

>>>

Pravda

Když myslíme na pravdu nebo něco říkáme o pravdě, není tu jen to naše myšlení ani jen to naše promlouvání (ten náš výkon), nýbrž také to, o čem přemýšlíme nebo o čem něco říkáme. A právě k tomu, nač myslíme nebo o čem něco říkáme, máme ještě jiné vztahy než toto myšlení a říkání. Konkrétně v případě pravdy jsou to např. vztahy emocionální, ale také mravní a duchovní atd. Pravda myšlená je přece táž, k níž se vztahujeme mravně a duchovně, nejde v každém případě zvláště o jinou „pravdu“ (např. pravdu myšlení, pravdu citu, pravdu mravního rozhodnutí atd.). Všechny takové naše vztahy k pravdě jsou na sobě nějak závislé, navzájem se ovlivňují, ale tak, že pravda, k níž se vztahují, není ani jen produktem tohoto vztahování, ani jen jeho kvalitou či složkou. I když ony různé vztahy jsou – zejména zpočátku – jen zkusmé a tentativní, i když třeba dochází mezi nimi k různým diskrepancím (které lze rozpoznat a případně vystopovat jejich zdroje), přece jde o vztahy k něčemu, co pomalu vyvstává před nimi, nabývá jakýchsi obrysů, které jsou upřesňovány a případně opravovány, co se tedy trochu podobá tvorbě uměleckého díla. Ani umělecké dílo není součástí a složkou tvoření, ale není – tady je třeba překonat jisté předsudky – ani pouhým produktem uměleckého tvoření. Sám výtvar (jakožto artefakt) má (resp. dává) smysl jen v tom, jak poukazuje k něčemu čím sám není, co není jeho kvalitou, tím méně součástí, co právě naopak zůstává vždy až „za“ ním či „pod“ ním (eventuelně „nad“ ním), co musí vždy znovu jakoby přicházet, když mu chceme porozumět, co se nám musí nějak otvírat resp. co musí otevřít naše „oči“, aby vskutku viděly, a uši, aby vskutku slyšely. Tak jako nás vlastní umělecké dílo (jeho nitro) musí oslovit skrze vnější stránku artefaktu, jež je jen poukazem k jeho jedinečnosti, tak nás musí pravda (či lépe Pravda) oslovovat přes veškeré formulace pravdivých soudů a výroků, přes celé teorie a koncepty jako to, co je za nimi či nad nimi, ale co nemůže k lidem přicházet jinak než jejich prostřednictvím. To platí ovšem nejen o vysloveném, napsaném nebo vytištěném výroku, ale už o každém pomyslení, každém myšlenkovém uchopení.

(Písek, 050104-1.)

<<<

>>>

„Jest“ - co to znamená?

Odedávna je jednou ze základních filosofických otázek otázka „co jest?“ A rovněž odedávna filosofové někdy přesněji a jindy vágněji rozpoznávali, že na tuto otázku lze odpovídat jen za předpokladu, že si vyjasníme, co to znamená „být“. O extrémní řešení tohoto problému se pokusili dva největší předsókratovští myslitelé, a to s největší pravděpodobností zcela nezávisle na sobě, a přesto ve zcela opačném, vzájemně se vylučujícím smyslu. Hérakleitos odpovídá: skutečné je jen to, co se proměňuje, co teče. Naproti tomu Parmenidés říká: skutečné je jen to, co se nemění, ba co nemá ani minulost, ano budoucnost, nýbrž „vždy jest“; a to může být – a vskutku jest – jen jedno. Jsou to řešení extrémní, krajně zjednodušující – a proto v obou případech mylná. Jsoucí vcelku, v úplnosti, není ani řeka, ani tu se rozhořívající a tu hasnoucí oheň, ale je to sjednocovaná (vždy znovu sjednocovaná) mnohost, a to mnohost jednot, vnitřně sjednocených kousků dění. V jistém smyslu jsou tyto „kousky“ vskutku nedělitelné, tedy „atomy“ (ovšem nikoli Démokritovy), protože když je rozdělíme, zároveň je rozbijeme a tedy zničíme. Ale i když je nerozdělíme a nezničíme, rozpadnou se

