, nýbrž nutně jako časově rozlehlou, i když snad nedělitelnou (nebo, pokud ji budeme chtít vždy vztahovat k nějakému „subjektu“, jen zřídka dělitelnou, a pak pouze zvenčí, čili jen „objektivovanou“).

(Písek, 060925-1.)

<<<

>>>

Událost jako „skutečnost“ a jako „fenomén“ / Úkaz (a jev) - „fenomén“ / Jev (a úkaz) - „fenomén“

Slovem „událost“ můžeme mínit jednak toto slovo samo (pochopitelně spjaté s významem, neboť bez této spjatosti jde o pouhý flatus vocis, event. skupinu značek-písmen), nebo nějakou skutečnou událost, a také pojem a pojetí události, což vlastně znamená „událost“ jako myšlenkový model. Totéž nebo něco podobného ovšem platí o slovech „událost jako skutečnost“, neboť tu můžeme mít na mysli vedle slov samých nějakou konkrétní skutečnou událost, ale také pojem či pojetí „události jakožto skutečné“, tj. opět příslušný myšlenkový model.

Chceme-li však rozlišit (a pak provést srovnání) právě „událost jako skutečnost“ a „událost jako fenomén“, je zřejmé, že nám nejde na prvním místě ani o nějakou skutečnou událost „o sobě“, tedy nezávislou na pozorovateli (to je spojeno zase se zvláštní problematikou rozdílu mezi „úkazem“ a „jevem“), ani o to, jak je nebo může být takové konkrétní „událost“ vnímána, chápána a třeba zkoumána, nýbrž o rozlišení pojmové, tedy opět o příslušné myšlenkové (intencionální) „konstrukce“, modely, a tudíž buď intencionální „předměty“ (o kterých pak prokážeme, jak a v čem jsou vadné) nebo intencionální „ne-předměty“, které zachovávají „událostnou“ povahu nejen událostem samým (skutečným), ale také příslušnému modelu (právě proto nenazývanému „předmět“, ale oním provizorním a zatím zdaleka ne běžným pojmenováním „ne-předmět“. – Co tedy můžeme říci o těchto dvou odlišných intencionálních ne-předmětech, jejichž pojmenování bylo použito shora? Ujijeme-li nyní běžného, ale málokdy kriticky dostatečně kontrolovaného termínu „pojmem“, jde vlastně o dva odlišné pojmy: jeden pojem nám pomáhá soustředit myšlenkové intence na model (události), zatímco druhý na fenomén (události), tedy na to, jak se nám (událost modelově) „jeví“. A protože tento druhý bod náleží vsutku k jiného okruhu problematiky, dokonce do okruhu obecné problematiky „fenomenologické“, zdá se, že vlastním problémem zůstává nadále především to, jak lze a jak je třeba myslet a pojmově uchopit událost v její událostnosti, tj. nikoliv v její momentální jsoucnosti ani v jejím vytržení z jakýchkoli a zejména časových souvislostí, nýbrž v její nenahodilé, nýbrž sjednocené, integrované proměně či proměnnosti.

(Písek, 061004-1.)

<<<

>>>

Fenomén - to co „svítí“

Řecký termín FAINOMENON je odvozen od slovesa FAINEIN, tj. svítiti, zářiti, jehož mediem je FAINESTHAI (což bychom mohli, ale nemuseli překládat jako „býti osvětlen, ozářen“), a je příbuzný se slovem FÓS, tj. oheň. Základní rozdíl mezi aktivním a pasivním (event. mediálním) tvarem slovesa a pak příslušného tvaru či odvozeniny můžeme v tuto chvíli nechat stranou, protože pro tuto konkrétní úvahu není důležité, zda něco svítí „samo“ nebo jen proto, že je osvětleno něčím jiným, zářícím a proto ono druhotně svítící pouze ozařovaným. Protože však jak to, co samo aktivně svítí, tak i to, co je osvětleno(ozářeno) a proto také – sekundárně – „svítí“, byť odraženým světlem, zůstává ve svém záření nezávislé na pozorovateli, jemuž se pak „jeví“ jako to, co právě on „vidí“, je třeba zásadně odlišovat „úkaz“ od „jevu“, a to nikoli pouze v tom ohledu, že se něco „ukazuje“, i když není komu, zatímco se vše, co se jeví, musí jevit vždy někomu. Jde totiž o to, že vše je mnohem složitější, takže takto jednoduché rozlišování úkazu a jevu je veskrze nedostatečné. Především jde o to, že případ, kdy se „něco“ ukazuje zcela nezávisle na čemkoli dalším, je svým způsobem ještě víc než výjimečný – je totiž nereálný, pouze virtuální. Nic se neukazuje jako zcela izolované a tedy bez jakýchkoli souvislostí s něčím jiným (bez skutečného kontextu resp. skutečných kontextů). To tedy za prvé; nejdůležitějším aspektem tu však je to, že vlastně ryzí „úказы“ nejsou možné, neexistují, protože každé „jsoucno“ je zároveň tím, čím je, ale zároveň také tím, co se ukazuje (a jak se to ukazuje), což znamená dále, že vždycky také zčásti „je“ tím, jako co (a jak) se jeví. To např., jak se „jeví“ nějaká hmotná částice jiným, okolním částicím, má nutně vliv nejen na to, jak se ony druhé částice k této první „chovají“, ale to má také vliv na to jak se mění chování a sám průběh oné první částice (neboť to je přece událostné jsoucno); a mnohem

významnější jsou tyto inter-subjektívni vztahy a jejich následky (a pak důsledky) na vyšších úrovních. Takže k jakému výsledku docházíme? Jestliže jsme vyloučili „ryzí úkazy“, nechceme tím popírat „skutečnost“ toho, „co“ se ukazuje, tedy skutečnost pravých jsoucen. Ale sama tato skutečnost o sobě nemá žádnou relevanci pro „svět“. Ten není „založen“ ani „postaven“ na „skutečnostech o sobě“, nýbrž na jejich vzájemných aktivních vztazích, tj. na jejich reakcích, na jejich reaktivitě. Proto, když mluvíme o „fenoménech“, musíme mít na mysli především (ne-li výhradně) „jevy“ jakožto za asistence a přímo prostřednictvím reaktivity jiných jsoucen do „světa“ vtažené a světem jakoby „osvojené“ (což je jen průměr) skutečnosti, které ovšem rovněž nejsou ničím „o sobě“, ale zase jen „fenomény“, byť nikoli jednoznačnými, ale víceznačnými, protože se na jejich konstituci vždycky podílejí mnohé „skutečnosti“ další.

(Písek, 061004-2.)

<<<

>>>

Fenomén a subjekt

Není žádných ryzích („objektivních“) fenoménů; na konstituci každého fenoménu se podílí nějaký subjekt. Takže to, jak se ten či onen subjekt na konstituci příslušného fenoménu podílí, ovlivňuje onen fenomén, protože to ovlivňuje samé jeho ustavení jakožto fenoménu. Tuto věc je ovšem třeba náležitě pochopit a rozpoznat její skutečnou povahu. Především to vůbec nesmí být interpretováno jako záležitost nahodilého ustavení jakéhosi „fenoménu“ svévolným aktem toho či onoho subjektu, a v důsledku toho z toho vyvozovat naprosté zpochybnění všeho toho, co se naší zkušenosti ukazuje jako „pevnost objektivní reality“, jak se o tom nenáležitě a nekriticky mluvívá (a někdy dosud mluví). Právě ona „pevnost objektivní reality“ je pouhým „fenomémem“, a to navíc fenomémem mylně, chybně konstituovaným. Ta pevnost není ovšem pouze „zdánlivá“, tj. není jen věcí naší fantazie, ale je to *naše* zkušenost, a my jinou nemáme. A navzdory tomu, že nám *naše* zkušenost říká, že ten kus skály před námi je čímsi velmi pevným, dnes už víme, že ta pevnost je jen relativní, ta dnes jakoby pevná skála vznikla kdysi dávno z nějakých usazenin na mořském dně, které vůbec nebyly pevné. Dále už také víme, že tzv. hmota (např. této skály) je vlastně velice řídká, že jádra atomů těch prvků, jimiž je skála tvořena, jsou nesmírně malá ve srovnání s tím, jakými vzdálenostmi jsou jednotlivá jádra od sebe oddělena, takže některé druhy záření (možná dokonce i druhy částic, např. neutrina) takovou hmotou snadno pronikají atd. A když navíc rozšíříme své chápání „subjektu“ a aplikujeme je na každou částici (pokud je pravým jsoucnem), pak musíme nahlédnout, že se *pro nás* některé skutečnosti, např. atomová jádra nebo subjaderné částice, eventuelně kvanta energie atd. vůbec nemohou stát (přímo) fenomény, protože na to ve své reaktivitě (totiž ve vnímavosti *našich* smyslových orgánů) nejsme zařízeni. Takže my se jich můžeme jen domýšlet, a to na základě kritické analýzy toho, co nám dává k dispozici naše zkušenost s fenomény jiného typu. Právě proto se bez kritického myšlení nikdy nemůžeme obejít, neboť kriticky analyzovat musíme jak *své* fenomény, tak také veškerou *svou* zkušenost. Teprve kritická analýza zkušenosti a tedy také kritická analýza toho, co se nám jeví (tedy fenoménů), nás může přivádět k lepšímu porozumění tomu, co je vskutku skutečné a jaké to vskutku jest.

(Písek, 061004-3.)

<<<

>>>

„Fundamentální ontologie“ jako „méontologie“ / Méontologie jako „fundamentální ontologie“ / Ontologie „fundamentální“ / Fenomenologie „radikální“ jako „fundamentální ontologie“

Pokud „jsoucí“ či „jsoucno“ bude chápat jako událostné dění (tedy událost), můžeme disciplínu, která se zabývá „jsoucím“ v tom to událostném smyslu, tedy jako časově rozlehlou „událostí“, která má svůj počátek v čase, svůj časový průběh a také svůj konec v čase, chápat jako bytostně rozšířenou oproti tradičnímu chápání, které se opírá o Aristotela (je taková věda, která se zabývá „jsoucím“ jakožto „jsoucím“, nebo lépe přeloženo, která se zabývá „jsoucím“, pokud „jest“, přičemž ono „jest“ vylučuje nejsoucno i nebytí – pochopitelně pod vlivem Eleatů). A protože každé (pravé, tj. vnitřně sjednocené) „jsoucno“ vždycky z větší „části“ není (už není a ještě není), zatímco „právě jsoucí“ představuje vždycky jeho velmi malou složku, nadto stále se proměňující a tedy „nestálou“, můžeme – přinejmenším provizorně – užívat pro tuto disciplínu raději pojmenování „méontologie“, zatímco tradiční „ontologii“, pokud ji budeme z nějakých věcných důvodů muset a chtít odlišovat, do této mnohem širší „méontologie“ zahrneme jako její relativně skrovnou složku. A protože takto nejen širší, ale také prohloubené chápání při nezbytné interpretaci musí jít vskutku až k „základům“ a až ke „kořenům“, můžeme legitimně tuto méontologii interpretovat jako „fundamentální ontologii“ (nebo v jiné souvislosti také jako „radikální fenomenologii“).

(Písek, 061008-1.)

<<<

>>>

Fenomenologie „radikální“

Jestliže to, čemu řečtí filosofové začali říkat FAINOMENON (odvozeno od FAINEIN a FAINESTHAI), přestaneme vymezovat jako záležitosti pouze vědomí (a dokonce jen lidského vědomí) a pokusíme se to aplikovat na reaktivitu obecně, může to znamenat rozhodující obrát v našem myšlení skutečnosti resp. „jsoucího“ vůbec. „Radikálnost“ takového přístupu spočívá v tom, že upustíme od výhradní spjatosti onoho FAINESTHAI s vědomím a rozšíříme jej na veškerou skutečnost. Co to bude znamenat? Především to zproblematizuje už dávno nedržitelný striktní kauzalizmus: vztahy mezi „jsoucnými“ nemůžeme redukovat na nutnosti resp. nutné vztahy mezi příčinami a následky, ale musíme připustit, že tzv. následky nevyplývají pouze z příčin, ale že se na nich podílí tzv. reaktivita. To znamená, že i tam, kde se všechno zdá nasvědčovat tomu, že nějaká „příčina“ s naprostou nutností vyvolává nějaký následek, je vznik tohoto „následku“ vždycky závislý také na reaktivitě toho „jsoucna“, na kterém onen „následek“ může být zjištěn a konstatován. Bližší analýza ukáže totiž, že přímé „nahlédnutí“ tzv. kauzální vazby není možné (jak ostatně prokázal už Hume), takže jsme vlastně odkázáni jen na pozorování nějaké uniformity, která se za stejných okolností vždy znovu opakuje. Přitom předpoklad kauzálního vztahu je natolik předsudečný, že v případě, že se v nesmírně dlouhé řadě takových uniformních případů zopakování vyskytne a je zaregistrována nějaká výjimka, okamžitě se pokoušíme tu výjimku nějak – opět kauzalisticky – vysvětlit – anebo ji prostě popřeme. Ovšem už v teoretické fyzice (hlavně kvantové) se ukázalo, že je třeba počítat jen s pravděpodobnostmi a s tzv. neurčitostmi. Fyzikové z toho ovšem nevyvozují filosofické důsledky

a nepokoušejí se o celkově novou koncepci, nýbrž drží se jen omezeného výběru věcných souvislostí. Zavedením pojetí „pravých“ jsoucen všech úrovní, vybavených určitým rozsahem „vůle“ či „volnosti“ v reagování, si umožníme se vydat novými cestami. Reaktivita, kterou přisoudíme každému pravému jsoucnu, však předpokládá, že právě podle její úrovně a míry dochází nebo nedochází k příslušnému „následku“. Nejde tedy o „nahodilost“ v tradičním smyslu, tj. že by celý problém byl redukován na to, že nějaké jsoucnu my mohlo jednou reagovat tak a podruhé jinak (i když tuto možnost musíme nechat také otevřenu), nýbrž že odmítneme „celkovost“ nějakého procesu tam, kde není žádného „supersubjektu“, který by se o nějakou integritu v širokém rozsahu postaral. K příslušným významným reakcím může totiž dojít jen tam, kde dojde také k určitým vhodným setkáním jsoucen, která na sebe mají reagovat – a taková setkání sice v některých případech mohou být nějak aranžována a připravována (zejména např. v organismech), ale obecně organizována být nemusí, takže opravdu mohou být často pouze nahodilá, tj. také tam, kde se zdá, že jde o „nutnost“ (o kauzální vztah), protože od širších kontextů prostě odhlížíme. Odlišíme-li obojí, otevřeme si pochopení těch případů, kdy jde skutečně o možnosti různého reagování.

(Písek, 061008-2.)

<<<

>>>

Fenomenologie „radikální“

Fenomenologie je především metoda, a potud vlastně nenáleží do filosofie, ale spíše do arzenálu vědeckých prostředků (a tím mezi vědy, i když za samostatnou vědu ji také považovat nemůžeme). Pokud ovšem k fenomenologii patří dominantní důraz na to, jak se nám věci (skutečnosti) „dávají“ (tj. nikoli jak „jsou“), můžeme překonat onu již mnohými autory kritizovanou tendenci k „subjektivizaci“ všeho „skutečného“ tím, že radikalizujeme tzv. fenomenologickou redukci v tom smyslu, že její platnost rozšíříme z rámce lidského vědomí na veškerou skutečnost (rozumí se „pravou skutečnost“ neboli skutečnost „pravých jsoucen“). Abychom něco takového mohli podniknout, musíme si k tomu vytvořit nezbytné předpoklady. Především musíme od pouhých „hromad“ jsoucen, jimž upřeme niternost a tím niterně založenou sjednocenost, odlišit tzv. „pravá jsoucná“, která vnitřně sjednocena jsou (a to i časově) a tedy onou nebytnou „niterností“ jsou vybavena. Podle tradičně převládajícího (a předpokládaného) kauzalizmu (pankauzalizmu) lze vztah dvou takových „pravých“ jsoucen omezit 1) na „působení“ jednoho jsoucnu (A) na druhé jsoucnu (B), a podobně 2) na „působení“ jsoucnu B na jsoucnu A. Nic jiného se při setkání a vzájemném ovlivňování dvou jsoucen nemůže dít ani stát. (Obvykle se ovšem mluví o vztahu mezi příčinou a následkem, ale to je právě jedna ze základních chyb kauzalizmu. Přílišné zjednodušení tu nechává stranou, že dvě jsoucná na sebe mohou „působit“ vzájemně, a pak vzniká problém, jak to „kauzalisticky“ uchopit a vyjasnit.) Proti tomu spočívá naše pojetí v důrazu na to, že základem vztahu mezi dvěma skutečnostmi („věcmi“, „pravými jsoucnými“) je to, že vůči sobě navzájem nejsou inertní, netečné, ale že jsou (mohou být) vůči sobě navzájem vnímavé, senzibilní, a to aktivně vnímavé, tj. že už sama tato vnímavost je záležitostí jejich aktivity. To pak dále znamená, že přinejmenším některé změny v průběhu jejich událostného, procesuálního dění doznávají jistých změn: každá z obou skutečností se mění jednak tím, že vůbec reaguje (neboť kdyby nebylo na co reagovat, tak by k takové reakci prostě nedošlo), a tím, že reaguje, může vyvolat

další reakci na straně oné druhé skutečnosti. A pokud ona druhá skutečnost i bez toho už sama začala reagovat na tu první, může eventuelně dojít i k tomu, že reakce té první ovlivní i původní reakci té druhé, takže už nejde jen o vzájemné „ovlivnění“ obou událostí, nýbrž v rámci tohoto vzájemného ovlivnění dochází (resp. může docházet) i k vzájemnému ovlivnění jejich reakcí, a v tom i jejich vzájemných reakcí). Pak ovšem musíme předpokládat jakousi (sebeprimitivnější) intencionalitu akcí (aktivity) obou stran, a proto i jakési (sebeprimitivnější) prostředky, jaké dovolí přinejmenším některým akcím té či oné skutečnosti, aby nebyly pouze „akcemi nazdařbůh“, nýbrž akcemi nějak zacílenými, zaměřenými (a to zase buď „představeně“ anebo na základě „zkušeností“, pochopitelně třeba na velmi nízkých úrovních, kde o nějaké „vědomí“ nelze ještě vůbec mluvit).

(Písek, 061010-1.)

<<<

>>>

Dávat se („co se samo dává“)

Má-li mít vskutku „smysl“ hovořit o tom, že se nám nějaká „skutečnost“ sama „dává“, musíme si ve svém přístupu uvolnit cestu k jinému chápání „skutečnosti“ a její pravé, „skutečné“ povahy. Přesně vzato, musíme ono „dává se nám“ chápat jako aktivitu ze strany oné skutečnosti, a to aktivitu adresnou, tj. na nás a k nám zaměřenou. To pochopitelně není možné, a vlastně to vůbec nedává smysl, pokud onu skutečnost ve svém přístupu jakoby apriorně redukuje na „předmět“, od něhož žádné „výzvy“, „provokace“, vůbec žádná „oslovení“ nemůžeme očekávat. Takže se musíme rozhodnout: buď se vzdáme oné formulace, „jak se nám sama dává“, anebo připustíme, že buď se nějaká skutečnost opravdu na nás adresně, osobně obrací (tak tomu je evidentně v případě druhých lidí, ale ze zkušenostmi známe něco podobného, byť jakoby na nižší úrovni, také u svého psa nebo kočky apod., tedy musíme to také přiznat třeba u zvířat nejen vůči nám, ale i vůči jiným zvířatům!). A půjdeme-li ještě o krok dál, musíme se tázat, jak je to vlastně možné, že druhý člověk, k němuž máme (podle běžného chápání) přístup jen zvnějšku a po jeho vnější stránce, může pro nás znamenat výzvu, otázku, pobídku, odmítnutí nebo pozvání apod., což nelze nikdy prostě a jednoduše konstatovat, ale je tomu třeba rozumět. A když se pokusíme o příslušnou analýzu (pochopitelně kritickou, tj. vyhovující určitým nárokům kritiky a kritičnosti), zjistíme, že ve všech takových případech musíme předpokládat, že k nám přichází výzva nikoli teprve v tom okamžiku, kdy ten druhý se začne nějak chovat, tvářit, něco říkat apod., ale že to co jeho grimasy, gesta, slova-zvyku atd. znamenají, k nám přichází ze sféry onoho „ještě ne“, tedy onoho ještě neuskutečněného, které však nemůže nikdy vskutku přijít, aniž by se někdo zasloužil o příslušné uskutečnění, vyjádření, vyslovení, naznačení atd. A proto se vposledu musí ukazovat, že jsme vždy oslovováni nejenom gesty, grimasami, zvuky, ba ani potíštěnými stránkami atp., nýbrž vždycky a nezbytně také něčím, co na tato uskutečnění v jejich nejrozmanitějších podobách není redukovatelné.