časem samy, neboť to jsou kousky dění, tedy události, které mají svůj počátek, ale také svůj konec. Není nic, co by nemělo svůj počátek a svůj konec – ovšem s výjimkou toho, co je „před“ počátkem a bez čeho by žádný počátek nemohl začít „být“, tj. nemohl by se začít odehrávat, nemohl by se dít. To, co je „před počátkem“, ovšem ve skutečnosti „ještě není“. Tím se však hlavní problémy teprve dostavují a otvírají: co tedy vlastně znamená „jest“ tváří v tvář k tomu, co (ještě) není a co teprve má nastat, ale bez čeho nic nastat a tedy být nemůže? Jak máme mluvit o tom, co ještě není a teprve přichází, když to je nepochybně skutečnější resp. základněji skutečné než to, co už nastává a nastalo a tedy jest? Co pak bude znamenat, když se budeme tázat po tom, „co jest“? Jde nám o skutečnost v její skutečnosti – anebo pouhý výskyt daností? Eventuelně daností „vedle sebe“ se vyskytujících?

(Písek, 050105-2.)

<<<

>>>

Tematizace

Každá tematizace předpokládá nejen to, co je tematizováno (a tím může být zásadně cokoli, tedy i to, co se z některých hledisek nejeví jako ‚skutečné‘), ale také – a to nás musí zajímat především – prostředky takové tematizace a zejména toho, kdo onu tematizaci podniká jako svůj výkon. Tento výkon je právě jakožto výkon tematizujícího subjektu nepřevoditelný na to, co je tematizováno, a není z tematizovaného prostě odvoditelný, i když nepochybně něco z toho, co je tematizováno, musí být aktem tematizace nějak zaměřeno, alespoň předběžně zacíleno (intendováno).

Běžně (a tradičně) se o tom, co je tematizováno, mluví jako o „předmětu“ tematizace; my se tomuto zvyku budeme vyhýbat, protože máme za to, že zásadně může být tematizován také nějaký „ne-předmět“ či „non-předmět“ (rozdíl mezi obojím bude přiblížen hned v následujícím). Jestliže tuto možnost akceptujeme, otvírá se před námi otázka principiálního významu: co se stane, když je nějaký ne-předmět tematizován takovým způsobem, že je intencionálně zaměřen, jako by šlo o předmět.

(Písek, 050122-1.)

<<<

>>>

050123-1

23.1.05

Radikální fenomenologie představuje jistý typ rozšíření základní fenomenologické myšlenky priority přístupu ke jsoucímu před jsoucím samým (a ovšem i před „tzv. jsoucím“, neboť předreflexivně považujeme za jsoucí i každý agregát, každou hromadu); fenomenologická metoda je tím „ontologizována“. Jde o rozšíření v tom smyslu, že za subjekt přístupu není považován jen člověk, nýbrž že za takový subjekt je považováno každé „pravé jsoucno“. To, co se ukazuje jako „svět“, není tedy založeno na jsoucnech samých (svět není zejména hromadou jsoucna), nýbrž na tom, jak na sebe jsoucna nejrozmanitějšího druhu a úrovně „reagují“, tedy na (skutečných, tj. uskutečněných, provedených) vztazích mezi jsoucnými. V tomto smyslu pak je jakási „fenomenologická redukce“ již proto

nezbytností, že cesta ke skutečnému jsoucímu jde nutně přes přístup k němu, a to nejen přes přístup jednoho konkrétního subjektu ani jen jednoho druhu subjektu, totiž přes člověka, ale přes veškeré subjekty na všech úrovních, které na daném konkrétním přístupu (a také druhu přístupu) nějak participují.