(Písek, 061010-2.)

<<<

>>>

Fenomén a to, co se „jeví“

Úkaz sám nepoukazuje k tomu, co se ukazuje; tím se zásadně liší od jevu, v němž se naopak vyjevuje to, k čemu jev poukazuje. K takovému vyjevování je nutně zapotřebí spoluúčasti toho, komu (čemu) se to jeví se jeví. Problém „ukazování se“ (pravého) jsoucího ve vždy nových „aktuálních“ podobách, se vymyká možnostem fenomenologického přístupu a zpracování, protože tu jde o pokus vyloučit asistenci jakéhokoli subjektu. To je pochopitelně možné jen v myšlenkové laboratoři, protože ve skutečnosti asistenci jiných jsoucenc-subjektů nikdy vyloučit nelze. Proto odkazujeme tento problém (totiž problém tzv. „aktuálnosti“) na jinou příležitost a do jiného kontextu: „úkaz“ je něco, co náleží jen jsoucnu samému (a co by alespoň virtuálně mohlo být oproštěno ode všech jinak nepominutelných souvislostí, jež jsou nejen ve světě, ale pro svět n zbytností). A protože na tom, jak se nějaké „jsoucí“ jeví, se vždycky podílí nějaký subjekt, můžeme teprve zde počítat s tzv. intencionalitou: v každém jevu se jeví něco dalšího, co samo o sobě jevem není (a v čem je vždycky víc, než se zrovna ukazuje, ale nutně také víc, než se jeví). Proto musíme počítat s tím, že každý jev je víc než pouhým poukazem k tomu, co se jeví, nýbrž je to už aktivní odpověď (subjektu) na takový poukaz. „Intenci“ tu ovšem nemůžeme připisovat ani úkazu, ani onomu ukazujícímu se jsoucímu, nýbrž oné složce ustavující „jev“ (fenomén), kterou se na této konstituci podílí subjekt. „To“, co se jeví, se nikdy nejví samo (samo se jen „ukazuje“), ale vždy jen „někomu“ (či „něčemu“, tedy nějakému subjektu, což nemusí být jen člověk). Není to tedy aktivita ani jsoucího vůbec, ani aktivita jeho „sebe-ukazování“, nýbrž aktivita subjektu, která se na příslušné „jsoucí“ zaměřuje tím, jak se spolupodílí na ustavení příslušného fenoménu (jevu). – Snad je zbytečné zvlášť podtrhovat toto spolu-podílení (podílnictví) přístupujícího subjektu: právě proto, že v tomto přístupu subjektu musíme vidět intenci a intencionalitu, musíme vždy zároveň myslet na to, k čemu se intence přístupujícího subjektu vztahuje, aniž by se tím eo ipso stala součástí jeho přístupu.

(Písek, 061012-1.)

<<<

>>>

Neurčitost a neúplnost / Neúplnost a neurčitost

To, co chápeme jako aktuálnost (bez ohledu na vymezení jejích „hranic“), je vždy v jednom smyslu „úplné“, zatímco v jiném smyslu vždy „neúplné“. Takzvaně „úplné“ je v tom smyslu, že je jakoby úhrnem toho, co je v rámci této aktuálnosti „při tom“, co je „aktuálně přítomné“. To je ovšem pojetí, s nímž toho moc nepodnikneme a z jakého vlastně nic (téměř nic) nevyplývá. Na druhé straně je každá aktuálnost „neúplná“ v tom smyslu, že je v ní obrovské množství nějakých stavů událostí, které v minulosti už zčásti proběhly, ale v budoucnosti se ještě nějaký čas budou odehrávat. A nejde přitom vůbec jen o jednotlivé události, ale také o jejich vzájemné vztahy, a to nejen okamžité (přímé), ale také o jejich předchozí vztahy a o vztahy, k nimž ještě nedošlo; a zase nejen o jejich vlastní vztahy, ale také o vztahy mezi některými již minulými událostmi (a tedy jejich již minulými, ale kdysi aktuálními vztahy), jež se později podílely v nějakých svých podobách či složkách ve větší nebo menší míře jako materiál na pozdějších událostech (a na celém událostním dění, pravém i nepravém), které posléze dospělo k té aktuální situaci, o které hovoříme. Tato neúplnost kterékoli „aktuální situace“ nezáleží na žádném pozorovateli, je sama o sobě skutečná (dříve bychom řekl „objektivní“, ale tohoto slova už v tomto smyslu nehodláme používat), a představuje vlastně jeden ze základních aspektů každé

„skutečnosti“. Naproti tomu tam, kde je na místě použití slova „neurčitost“, nejde o samo skutečnost, nýbrž o nás a o naši znalost či neznalost, a tom, co víme a co nevíme; a protože vždycky je toho dost, co o něčem nevíme, lze o neurčitosti našeho vědění mluvit zajisté také tam, kde ve skutečnosti („objektivně“) vůbec o nějakou neúplnost nemusí jít a kde se můžeme soustředit výhradně na to, co je (pro nás a pro naši potřebu, m pro jáš přístup) dostatečně úplné.

(Písek, 061012-2.)

<<<

>>>

Trivializace ve „vývoji“ podle Whiteheada / Whitehad o trivializaci ve vývoji (vesmíru)

Whitehead užívá tohoto termínu, totiž „trivializace“, pro postižení jedné stránky celovesmírného „dění“, zatímco pro postižení té druhé stránky užívá termínu „svěžest“ (tak to přeložil František Marek-Müller). V tom smyslu pak „popisuje“ velmi široce (a abstraktně) vesmír (náš Vesmír) jednak jako „neustále tíhnoucí k novosti“, jednak jako řád „vyvíjející se k trivialitě“. To pak pro něho znamená, že tento (náš) Vesmír a jeho řád „upadá“ a „spěje k zániku“, ale že zároveň „klade základ pro nějaký nový typ“ řádu, a tím i pro nový vesmír. A aplikuje to pak i na „jakoukoliv konečnou realizaci“ čehokoli v rámci našeho Vesmíru (a zřejmě i v rámci každého možného jiného vesmíru). (Vše viz: Proces a realita, in: 5800, Matematika a dobro, str. 42-43.) Vedle toho ovšem mluví Whitehead také o „trvalosti“, zejména o „věčných objektech“, což nyní raději necháme stranou. Na první pohled by se mohlo zdát, že jde jen o jinou formulaci toho, o čem se zejména po válce začalo mluvit jako o pozitivní a negativní entropii (entropii a negentropii). – *nedokončeno* – ...

(Písek, 061013-1.)

<<<

>>>

Vznik a zánik

Každá změna (jak ji běžně chápeme) znamená, že něco, co tu bylo, tu už není (protože to zaniklo), nebo také že něco, co tu nebylo, tu nyní jest (takže to vzniklo); obvykle jde obojí spolu. Myšlenka „vzniku“ a „zániku“ však zůstává poněkud nevyjasněna, pokud nemůžeme přesněji určit, „co“ je to, co vzniká nebo zaniká (event. co vzniklo nebo zaniklo). Když si děti hrají s kuličkami, tak každý nový hod způsobí změnu „situace“: tak např. zatímco až dosud byly v důlku jen dvě kuličky (a jedna zůstala mimo), nyní jsou v důlku kuličky tři (přičemž počet kuliček mimo důlek se nezměnil). „Co“ tu vlastně vzniklo a „co“ zaniklo? Každému musí být zřejmé, že změna takovéto „situace“, totiž že do důlku ke dvěma kuličkám přibyla ještě třetí, je v širším kontextu naprosto bezvýznamná; jistého významu se jí dostává jen v rámci a v kontextu určité hry, která má své zvyklosti a svá pravidla. To dále znamená, že ona změna má určitý význam jen v pohledu nějakých aktivních subjektů, totiž právě dětí, které se účastní nějaké hry, jež má jakousi svou samostatnost, vydělenost z okolních proměn, jež ke hře vůbec nepatří. A to nutně platí také o „vzniku“ situace tří kuliček v důlku, jakož i o „zániku“ situace dvou kuliček v důlku: nejde o skutečný vznik a zánik, nýbrž o jakousi okrajovou, efemérní změnu, které je připisován význam, jehož součástí jsou také významy „vznik“ nebo „zánik“.

(Písek, 061013-2.)

<<<

>>>

Přítomnost (není bodová)

Základní chyba Zénonovy argumentace spočívá v nerozlišování prostoru a času „reálného“ od pouze „míněného“, tedy konkrétně pojmově konstruovaného. Klasickým geometrickým způsobem míněný prostor (a v důsledku toho také každou „délku“ apod.) můžeme vskutku dělit jakoby donekonečna, tedy až na body (geometrické body). Podobně každý jen míněný časový úsek (protože jsme čas převedli jen na další, čtvrtou „dimenzi“, jejíž jediná odlišnost spočívá v tom, že se v ní či po ní nemůžeme pohybovat oběma směry) můžeme dělit stále dál, až jakoby dojdeme zase k časovému „bodu“, kde ovšem čas je vynulován, kde tedy vůbec žádný čas a žádná změna neexistuje. Tohle ovšem můžeme provádět jen se svou konstrukcí, ale nikdy ve skutečnosti. Je-li „přítomnost“ chápána jako jakýsi předěl mezi minulostí a budoucností, pak musíme vzít na vědomí, že ji nemůžeme chápat jako bezčasový bod, protože pak by ani minulost, ani budoucnost nemohly mít časový charakter, vlastně by nemohly vůbec být skutečností (ani nekonečný počet takových časových „bodů“ nemůže dát vzniknout dokonce ani nejkratší minulosti, protože se – jako bezčasový – nemůže z přítomnosti nijak pohnout do minulosti; a podobně, jen zrcadlově obráceně se to má s možným přesunem teprve budoucích „bodů“ do aktuální přítomnosti). Takže výsledek: přítomnost je (musí být) vždy rozlehlá, a to jak časově, tak prostorově, tj. – jinak řečeno – musí to být vždycky něčí přítomnost, a ten někdo (resp. to „něco“, kdyby někdo chtěl mít námitky, které nyní musíme nechat stranou) musí mít charakter „jsoucna“ (událostného a ‚rozprostraněného‘ jsoucna). Aktuální přítomnost je proto vždy vázána na nějaký subjekt jakožto událost, a ten je zase vždy vázán na jiné subjekty/události (spjat s nimi vzájemnými reakcemi, tedy časově i prostorově).

(Písek, 061021-2.)

<<<

>>>

Přítomnost (aktualita) / Aktuálnost (přítomnost)

„Přítomností“ můžeme myslet buď aktuální „moment“ určité jedné události, anebo vztah mezi dvěma (či více) událostmi, tj. mezi jejich příslušnými aktuálními „momenty“, o jejichž tzv. současnost nám jde. Aktuální (tj. právě vykonávaný) vztah mezi dvěma událostmi je vždycky prostorově i časově vymezen (a omezen): dvě události na sebe mohou vzájemně reagovat pouze v mezích „přítomnosti“, která je pro obě události časově jakoby „současná“, což je zároveň umožněno i jejich těsnou blízkostí v prostoru. Tradiční interpretace jak časovosti, tak prostorovosti, a ovšem zejména „současnosti“ (a „sou-prostorovosti“) je zatížena mnoha omyly, takže je třeba se vůči ní kriticky vymezit a nenechat se svést tím, že je zaběhaná a běžná. To, o čem se běžně mluví jako o reakci nějakého jsoucna na nějaké jiné jsoucno (např. jako o reakci psa na spatřenou kočku), je pouze povšechné a stručné vyjádření něčeho daleko složitějšího. Abychom to náležitě viděli, musíme provést určitá srovnání s „reakcemi“ analogickými, ale v některých aspektech posunutých směrem k extrémům. Tak např. „reakce“ citlivé vrstvy filmu na kamerou zachycený „obraz“ nějakého

předmětu je dost komplikovaně prostředkován, takže to, co je na citlivé emulzi zachyceno, není vůbec to, co je ve výsledku zobrazeno, nýbrž zachyceny jsou pouze fotony, jejichž dopad na emulzi vskutku byl (musel být) jak pro emulzi, tak pro ony fotony „aktuální“, a to ve smyslu jak časovém, tak prostorovém. Naproti tomu to, co je ve výsledném obrazu znázorněno (zobrazeno), vůbec nemusí být současné ani s momentálním stavem emulze, ani s fotografem, ale může mu časově předcházet miliony a dokonce miliardy let (např. v případě, že fotografovaným objektem je velmi starý kvazar, jehož dávná „aktuální přítomnost“ může být pouze v jistém nevelkém rozsahu „rekonstruována“). Z toho vyplývá, že takovýto druh „reakce“ vlastně nemůže být charakterizován jako reakce našeho oka (nebo kamery) na tak prostorově i časově vzdálený astronomický objekt, nýbrž vskutku přesně jen jako aktuální reakce buněk naší sítnice na velké množství vybraných (vyselektovaných a pak fyziologicky nervově zpracovaných) fotonů, jejichž původ je ovšem třeba hledat a určit jako časově i prostorově nesmírně vzdálený (a tudíž nikoli „aktuálně přítomný“).

(Písek, 061027-1.)

<<<

>>>

Událost - jako myšlenkový model

Vyjdeme-li z *modelu* „události“ pojmově určeného jakožto kontinuální proměny jejích jednotlivých (momentálních) fází, ovšem integrovaných právě v onu „jednu“ událost, můžeme – opět pojmově – určovat některé zvláště důležité její složky. Těmi jsou především její počátek a její konec. Tady je nezbytné jedno závažné rozlišení (contra stoikové): každý okamžik (každá fáze) události je sice v jistém smyslu „smrtí“ fáze předchozí, a sama „umírá“ s příchodem fáze následující, ale jen „jakoby“, a to proto, že v každé aktuální fázi se vždy děje událost celá (neděje se po kouscích, po fázích, nejde tedy jen o sérii po sobě následujících fází, které by jinak než touto posloupností neměly k sobě žádný vztah). Naproti tomu počátek (nebo konec) události není jen jednou fází, nýbrž je jejím vznikem (nebo zánikem) jako celku. Ovšem vedle této dvojí „hranice“ tu jsou ještě hranice další, totiž ty, jimiž se událost vyděluje od jiných událostí (a vůbec od zbytku světa), ale přes něž do svého okolí aktivně zasahuje, a přes něž „zasahuje“ okolí do ní (což je – prozatím – vyjádřeno tradičně a tedy s jistými chybami, jež je třeba korigovat: každý zásah do průběhu události musí být událostí samou – jakožto subjektem – ‚přijat‘ a být adaptován, integrován; pokud se tak nestane, stává se pro událost pohromou, neboť narušuje a někdy i ničí její integritu). A pak tu je onen zvláštní vztah mezi všemi fázemi (momenty) události, v nichž vždycky jen jediná je aktuální, kdežto všechny ostatní jsou „přítomny“ jen ‚virtuálně‘, nebo snad ‚nepřímou‘, resp. ‚nepředmětně‘. Obávám se, že se nám pro tento případ („fenomén“) zatím nedostává pojmů resp. pojmově zpřesňujících myšlenkových prostředků, takže nezbyvá, než se uchýlit k narativitě (což pochopitelně chápu jen jako záležitost přechodnou, tudíž naprosto nikoli „fatální“). Zatím jsem nakloněn to popsat tak, že každá momentální „fáze“ událostního dění je opět děním, ale nejenom v tom smyslu, že nikdy nemůžeme dospět k dění tak malému, že už by se v jeho rámci nic nedělo, tedy k jakémusi „bodů“, jak s tím počítal třeba Eleat Zénón, nýbrž ve smyslu daleko podstatnějším, totiž že každá taková „fáze“ se děje po celou dobu dění *celé* události, ale že pouze v jednom „momentu“ se „zvnějšňuje“, „zpredmětňuje“. To znamená, že každá tzv. „fáze“ událostního dění je časově koextenzivní s celou událostí. Blíže tento zvláštní „fenomén“ prozkoumat (a uvést jej náležitě do

příslušných kontextů) zůstává zatím jen desideratem a jedním z významných úkolů pro revizi zpředměťující pojmovosti. (Pro srovnání: Whitehead říká, že je třeba nahradit morfologický popis popisem dynamickým – P+R79, p. 7; pochopitelně nejde principiálně o způsob popisu, nýbrž o způsob myšlenkového uchopení.)

(Písek, 061029-1.)

<<<

>>>

Monáda u Leibnize

Whitehead užije na jednom místě termínu „monáda“, ale ihned se vymezuje ve svém pojetí proti Leibnizovi. Distancuje se od něho, protože měl za to, že monáda se mění, zatímco pro Whiteheada se jen „stává“, jen „nastává“. Jinak lze říci, že Whitehead podobně jako Leibniz považuje za rozhodující „nitro“ monády (ovšem Whitehead mluví – místo o percipování – o „feeling“, a je otázka, je-li vhodné to překládat jako „pocituje“ nebo dokonce „vnímá“, spíše snad „zažívá“ nebo „prožívá“: monáda je jakýsi druh procesu zažívání či prožívání světa, ubytování světa v jediné jednotce složitého „prožívání“ (či „pocitování“ – a mode of the process of ‚feeling‘ the world, of housing the world in one unit of complex feeling, P+R79 p. 80). Dalo by se to vyložit – v našem vlastním uchopení – tak, že monáda je tím, čím je, nikoli odděleně, vyděleně ze světa, nýbrž jakoby soustředěním světa na jedno místo, na jeden „locus“, a ovšem v závislosti na její reaktivitě (takže v různých „monádách“ různě). To bychom museli dodat, a to s určitým záměrem: jestliže je svět jeden, jak je možné, že je „prožíván“ (mohli bychom hegelovsky mluvit o „zvnitřňování“) mnohými způsoby? Co je zdrojem této pluralizace zvnitřňování? A pak tu je ještě jeden problém: jestliže monády nejsou natolik „jsoucí“, aby bylo možno mluvit o tom, že procházejí změnami, tedy že se mění, nýbrž jestliže se jen „stávají“, znamenalo by to buď to, že s nimi a v nich se „stává“ také celý svět – anebo že svět má jakousi samostatnou skutečnost, která je monádami „niterně“ jen pocitována, ale na tomto jejich pocitování není závislá. Je něco takového možné? A bylo snad něco takového záměrem Whiteheadovým? Mně se tedy tato cesta nezdá jako schůdná. Po mém soudu musí takové monády mít nějakou svou „jsoucnost“ (eventuelně „bytí“, nikoli ovšem v silném smyslu), a svět naproti tomu nemůže být založen jen na „stávání se“, nýbrž musí spočívat jednak na aktivitách („skutcích“) oněch monád, jednak na tom, že při všem „nastávání“ je vždy zapotřebí reliktních dřívějších „nastávání“ (tj. již nastalých událostí), což však zároveň znamená, že po nastalých událostech (vnitrosvětých) vždy něco „zbývá“, „přetrvává“ (co zase pro další události může představovat žádoucí materiál pro „nastávání“ jakožto sebe-uskutečňování a zároveň uskutečňování i něčeho navíc, nejenom „sebe“).

(Písek, 061030-1.)

<<<

>>>

Jednota (není vlastnost)

Tradičně platí, že „být“ znamená „být jeden“. Co to však znamená, když „něco“ je „jedno“? Abychom mohli o něčem říci, že to je „jednem“, musí to „být“; a protože být znamená nutně být „jednem“, je to circulus. To, je-li něco „jednem“, nejen nepodléhá změně (ani relativitě), ale nemůže být od toho ani odjato

(odňato). Není to proto žádná vlastnost „jednoho“, že je „jednem“, nýbrž naopak základem a podmínkou toho, aby to vůbec „bylo“.

(Písek, 061031-1.)

<<<

>>>

Jedinost

Říkáme-li o něčem, že to je „jediné“, máme na mysli, že v nějakém okruhu, jehož se to týká, nenajdeme nic dalšího, co by se tomuto „jedinému“ vyrovnalo nebo v nějakém ohledu podobalo. Pokud je to spojeno ještě s nějakým zájmem, lze mluvit o vzácnosti, výjimečnosti apod. Tak kupř. jde-li o nějaký starý jazyk, může se v dochovaných textech některé slovo vyskytovat pouze jednou (tzv. hapax legomenon). „Jedinost“ se tedy zřejmě týká výskytu, nikoli vlastní povahy toho, o čem říkáme, že to je pouze „jednou“, v jednom jediném exempláři. Přitom vůbec nemusí jít o nějakou vnitřní sjednocenost, jednotu, integrovanost. (To je zřejmé třeba v případě pouze jedenkrát se vyskytujícího slova: pokud je zřejmý jeho gramatický tvar, dovedeme takové slovo někdy také časovat nebo skloňovat, neboť jinak bychom si nemohli být jisti, že jde vskutku o hapax legomenon, třeba v případě nepravidelnosti tvarů apod. Musíme také s určitou mírou jistoty rozpoznat, jde-li opravdu o řádné slovo a ne třeba mylný zápis a podobně.) To, co je v nějakém rámci jediné, může být někdy eo ipso bezvýznamné, ale jindy naopak velmi významné: opět záleží na vnějším hledisku.

(Písek, 061101-1.)

<<<

>>>

Jedinečnost

Běžně se mluví např. o „jedinečných okolnostech“ (nebo podmínkách apod.); z toho je zjevné, že nejde o žádné sjednocení (o žádnou sjednocenost), které by bylo vlastní oněm okolnostem (nebo podmínkám atd.); míra jedinečnosti je vnější povahy, týká se něčeho dalšího, co není součástí ani složkou oněch okolností. Jedinečnost tedy spočívá v něčem takovém, jako je mimořádná příznivost (nebo nepříznivost) určité konstelace okolností, určité situace, a to znamená příznivost (nebo nepříznivost) pro někoho nebo pro něco, tedy v určité perspektivě, z určitého hlediska. A může to být jednak hledisko toho, kdo to zjišťuje a poměřuje, ale také z hlediska, které onen zjišťující a poměřující subjekt jakoby internalizuje, bere za své resp. vžívá se, vmýšlí se do něho (a pak toto hledisko jakýmsi zvláštním způsobem „objektivuje“ spolu s tím ohniskem či přímo subjektem, do jehož perspektivě se vžívá nebo vmýšlí.

(Písek, 061101-2.)

<<<

>>>

Objektivita x objektivizace (objektifikace)

Požadavek objektivity spočívá v tom, že všude tam, kde se vypovídá o předmětnostech (tj. o předmětné stránce „konkrescentních“ skutečností), má se

to, co se vypovídá, shodovat s tím, o čem se to vypovídá. To sice vypadá jako poukaz k adekvátnímu chápání pravdy, ale podrobnější výklad by ozřejmil, že tu jde o něco jiného a zejména náležitějšího do odlišných souvislostí, totiž převážně do souvislostí logických a ne do souvislostí „ontologických“. Jde totiž o to, že to, o čem se vypovídá, je již něco myšlenkově uchopeného, a teprve druhotně se obojí, tj. jak toto uchopení „něčeho“, tak vypovídání o tomto „něčem“, jež bylo myšlenkově uchopeno, vztahuje (event. může vztahovat) k něčemu „skutečnému“ jakožto ve své skutečnosti nezávislému na našem vědomí (a to jak na aktech vědomí, tak na „předmětech“ – resp. ne-předmětech vědomí). Po tomto vyjasnění se můžeme vrátit k tomu, čím jsme začali: požadavek objektivit znamená, že se jak ve svém uchopení nějaké skutečnosti, tak ve svém vypovídání o této skutečnosti necháme jakoby „vést“ a kontrolovat onou skutečností samou (kterou ovšem nikdy nemáme jako takovou, tj. jako skutečnou a v její plnosti, k dispozici, nemáme ji „před sebou“ jako nějakou danost, neboť v tom bychom se už museli nějak sami prosazovat ve svém vědomém, myšlenkovém uchopení té skutečnosti. Jinak a poněkud přesněji řečeno: objektivita je normou a kritériem našeho vědomého resp. myšlenkového přístupu ke skutečným, ale nesmíme ji se samozřejmostí, automaticky připisovat skutečným samým. Objektivita může být přiznána jen takovému myšlenkovému přístupu ke skutečným, který je v nejvyšší možné míře práv oněm skutečným samým, aniž by jakkoli předsudečně (jakoby „apriorně“) prisuzoval kterékoli z těchto skutečností jakýkoli rys či charakter nějakého „objektu“ (tj. aniž by předem onu skutečnost pojímal jako pouhý „objekt“, jako skutečnost ryze „předmětnou“). Rozlišení mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou nějaké skutečnosti náleží proto neodlučně k požadavku objektivit, takže třeba formulace, že je třeba objektivně přiznat určité skutečnosti, že má také nepředmětnou stránku, a pokoušet se tuto její nepředmětnost poznat a myšlenkově uchopit, má svůj docela určitý a smysluplný význam. Zdánlivá rozpornost není v myšlence samé, ale v nesprávném chápání příslušných termínů, jichž je přitom užito.

(Písek, 061101-3.)

<<<

>>>

Událost - její vnitřní norma

Už to, že událost je děním, které je sjednoceno (a tudíž sjednoceno v čase, nikoli v bezčasí), nás vede k otázce, jak je takové sjednocení vůbec možné. Musíme si celou věc především důkladně (pojmově) promyslet, ale musíme si také zvolit nezbytná pojmenování, vhodné ‚termíny‘, neboť myšlení, které nemá k dispozici vhodné termíny, nutně upadá do závislosti na termínech starých a zaběhaných. (Termíny nejsou pouhým označením, ale jsou to slova, která mají důležité vazby, směřující na jiná slova, neboť slova jsou vždy zapojena do jazykových struktur; a právě tato zapojení je třeba upravit, změnit, některá oslabit nebo zrušit, jiná přidat a zavést.) Whitehead neváhal třeba sáhnout k termínům psychologickým (např. feeling) v kontextech vysloveně fyzikálních, čímž vlastně ustavil jejich nový význam. Právě proto můžeme mluvit třeba o tom, že událost „vykonává své bytí“, a tak jí můžeme připisovat „výkony“ a předpokládat, že je nějakým způsobem aktivní. A pak už nám nebude dělat takové těžkosti ji chápat jako subjekt (neboť akce není možná bez aktivního subjektu), a budeme za legitimní považovat otázku, čím se událost-subjekt řídí, čím se ve svých činnostech spravuje.

(Písek, 061102-1.)

<<<

>>>

Událost - její nepředmětné normy

Jakmile připustíme, že událost již na velmi nízkých úrovních je s to se vztáhnout a tedy „vracet“ k sobě (a tak se stát subjektem, ustavit se jako subjekt), a jakmile vezmeme na vědomí, že jakožto subjekt je událost schopna také v některých svých akcích překročit sama sebe (tj. „hranice“ svého subjektu) a vztáhnout se také k ostatním (a jiným) událostem-subjektům (a takové vztahy také nějak udržovat), musíme se tázat po tom, jaké ještě jiné normy pro její aktivity platí než ty, jež podmiňují (a možná spoluustavují) její vnitřní integritu. Nazveme-li „normy“, jímž musí každá událost dostat kvůli sobě samé, tj. aby dospěla svým průběhem ke svému konci a naplnila tak svůj „plán“, normami „vnitřními“, musíme od nich i terminologicky odlišit normy, jímž musí každá událost dostat ve svých aktivních vztazích k jiným událostem. Ty nejsou nikdy předmětné, a proto je nesmíme zaměňovat s nějakými statisticky vysoce frekventovanými „zákonitostmi“, které lze z odstupu sledovat (a kvantifikovat); je to vlastně zcela obdobná záležitost, jakou musíme respektovat v případě „vnitřních“ norem, o nichž byla řeč. Také v případech, kdy můžeme událostné dění sledovat zvnějšku (to obvykle můžeme dělat jen v případě živých bytostí jakožto „pravých událostí“), musíme respektovat rozdíl mezi sledovatelnými vnějšími projevy či aspekty „vývoje“ organismu na jedné straně a mezi zvnějšku nepřístupnými „normami“, jimiž se řídí organismus sám (např. při „růstu“, při různých obranách proti infekcím nebo při hojení ran nebo jiných poškození apod.). Něco podobného těmto „vnitřním“ normám musíme předpokládat a hledat také tam, kde už nejde o „vnitřní správu“ organismu, nýbrž o jeho způsoby „chování“ vůči jiným organismům (ať už podobným nebo nepodobným a v různých formách vztahů).

(Písek, 061102-2.)

<<<

>>>

Filosofie a psaný text

Platón má za to, že psaný text je pouhou pomůckou, ale že nemůže vést ke skutečné filosofii, nemůže uvést do aktivního filosofování. To je v jistém smyslu pravda, ale neplatí to jen o filosofii a filosofování. Text je skutečně pouhou pomůckou: dáte-li nějaký román do rukou člověku, který neumí číst, kniha sama jej do čtení neuvede. V tom smyslu má mimořádný význam mluvené slovo, ale nikoli proto, že je možno je slyšet, nýbrž proto, že při jeho naslouchání jsme v přímém kontaktu s tím, kdo promlouvá. Zásadní důležitost tu má osobní zapojení do sociálního kontextu. Nicméně když už je někdo v takovémto sociálním kontextu osobně zapojen do filosofování (v rozmluvách, kdy se také může živého promlouvajícího dotázat a může dostávat odpověď na svou otázku), jednou uveden už může nadále pracovat i s texty, přinejmenším s texty toho, koho už živě slyšel, ale posléze i s texty těch dalších, které neslyšel a někdy ani slyšet nemohl. Přímý kontakt, v němž je adept uváděn do filosofování, je nepochybně nezbytný (nebo přinejmenším velmi žádoucí a jen těžko nahraditelný), ale o ten je přece postaráno od prvních dnů, kdy je dítě uváděno do jazyka (do světa jazyka), neboť tam, kde filosofie (byť v nejrůznější pošramocené podobě) pronikla už do všeho myšlení, může nějaké speciální „uvádění“ do filosofie znamenat jen stále poukazování na vady a omyly onoho filosofičností nakaženého běžného

myšlení a postupné jeho pročišťování až k úrovni, které v dané době bylo nebo může být dosahováno. A takovéto pročišťování se nikdy nemůže obejít bez čtení a přímo studia textů, bez jejich důkladných rozborů a náročného promýšlení až do důsledků, v nichž se ukáže buď nějaký spor a jakoby konec cesty, anebo naopak, kdy se začnou otvírat nové cesty, buď zcela neprobádané anebo probádané jinými, jejichž texty (a někdy dokonce živé výklady) nám mohou pomáhat dál.

(Písek, 061102-3.)

<<<

>>>

Událost - jednota v mnohosti

Na špatně položenou otázku nelze očekávat správnou odpověď; musíme si ovšem uvědomit, že každou otázkou zároveň něco tvrdíme. Nesprávné, chybné položení otázky se nemusí nutně týkat jen otázky samé, ale zejména bývá způsobeno i vůbec nevyslovenými předpoklady, které jsou mylné. Tak se může stát, že sama forma otázky může být zachována, ale po revizi oněch nevyslovených předpokladů může dostat i správný smysl. Tak např. kdysi za samozřejmý považovaný předpoklad, že nějaký pohyb můžeme rozložit až na tak malé díly, že se stanou bezčasovým bodem, nejen zpochybňoval pohyb sám (viz Zenonovy paradoxy, zejména „letící šíp“, který v každém bodovém okamžiku nutně „stojí“), ale dokonce tam, kde došlo k jistým korekturám a revizím, vedl k hledání toho spojujícího a sjednocujícího v tom, co v pohybu není, co se neúčastní změny. Ve skutečnosti se žádná událost nemění tak, že její jednotlivé okamžité „jsoucnosti“ následují prostě za sebou v sérii. Událost prochází změnou, tj. událostným děním celá, nikoli postupně ve svých aktuálních momentech. Je tomu tak proto, že každý momentálně aktuální „stav“ je vždy kusem dění, ale zejména proto, že je neoddělitelně spjat se všemi ostatními takovými momenty nepředmětným, vnitřním způsobem. Jinak řečeno: spjatost jednotlivých „momentů“ či „fází“ události není založena ani garantována něčím, co zůstává mimo rámec onoho událostného dění, které se tedy onoho dění neúčastní, nýbrž je založena na tom, že je součástí onoho výkonu vlastního bytí, jímž je událost sama resp. jímž se událost stává tím, čím „jest“ ve své celku.

(Písek, 061103-1.)

<<<

>>>

Filosof jako „přítel“ pravdy

Autoři Deleuze a Guattari (7188, str. 8nn.) poukazují na rozdíly významů resp. na možnou nejasnost v chápání řeckého slova FILIA, které je v tradičním pojmenování filosofie spjato s moudrostí, SOFIA. (Ukazují to zejména na větší vhodnosti chápání filosofa jako přítele pojmu, oproti milovníkovi pojmu.) Je možno přijmout termín „přítel“ a „přátelství“ - ať už v souvislosti s pojmy, anebo v souvislosti s pravdou? Zdá se, že nejde vůbec o vhodné slovo. Přátelství nepochybně v sobě obsahuje (přínejmenším jako tendenci a snad závazek) směřování k jakési rovnosti. Ale jak se lze „přátelit“ s pojmy? Není to metafora trochu příliš nafouknutá? Třeba „přátelit se s počítačem“ znamená spíše zvyknout si na zacházení s ním a ovládat jej (ovšem těch slov se opravdu často užívá). A přáteli se s moudrostí? Nemyslím, že by to vystihovalo náš vztah k „moudrosti“: stávat se moudrým je jediný způsob, jak se s moudrostí sblížovat. A už vůbec

nevhodné je mluvit o nějakém „přátelení“ s pravdou: pravdu je třeba respektovat, naslouchat jí, řídit se jí, dát se do jejích služeb, dát se jí k dispozici, podřídit se jí ve svém jednání i ve své myšlení apod. Dokonce ani o vztahu Pravdy k nám nelze mluvit v tom smyslu, že Pravda je nám (mně) přátelsky nakloněna. Platón nepochybně měl na mysli (např. v Symposiu) nakloněnost k tomu, nechat pravdu platit (vládnout) a všemožně napomáhat její vládě, a to z niterných motivů – odtud měl spíše na mysli onu touhu po pravdě, vedoucí k úsilí, jež se však pravdě ve všem podrobuje resp. chce podrobovat, a to i když dobře ví, že pravda sama je svrchovaná a že ji ani nejvyšší a nejmocnější lidská touha nemůže uchopit a chytit, aby ji „měla“, aby pravdu sama „ovládla“..

(Písek, 061103-2.)

<<<

>>>

Pojem - jeho „vymezení“

Tradičně se mluví o logickém vymezení „pojmu“, ale je to jen špatný zvyk. Když totiž chceme definovat nějaký pojem, např. pojem rovnostranného trojúhelníka, vymežujeme ve skutečnosti příslušný intencionální předmět (objekt), totiž právě onen trojúhelník, neboť mluvíme o části plochy, která je omezena třemi stejně dlouhými úsečkami, jež se vždy dvě a dvě dotýkají svými konci (jejichž koncové body jsou vždy pro dvě a dvě společné). Pojem trojúhelníka však není plošný ani částí plochy, nemá nic společného s nějakými úsečkami ani jejich konci, atd. Tak zvané „logické“ vymezení toho, co to je rovnostranný trojúhelník, je ve skutečnosti vymezením ideálního rovinného obrazce, jehož vlastnosti a rysy musí přitom být opět nějak „míněny“ (a to znamená za pomoci dalších pojmů), ale které rozhodně nejsou vlastnostmi ani rysy pojmu samého. Jaké jsou vlastnosti pojmu, nás ve chvíli, kdy určujeme, co to je rovnostranný trojúhelník, vůbec (nebo aspoň téměř) nezajímá; začíná nás zajímat teprve ve chvíli, kdy svůj zájem přestaneme zaměřovat na rovinný obrazec a začneme se zajímat o pojem sám a o jeho vztahy k blízkým pojmům jiným, např. k pojmu trojúhelníka rovnoramenného nebo obecného, eventuálně k pojmům méně blízkým, např. k pojmu čtverce nebo čtyřúhelníka atd. V takovém případě můžeme zjistit, že rovnostranný nebo rovnoramenný trojúhelník jsou zvláštními případy trojúhelníku obecného, zatímco čtverec je zvláštním případem obecného čtyřúhelníku. Vztahy mezi uvedenými plošnými útvary samy o sobě v ničem nepoukazují na tyto vztahy „logické“ (tj. vztahy mezi obecnějším a konkrétnějším pojmem). Čtverec sám není ani konkrétnější ani obecnější (i když se o tom takto běžně hovoří) než čtyřúhelník, větší nebo menší obecnost ani konkrétnost nenáleží mezi vlastnosti rovinných obrazců – ty mohou být pouze konkrétní (tj. jak je nakreslíme nebo jak si je představíme). To je mimochodem také hlavní důvod, proč musíme rozlišovat mezi rovinnými obrazci a příslušnými jejich intencionálními předměty: ke konkrétnímu obrazci se myšlenkově můžeme vztahovat – podle souvislostí, o které nám jde – jako k intencionálnímu předmětu vyšší nebo nižší obecnosti, a to podle toho, jakým pojmem je hodláme myšlenkově „uchopit“, tj. pojmut. Proto třeba čtverec i trojúhelník jako obrazce mohou být jen konkrétní, zatímco pojmově je můžeme „uchopit“ (mínit) odlišnými způsoby, neboť pojem trojúhelníku je obecnější než pojem čtverce, i když také (konkrétní) čtverec můžeme podle souvislostí „mínit“ také jako obecný čtyřúhelník. Geometrické útvary mohou být tedy „míněny“ vlastně stejně, jako kdyby šlo o „reálné skutečnosti“, neboť nesplývají ani se svými pojmy, ani se svými intencionálními předměty. „Vymezování“ se týká jen těchto posledních dvou.

(Písek, 061103-3.)