Snad se v této chvíli ukazuje jako nezbytné demonstrovat to, co bylo řečeno, na nějakých příkladech. Nejsrozumitelnějším způsobem to snad bude možno ukázat na vědou předpokládaných (resp. „konstruovaných“) jsoucnech, o jejichž jsoucnosti sice nejen příslušná věda, ale ani řada dalších věd nemá žádných pochybností (i když jejich zkoumání ještě zdaleka není vyčerpáno), ale která nelze žádným přímým způsobem vykázat. Takovými jsoucny jsou např. atomy: ty nikdo z nás „neviděl“ a přímo vidět ani nemůže; ale nejen to. My zatím nemáme žádnou metodu přístupu k jednotlivým atomům, ale jsme zcela odkázáni na to, jak se příslušné atomy „masově“ (tedy statisticky průměrně) vůči sobě navzájem chovají. Když na sebe dva atomy „reagují“, znamená to, že nějakým způsobem „registrují“ „při-tomnost“ toho druhého, tj. že zaznamenají nejen jeho „výskyt“ v časové a prostorové blízkosti, ale i něco z jeho povahy, z jeho kvalit. To pak dále znamená, že vlastně reagují na to, jak se jim onen druhý atom „jeví“, tedy co z něho opravdu dovedou zaregistrovat, zaznamenat. Jejich reaktibilita má jen určitý rozsah a dosah, takže ten druhý atom se pro ně „jeví“ jen zčásti, jen částečně, a navíc v určité zprostředkující podobě – tedy jako fenomén. Atomy na sebe navzájem reagují nikoli jako na to, co „vskutku“ jsou, nýbrž jen na to, jako co se jim ten druhý „dává“ jako fenomén. Radikální fenomenologie tedy spočívá v tom, že svět nevidíme jako založený na „objektivních skutečnostech“, nýbrž pouze a výhradně na „fenoménech“. Nejsou to ovšem fenomény „naše“, tj. nejde jen o to, jak se nám ony „skutečnosti“ jeví, neboť ony „skutečnosti“ se nám vlastně nejví resp. nemohou jevit – jsme závislí na tom, jak se „jeví“ skutečností daleko nižších úrovní, na jejichž vnímavosti a reaktibilitě jsme mnohočetně závislí. Jde tudíž o zcela nové, odlišné chápání „fenoménu“ a fenomenality vůbec – nejde o vyhraněně subjektivní záležitost. Subjektivita (resp. přesněji: subjektivnost !) má ‚pro nás‘ v sobě něco „objektivního“ či pseudoobjektivního, je to něco, co se děje (odehrává) nezávisle na naší subjektivitě a co je vůči ní čímsi jakoby „vnějším“.

(Písek, 050123-1.)

* fenomenologie, radikální,

<<<

>>>

050123-2

Na úrovni atomů se to tedy má – z hlediska radikálně fenomenologického – tak, že jeden atom nereaguje na druhý atom jako na ten, kterým „jest“, nýbrž jako na ten, který se mu nějak „jeví“. A to, jak se mu jeví druhý atom, závisí sice do jisté míry na „skutečnosti“ toho druhého atomu, ale také – a to do velké míry, možná do mnohem větší míry – na rozsahu jeho vlastní vnímavosti, tj. na jeho vlastní reaktibilitě (a jejím prahu). Z toho pak nutně vyplývá, že všude tam, kde jsme ve svých pozorováních závislí jen na reaktibilitě atomů (a její úrovni i rozsahu), dostává se nám nutně informací značně skreslených, přinejmenším velmi redukovaných. Stručně řečeno, atomy se nám (pokud jsme závislí na tom, jak na sebe atomy navzájem reagují) jeví jako mnohem primitivnější, jednodušší, než jak opravdu jsou. Pro tuto úroveň reaktivity jsou plný rozsah a složitost skutečné povahy atomů prostě nedostupné; to však nikterak neznámá, že překročení této