<<<

>>>

Pojem jako „dovednost“

K pojmovému myšlení nepochybně náleží také jistý druh dovednosti a natrénovanosti, jakési zběhlosti v technickém smyslu, ale „pojem“ nelze od této dovednosti oddělovat jako nějaký „nástroj“ nebo „prostředek“ (vůbec jako nějakou „věc“ či „předmět“). Není to možné prostě proto, že ničím tak „samostatným“ není a být nemůže, protože je v jistém smyslu součástí této dovednosti, totiž součástí myšlenkového aktu, který se „pojmem“ jakožto jakousi „normou“ pro sebe spravuje a řídí. Psychologismus v logice, jak jej kritizoval a potíral třeba Husserl, se jistě mohl v něčem opírat o to, že pojmovost je něco, co je třeba uplatnit právě v myšlení jakožto aktivitě, činnosti (tj. v aktech myšlení): je to určitý způsob, jak v myšlení dodržovat určité programy či rozvrhy, abychom se spolehlivě dobrali příslušných intencionálních „modelů“ (tj. „předmětů“ nebo – perspektivně – „nepředmětů“).

(Písek, 061103-4.)

<<<

>>>

Teilhard de Chardin o „hnací síle evoluce“ / „Počátky“ (ARCHAI) (a „kauzalita“) / „Kauzalita“ a „počátky“ / (ARCHAI)

Ve svém textu „Chuť žít“ poukazuje Teilhard na jakousi „hierarchii“ v „nepřehledné rozmanitosti rozlehlých proudů“ ve světě: podle něho totiž „pozvolna ustupuje význam nesmírných objemů hmoty, seskupených spojeným působením gravitačních a elektromagnetických sil“, zatímco na druhé straně do popředí vystupují „nepatrná, ale mimořádně aktivní jádra organizované substance“. A zde se Teilhard táže po „faktor“, jehož působení bychom mohli připsat onen specifický „pohyb kosmického systému“, jehož výsledkem jsou nikoli setrvačné procesy, ale procesy samouspořádávání, tedy evoluce. A aby ještě víc zdůraznil, že má na mysli jakousi novou „sílu“ (v nadpise kapitoly mluví o „hnací síle evoluce“), táže se výslovně po jakémsi novém druhu „energie“. V jistém smyslu je v takto položených otázkách již vše připraveno k vykročení po správné cestě k řešení, ale zbývá jedna základní překážka, která svádí další úvahy nesprávným směrem. V tomto ohledu Teilhard jen pokračuje v omylu, v němž setrvali už vitalisté i neovitalisté se svou vis vitalis, ovšem také Bergson se svým élan vital, totiž že hledali nějakou novou „sílu“, „energii“, „faktor“, který by bylo možno zařadit mezi „příčiny“ a zapojit ji tak do nadále akceptovaného „kauzálního nexu“. Teilhard si víc než jiné (asi pod vlivem Leibnizovým) uvědomoval zásadní důležitost oněch „aktivních jader organizované substance“, ale nevyvodil z toho všechny nezbytné závěry. Plně si uvědomoval závažnost rozdílu mezi vnitřní (niternou) stránkou oněch „přirozených jednotek“ (unitées naturelles) a jejich stránkou vnější; zavedl si pro to termíny „le dedans“ a „le dehors“. Zůstal však u tohoto nedostačujícího rozlišení jakoby prostorového a nevěnoval dost pozornosti časovosti, tj. časovému charakteru oněch „jednot“ či „jednotek“, tj. principiálnímu vztahu niternosti k „budosti“ (a neméně principiálnímu vztahu vnějšku k „bylosti“). Aktivní „přirozená jednotka“ nutně potřebuje „čas“ pro své aktivity, tj. přicházející čas, tedy budoucnost. Identifikace

bodů Ómega s bodem Alfa je dokladem toho, že Teilhardovi chyběla perspektiva, kdysi dávno před mnoha staletími vyznačená Řehořem z Nissy jako „nekonečný pokrok“. Zajisté není zapotřebí trvat na nějaké nekonečnosti, ale konec je (nebo aspoň principiálně může být) čímsi jiným, než čím byl počátek. Jinak řečeno: „počátky“ nelze chápat jako to, co bylo dříve, před tím, než se od nich začne něco odvíjet a co tyto počátky posléze ponechá jakoby v minulosti. A nelze je chápat ani jako něco, co pak po celou dobu toho, jak se všechno odvíjí a vyvíjí, zůstávají beze změny (tedy jako nějaká „sub-stance“). Nevidím jinou možnost než odmítnutí kauzalizmu a pokus chápat „počátky“ jako „nejsoucí“, tedy jako MÉ ONTA.

(Písek, 061111-1.)

<<<

>>>

Teilhard de Chardin a „psychika“ / „Psychika“ jako zdroj aktivity (u Teilharda de Chardin)

Teilhard de Chardin ztotožňuje „niternost“ a „psychiku“; spoléhá na to, že ona „síla“, která „žene“ vesmír směrem ke zkomplexňování (k centro-komplexitě), která vyvolává onen vesmírný jev „oživování“ a tlačí jej k dalším a dalším pokrokům, „má psychickou povahu“ (178). Teilhard používá vzhledem k úzké spjatosti této „psychické síly“ s životem také pojmenování „chuť žít“, a říká o ní, že to je „základní zpružina, která pohání a řídí vesmír po jeho hlavní ose komplexnosti a vědomí“ (179). A v tomto duchu dále potom např. hovoří o dobré i špatné rezonanci“ v „dávkování“ chuti žít, apod. Z toho všeho je naprosto zřejmé, že nepovažuje psychiku (resp. vědomí) za nic sekundárního či dokonce epifenomenálního, ale přece jenom má stále na mysli něco „předmětného“. Nemám za to, že je smysluplné vytýkat tomuto pojetí nějaký „panpsychismus“, neboť každému mysliteli je třeba přiznat právo pojmově vymežit význam nějakého slova (v tomto případě duše resp. PSYCHÉ a psychika, psychično atd.) po svém. Jde mi však o něco jiného: Teilhard má, jak se zdá, sklon zařadit onu „psychickou sílu“ mezi ostatní „síly“ a pouze upřesňovat její charakter (např. jakožto proměnné a křehké veličiny apod.). Už ten termín „veličina“ (nemám po ruce francouzský text) sám ukazuje na to, že tu nadále zůstávají určité reliktů onoho tradičního „zpředměťování“ a snad dokonce jakési „kvantifikace“.

(Písek, 061111-2.)

<<<

>>>

Počátky (ARCHAI)

Myšlenka nejstarších filosofů, že lze mluvit o ARCHÉ jako o počátku všeho dalšího, stála v pozadí jejich tázání po ARCHÉ; je to také jeden z dokladů toho, že každá otázka zároveň něco tvrdí (před-pokládá a tím „pokládá“, „klade“). Jestliže však všechno „jsoucí“ budeme chápat jako „vpravdě jsoucí“ a tím vnitřně sjednocené, nemůžeme jeho vlastní počátek klást někam mimo takové „jsoucí“, neboť pak bychom počátek vydělovali z toho, čeho je počátkem a co tak jako tak muselo někdy „začít“, tj. zahájit své událostné dění. (Tato věc nebyla dost vyjasněna, totiž zda můžeme za „počátek“ považovat něco, čím to další vlastně ani nezačíná, nýbrž proti čemu musí mít navíc ještě nějaký svou vlastní, „soukromý“ počátek. Když Anaximander říká, že ARCHÉ je to, z čeho všechno vzniká a do

čeho (to) zase zaniká, je zřejmé, že tento „počátek“ chápe zároveň jako „konec“ všeho, zejména však, že ani jako počátek, ani jako konec není součástí toho, co vzniká a zaniká, nýbrž všemu vzniklému předchází a po zániku všeho nadále zůstává, aniž samo končí a zaniká.) Nechme tedy stranou ono chápání „počátku“ jako něčeho předcházejícího (a tedy vlastně vyděleného, odděleného), a zůstaňme u počátku, jímž počíná nějaký děj, tj. počátku, který už je součástí onoho děje (tedy události jako něčeho sjednoceného a tudíž sjednocujícího i ten počátek a zajisté také příslušný konec). V takovém případě se ovšem musíme tázat, odkud se takový počátek bere. To za prvé; ale zároveň tím připouštíme (a vlastně „klademe, tvrdíme), že takových počátků je mnoho, neboť i „událostných dění“ (vnitřně integrovaných) je mnoho. Připustíme-li proto základní myšlenku „události“ jako vnitřně sjednoceného (integrovaného) dění, tj. dění i vnějšně se vymezujícího proti ostatním (vnějším) událostem, musíme připustit s mnohostí událostí také mnohost počátků. A protože v tomto smyslu počátek sám nemůže mít nic, co by mu předcházelo, ale čeho by byl „následkem“ (neboť pak by to nebyl „počátek“), musíme dojít k závěru, že to, co eventuelně může „předcházet“ počátkům, nemůže a nesmí být nic „minulého“, tj. jim předcházejícího, nýbrž že to může „předcházet“ pouze s budoucností, tj. k oněm počátkům naopak přicházet.

(Písek, 061113-1.)

Bůh a dějiny / Dějiny a Bůh

Bůh, který se stal člověkem, už nikdy nemůže znovu být tím Bohem, který se ještě člověkem nestal. Inkarnací se s Bohem něco stalo; přesněji: něco se s ním děje – a stále děje ! Není to jednorázová záležitost. Bůh, který se stal člověkem, vstoupil do světa lidí, do lidského světa. A protože se to „stalo“ nikoli jako nějakou pouze myšlený model (tj. jako nějaký „vzorek“, jako mytický či mytologický „pravzor“), nýbrž v určitou dějinnou chvíli, znamená inkarnace boží vstup doprostřed dějin. Souhlasím se Slámou, že tu jsou ony „dva dějinně kontingentní útvary“, které „vybíhají do našich dní“, totiž Izrael a Církev. Jen bych to maličko relativizoval: *přínejmenším* tyto dva; nesmíme totiž zapomínat principálně důležitou okolnost, že Bůh je mocen Abrahamovi vzbudit „syny“ – a prapraprasyny – i z kamení, a to ne pouze z nějakého posvátného kamení! Jestliže nás Bůh ústy Deuteroizaiášovými oslovuje a vyzývá, abychom jej hledali tam, kde se děje něco nového, chápu to jako návod k „rozpoznávání znamení časů“: Bůh je činný (tj.: je aktuálně přítomen) tam, kde se děje něco, na co nejsou žádné „vzorkovníky“ připraveny ani zařízeny. Ty momenty „kontingence“ jistě nesmíme omezovat na dějiny – vždyť i samy dějiny začaly nepochybně kontingentně! Kontingence jim proto musela předcházet! Už v mýtech a mytologiích bylo cosi, co poukazovalo jak ke kontingentnímu původu, tak ke kontingentnímu přesahu tam, kde už mýtus nestačil. Ale dějinnost je na kontingencích přímo založena; s pochopením kontingentních momentů v dějinách je neodlučně spojena možnost chápání dějinného smyslu. To, co se ze skutečných, tj. živých dějin zachová jako tzv. „minulost“, může „žít“ (tj. být aktuálně přítomno) pouze díky novému a novému ožívování v aktuálních, živých přítomnostech. Bez takového ožívování to nemá žádnou jinou „skutečnost“ ani žádný jiný „význam“ než jako pouhý pozůstatek, pouhý relikt. A to znamená, vezmeme-li do vážně a se vší důsledností, že každé připomínání toho, co se už stalo, musí vždy vyústit ve výzvu a v pobídku, abychom se dnes a zde, hic et nunc, vystříhali toho, čeho se bylo záhodno vystříhat někdy tenkrát, a bychom také dnes očekávali, co očekávali nebo aspoň měli očekávat (kdyby nebyli bývali slepí) ti staří tehdy, o nichž si vyprávíme. Vyprávění, které chce pouze a jenom připomínat to, co se už stalo, nutně končí zkameněním, např. zatvrdnutím oněch vzorků a vzorkovníků, o

nichž mluví Sláma. Žádný vzorkovná nikdy nemůže být – a ani nesmí být – „úplný“, neboť pak by se nutně stával překážkou nejen dějinnosti dějin samých, ale stavěl by se proti každé nové kontingenci ještě dříve, než se podaří rozpoznat, zda je k dobrému či ke zlému.

(Písek, 061117-1.)

<<<

>>>

Patočka o Rádlovi

Filip Karfík přišel (v rámci e-mailové diskuse) s koncepcí, která na první pohled přijatelným a dokonce vítaným způsobem dává dohromady článek o „Českém humanismu a jeho posledním slovu v Rádlovi“ (který vyšel v Kritickém měsíčníku) a chybějící stránky malé knížky o „Věčnosti a dějinnosti“. Považuje prý sám za „evidentní“, že Patočka vzal první stránky své o něco málo starší studie a jen s malými úpravami je dal k dispozici pro otištění. Jedna věc se mi zdá nesporná: Patočka svůj článek opravdu končí otázkou, zda má Rádl ve své interpretaci Sókrata pravdu, a třetí oddíl zmíněné knížky začíná hned v nadpise otázkou, zda je Rádlův výklad Sókrata přesný. Ačkoliv se Patočka v textu knížky zabývá Rádlem vlastně jen v oddílech č. 8 a 16 (nepočítáme-li ony „ztracené“ první dva oddíly, které Karlík navrhuje považovat za „znovunalezené“), zůstává mimo veškerou pochybnost, že se jí Patočka vyrovnává s Rádlem vůbec a zejména s jeho Útěchou z filosofie. V 16. oddílu Patočka výslovně píše o tom, že se Útěchou cítil být vyzván k odpovědi; a zároveň připouští, že si není jist, zda se mu podařilo myšlenku Rádlovi vystihnout ve všem přesně. Ale prohlašuje, že se jí snažil pojmout „ve vsí vážnosti a úctě, být k ní spravedliv“ (s. 211). [A také hned říká, že mu šlo o „problém zařazení Rádlovi filosofie“.] – Mně osobně se zdá, že Patočka možná skutečně ony první stránky z textu větší studie vyňal, ale že je přímo nepoužil nýbrž přepracoval – a teprve pak se asi „ztratily“, protože je nezařadil do původního textu; pokud se neztratily, mohly by snad být objeveny mezi jinými poznámkami a torzy větších projektů. Zvláštní je zejména to, že v článku je Rádl interpretován v kontextu docela určité české tradice, zatímco v knížce je interpretován jakoby proti jiným velkým myslitelům, v jistém smyslu Rádlovi „blízkým“ – totiž Platónovi, Schelerovi, Jaspersovi, ale také Husserlovi, Heideggerovi a Satyrovi. Rádlovi dost vzdáleným. Zvláštní výjimkou je oddíl č. 7 (znovu o Masarykovi). Po mém soudu neinterpretoval Patočka správně nejen Masaryka, ale ani Rádla. Také dal své distanci od obou jasný výraz. V tom se však právě liší článek v Kritickém měsíčníku, kde dává Patočka Rádlovi v mnoha směrech za pravdu. Právě proti si myslím, že to není původní znění prvních dvou oddílů knížky, ale že jde o jejich přepracování.

(Písek, 061117-2.)

<<<

>>>

Dějiny a víra / Víra a dějiny

Nechceme-li skutečné, živé dějiny redukovat na historii (nebo dokonce na historiografii), musíme se tázat po jejich smyslu. Ten nemůže být „objektivně“ popsán, protože není součástí historie, tj. toho, co může být popsáno a jako popsáno objasněno poukazem na jiné „objektivní skutečnosti“ (které ani nemusí prvotně náležet do historie, ale mohou do ní zasahovat zvenčí, např. jako

přírodní katastrofa, nebo jako důsledek nějaké historicky „inherentní“ příčiny, předmětně zjiitelné a popsitelné). Pro historika neexistují jedinečné situace ani jedinečné události buď vůbec, nebo jen jako nahodilosti (kontingence). Naproti tomu „víra“ je úzce spjata se smyslem, a to nejen lidských historií, tedy se smyslem dějin, ale se smyslem vůbec, tedy i se smyslem v přírodě nebo se smyslem v předdějinných situacích a společenstvích. Tam všude se vyjevuje smysl buď jako novinka nebo jako napodobování novinek. Napodobování (mimesis) je mocným faktorem, zadržujícím všudy přítomnému upadání a chátrání všech věcí; je proto pochopitelné, že nejen v obecném povědomí, ale také v myšlení vynikajících osobností (zejména starších dob) je „náprava“ spojována s návratem k něčemu původnímu (tak to najdeme třeba u našeho Komenského v jeho pojetí „panorthosie“, tedy „všenápravy“). V tom se ovšem projevoval a dosud projevuje nesmírný vliv řeckého myšlení, zejména pak platonismu. Řekové však vůbec postrádali vnímavost pro dějinnost a dějiny (tady se velice mýlil Patočka, který počátky dějin a dějinnosti připisoval starým Řekům a jejich život v „polis“). Naproti tomu vyostřenou vnímavost pro smysl událostí a zejména pro jejich dějinný význam si vypěstovali staří Izraelci. (V obou případech šlo na počátku vždy o jakousi intelektuální a mravní elitu; příslušné způsoby myšlení pronikaly do širší společnosti relativně pomalu.) Napodobování pravzorů není vlastně vynálezem řeckým, ale v klasické řecké filosofii představuje pozoruhodnou racionalizaci životních i myšlenkových orientací na pravzory, jak se prosadila v mýtech a později v mytologiích (tj. logizacích mýtů). Řecký způsob překonávání mýtů a mytické životní orientace byl pozitivně založen na pojmových konstrukcích, a negativně na odbourávání narativity. Tento způsob se ukázal jako velmi efektivní, ale byl od počátku spojen s těžkými vadami a omyly, které nás zatěžují dodnes. Staří Židé překonávali (ve svých vrcholných myslitelích, tj. prorocích) mýtus jinak: narativity využívali jako užitečného prostředku, ale naracím dávali jiný význam a smysl. Nešlo jim ani o přesnou nápodobu převzatých mýtů, ani o přesné líčení nějakých dějů, aby bylo možno se k nim vždy znovu vracet a opakovat je, ale o poukaz k něčemu jako orientaci v nich, soustředěnou mimo ně a za ně, k něčemu novému, co se ještě nestalo, ale co přichází z budoucnosti a stát se má.

(Písek, 061119-1.)

<<<

>>>

Historie a pravda / Pravda a historie

Pravdu nesmíme redukovat jako přesné zpodobení něčeho, čemu jsme si zvykli říkat „objektivní skutečnost“ (v pozadí tohoto nesprávného pojetí je myšlenka „adekvace), a to proto, že bychom tak pravdu učinili zcela závislou na tom, co „jest“ a jak to „jest“, co „se stalo“, k čemu došlo, prostě na tzv. „danostech“. Především to nemůžeme udělat proto, že nikdy žádnou „danost“, tzv. „objektivní skutečnost“ prostě „před sebou“ nemáme tak, abychom ji mohli s jakýmkoli zpodoběním porovnat a shledat míru „podobnosti“ resp. „shody“. Můžeme srovnávat jen jedno vyličení „skutečnosti“ s jiným vyličením, a žádné takové vyličení nemůžeme považovat samozřejmě a předem za lepší, ale musíme obojí důkladně přezkoumávat a k hodnocení dojít až potom. Pokud se budeme při srovnávání omezovat na detaily, můžeme se ve svém hodnocení velice zmýlit, protože pak dáme přednost vyličení co největšího množství detailů, aniž bychom přihlíželi, zda byl postižen „smysl“ toho, co je takto detailně zaznamenáno. (Už staří Řekové s jistým pohrdáním mluvili o tzv. polymatheia.) Tzv. historismus se

právě vyznačuje tím, že popisuje a zaznamenává tzv. „objektivní fakta“, ale odmítá je hodnotit, tj. vyhodnocovat vzhledem k nějakému „smyslu, který jako factum brutum popsat nelze. Chyba tu je především v nesprávném chápání „pravdy“: pravda není závislá na faktických skutečnostech, leda v tom smyslu, že vyslovení pravdy je zároveň vyslovením soudu o těch skutečnostech. Pravda je kritériem resp. normou jak těch skutečností (včetně jejich daného smyslu), tak i našeho (nebo každého jiného) přístupu k těm skutečnostem, a to jak přístupu aktivního a praktického v době, kdy ty skutečnosti byly aktuální, nebo v době, kdy se o nich někdo vyslovuje a kdy je hodnotí (či má hodnotit). Pravdivý soud o nějaké události, o nějakém činu apod. se nemůže vyhnout vlastní angažované účasti na jejich hodnocení, a to vždy zahrnuje poměrování všeho faktického, daného, provedeného s tím, co provedeno být mělo; a protože k tomu, co takto musí být „poměřeno“, náleží nutně i to, jak my to hodnotíme, jak my to poměrujeme, jak k tomu přistupujeme, je toto „poměrování pravdou“ vlastně tím základním, co vposledu sjednocuje (má a musí sjednocovat) ono „zpodobení“ a „pochopení“ toho, co se stalo, s tím, co my teď děláme, ať už v rámci té situace a toho dění, které chceme „pochopit“, ať už v rámci nějaké docela jiné, pozdější situace, kdy onu již minulou chceme v aktuálním pochopení vylíčit a zhodnotit.

(Písek, 061119-2.)

<<<

>>>

Celek a jednota („jedno“)

Pokud nemáme na mysli vztahy a významy jen logické (např. matematické), je každý skutečný „celek“ nutně vždy „jeden“, a to znamená v jednotu spjatý, spojený, integrovaný. O tom, že „jest“, lze vypovídat pouze tam, kde „jsoucí“ je „jedno“. Přinejmenším sporné (a rozhodně proti tradici) by bylo chtít vypovídat o „něčem“, co je „trojí“ (tedy o třech jsoucnech), že „jest“. Ovšem v takovém případě, kdy jde jen o „logiku“, zůstává problém „jednoho a mnohého“ vlastně skryt. Skutečné „jedno“, pokud nám jde o tu jeho skutečnost a ne o nějaké počítání, musí být (a v naprosté většině případů vskutku je) také „mnohé“, tj. té jeho jednoty je dosahováno právě sjednocováním mnohého a udržováním této sjednocenosti, která mnohost neruší, nelikviduje, ale zapojuje ji do jakési souhry, spolupráce na něčem, co lze právem považovat za „jedno“. Necháme-li stranou výjimečné (což nikterak neznamená málo frekventované) případy „celků“ nejnižších úrovní (jimiž bude ovšem zapotřebí se zabývat zvlášť), musíme připustit, že za skutečný (a to znamená: uskutečněný) celek můžeme považovat jen něco nejednoduchého, nýbrž vnitřně různou měrou a různými způsoby komplikovaného, zejména však v žádném případě statického, fixovaného, nýbrž stále udržovaného a obnovovaného, dějícího se, vždy znovu nastávajícího (v mezích vyměřeného mu času) a vždy znovu pomíjejícího a ke svému konci, tj. rozpadu se chýlícího a mj. také k němu směřujícího (není to ovšem směr ani jediný, ani hlavní).

Z toho zřetelně vyplývá, že „jedno“ v logickém (a matematickém) smyslu se vyznačuje naprosto jinými rysy než „jedno“ jakožto „skutečné“; v rovině pojmové nejde o jeden pojem, nýbrž o dva různé pojmy. „Jedno“ v logickém smyslu je samo se sebou přísně identické; naproti tomu „jedno“ ve smyslu skutečnosti musí o svou jednotu usilovat, musí jí stále znovu dosahovat, musí ji udržovat a o ni pečovat. Právě ve své „jednotě“, ve své „sjednocenosti“ není žádné „jedno“ (skutečné) ničím základním ani původním (leda - a to je asi jediná výjimka - jde-li o „jedno“ primordiální; to je ovšem ještě zapotřebí důkladněji prozkoumat, neboť

to souvisí s tím, jak vůbec mohla – při Velkém Třesku – vzniknout taková nesmírná „mnohost“). A protože ona sjednocenost není ničím původním, musíme předpokládat nějaké tíhnutí k jednotě, ke sjednocenosti, k integritě. Kde se bere tato tendence, tento sklon k sjednocování? Najít klíč k řešení tohoto problému by znamenalo pochopit, oč vlastně jde ve fenoménu „života“.

(Písek, 061122-2.)

<<<

>>>

Celek a filosofie

Filosofie se musí vztahovat k „celku“ hned několikerým způsobem. Především si musí ujasnit, co to vlastně je takový „celek“ a co k němu náleží. To ji ihned vede k tomu, že každý celek, navzdory tomu, že musí být „jeden“, tj. že musí být vnitřně sjednocen (a musí si tedy vymezit svůj „rámeček“), musí být na druhé straně schopen se nějak vztahovat k leččemu, co je mi jeho vlastní „rámeček“, a to buď jako něco vnějšího, nebo – a to ovšem leckdo zatím nehodlá připouštět – jako něco „nepředmětného“, to znamená sledovatelného směrem „dovnitř“, k niternosti, ale pokračujícího dále za hranicemi vlastní niternosti celku samého. A to právě znamená, že každá „izolace“ jakéhokoli celku (a zejména izolace, když onen „celek“ chceme předmětně uchopit a vymezit), může být jen umělá, pomocná, provizorní; vztah k celku znamená nutně povědomí o tom, že pro správné, „pravé“ pochopení celku a jeho povahy je nezbytné vzít náležitě v úvahu, že každý celek se může stávat celkem nejenom tím, že se sám do sebe a v sobě „sebere“, ale že se zároveň nějak vymezí vůči „jinému“ (přesněji: „jiným“), což není možné jen odmítnutím jiného, nýbrž jen jako specifický vztah k jinému. Specifičnost tohoto vztahu k „jinému“ spočívá také v tom, že na ono „jiné“ se celek-subjekt může zaměřovat jen tentativně a proto nezaručeně, že se vztahuje také k „celku“. Ty „jiné“ celky totiž obvykle (nejčastěji) nejsou pro celek-subjekt v plnosti „přítomny“, a to jednak proto, že jsou více nebo méně od něho vzdáleny (prostorově, ale i časově), zejména však proto, že už sama jejich aktuální „přítomnost“ představuje jen aspekt, „moment“ toho, čím jsou vskutku jakožto celky-události (pokud to vůbec celky jsou). A protože každý skutečný „celek“ vytváří kolem sebe jakési pole (prostorové i časové), nemůže vlastně reagovat na jiný celek jinak, než že reaguje na jeho pole (jak je právě „přítomno“ v jeho vlastním poli).

(Písek, 061123-1.)

<<<

>>>

Plebejství

Už v antice mělo slovo *plebs* a adjektivum *plebeius* kromě základního v podstatě neutrálního smyslu také význam pejorativní, ba opovrhlivý. Je třeba se tázat, jaký to mohlo mít důvod (či jaké důvody, protože jich mohlo být víc). Bylo by nepochybně omylem to chtít vykládat jen jako produkt pýchy a nadutosti nobility, která ohrnovala nos nad prostým lidem. Nemůže být sporu o tom, že „lid“ nebo aspoň jistá jeho část se chová někdy nízce a hanebně. Ovšem právě tak nízce a hanebně se někdy chová také „nobilita“. Dalo by se proto snad soudit, že vzhledem k tomu, že jak vyšší, tak nižší vrstvy společenské mají jak své přednosti, tak také své stinné a hanebné stránky, má i slovo „lid“ (kdysi plebs,

řecky DÉMOS) více konotací, z nichž některé podle okolností a kontextu jsou zvýrazňovány, zatímco ty druhé potlačovány. Kriticky hodnotící až odsuzující významy slova „plebejský“ jsou tedy plně oprávněny, a v jistých kontextech mohou naprosto převažovat. Řekneme-li tedy, že v nějaké společnosti nebo dokonce v nějakém národě jsou silné nebo dokonce převládající plebejské tendence, může to být výstižným charakterizováním, pokud to je založeno na skutečných poznatcích a platných důvodech. To znamená, že nemusí jít o pouhou „nadávku“.

[lat. plebeius (od plebs); něm. s Plebejertum, plebejisch]

(Písek, 061125-1.)

<<<

>>>

Stvoření (světa atd.)

Myšlenka „stvořitelství“ (obvykle připisovaná bohům, ale ne zcela generalizovaná na „vše“ – někteří bohové se zrodili z jiných, ale také bez pomoci jiných, nějak záhadně, a obvykle měli něco velmi blízce společného se skutečností, jež dnes považujeme za „přírodní“) nabyla časem zvláštního významu tehdy, když (ať už z jakéhokoli důvodu či motivu) byla zdůrazněna jakási naprostá „novost“ toho, co bylo stvořeno, nevázaná na cokoli již jsoucího (tedy když nešlo o žádné „přetváření“ či „přetvořování“, jen upravování apod.) Podrobíme-li však tuto myšlenku důkladnější analýze a pokusíme-li se od sebe odlišit jednotlivé její složky, můžeme ji pokusně jakoby od jednotlivých složek „očistit“ (resp. od nich abstrahovat). Pak zjistíme např., že k ní nemusí nutně náležet magické či kouzelnické komponenty; to, co po jejich pokusném „odstranění“ zbývá, mohlo vést k jistému nejstaršímu pochopení kauzálních souvislostí: příčina je jakoby „stvořitelem“ svých následků – a kauzalita všeobecně se stává jakýmsi neosobním „bohem“. Dokonce i tam, kde myšlenka jediného boha-stvořitele zůstala zachována, mohlo to vést k pojetím takového druhu, jako že stvořené věci jsou emanací onoho původního „božstva“ či „božství“, apod. Skutečnou novinkou, která zabránila takovým závěrům (nebo takovému „vývoji“), byla myšlenka naprosté jinakosti (jediného) „boha“ (či vlastně již „Boha“) a radikálního odmítnutí stvořených skutečností jako jeho „kauzálního“ následku; právě to se stalo motivem a inspirací myšlenky „stvoření z ničeho“ (která měla ovšem i jiné motivy a zdroje). Vztah božského stvořitele (Stvořitele) a stvořené skutečnosti mohl být tímto způsobem pochopen jako „svobodný“, tedy tzv. kontingentní. V podstatě lze říci, že myšlenka kontingence je významná tím, že zabraňuje dovedení myšlenky kauzality do absurdních konců tzv. pankauzalizmu (resp. představuje ke kauzalitě zřetelnou alternativu). Zároveň však otvírá cestu k pochopení důležitosti tzv. „nového“ a „novosti“ vůbec, tj. neodvoditelnosti některých stránek skutečnosti z toho, co jako rovněž skutečné předcházelo. Důraz na „nové“ znamená docela specifické domyšlení myšlenky „stvoření“ a „stvořitelství“: některé skutečnosti nebo stránky, aspekty, složky skutečností přetrvávají, ale to vskutku důležité není to, co tu je, protože to už předtím bylo a jenom to přetrvává – to je jen podmínka a snad materiál pro to, co tu nikdy nebylo a co přichází jako cosi naprosto nového. Myšlenka stvořitelství, upřesněná tímto směrem, dosahuje teprve svého pravého významu: o stvořiteli (Stvořiteli) je třeba uvažovat a mluvit především tam, kde se uprostřed starých věcí děje něco nového, co tu nikdy nebylo. Teprve v této perspektivě se dostává hlubšího smyslu (čištěného od každé magie a kouzelnictví) každé kosmogenezi, tj. interpretaci původu světa jako čehosi kontingentního v univerzálním smyslu.

(Písek, 061125-2.)

<<<

>>>

Stvoření z ničeho

Ponechme stranou otázku původu a historického formování myšlenky „stvoření z ničeho“, a věnujme se soustředěně té myšlence samé, tj. tomu, co je touto myšlenkou myšleno. Především tu je jisté nepřehlédnutelné napětí: na jedné straně tu je myšleno „nic“ tak silně, aby bylo popřeno veškeré jsoucí bez výjimky: svět (jako celek či úhrn, ale také jakákoli vnitrosvětová skutečnost) vznikl z ničeho, tj. nepředcházelo mu nic jsoucího, z čeho by bylo možno svět dotvořit, nic, co by tu poskytlo alespoň jakýsi materiál, jakési základní kameny, s nimiž by se dalo něco podniknout a něco z nich postavit, vybudovat. A na druhé straně je termín „stvoření“ nerozlučně spjat s aktivitou tvoření, a aktivita je vždycky aktivitou něčí, nějakého subjektu – pochopitelně jsoucího subjektu, tedy jsoucího. Jak je tedy možno mluvit o stvoření z ničeho, když takové tvoření a stvoření („stvořování“) jakožto aktivita nějakého subjektu (totiž stvořitele) onu nicotu vlastně popírá? Původ resp. vznik z „ničeho“ musí nutně popřít i každý stvořitelství subjekt, jinak popírá ono „nic“ – ledaže by Stvořitele samého s oním „nic“ přímo ztotožnil. Anebo – to snad ukazuje dál – ono „nic“ nesmí myslet naprosto radikálně, tj. jako nepřítomnost a popření čehokoli „skutečného“, nýbrž jen jako nepřítomnost a popření každé předmětné skutečnosti. Pokud bychom chtěli tímto směrem hledat řešení, stojí před námi povinnost a nutnost nově chápat, co to je „skutečné“, tj. rozlišovat skutečné, které je výsledkem, rezultátem, „produktem“ skutku (skutků), od skutečného, které je subjektem, aktérem, producentem předmětných skutečností, eventuelně předmětného světa resp. předmětné povahy či stránky světa.

(Písek, 061126-1.)

<<<

>>>

„Já“ - původ z „ničeho“ (resp. z „nepředmětnosti“)

Obvykle uvádím tři příklady skutečností, které nemůžeme (nesmíme) považovat za „předměty“ a které nemůžeme „zpředmětnit“, aniž bychom se jimi zcela minuli. Jsou to: Svět, Já a Pravda. Principiální rozdíly mezi nimi jsou ovšem nepřehlédnutelné: nemůžeme se tázat na „původ“ resp. „zdroj“ či „vznik“ Pravdy, ale otázka po původu a vzniku Světa má dobrý smysl (aspoň na základě dnešních znalostí, kdy svět nemůžeme považovat za „věčný“). Zcela jinou povahu má otázka po „původu“ „Já“ (a to každého Já, zejména však právě „mne“, mého Já). Zde nejde pouze o to, že „Já“ nemůže být nikdy (legitimně) míněno jako „předmět“, resp. že subjekt nemůže být chápán jako objekt, ale že je právě naopak ex definitione non-objekt, ne-předmět, ale o to, že je – rovněž ex definitione – čímsi novým a jedinečným, tj. nezaměnitelným s žádným jiným „Já“ a neztotožnitelným proto ani s žádným „Já“ minulým ani budoucím. Otázka „odkud jsem?“, případně – již s chybou v předpokladu – „odkud přicházím?“ (jak ji najdeme třeba u Kanta; ta chyba spočívá v tom, že sloveso „přichází“ sugeruje, že to, co přichází resp. ten, kdo přichází, už byl někde jinde, odkud právě přichází tedy je zapotřebí stále znovu upozorňovat na vadnost tohoto sugerovaného předpokladu) jako by nechtěla onu novost, nebyvalost vůbec připustit. Když už

tedy tuto otázku připustíme (s upozorněním na nepřípustnost oné sugesce), musíme na ni odpovědět: odnikud. Není žádného „místa“, odkud by jakékoli „Já“ mohlo „přicházet“ již jako „Já“. Ale není-li takového místa, neplatí, že není ani takového „času“: „přicházení“ nemusí být přicházením odněkud, kde už něco bylo, ale také „odněkud“, kde ještě nic nebylo – a to je z budoucnosti. To, co „je“ pouze budoucí a co z této budoucnosti „přichází“, aniž je ještě bytí jen z nepatrné „části“ jsoucí, není v evropské tradici považováno za jakkoli „skutečné“. Pod vlivem starých Řeků se za skutečné považuje jen takové „jsoucí“, které „jest“ právě teď, tj. které je „aktuální přítomné“. To, co aktuálně přítomné není, je považováno za naprosto nejsoucí a tedy „neskutečné“. Pokud si v tomto ohledu neuděláme náležitý pořádek, bude nutno nadále říkat, že „Já“ pochází z „nejsoucího“, tj. z „neskutečného“, tudíž z „nicoty“, z „ničeho“. A v tomto smyslu „stvoření z ničeho“ musíme vidět všude tam, kde nastává (stává se) cokoli nového, co tu ještě nebylo a co je proto čímsi Novým a jedinečným.

(Písek, 061126-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako částečně nejsoucí

Subjekt, pokud je „skutečný“, má vždycky vedle stránky předmětné (bez níž by nebyl skutečným subjektem) také stránku nepředmětnou, tj. ještě nejsoucí, jen teprve nastávající, teprve „přicházející“. Chápeme-li tedy „jsoucnost“ jako aktuálně přítomnou jsoucnost, je každý subjekt aktuálně přítomný a tedy jsoucí jen „zčásti“, zatímco na druhé straně je „zčásti“ nejsoucí. Tato „nejsoucnost“ každého subjektu je ovšem dvojího druhu: jednak to je to, co se ještě aktuálně nestalo, co je „ještě nejsoucí“, jednak to je to, co už proběhlo a minulo, tedy co je „už nejsoucí“. To, co je ze subjektu (jako časově rozlehlého celku, tedy jako z celé „události“) už nejsoucí, tj. co už se stalo a pomínulo, není v jistém smyslu celé pryč, celé „nejsoucí“, ale toto již nastalé po sobě nechalo jisté zbytky, relikty a stopy. Tradiční způsob myšlení, kterému zatím všichni podléháme, obvykle zcela ztotožňuje tyto relikty toho, co se už stalo, s tím, co se vsutku (a v plnosti) aktuálně, ale v minulosti dělo, a zcela zapomíná na to, že obrovská část toho, co se děje, už opravdu pomíjí a zaniká, zatímco to, co po sobě jako stopy a zbytky nechává, je jen velmi malou „částí“ (právě jen „zbytkem“) toho, co se opravdu „dělo“, k čemu docházelo, co se stávalo. Pokud bychom se orientovali právě jen na to, co z postupujícího dění subjektu-události zůstává a zůstalo, nutně by nám zcela unikalo to, co je pro každý subjekt bytostně určující a co právě činí subjekt subjektem, tedy non-objektem. A co tedy je pro každý subjekt-událost tím základním, tím bytostným, bytostně určujícím a dokonce přímo zakládajícím? To, že kromě toho, že „jest“, a že vedle toho, že „jest“, také „ještě není“, tj. že se jako událost-celek ještě celý nestal minulostí, že ještě celý nepominul, že neskončil, nezaničil. A to znamená, že subjekt je subjektem právě tou složkou své nejsoucnosti, které ještě nenastala. To má pochopitelně své důsledky, neboť žádný subjekt není a ani nemůže být „jsoucí“ jen sám o sobě, bez souvislostí a vztahů ke svému okolí, tj. k jiným subjektům a k tomu, jako se jiné subjekty dějí a co se s nimi děje, tedy vlastně ke světu vůbec.

(Písek, 061126-3.)