meze je nutně nemožné. Podmínkou takového překročení je nalezení takového typu vnímavosti vůči atomům (a jejich povaze i vlastnostem), které se neomezují na zprostředkování nezbytných informací pouze jinými atomy a jejich úrovní reaktivity. Tak vzniká otázka, je-li možné najít nějaké jiné entity (nejlépe rovněž fyzikální povahy), které jsou s to svou reaktivitou rozpoznat i to, co jiným atomům zůstává nepřístupno (a pak na to svým způsobem reagovat). Zde se na prvním místě nabízejí elektrony, které jsou s atomy resp. jádry atomů v mnohem uvolněnějším kontaktu, než jak tomu je se vztahy uvnitř atomárních jader. Zejména se však zdá, že elektrony jsou vnímavější než samy atomy na širší souvislosti ve svém okolí. Už Whitehead v 30. letech upozornil na pravděpodobnost, že to jsou elektrony, které reagují jinak v živém těle než mimo ně. Měl ovšem za to, že reagují jen na prostředí živého těla; ale což když se ukáže, že reagují také na „vnitřní prostředí“ atomových jader? Co když souhra mezi atomy a živou tkání je oněmi elektrony jen zprostředkována, ale sahá mnohem dále, než bychom si mysleli? Co když to jsou skutečně samy atomy, tj. jejich jádra, jež se účastní „dění života“ organismů, a nejsou to jen bláznivě poletující elektrony?

(Písek, 050123-2.)

<<<

>>>

Smysl contra „danost“

Základní zkušeností nejen lidskou, ale hluboko předlidskou (přínejmenším všech živých bytostí) je orientace na smysl (význam, také pozadí, kontext atp.) toho, co se nám (především našemu smyslovému vnímání) jakoby „přímo“ dává. Tato „zkušenost“ ovšem už eo ipso předchází každé reflexi, bez níž ani není dost dobře možné obojí odlišit. Proto můžeme zcela opodstatněně říci, že tzv. danosti (pouhé, „ryzí“ danosti, tzv. „fakta“) nám nejsou ve skutečnosti „přímo“ dána, ale že musí být z naší původní, skutečné „zkušenosti“ nejprve vypreparována, tj. jakoby „očištěna“ od všeho „smyslu“, s nímž jsou původně nerozlučně spjatá, v každém případě však námi vytvořena. Předpoklad, že se nám vůbec něco může „přímo“, tj. bezprostředně „dávat“ (tedy předpoklad tzv. bezprostřední zkušenosti) je od základu mylný a zavádějící. (Je to omyl, stojící v základech anglosaského empirismu.) Můžeme to velmi dobře nahlédnout dokonce na základě vědeckých znalostí (které Husserl viní z „konstruování“, takže nemusíme k tomuto cíli hned přijmout jeho kritiku). Anglosaská tradice vychází od jakýchsi „bezprostředních dat“, jimž říká počítky, impresy apod. Co však můžeme o takových „počítkách“ vědět? Tak třeba na určité místo sítnice našeho oka dopadne několik fotonů světla – tady to ještě můžeme technicky napodobit ve fotografickém přístroji. Na citlivé emulzi desky nebo filmu to zanechá „stopu“, kterou můžeme zviditelnit ve vývojce a pak zafixovat v ustalovači. A pak už jen můžeme z negativu vytvořit pozitivní obrázek oné „stopy“. Takové napodobení jakési prvotní fáze procesu vidění však probíhá naprosto odlišně oproti tomu, co se děje při skutečném vidění (tam chybí jak vývojka, tak ustalovač, tak kopírování atd.). Musíme předpokládat, že to, co je možno chápat jako přímý účinek skupiny fotonů, které dopadly na jednu buňku očního pozadí, nezůstává beze změny, aby bylo pak jen nějak dále zpracováváno (spolu s mnoha dalšími „účinky“ či „stopami“ v jiných buňkách) v nějaký větší mozaikový obraz, nýbrž mění se okamžitě v jakousi informaci, s níž se dále pracuje zvláštním selektivním způsobem, na nějž má vliv mnoho komplexních okolností (jako je situace, v níž nejen něco vidíme, ale chceme nebo nechceme se na to soustředit atp.).

Skutečný nebo jen předpokládaný „smysl“, který připisujeme viděnému, silně ovlivňuje to, bude-li určitá jednotlivá „informace“ (o „stopě“) zahrnuta do našeho vidění, anebo bude-li potlačena či dokonce vyloučena. A takto selektivně si nepočínáme jen my (a jen na základě své vědomé volby), ale počínají si tak i nižší organismy, dokonce takové, které nemůžeme podezírat z nějaké subjektivní svévole. „Smysl“ je zkrátka něco skutečného, co je úzce spjato s naší situací, do níž jsme zasazeni a v níž reagujeme způsobem, který jí sice musí bát vážně, ale který z ní samé prostě nevplývá. Do této situace totiž náležíme také my sami, a právě my (nebo jiné subjekty) můžeme tu situaci měnit tak, jak by se ona sama (bez nás a naší aktivity) neměnila.

(Písek, 050125-1.)

<<<

>>>

Slovo „prázdne“

Anaxagoras prý řekl, že slovo „osud“ je „prázdne jméno“ (protože „z toho, co se děje, nic neděje se osudem“ – zl. A 66). To však je nepřesnost, ba omyl. Každé jméno je jménem jen tehdy, když něco pojmenovává; přitom není důležité, zda to, co pojmenovává, je něco skutečného. Anaxagorův omyl sdíleli snad všichni presokratici, a přetrvával dál i u dalších myslitelů; ten omyl spočíval ovšem v tom, že to, co můžeme přesně mínit, je eo ipso skutečné (bez tohoto omylu není myslitelný pythagoreismus, ale ani platónské učení o ideích). Slovo (nebo jméno), které nic neznamena, nic nepojmenovává ani neoznačuje, prostě není žádným slovem, nýbrž je to pouhé „zaznění zvuku“, flatus vocis (nebo skupinou písmen, pokud je napíšeme). Není to „prázdne jméno“, ale žádné jméno. Slovo „osud“ něco znamená; to, k čemu svým významem poukazuje, je nutně „něčím“, a my můžeme toto „něco“ podrobit zkoumání a kritice. Nejen v běžné mluvě, ale i v dějinách filosofie a dokonce věd je spoustu takových pojmenování či slov, která jsou nerozlučně nebo alespoň velmi těsně spjata s omyly. Ale abychom mohli něco označit za omyl, musíme to (být jako omyl) pochopit, a ono je co chápat a co kritizovat. Ovšem také nemusí jít o omyl, nemusí jít jen o označení něčeho, co „není“, co „neexistuje“ a čeho bychom eo ipso mohli prostě nedbat. Celá matematika a geometrie atd. se tématicky vztahuje k číslům a rovinným obrazcům nebo třírozměrným tělesům atd., které nikde v tomto světě „neexistují“, protože to jsou jen myšlenkové konstrukty. A každý uzná, že nemůžeme jen proto prohlásit, že jejich označení jsou jen „prázdna jména“. Právě naopak: čísla i geometrické útvary atp. se v některých směrech „chovají“ (jeví) jako skutečnosti. Pokus přesně a postačujícím způsobem myslíme (definujeme) trojúhelník, zbývá nám ještě obrovský úkol poznat jeho vlastnosti v nových a nových souvislostech (můžeme pak ustavit celou „vědu“ o trojúhelnících, trigonometrii). Ta ovšem stojí na některých principiálních předpokladech, pro které mohou existovat alternativy; vedle eukleidovské geometrie máme i geometrie neeukleidovské, které jsou použitelné pro jiné účely a za jiných okolností. Bylo by zřejmě absurdní prohlásit eukleidovskou geometrii prostě za chybnou a tudíž bezpředmětnou, nicotnou; ale i kdybychom to mohli učinit, nestává se tím tato klasická geometrie „ničím“, ani se nestává „prázdna“.