<<<

>>>

Událost - povaha (formální)

Pod „událostí“ chápeme určitý rozsah dění, které má svůj počátek, průběh a konec, přičemž její počátek i konec jsou součástí resp. složkou jejího průběhu. Už z tohoto základního vymezení vysvítá, že je třeba řešit několik problémů, jimž se tzv. předmětné myšlení vyhýbalo resp. kterých si vůbec nebylo vědomo. 1) Především je třeba si položit otázku, jak je taková událost vůbec založena resp. iniciována, tj. odkud se bere, jak vzniká. Kauzalismus vysvětloval vše aktuálně skutečné z toho, co předcházelo, tedy z „minulého“; to však vedlo k nepřekonatelným rozporům nebo k trivialitám. (Hume přesvědčivě ukázal, jak nelze z něčeho určitého vyvodit něco jiného, vlastně „nového“; a tak spočívá myšlenka příčinnosti jen na podtržení toho, co se nemění, tedy na setrvačnosti.) Vezmeme-li vážně, že událost nějak začíná, musíme předpokládat, že dříve nebyla (navzdory tomu, že ke svému ustavení a k výkonu svého uskutečnění může jako materiálu použít něčeho již existujícího, pokud to má k dispozici). Vznik události je tedy jejím přechodem ze „stavu“, kdy „ještě není“, do „stavu“, kdy „aktuálně jest“. Tento přechod je naším prvním problémem: nejde o jeden jediný velký „počátek“ všeho (ve smyslu starořecké ARCHÉ), nýbrž o obrovské množství (tedy pluralitu, multiplicitu) počátků, bez nichž by nebylo plurality událostí. 2) Pak tu máme před sebou další problém: musíme si položit otázku, jak vlastně počátek události souvisí s touto událostí, jejímž je počátkem. Tradiční chybou je domněnka, že ve chvíli, kdy se událost po svém počátku začne dále dít, stává se její počátek čímsi již minulým, již nejsoucím. Tato domněnka je sice velmi rozšířena, ale její chybnost lze poměrně zřetelně nahlédnout, když si uvědomíme, jak se vlastně taková událost „děje“: každý momentální „stav“ událostního dění musí přece také vždy „začít“ a krátce poté „skončit“, takže událost v každé své aktuální fázi vždycky začíná a také končí, a to po celou dobu svého trvání resp. uskutečňování. Výjimkou jsou jen ony krajní momenty, totiž její počátek a konec. Počátek události není aktuálním končením „ničeho“, co předcházelo, a konec události není aktuální počátkem něčeho, co by ještě nastávalo. Problémy vznikání a zanikání jsou tedy od sebe neoddělitelné; není ničeho, co by vzniklo, ale nemělo žádného konce, a není ničeho, co by končilo, aniž mělo nějaký počátek. 3) Odtud je zřejmé, že základním a rozhodujícím problémem je kontinuita událostního dění; tu totiž nemůže chápat jako lineární sérii po sobě následujících aktuálních „jsoucností“. Všechny jsoucnosti, které můžeme předmětně postihnout jako předcházející určité aktuální jsoucnosti, jsou nějak „při tom“, když tato určitá jsoucnost je aktuální, jsou jí tedy „pří-tomny“, ale nikoli předmětně. A podobně všechny „jsoucnosti“, k nimž ještě nedošlo a které ještě nemohly být aktuální, jsou rovněž oné aktuální jsoucnosti „pří-tomny“, a pochopitelně rovněž nepředmětně, i když jinak. Takže všechny tyto hlavní problémy musíme vidět jako výzvu k řešení.

(Písek, 061202-1.)

<<<

>>>

Událost - vznikání a stávání (se)

Pravá událost začíná tím, že začíná vykonávat své „bytí“ tím, že se uskutečňuje také navenek, tj. že se „realizuje“ v kontextu jiných událostí. Pokud takový kontext jiných událostí nemá k dispozici, nemůže se realizovat (stát se reálnou), zůstává událostí jen virtuální a rychle opět zaniká. (V naprosté většině případů po ní nezůstává vůbec žádná stopa; to zároveň znamená, že v jistém smyslu nedosáhla svého „cíle“, i když dosáhla svého „konce“.) Naproti tomu vždy tam, kde něco po (pravé) události „zbude“, je to záležitost a zásluha jiných událostí,

kteřé něco z oné probíhající a končící zachovají (tím, že na ni nějako zareagují a tím naváží). Musíme proto důsledně rozlišovat událostné dění samo a to, co po něm zůstalo (zbylo) jako jeho stopa či relikť. Sama skutečnost, že se událost počala stávat, dít, odehrávat, ještě není garantem toho, že po ní něco zbude – to záleží na těch dalších událostech. Ovšem všude, kde jde nikoli o události nejnižších úrovní (tzv. primordiálních a snad ještě nejbliže vyšších), nýbrž o události komplexnější, je to umožněno jakousi spoluprací mnoha událostí, z nichž každá má svůj vlastní počátek a průběh, ale zároveň může reagovat na onu komplexnější událost tím, že se poněkud promění a adaptuje ve svém, vlastním průběhu tak, že se přizpůsobí průběhu oné události vyšší, komplexnější, ale zároveň si ponechá svou odlišnost a specifičnost. To tedy znamená, že vyšší, komplexnější událost může být pro nižší události do té míry atraktivní, že se oné vyšší dají k dispozici jako „aktivní materiál“ (tedy nikoli pasivní, inertní „materiál“). To má svůj mimořádný význam zejména tam, kde časový rozsah „bytí“ nižších (pravých) událostí mnohonásobně přesahuje časový rozsah příslušné události vyšší a komplexnější. A má to také vedlejší důsledky, totiž že po skončení vyšší události ony původně zapojené (angažované), ale nyní už nadále aktivně nesjednocované nižší události „zbývají“ jako stopa či relikť oné ji pominulé události vyšší, ale nikoli nezbytně v původní „kvalitě“, nýbrž někdy s jistým druhem „paměti“, takže mohou být pro příští zapojení do dalších vyšších událostí jaksí „připravenější“ a „pohotovější“.

(Písek, 061202-2.)

<<<

>>>

061202-3

Podle Aristotela „jedno neznamená nic jiného než jsoucno“ (Met. IV, 2, 1003b – Kříž s. 98); důležitá je tu tzv. spojitost (nepřetržitost), ale ta může být buď přirozená nebo uměle uspořádaná (Met. V, 6, 1016a). To, co je jedním přirozeně, je jedním ve vyšší míře (dtto); to tedy znamená, že je také „jsoucnem“ ve vyšší míře. Spojitost resp. nepřetržitost „o sobě“ (tj. od přírody) spočívá v tom, že její pohyb je (a nemůže nebýt) jeden, tj. je nedělitelný, a to nedělitelný co do času. Pohyb však je uskutečňování možného, tj. nepředchází mu ani nenásleduje po něm. (Met. XI, 9, 1065b.) Z toho se zdá vyplývat, že jsoucno v možnosti a jsoucno uskutečněné je totéž jsoucno, tedy jsoucno jakožto „jedno“. Jsoucno je proto „jedním“ bez ohledu na uskutečňování, ovšem za předpokladu, že máme na mysli takové, které je jedním přirozeně. Pohyb se ho tedy bytostně netýká – ten se týká pouze jeho přechodu z možnosti do uskutečnění.

(Písek, 061202-3.)

* jedno (a „jsoucno“);

<<<

>>>

Událost - její „jednota“

Jednota (integrovanost) události není na jejím počátku „dána“ jako něco hotového, předem daného nebo do detailu naprogramovaného, ale musí být „vykonávána“ stejně, jako musí událost vykonávat své vlastní „bytí“. A protože ani své vlastní bytí nemůže žádná (pravá) událost vykonávat bez určitého

„prostředí“, v něm jsou i jiné události a shluky událostí, na něž reaguje a z něhož si selektivně bere leckteré jako („živý“, tj. aktivní) materiál pro svou realizaci (pro své uskutečňování), je samo uskutečňování každé události ve svém průběhu ovlivňováno právě oním setkáváním s jinými událostmi a reagováním na ně, jakož i reagování jiných událostí na onu reagující. Právě proto nemůže být sjednocenost, integrovanost takové události před dáno hned při počátku událostního uskutečňování. Jednota (sjednocenost) události není tedy nějakou počáteční a hotovou výbavou, která by se jen lépe či hůře uskutečňovala, ale představuje jakýsi stál ještě „měkký“, „plastický“ rozvrh, který se může v jistých mezích ještě dále přizpůsobovat a upravovat. Právě tato možnost úprav, které zčásti závisí na aktivitě a schopnosti události samé (a nejsou převoditelné jen na nějaké vnější vlivy), je předpokladem a podmínkou možnosti zapojení nižších událostí do komplexu událostí vyšších, aniž by tím byla integrovanost jedněch či druhých narušována nebo třeba jen omezována.

(Písek, 061202-4.)

<<<

>>>

061207-1

O „pravdě“ vůbec (resp. o „Pravdě“) nelze nic vypovědět tak, že by ona „pravda“ byla předmětem naší výpovědi. Můžeme zkoumat je pravdu nějaké výpovědi, nějakého myšlenkového nebo životního (praktického) přístupu, činu atd. A v takovém případě se takto „uskutečněná pravda“ především vztahuje vždycky k něčemu, čeho se týká, k čemu se předmětně vztahuje, ale zároveň a dokonce především k tomu, jak se k tomu vztahuje a kdo se k tomu vztahuje, tedy k subjektu, který se eo ipso pravdy dovolává. Ten tradiční předpoklad, že pravda a pravdivost spočívají v jakési „objektivitě“, tj. ve věrnosti tomu, čeho se týkají, je vadný, protože redukuje vztah subjektu k předmětné skutečnosti (event. ke skutečnosti vůbec, ale právě ona redukce se týká i této věci, totiž že skutečnost je redukována na předmětnou skutečnost) na vztah mezi izolovanou „výpovědí“ a izolovanou „věcí“, o níž se vypovídá. Ve skutečnosti se tak naprosto zapomíná na to, že dokonce i každá pravdivá výpověď o nějaké skutečnosti je něčím navíc, něčím dalším, co na onu skutečnost nelze převádět ani z ní odvozovat. Každou novou „pravdou“ přichází na svět nová skutečnost (byť zvláštního druhu), a to znamená, že je něčím navíc, něčím „přidaným“ k té skutečnosti, na niž poukazuje a které se týká. A tak vzniká otázka, kde se taková nová skutečnost vůbec bere, kde je její původ a zdroj. Není pochyb, že v kontextu dosavadní tradice, která uskutečňovanou „pravdu“ resp. pravdivost takového uskutečnění považovala za neoddělitelnou od subjektu takového uskutečňování, a tím subjektem mínila pouze člověka

(Písek, 061207-1.)

* pravda (a budoucnost);

<<<

>>>

061207-2

Krom té vlastně jakoby „výsady“, že jsem mohl dostudovat, aniž jsem se nechal nalomit, jsem nebyl nikdy později vystaven tlaku akademického prostředí, které

jen nerado vidí vybočování s řady. Ani ty necelé tři roky, kdy jsem mohl pracovat v akademickém ústavu, jsem vlastně pod takovým tlakem nebyl, a když k tlakům došlo, bylo už zřejmé, že práce v oboru pro mne končí. To, co se pro mne otevřelo po listopadu 1989, přišlo v jistém smyslu pozdě na to, abych měl nebo musel dohánět to, čemu jsem předtím šťastně unikl. Vyhnul jsem se takřka všem funkcím, které by mne odváděly od filosofické práce (odmítl jsem funkci místopředsedy v Čalfově vládě, vůbec jsem nechtěl jít do politiky, odmítl jsem na fakultě kandidovat na děkana, nekandidoval jsem ani na funkci vedoucího katedry atd.) a soustředil jsem se na přednášky a na promýšlení hlavních témat. Udělal jsem však jednu chybu; ale možná to ani taková chyba nebyla. Přijal jsem úvazky na dvou fakultách (ETF a FF) a jeden čas, asi na 2 roky, ještě dvouhodinový na AVU. Potřeboval jsem kontakt s mladými lidmi, na ETF to byl a je zvláštní výběr, na FF to bylo reprezentativnější, doufal jsem, že na AVU najdu ještě něco jiného. Brzo se ukázalo (nejdříve na AVU), že naprostá většina mladých lidí buď nebyla dostatečně připravena ze středních škol (což vlastně bylo plus), nebo byla vysloveně „zkažena“. S postupujícími roky se situace na FF zlepšila, protože přicházeli lidé otevřenější a inteligentnější (zatímco na ETF takových přicházelo stále méně), ale zároveň už začaly působit „staré struktury“ a jejich „návyky“ a „zlovyky“, a to nejen v politickém smyslu. A zároveň působilo stárí, takže jsem měl stále méně chuti vstupovat do „zápasů“. Na četných cestách do zahraničí (šlo s jedinou výjimkou o krátkodobé výjezdy s přednáškou apod.) jsem zjistil nezáměrně o to, co jsem se pokoušel zdůrazňovat. Takže to asi přece jen byla chyba, že jsem zvolil učitelskou dráhu a že jsem se nevrátil do Filosofického ústavu, kde bych měl času dost na psaní. Ale kdo ví?

(Písek, 061207-2.)

* život (hodnocení);

<<<

>>>

061207-3

Život, tj. každý individuální život, je cestou, přesněji cestováním, chůzí, pohybem odněkud někam. To „odněkud“ si nikdy nemůžeme sami zvolit: každý z nás se narodil někdy a někam, v nějaké chvíli i době a do nějaké situace, rodiny, místa, země, ale také do nějaké tradice, kultury atd. První, co musí každý udělat, je chtít se orientovat, chtít něco podnikat (nejen u malých dětí, ale i u mnoho mláďat nás vždy znovu překvapuje ta obrovská chuť něco dělat, něco podnikat, něčemu novému se učit, něco zvládnout). A na tu orientaci v dané situaci, kterou jsme si nevybrali a ani nebyli schopni vybrat, máme ve své bližším i vzdálenějším okolí řadu lidí, kteří jsou ochotni nám pomáhat. Ať chceme nebo nechceme, ve svých prvních krocích se neobejdeme bez pomoci druhých; to platí o všech vyšších živočiších, ale docela mimořádně silně to platí o člověku. Konkrétně to znamená, že nám jednak ti druzí ukazují, jak, kudy a kam jít (životně cestovat), jednak že tu už jsou nějaké cesty, po nichž můžeme vykročit a pak dál jít, pokračovat po nich a nechat se jimi vést tam, kam ony směřují. Je tu však jeden závažný problém: kolem nás je mnoho cest a vedou nejrůznějšími směry. Z toho vyplývá, že v každém případě musíme „volit“, ať už o tom víme nebo nikoli. Orientace v terénu je tedy důležitější než znalost cest a způsobů cestování. Život tedy není – a neměl by být – jen chůzí po hotových, vyšlapaných nebo dokonce vydlážděných cestách, ale také volbou cest, a někdy také nutným rozhodnutím určitou cestu, po které jsme zatím šli, opustit a vydat se jinou, a třeba jen nenápadnou stezkou – nebo dokonce se vydat do „bezcestí“. Tak zvaná „životní

cesta“ pak je oním postupným spěním po zvolených cestách a někdy a někde i po opuštění hotových cest a prošlapávání nějaké cesty nové.

(Písek, 061207-3.)

* cesty (a cestování);

<<<

>>>

061209-1

Přicházíme-li k okamžiku, kdy se rodí (tj. vzniká) živá bytost jakéhokoli druhu, jakoby zvnějšku a ergo s nezbytným odstupem, a nejsme-li již předem nějak „poučení“ a „instruováni“, tedy bez „teoretických“ předsudků (převzatých z tradice a doby), přímo před očima můžeme sledovat, jak se tu objevuje nová bytost, která tu až dosud nebyla, ale která se nějakým způsobem zrodila, a která právě při tomto svém zrodu byla obdařena určitými vlastnostmi, z nichž některé se proměňují rychleji a jiné pomaleji, ale vždycky tak, že můžeme pozorovat kontinuitu těchto proměn. Právě díky této kontinuitě, která má svůj počátek (a po určité době, kdy změny probíhají, také svůj konec), mluvíme o zrodu, a to o zrodu jednotlivé živé bytosti. Každá živá bytost už od samého svého zrodu je vázána na nějaké pozůstatky minulosti, které k ní původně nenáleží (neboť ona předtím ještě nevznikla), ale které si právě svým vznikem resp. při svém vzniku musí nějak osvojit, musí jich využít k tomu, aby se stala konkrétní živou bytostí právě toho určitého druhu. Nikdy tyto pozůstatky pro ni nejsou a nemohou být pouhým mrtvým materiálem (přinejmenším nikoli všechny), a ani ona pro ně pro všechny nemůže být jen něčím vnějším, cizím a cizorodým. Některé z těchto reliktnů už musí být pro ono osvojení předem nějak připraveny, ale aniž by tím již mohly být považovány za součást nebo složku oné vznikající živé bytosti. Přechod od oněch předem jakoby připravených pozůstatků něčeho již minulého (nebo přinejmenším vznikající bytostí už neosvojovaného a nepřivlastňovaného) k nové, nově vznikající, tj. právě se rodící bytosti je nám dosud poněkud záhadnou událostí; záhadnost tu je ovšem pouze zdánlivá nebo aspoň relativní, protože je odvislá od jistých našich předsudků a předpojetí (např. že všechno má docela určitou příčinu nebo soubor příčin, takže je jejím resp. jejich následkem, což znamená, že vlastně nic skutečně nového nemůže vzniknout, tj. že tato údajná „novost“ je pouze zdánlivá; apod. – jde o předsudek, který se klasickým způsobem objevil ve starém Řecku zejména v teorii tzv. atomistů, ale který měl obrovský vliv na evropské myšlení, zejména od počátku nové doby). Pro překonání těchto předsudků a předpojetí má základní důležitost rozlišování mezi vznikem hromady a „vznikem“ vnitřně integrované bytosti (živé, ale třeba také před-živé), která má charakter celku (nejen v prostoru, ale také a především v čase). Tomuto druhu vzniku pak říkáme „zrod“. To, co je k takovému zrodu nezbytné v oné zmíněné „připravenosti“ pozůstatků (reliktnů), bývá nazýváno „zárodek“, ale ve smyslu nepřiliš vymezeném (někdy je zárodek považován již za počátek nějaké nové bytosti a tedy za její součást; pak by bylo nutno zvolit jiný termín, např. před-zárodek nebo podobně).

(Písek, 061209-1.)

* zrod bytosti (živé);

<<<

>>>

Otázka

Každou otázkou se myšlenkově zaměřujeme na něco, co nemáme, co – přinejmenším pro nás – není (ještě není), totiž na to, co bude splněno, uskutečněno teprve odpovědí, která tu ještě není, kterou ještě neznáme a tedy nemáme (a zatím nevíme, zda ji vůbec někdo má), a co tedy nemůže být zodpověděno pouhou jsoucností, existencí oné věci. Je to běžná chyba, že máme za to, že nám jde o dotaz, směřující k něčemu, co (už nějak) „jest“ a jak to „jest“. Tradiční chybou tu je právě ten nedostatek rozlišení mezi „věcí samou“ a její myšlenkovým modelem (intencionálním předmětem), s jehož pomocí onu věc (jakožto „reálný“ předmět) „míníme“: když se na onu „věc“ dotazujeme, musíme mít už k dispozici nějaký takový model, který ji pro nás (tj. pro naše dotazování) představuje, reprezentuje. Kdybychom žádný takový „model“ k dispozici neměli, bylo by pro nás nemožné se na onu „věc“ dotazovat, ba vůbec se k ní nějak myšlenkově vztáhnout. (Pochopitelně před vynálezem pojmů a pojmovosti neměl onen „model“ povahu intencionálního „předmětu“ v oné formě, jaká se stala běžnou po onom vynálezu.) Je proto zapotřebí dále rozlišovat mezi otázkou, mířící k tomu, co pouze my nevíme, ale co by někdo jiný mohl vědět, a otázkou, zaměřenou k něčemu, co nikdo jiný (zatím) neví, případně co nikdo jiný z principiálních důvodů ani vědět nemůže. Jsou totiž otázky, na které můžeme dovědět pouze my a nikdo jiný: to jsou především naše existenciální otázky, na něž můžeme odpovědět jen my, a to právě svou existencí, svou ek-statickou aktivitou, svými činy, svým jednáním. (Mimořádně: první fází odpovědi na takové otázky je to, že si je necháme dojit, že se jimi necháme oslovit, že si je připustíme a že si je uvědomíme, že je vyslovíme a myšlenkově si je osvojíme – tedy že je proměňujeme ve své existenciální otázky. Tedy: existenciální otázka není původně plodem našeho vědomí, naší subjektivity, nýbrž ona veškerou subjektivitu a všechno naše vědomí předchází, protože je spjata už s naší (ještě nereflektovanou) existencí.