(Písek, 050126-1.)

<<<

>>>

Korelát intencionálního aktu / Intencionální předmět

Každá tématizace je založena na intencionálním aktu, mířícího k nějakému „tématizovanému“. To platí i pro myšlení předpojmové. Přitom to, co je tématizováno (např. o čem se narativně vypovídá), může, ale také nemusí být „skutečné“ (v pozdějším, tzv. kritickém smyslu). Je vedlejší, že je obvykle za skutečné považováno. Oproti jisté vágnosti narativní tématizace je myšlení pojmově strukturované schopno se zaměřit na tématizované nesrovnatelně přesněji, ale zároveň se mu otvírá cesta k budování systematických (systémových) vztahů mezi pojmy. Charakteristickým znakem pojmovosti, která je zřejmě světodějným vynálezem starých Řeků, je vedle nasuzování pojmů také konstruování jakýchsi myšlenkových modelů, a to způsobem, který ovlivnil na víc než dva a půl tisíciletí všechno evropské a Evropou ovlivněné myšlení. Tradičně se o těchto myšlenkových modelech mluví jako o „předmětech“ či „objektech“. Protože oba tyto termíny mají tradičně dvojí význam, je tu zapotřebí zvláštní opatrnosti při jejich užívání. Někdy se o „předmětu“ mluví prostě jen jako o tom, co je tématizováno, ale jindy se mezi konotace tohoto termínu zapojují masivní významy, jimiž je cokoli tématizováno vlastně činěno „předmětem“, „předmětnou skutečností“ právě ve smyslu oné starořecké tradice „zpředměťování“ všeho, co je „míněno“. Abychom se v některých případech mohli zřetelně možnému nedorozumění a možné záměně vyhnout, můžeme použít termínu „korelát“. Tento termín poukazuje na „souvztažnost“ dvou „členů“ vztahu, tedy na to, že jeden poukazuje na druhý stejně jako druhý poukazuje na první. Proto můžeme říci, že intencionální předmět určitého intencionálního aktu je jeho korelátem; ale stejně tak platí, že korelátem intencionálního předmětu je určitý intencionální akt. A právě zde se ukazuje pouhá relativnost a podmíněnost vhodnosti termínu „korelát“: zatímco intencionální předmět může být korelátem celé řady intencionálních aktů, které se od sebe mohou značně odlišovat, intencionální akt musí být s to se jednoznačně vztáhnout k jedinému intencionálnímu předmětu, a to tak, že tento předmět nemusí být a není na tento konkrétní akt nutně vázán. Intencionální předmět je tedy principiálně samostatný a od svého ustavujícího aktu emancipovaný. To je smyslem teze, že intencionální předmět není ani součástí, ani složkou intencionálního aktu. I když intencionální předmět je výsledkem (produktem) intencionálního aktu, není tím dána jeho jednostranná závislost na tomto konkrétním intencionálním aktu, nýbrž zásadně může být konstituován i nějakým intencionálním aktem jiným. Ovšem jakmile je jednou konstituován, stává se čímsi – relativně – samostatným a svébytným, takže je možno říci, že se stává v jistém smyslu normou a kritériem „správnosti“ každého intencionálního aktu dalšího, který se k němu chce vztáhnout jako k „témuž“.

(Písek, 050126-2.)