(Písek, 061217-1.)

<<<

>>>

061218-1

Ani o „lidských právech“, ani o „pravdě“ nemůžeme nic relevantně filosofického říci (a zejména myslet), pokud si nevyjasníme na jedné straně myšlenkový (i verbální) kontext, v němž se pokoušíme to nějak vyslovit a pomyslet, a na druhé straně také „reálný“ kontext, do něhož musíme obojí nějak „zasadit“. Žádný odborný (vědecký) přístup nám tu nemůže poskytnout principiální orientaci, nýbrž může představovat jen druhotnou pomoc, neboť žádná odborná věda nedisponuje potřebnými prostředky dokonce ani k tomu, aby do příslušných kontextů zasadila sama sebe a své aktivity (a dokonce ani k tomu, aby reflektovala své vlastní zásady a svůj myšlenkový aparát). To třeba v našem případě znamená, že žádná právní teorie nám nedokáže vyložit, jaké místo mají „lidská práva“ na této planetě, ve sluneční soustavě a vůbec v našem vesmíru (a pochopitelně zase na druhé straně nám žádná fyzikální teorie nedovede říci nic o „lidských právech“). Současný stav našeho povědomí a našich „vědomostí“ se ovšem takovými otázkám především vyhýbá, a to obvykle tím, že jsou „nesmyslné“. Důvody pro takové ponětí a pro taková tvrzení mohou být různé, a to i u tzv. odborných vědců. Nejen teoretičtí fyzici a astrofyzičtí kosmologové budou hluboce přesvědčeni o absurdnosti otázky, jaké je „místo“ „lidských práv“ ve vesmíru nebo třeba jen v naší galaxii; údajná absurdnost tohoto „pseudoproblému“ bude

„zřejmá“ naprosté většině evropsky třeba jen mírně připovzdělaných lidí, protože jsou o tom všichni přesvědčováni (indoktrinováni) od svých dětských let. A přitom takřka všichni tak nějak nepřímo tuší (aniž by si to většinou připouštěli), že v relativně dohledné budoucnosti bude třeba řešit celou řadu mezinárodně právních problémů, jakmile budou na Měsíci nebo později na Marsu nebo na některém z průvodců velkých planet atd. vybudovány nějaké rozsáhlejší stanice a možná celé kolonie. Pak bude vskutku zapotřebí si klást otázku, zda respekt vůči základním a nepominutelným právům a svobodám budeme považovat za závazný i mimo rámeček domovské planety. A co teprve, kdyby jednou přece jenom došlo k setkání lidí s jinými „rozumnými“ bytostmi z jiných míst v naší galaxii nebo dokonce ještě z větší dálky!

V období ideového a morálního úpadku, jímž jako Evropané (v širokém smyslu) opět už několik staletí procházíme a který nám zatím brání v náležitém pochopení platnosti základních lidských práv třeba jen na této planetě, nelze zajisté ani pomyslet na to, že by se rýsovalo nějaké přijatelné řešení byť jen v rámci sluneční soustavy. Proto je zřejmé, že se musíme samou myšlenkou „lidských práv“ zabývat nikoli jen historicky (jak se to zatím běžně děje), ale že musíme jít ke kořenům kosmické dimenze otázky „lidských práv“ - pokud si ji uvědomíme, musíme základní lidská práva chápat jen jako jeden druh základních práv, tj. jako aplikaci něčeho, co platí všeobecně, ano, kosmicky, a co je s trochou volnosti ducha možno pojmenovat jako „právo“ nebo „práva“, eventuelně jako „spravedlnost“ - ovšem zase v kosmickém smyslu (tady lze vzpomenout na Anaximandra).

(Písek, 061218-1.)

<<<

>>>

061219-1

Vyloučíme-li ony zatím zcela nedohledné „mikropočátky“, o kterých předpokládáme, že jsou těmi prvními, nejmenšími a nejnižšími „stavebními kameny“ fyzikálního univerza (užijme pro ně Whiteheadovu charakteristiku „primordiální“), veškerá identita vyšších „celků“ (jednotek, jednot) je výtvorem či produktem identifikací. Jde ovšem o to, „kdo“ (nebo „co“) je „subjektem“ takových identifikací. Pokud se o svou „identifikaci“ (což je jen jedna stránka „unifikace“ nebo raději „auto-integrace“) postará nějaká „skutečnost“ sama, můžeme ji považovat za „pravý“ celek, za „pravé jsoucno“. Naproti tomu tam, kde jde o výkon nějakého jiného jsoucna (a v tom případě nutně pravého jsoucna), tj. pokud je nějaká „hromada“, tj. nepravý celek, vnímán nebo považován za „jednu“ skutečnost, aniž by ovšem šlo o víc než právě o pouhou hromadu nebo slepenec, jde o jsoucno „nepravé“, které za nějaký „celek“ prostě považovat nelze. Mezi pravými a nepravými jsoucnými (ve smyslu pouhých hromad) jsou ovšem jakési „přechody“, tj. jakési území, kde vzájemné reakce a dokonce jakési typy soužití a spolupráce nemohou být přehlédnuty, aniž k plné integritě došlo nebo vůbec mohlo dojít. Přesto lze trvat na zásadním rozlišování mezi pravými jsoucnými na jedné straně a veškerými druhy nepravých jsoucných na straně druhé, ať už míra koexistence, spoluzití a dokonce spolupráce sahá jakkoli daleko. A proto také musíme principiálně odlišovat pravé celky, které svou vnitřní integritu zakládají, hlídají a v případě nějakých forem poškození dokáží alespoň do jisté míry opravovat a restituovat, od útvarů, které jsou ustavovány, udržovány a eventuelně snad i „opravovány“ jen aktivitou mnoha subjektů, tj. pravých celků, a tedy souhrou mnoha aktivit, aniž by tato souhra byla efektivně

programována tak, jak to známe v případě živých bytostí, tedy organismů. (Tak např. les představuje jakýsi částečný „organismus“ nebo pseudo-organismus, podobně jako užitečná nebo dokonce výlučná symbióza dvou nebo více organismů v jiných případech, aniž bychom však mohli takový les nebo takový druh symbiózy považovat za „pravý“ celek, za pravé, vnitřně integrované jsoucno.)

(Písek, 061219-1.)

* identita (a identifikace);

<<<

>>>

061221-1

Řecké slovo ESCHATOS znamená krajní, nekrajnější, nejvzdálenější, nejpozdější, nejvyšší, nejhorší, poslední. Všeobecně platí, že poukazuje na krajnost, ale nikoli na sám počátek (i ten je krajností), nýbrž naopak na konec. „Eschatologie“ proto znamená LOGOS o tom, co je tím posledním, co je až na konci. A protože byl Bůh – pod vlivem zejména řecké antiky – v křesťanské tradici chápán jako věčný, a tedy bez počátku a bez konce, je eschatologie teologická disciplína, která se vztahuje především k člověku, k lidstvu, k lidským dějinám (a to k jejich vyústění, k jejich konci). A protože se Bůh (eventuelně Ježíš Kristus) definitivně vyjevuje (zjevuje) právě na konci časů, je vlastně konec lidských dějin spojován s definitivním zjevením božím, což zase z druhé strany naznačuje, že v dějinách se Bůh nikdy nezjevoval, nezjevuje a nebude zjevovat v plnosti, leda až na samém jejich konci. Ta myšlenka sama (možná spíše „idea“) může být ovšem „uchopena“ (pochopena) více než jedním způsobem, a může být zapojována do různých kontextů. Historicky lze asi mít za nepochybné, že rozhodující bylo nadlouho chápání všeho dění (každého „pohybu“ v širokém smyslu, každé zněny) jako směřování ke konci/cíli. V cíli vrcholí každý pohyb, a dosažením tohoto cíle představuje také dokonání (tj. skončení) všeho ještě nedokonaného a tudíž nedokonalého. Proto mohlo být také veškeré dějinné dění (tj. dějiny) chápáno jako spění božího zjevování až k dokonalému zjevení. Ale je také možné docela jiné chápání a dokonce zcela obrácené: Stvořitel nemůže stvořit vše najednou, ale musí svěřovat krátké i dlouhé, ba až veledlouhé „termíny“ jednotlivým, zprvu relativně jednoduchým potom stále složitějším „subjektům“ (podle Teilharda „jednotkám“ či „jednotám“), a zároveň je obdařit „vírou“, která je vede kupředu, a také posláním, které onomu „kupředu“ ukazuje směr. V tom, jak ony nescíslné subjekty, zavázané jednak udržovat to, čeho už bylo dosaženo, a zároveň to překračovat oním „dál a výš“ v nekončící a na sebe navazující a stále se komplikující řadě, spějí od nejprimitivnějších fyzikálních procesů přes vznik a vývoj živých bytostí až k člověku, k myšlení, (pravé) svobodě a dějinám, se určitým nedokonalým způsobem projevuje dokonce i sám stvořitelský plán a zájem o stvoření, zejména pak o každého člověka a nejrůznější lidská společenství, v nichž si lidé navzájem pomáhají k větší svobodě a k pravdě – takže svět a dějiny mají „smysl“ (jen je třeba se v nich stále znovu pokoušet lépe orientovat). A protože každému subjektu je (z budoucnosti) „darována“ víra, aby mu byla „započtena“ za „jeho vlastní“ (a tak se stala jeho „budostí“), aby se tak sám mohl podílet na své aktivní cestě životem, na své ek-sistenci, na výkonu svého „bytí“, vrací se tento dar, obohacený o jeho vlastní, „subjektní“ (ebený, personální) historii na základě prožití aktivního života, zpět tam, odkud „přišel“, „vzešel“, odkud „pocházel“, tj. do budoucnosti, která je „vlastní doménou“ „Boha-Stvořitele“. Pouze v tomto smyslu se po mém soudu „to poslední“ (ESCHATON,

ómega) může vposledu stát alfou, „tím prvním“ (ARCHÉ). Závěrem a stručně řečeno: eschatologie musí ústit v archeologii – ovšem v naprosto odlišném chápání ARCHÉ, než jak tomu vtisklo své imprimatur předmětné myšlení.

(Písek, 061221-1.)

* eschatologie;

<<<

>>>

061221-2

„Procesem“ rozumíme kontinuální změnu [na rozdíl od diskontinuální změny, kterou můžeme charakterizovat jako „vynoření“ něčeho nového (dosud nebylého) nebo „zmizení“ něčeho starého (bylého), i když „kontext“ zůstává jakoby nezměněn]. Událost je nejčastěji (pokud nejde o nejnižší úroveň událostního dění) svým počátkem a posléze koncem diskontinuální změnou, ale ve svém „fyzickém“ uskutečnění zčásti kontinuální změnou, jejíž všechny fáze jsou jednak „niterně“ (vnitřně) integrovány, a to událostí samou, jednak usnadněny různými setrvačnostmi (což jsou ovšem jen relativně pomalé proměny převážně cyklického charakteru, tj. speciální proměny super-událostné, nebo neudálostné proměny hromad nebo souborů, ovšem na nižší úrovni původně událostního rázu). Vzato pouze fenomenálně jakoby spočívá kontinuita procesu pouze v setrvačnosti jeho nižších složek (nikoli ovšem těch nejnižších!), ale to je mylný pohled (a výklad), zaviněný tradiční tendencí k zpředměťujícímu myšlení (klasickou formuli vyslovil již Aristoteles: změna je možná jen na pevném substrátu). Ve skutečnosti ryzí setrvačnosti v tomto světě vůbec neexistují, ale jsou vždy výsledkem nemalého úsilí, které musíme předpokládat na všech úrovních, ale zejména třeba na úrovni subatomových částic (především tu jde o nejpozoruhodnější částici, totiž proton). „Pravá“ kontinuita musí být zajišťována aktivně, a to i tenkrát, když se výsledek jeví jako „pouhá“ setrvačnost. Tak třeba pád sněhové laviny nebo sesuv kamenné ssutě se jeví jako vyvolaný gravitací a uvolněním některých „zábran“, ale pod tímto povrchem najde pozorný fyzik (pochopitelně „nového“ typu) spoustu „aktivit“ na velmi nízkých úrovních – molekulární, atomové a subatomové.

(Písek, 061221-2.)

* procesy (druhy); změna (a proces);

<<<

>>>

061221-3

Eschatologii obvykle rozumíme jako učení o tom posledním, zejména o posledních dnech lidstva. A ty se obvykle kladou do velmi, velmi vzdálené budoucnosti, pro nás nedohledné; ale nebyla to vždycky budoucnost tak vzdálená – první křesťané očekávali ony poslední dny velmi brzo (doklady máme i v NZ, slova o brzkém konci světa jsou vkládána i do úst Ježíšových). Sama budoucnost, ať už krátká nebo dlouhá, byla vždy považována za neproblematickou, ba přímo samozřejmou. Byla však chápána jako to, co se stane, k čemu dojde, co se naplní a uskuteční. Proto také obrazy budoucnosti ukazovaly jakoby s předstihem to, k čemu se už schyluje a co se rýsuje, co však v plnosti teprve přijde. Proto i tam, kde si lidé uvědomovali, že mají budoucnost jakoby „před sebou“, takže vlastně

směřují právě k ní, představovali si ji jako něco už uskutečněného, již nastalého, jen to nehledali již v tom, k čemu již došlo a co tu je, ale očekávali to jako něco zítřejšího nebo pozítřejšího, prostě jen posunutého do dnů, které teprve mají nastat. To někdy vedlo až k jakémusi fatalismu, jako by už nyní a zde bylo rozhodnuto (a vlastně už velmi dávno rozhodnuto), k čemu dojde a musí dojít. „Odevzdanost osudu“ však byla překážkou a oslabením činorodosti; i tam, kde aktivita ústila ve velké činy, bylo to provázeno jakousi odevzdaností tmu, co přichází děj se co děj a také bez naší vůle a bez našeho přispění. A tam, kde tento dojem a pocit fatálního odvíjení událostí, proti kterému nikdo nemá šanci se vzepřít, byl oslaben nebo dokonce prolomen a zlomen, byla budoucnost nově pochopena jako prázdná, jako nepopsaný list, na který se teprve díky našim činům a našemu jednání zapisují první čáry a písmena. To byl druhý extrém, proti němuž byl vytyčen program tzv. prognostiky, založený na sledování tendencí a trendů v minulosti a na jejich protahování do ještě nenastalé budoucnosti (ve smyslu jakési extrapolace). Naše činy musí s těmito trendy počítat, nemohou se dost dobře stavět proti nim, ale mohou jich využívat k vlastním cílům, které si můžeme do jisté míry volit libovolně (pokud ony tendence a trendy náležitě respektujeme). Budoucnost snad nikdy nebyla chápána jako ta, která přichází, aby nám naši činnost umožnila, ale také proto, že od nás něco žádá, že nás k něčemu vyzývá a že na nás a od nás něco chce. Že od nás chce víc, než abychom jen respektovali velké trendy, ale abychom vnesli do skutečného světa, do každodenního života i do dějin něco nového, k čemu nás vyzývá. Že nejde o to, co my od budoucnosti očekáváme a jakou si ji představujeme, jakou bychom ji chtěli mít, ale že jde především o to, abychom porozuměli, co ona přicházející a nás vyzývající budoucnost očekává od nás.

(Písek, 061221-3.)

* eschatologie (a budoucnost); budoucnost (a eschatologie);

<<<

>>>

061222-1

Jedním z doložitelných aristotelovských předsudků (a omylů) je neexistence prostoru, protože ve skutečnosti jsou pouze „místa“. Méně doložitelným předsudkem (a ještě větším omylem) je neexistence času. To však najdeme už u Eleatů; pro Parmenida neexistuje minulost ani budoucnost, ale pouze aktuální přítomnost jako neměnný bod, aeternum nunc. Jeho žák Zénon sice o sérii okamžiků mluví, ale pouze proto, aby prokázal jejich nemožnost (zejména nemožnost jejich sjednocení v kontinuum).

(Písek, 061222-1.)

<<<

>>>

061223-1

Slovo „překážka“ už svými etymologickými kořeny sugeruje cosi negativního až zlého, co chce „překazit“ něco pozitivního až dobrého. Řada hlubších myslitelů však rozpoznala, že na tom, co nám „překáží“, může být někdy také cosi pozitivního. V takových případech se tomu ovšem rozumělo v tom smyslu, že překonáním překážky člověk vlastně posílí svou zdatnost. Také toto chápání však

zůstávalo u toho, že překážka je něčím negativním. Existuje však „překážení“, které má v jistém smyslu vysloveně pozitivní význam, a to pozitivní dokonce v kosmickém smyslu. Jak se dosud díky vědeckým poznatkům může veškerá skutečnost ve svých základech jevit, někde docela na počátku všeho jsou jakési nesmírně rychlé pohyby či změny, kterým např. Whitehead říkal „primordiální události“. Na těchto nejzákladnějších úrovních probíhají však všechny pohyby a změny nesmírně rychle, a jakmile proběhnou, skončí a stanou se „nejsoucí“ minulostí, tak jako na svém počátku byly zprvu „nejsoucí“ budoucností. Kdyby tyto nejprimitivnější „události“ namohly na sebe navzájem reagovat, byl by celý Vesmír jen jakousi nahodilou skrumáží (pluralitou, množinou) takových ultrarychlých pohybů, které takřka okamžitě po svém vzniku opět zanikají. Jestliže však ve světě kolem sebe pozorujeme vedle proměn také něco trvalejšího, musíme předpokládat, že tu jsou v akci nějaké „překážky“, brzdící onu obrovskou rychlost, s jakou všechny tyto nejnižší pohyby hned zanikají. Také zde taková soustava překážek představuje jakousi mocnou výzvu k tomu, aby zanikání bylo překonáno nejen nějakým kratším nebo delším trváním, přetrváváním, jakými setrvačnostmi, ale aby se předpoklady či jakási základna všeho dalšího vznikání (nebo alespoň něčeho z toho, co vždy znovu vzniká) staly prostředkem upevnění něčeho z toho, čeho už jednou bylo dosaženo a co nemá být tak úplně a naveskrz ztraceno tím, že to definitivně pomine. Právě to, co vypadá jako překážka superrychlé změny, se potom může jevit jako základ pro změny možná pomalejší, ale právě proto perspektivnější, protože komplexnější a na vyšší úroveň vedoucí. (Písek, 061223-1.)

* překážka (jako prostředek); setrvačnost (jako překážka?);

<<<

>>>

061224-1

Anaximander byl prvním filosofem, který odmítl užití pouhého *symbolu* pro označení toho, z čeho všechno vzniká (vychází) a do čeho zase zaniká (zapadá), a rozhodl se pro *pojmové* vymezení. Pojmenování ARCHÉ bylo ovšem ještě předfilosofické a potom bylo užíváno i filosofy, ale různého zaměření. Důležitost vymezení ARCHÉ jako toho, co nemá mezí (hranic; hranice = PERAS), tedy odpovídají pojmenování jako APEIRON (tj. „neohraničené“, „neomezené“), eventuelně jako AORISTON (tj. „neurčité“) mělo své významné důsledky třeba pro pojetí vznikání a zanikání. Podle Anaximandra se „věci“ (skutečnosti) při svém vzniku nevydělují z původního „neomezeného“ tak, že by z neomezeného něco ubylo, a nezanikají tak, že by k němu zase něco přibylo; a nevydělují se tedy ani tak, že by tím vznikla jakási „mez“ či „hranice“ mezi oním původním neomezeným a tímto vzniklým, která by snad byla opět zahalzena až zánikem onoho vzniklého. Zároveň však pro první presokratiky platí, že ARCHÉ není počátkem jen jako *cosi*, co každé nově vzniklé nechává „za sebou“ jako svou minulost, nýbrž je i po vzniku čehokoli takového nadále tím, co nad vzniklým vládne, panuje, co je pro ně závazkem, normou, kritériem. Nicméně jak vůbec můžeme myslet nějaký počátek všeho dalšího, co vzniká a opět zaniká, jako něco „jsoucího“? Vždyť všechno jsoucí vzniká z tohoto počátku (a opět do něho zaniká); všechno jsoucí je tedy vznikající a pak opět zanikající. ARCHÉ jako počátek všeho, jakožto takovýto „počátek sám“ nemá žádného počátku, a proto ani nikdy nezaniká, nekončí. Je „od počátku“ (tj. už před počátkem čehokoli) čímśi, co „není“ součástí světa vzniklých skutečností a co „zůstává“ mimo jeho rámec, „za“ ním a „nad“ ním (tak to domyslel zejména Platón). Právě v této kvalitě. v tomto

aspektu či rysu spočívá hlavní a takřikajíc „nejpůvodnější“ povaha ARCHÉ, totiž v její platnosti a závaznosti, v tom, že trvale vládne a podržuje svou platnost všude a provždy, dokonce i tam, kde se její „vládě“ něco vymkne. ARCHÉ a její povaha nemůže být proto odvozována z toho, co se ve světě „reálných“ věcí a procesů děje, k čemu dojde (tj. k čemu došlo), nýbrž všemu „reálnému“ dění předchází a zůstává pro ně jakousi výzvou (pochopitelně nepředmětnou, protože jinak by to byla výzva již nějak zpředmětněná). (Poznámka na okraj: když Nietzsche kritizoval křesťanství jakožto „morální výklad světa“, kritizoval vlastně platonismus. křesťanstvím recipovaný a reinterpretovaný.)

(Písek, 061224-1.)

* ARCHÉ (počátek);

<<<

>>>

061224-2

Nietzsche, jak známo, ostře kritizoval křesťanství jakožto morální výklad světa. Co to vlastně může znamenat, že chceme svět interpretovat „morálně“? Po mém soudu je tu jenom jedna možnost, totiž ta, kterou neznal a svým způsobem tentativně vytyčil Emanuel Rádl, naposledy ve své Útěše, ovšem pokud tomu správně porozumíme (ve smyslu krátké poslední kapitoly). Možná se to dá formulovat tak, že svět si nenese svůj „smysl“ sám sebou, svou pouhou existencí, tím, že jest, jaký jest, nýbrž že ustavičně jen dohání to, čím (původně) „měl být“ a čím „má být“ i nadále, a pokud tím není, usilovným sebezpřiblížováním tomu, čím by měl být. Právě pochopení motivů, které Nietzsche vedly k odmítání a zavržení morálního výkladu světa, spočívá v jeho odmítání „morálky“ jako součásti světa, tj. jako něčemu, co se „reálně“ ustavilo a prosadilo a co trvá na svém a chce být pevným (protože realizovaným) měřítkem všeho ostatního, co se také už realizovalo. Odmítá morálku, která by sama sebe chápala jako tu nesprávnější, nejpravější část a složku světa; a v tomto smyslu také odmítá křesťanství jako součást světa, která se staví nade všechno, co v tomto světě je také jeho součástí. To by mělo být stále starostí teologů i pokud jde o církve. Jakmile se církve jako část společnosti a světa staví nad celý (ostatní) svět a chce mu dávat příkazy a zákazy, a dokonce eventuelně mu dávat rozhršení, jde o deviaci křesťanství.

(Písek, 061224-2.)

* „morální“ (výklad světa); světa („morální“ výklad); (co) „má být“;

<<<

>>>

061224-3

Podle Aristotela se jedna ze základních filosofických věd zabývá jsoucím jakožto jsoucím, nebo také jsoucím, pokud jest. Sám jí nedal pojmenování, to vzniklo mnohem později, a posléze bylo ve filosofickém jazyce zvykově ustáleno, ale nebylo vždy stejně vykládáno. Záleží na tom, jak rozumíme slovu „jest“, „jsoucí“, „byl“, „býti“ apod. Už mezi prvními filozofy (ještě před Sokratem) najdeme různost v chápání toho, co „jest“. Za vsutku (tj. v pravém, plném smyslu) „jsoucí“ někteří považovali jen to, co zůstává v základu (nebo v pozadí) všeho částečně „jsoucího“ (protože proměnného a pomíjejícího) naprosto beze změny. Ti

první začali o tom, co se vůbec nikdy nemění a co je zároveň základem (a předpokladem) veškerých změn, mluvit jako o ARCHÉ, a to hned ve dvojitým smyslu, který toto slovo svými významovými kořeny napovídá: ARCHÉ je to, co je tím prvním a co zároveň trvale vládne. Teprve druhotně se s tím spojoval význam „počátku“ ve smyslu „původu“ či zdroje. Je velmi pravděpodobné, že v pozadí bylo staré mytické chápání orientace veškeré aktivity a všeho dění vůbec na napodobování resp. zopakování, reprodukci pravzorů, nazývaných později „archetypy“.) Už v mýtu se prosazovalo napodobování archetypů jako jediná schůdná cesta života, zatímco každá odchylka představovala nebezpečí, někdy dokonce smrtelné. Proto mělo svou logiku, když Eleaté s Parmenidem v čele radikálně problematizovali vše druhotné a odvozené a výpověď, že něco „jest“, rezervovali jen na ono původní a neměnné. Odtud krajní výměr, že jsoucí vždy jest, nikdy „nebylo“ a nikdy „nebude“ – tedy že vskutku jsoucí je jen aktuálně jsoucí. Proto také třeba již Anaximander nemohl připustit, že by toto „původní“ a „vládnoucí“ mohlo utrpět jakoukoli újmu (byť jen kvantitativní) tím, že dá vzniknout něčemu přechodnému a dočasnému. Pojmenování tohoto původního jako neomezeného resp. neohrazeného (a tudíž neurčitého, APEIRON a AORISTON) mělo jen zdůraznit, že mezi ARCHÉ a tím, co z ní vzniká (a pak zase do ní zaniká), nemůže z ARCHÉ nic ubýt (ani zase později k ní přibýt), zejména však, že mezi „plně jsoucím“ a tím, co má jen dočasnou a přechodnou povahu, není a nemůže být žádná „hranice“. Vše vzniklé svým vznikem něco ztrácí, totiž právě tu původní neurčitost, nevymezenost; ale svým zánikem ji zase získává, takže zánik je pro ně vlastně ziskem. (Zdá se, že tu někde je souvislost resp. podobnost s některými typy východních učení.) Vznik něčeho určitého sám Anaximander chápe jako nespravedlnost, za kterou musí vše vzniklé zaplatit svým zánikem. Výklad této poslední myšlenky je ovšem poněkud obtížný, ale je třeba jej přece podniknout. Nepochybné je jen jedno, totiž že ARCHÉ tu je pochopena nejen jako počátek všech vzniklých a opět zanikajících „věcí“ (skutečností), nýbrž také jako počátek pravosti, práva, spravedlnosti – a také jako zdroj (či spíše završení) nápravy všeho nepravého, bezprávného a nespravedlivého.

(Písek, 061224-3.)

* ontologie;

<<<

>>>

061224-4

Každá primordiální událost povstává „ex nihilo“, a její životní „čas“ je velmi krátký (je tím kratší, čím více se „odchýlila“ od onoho „nihil“, z něhož povstala). K tomu, aby pro sebe získala víc „životního času“, potřebuje zapojení do „společenství“ mnoha jiných událostí (které všechny pospolu vytvářejí jakési „obecné“ pole času, v němž se „reálná“ událost může dít už nikoli v onom jí vyměřeném krátkém čase, ale v čase sobě „přiměřeném“ a „vyměřeném“. To je však možné jen za předpokladu, že se událost zrodí do tzv. „reálného světa“, kde už je mnoho takových „reálných“ událostí (tj. událostí zapojených do „reálného světa“). Taková možnost je jí však upřena v případě, že jde o událost nikoli pouze primordiální, ale virtuální; je jí upřena, protože nemá dosti času, aby se zapojila do vzájemného reagování spolu s reálnými událostmi (částicemi nebo kvanty); pokud se jí výjimečně (tj. zcela nahodile) takové možnosti dostane, také končí, ale nikoli zánikem, nýbrž hlubokou interakční proměnou, jíž se zároveň neméně hluboce mění nějaká už původně reálná událost (částice nebo kvantum). Tak docházíme

již k dvojímu „času“: vlastní čas události ještě bez jakékoli interakce s jinými událostmi, který je velmi krátký, a pak onen delší čas, který jí je „propůjčen“ (či „vyměřen“) v rámci obecného času. Ovšem pak tu musíme předpokládat ještě jiný, třetí „čas“, který je předpokladem jak toho, aby se byť jen virtuální události dostalo potřebného času, aby vznikla, proběhla a skončila, tak i toho, aby v „reálném“ světě působením prodloužení „vlastních“ časů jednotlivých událostí vzniklo jakési časové pole, společné všem událostem na daném „místě“ (dost rozlehlém, ale přece jen omezeném, a ještě v různých závislostech na rychlosti vzájemných pohybů, gravitaci atd.). Tento „prapůvodní“ čas musí být studován samostatně a odlišnými způsoby, neboť nemůže být nikdy postihován z odstupů a „předmětně“.

(Písek, 061225-1.)

* čas (významy); budoucnost (zdroj);

<<<

>>>

Událost (a její budoucnost) / Budoucnost (a budoucnost) / Bylost (a minulost)

Každá událost se v každé své fázi (s výjimkou fází extrémních, tj. počátku a konce) vyznačuje především svou aktuální přítomností, ale nutně též svou bylostí a svou budoucností. „Skutečnou“ bylostí události je všechno to, co se až do její aktuální přítomnosti dělo, nikoli pouze to, co z toho „zbylo“ a mohlo tak být „zpřítomněno“, tj. stát se součástí přítomnosti (v nějaké formě „paměti“ či reliktů). Naproti tomu neméně „skutečnou“ budoucností události je všechno to, co se z ní ještě má stát, může stát a možná stane; z toho je zřejmé, že budoucnost není „dána“ ani ve své plnosti, ani ve svých „výsledcích“ (v tom, co zůstane z toho, co se posléze stane), ale ani v nějakém přesném, předmětně rozvrženém „plánu“. Pokud může být v „odvíjení“ událostního dění rozpoznán nějaký trend, nějaká tendence, může jít pouze o přetrvávání nějakých setrvačností uprostřed skutečně událostního dění, anebo pouze o něco jen tentativního, tápajícího, nehotového, co se dotváří teprve na cestě tohoto dění. Aby se událost mohla dít, nutně potřebuje jak ony setrvačné „elementy“, tak ono tentativní spění a tíhnutí určitým směrem (a to v jakési „reakci“ na nepředmětné výzvy k plnění předmětně nerozhodnutých „plánů“ či „projektů“ - ve smyslu Rádlova „ty máš“). Ale kromě toho naprosto nezbytně potřebuje také určitý „čas“ či „časový rozsah“ (termínovaný, tedy termín). Původ tohoto vyměřeného „času“ není (a nemůže být) v události samé, ale ani v událostech ostatních (s nimiž interaguje a které interagují s ní). A protože něco takového platí o každé (pravé, tj. vnitřně integrované, sjednocené) události, má smysl se tázat po zdroji každé budoucnosti zvláště i všech budoucností vůbec. Pokud tím nemyslíme nějaký „poslední“ zdroj (resp. „první“ zdroj - ve smyslu „ultimum principium“), můžeme zůstat u běžného pojmenování „budoucnost“, aniž bychom ovšem převzali i běžné konotace, s tímto pojmenováním nekriticky spojené. Kdyby nebylo budoucnosti, která obecně pro každou dějící se událost „přichází“, aby jí poskytla možnost integrování její vlastní budoucnosti do událostního celku, a to již na počátku jejího dění, událost by nemohla ani startovat a nemohla by se proto ani dít a udát. Tak se před námi otvírá otázka zcela zásadní, totiž kde se tato budoucnost vůbec bere, jak tomu vůbec máme rozumět, že stále přichází, ale že ke svému přicházení nutně potřebuje zprostředkování ve formě budoucností nejrozmanitějších (pravých) událostí, takže může „skutečně“ přicházet jen „skrze“ události jakožto subjekty, tedy „skrze“ subjekty a jejich aktivitu.

(Písek, 061228-1.)

<<<

>>>

061228-2

Lenka Karfíková má za to, že každé události se dostává její „budoucnosti“ od jiných událostí, které jí částečně předcházejí, ale jsou s ní aspoň po jistou dobu „současné“ (to je ovšem moje přeformulování jejího pojetí na základě diskuse jednak cestou do Písku a pak zejména u nás v Písku; to, co říkala, navazuje zčásti na některé formulace z jejího článku v Reflexi č. 29). Mám za to, že to je nedorozumění, zaviněné nedostatečným rozlišením mezi „budostí“ a „budoucností“. Budoucnost není pro žádnou událost (tj. událost jako subjekt) „uchopitelná“ jinak než jakožto „budost“, tj. tím, že si událost/subjekt osvojí a přivlastní něco z budoucnosti, a to právě jen něco, co se jí samo nejprve „dává“ a co jí tím tuto možnost „poskytuje“. Žádná událost/subjekt nemůže poskytovat jiné události ani jen „kousek“ budoucnosti, protože touto budoucností nikterak nedisponuje nevládne. A nemůže jí poskytovat (přínejmenším nikoli přímo) ani „kousek“ své budosti, a to už proto ne, že takové poskytování by bylo možné jen formou akce (aktivity), jejímž výsledkem může být jen zpředměťování. A zpředmětněná „budost“ nemůže být zdrojem nezpředmětněné budosti jiné události (nýbrž může být jen usnadněním, uvolněním překážek, respektem a pomocí v tom, jak druhá událost/subjekt „svobodně“ využívá své vlastní budosti k aktivitám, jež nevyplývají ani z její vlastní povahy, ani z okolností a tlaku nezbytností). Zdrojem skutečné budosti je pro každou (pravou) událost budoucnost sama, tj. budoucnost všech událostí, budoucnost veškerenstva resp. pro veškerenstvo. Každá událost si svou budoucnost musí nechat „dát“, přijmout ji a osvojit si ji tím, že je integruje do svého průběhu, tj. do svého aktivního událostního dění, které musí vykonávat. Může s výhodou přijímat pomoc nejrůznějšího typu od jiných událostí, ale svou budostí nemůže být zakotvena nikde jinde než v budoucnosti samé.

(Písek, 061228-2.)

* budost (pravé události);

<<<

>>>

Událost a její „časovost“

Ten „čas“, kterého se každé (reálné) události dostává od jiných událostí, je součástí onoho „obecného“ času, který vzniká (je ustaven) množstvím (reálných) událostí v důsledku toho, jak se jejich vlastní „časové pole“ navzájem překrývá s „časovým polem“ všech událostí ostatních v jakémisi (nepřesně ohraničeném) „místě“. Proto musíme podrobit nějakému bližšímu zkoumání, jak vlastní vzniká takové časové (a zároveň prostorové) „pole“ kolem každé události. Buď je totiž produktem každá události samé (takže je součástí jejího výkonu vlastního bytí), anebo jí je dáno či poskytnuto odjinud. Pokud bychom trvali na tom, že je jí poskytnuto celé nebo jenom zčásti odjinud, jsou tu dvě možnosti: buď od jiných událostí (tak si to představuje Lenka Karfíková, mám za to), anebo – jak se domnívám já – se jí ho dostává původně ze sféry „niterné“ resp. „nepředmětné“. V prvním případě se dostáváme před otázkou, jak si událost vůbec může „osvojit“ (přivlastnit) cokoli z onoho časového a prostorového „pole“, jež je nakonec

„kolem“ ní vytvořeno, tj. jak tento vlastně „cizí“ element, přicházející „odjinud“, integruje do sebe samé (a svého vlastního „pole“), tj. jak tuto „cizí“ ingredienci sjednotí se sebou samou, a to právě aktivně, což předpokládá, že taková událost je už jako taková „tu“. Z toho je ovšem zcela zřejmé, že jsme problém nevyřešili, neboť má-li jakákoli událost (na jakékoli úrovni) být s to si aktivně přisvojit cokoli, co přichází „zvenčí“, musí už být ustavena jako časová – a tedy mající svůj „čas“. V druhém případě jde, jak mám za to, o řešení schůdné, neboť ono časové (i prostorové) pole, které musíme u každé události předpokládat, má týž prapůvodní zdroj jako událost sama. To pak znamená, že tak jako událost sama není ani v samých svých počátcích ustavována ničím vnějším, zvenčí přicházejícím (a tedy „cizím“), tak není ani její časové (a prostorové) pole ustavováno odjinud zvenčí. Tím sice není vlastní problém vyřešen, ale přinejmenším jsou poněkud zjednodušeny předpoklady jeho řešení tím, že vznik časového (i prostorového) pole kolem události je těsně spjat se vznikem události samé.

(Písek, 061231-1.)

<<<

Další časově nezařazené poznámky z roku 2006

>>>

Poznámky - různé

méontologie – nutnost počítat s tím, co „není“, tj. co není aktuální jsoucí jsoucno (nýbrž co buď ještě není nebo už není) – na rozdíl od ontologie, jak byla vymezena Aristotelem: ta počítala se jsoucnem, jen pokud „jest“, tj. pokud „aktuálně jest“ – a domnívala se, že vymezením čehokoli v jeho podstatných, bytostných vlastnostech, tj. v jeho „substanci“, postihne to, to činí takové jsoucno právě tím, čím „jest“, a může odhlížet od jeho – povrchové – proměnlivosti

The tests of accuracy are logical coherence, adequacy, and exemplification.
(Whitehead)

abychom to zaznamenali a uvedli do širších souvislostí s leččím dalším, co se nám takto právě zde a nyní k dispozici nedává, k té opravdové skutečnosti, o kterou nám vlastně stále jde

– a tedy následně i od toho, jak se nám (po našich aktivních opatřeních, jimiž to, co se – nyní už *nám*, tedy s přihlédnutím k našemu místu a východisku i k naší perspektivě apod. – *dává* jakoby k dispozici,

Objektivace „fenoménu“ – jeho odříznutí od aktivně vnímajícího a interpretujícího subjektu

Jak může určitá filosofická výpověď obstát, prokázat, že není čirým výmyslem? V této věci zastávám poměrně přízemní stanovisko: filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech, na zkušenostech, jimiž procházíme a jimž filosofie umožňuje lépe rozumět. Hejdánek filosofii rozhodně nepojímá jako analýzu toho, co zakoušíme, nýbrž jako soustavné upozorňování na to, co nikdy zakusit nemůžeme.

každé filosofické pojetí je výmyslem, tj. muselo a musí být aktivně vymyšleno, protože nikdy nemůže jen prostě vyplývat z čehokoli již daného; a naproti tomu žádná filosofické pojetí nemůže být obviňováno z toho, že je „čirým výmyslem“,

protož v každém takovém pojetí je a vždy musí být mnohé, co odkazuje na něco skutečného (viz Aristotelés:)

Kant se jen svým „apriori“ pokoušel ubránit „ostrovnímu“ empirismu, a v tomto myšlenkovém „zápasnickém chvatu“ se ovšem tímto předsudkem jakoby „umazal“. Jeho rezignace na každou „ontologii“ pak negativně ovlivnila další filosofický vývoj

060101|2006 - blíže nedatováno

<<<