<<<

>>>

050126-3

Podmínkou kritiky nějakého pojmu nebo pojetí je schopnost tento omyl jakožto omyl mínit. To není nikterak samozřejmé, i když to obvykle nemíváme na paměti. Jakožto mylný může být legitimně (platně) charakterizován jen takový koncept, který jsme schopni přesně mínit. Nejde tedy o žádné prosté odmítnutí či zamítnutí, nýbrž o pokus pojmut takový koncept z vlastního stanoviska, ale tak, aby se v tom mohl tak říkajíc sám poznat. – To platí ostatně už pro každé srovnání dvou různých pojetí téhož. V takovém případě máme před sebou ovšem

dvě možnosti: buď jde skutečně o dvě různá pojetí téhož, anebo už to, že jde o dvě různá pojetí, předznamenává to, že jen zdánlivě jde o pojetí „téhož“, ale ve skutečnosti o pojetí dvou různých „věcí“. Tato okolnost je zásadně důležitá pro dialog, tj. pro rozhovor dvou lidí, z nichž každý myslí po svém způsobu a má na mysli určité „něco“, a v rozhovoru má vyjít najevo, zda si oba účastníci správně rozumějí, zda se navzájem správně chápou. Právě to je něco, čemu se musí naučit každé dítě, které teprve začíná mluvit. S někým rozmlouvat totiž neznamená jen střídavě něco říkat a pak zase něco jiného poslouchat, ani jen opakovat to, co dítě slyšelo, nýbrž právě říkat něco jiného, než slyšelo od matky, ale vstoupit s ní do rozhovoru. V rozhovoru je zásadně důležité to, o čem je v něm „řeč“, i když každý z účastníků říká něco jiného. Zajisté je v dialogu dvou filosofů všechno mnohem složitější, ale tento základní rys tam nutně najdeme také. Příliš se rozmohl zvyk prostě jen ocitovat něco z autora, místo aby ten citát byl hned vysvětlen či objasněn za pomoci slov a výrazů i formulací, které citovány nejsou a možná ani citovány být nemohou. Samozřejmě je možné také vytvořit jakousi koláž z citátů interpretovaného autora, ale aby to bylo legitimní, je třeba náležitě dbát toho, aby se změnou kontextu nedošlo také ke změně významu příslušných citací.

(Písek, 050126-3.)

<<<

>>>

Pravé a dané / Nepředmětné a „pravé“

Tážeme-li se po „tom pravém“ v určitém kontextu, znamená to, že respektujeme rozdíl mezi „daným“ a „pravým“, jakož i to, že „dané“ by se mělo opravit či mělo by být napraveno tak, aby se více přiblížilo tomu „pravému“. Z toho pak vyplývá, že jakékoli pochopení toho „pravého“ se nutně stává čímsi „daným“, které musí být znovu měřeno tomu kontextu příslušným „pravým“. Z principu tedy nemá smysl se tázat po tom, co je tím „pravým“ pro „pravé“ samo: „pravé“ je posledním kritériem sebe sama i všech „daných“ (uskutečněných) přiblížení k „pravému“ (jakož i všeho, co se od „pravého“ nějak vzdaluje a je s ním v rozporu).

K tomu ovšem ještě přistupuje i to, že každé myšlenkové uchopení v rámci tradičních (původně starořeckých) způsobů myšlení znamená jakési „zpředmětnění“. A protože „pravé“ samo je nepředmětné, nelze tradičním způsobem „pravé“ myšlenkově uchopit přímo, nýbrž pouze nepřímo, tj. za pomoci nepředmětných konotací. A protože nemůžeme (dnes a tradičně) myslet, aniž bychom se intencionálně vztáhli k něčemu (také) předmětnému, můžeme se myšlenkově (nepředmětně) vztáhnout k „pravému“ jen tak, že se zároveň předmětně vztahujeme k čemusi (také) předmětnému. Věcně to souvisí s tím, že „pravé“ se vztahuje k „danému“ vždy jen situačně, tj. do určitých souvislostí, do určitého kontextu, a to ačkoli se vlastně a originérně vztahuje k celku všeho jsoucího (neboť samo je jednotou, celkem, ovšem nepředmětným).

(Písek, 050201-1.)

<<<

>>>

Narativita a pojmovost / Předpojmovost a narativita / Pojmovost a narativita

To, co bylo ještě před vynálezem a prvním zaváděním pojmovosti a pojmů „míněno“ takovými slovy jako „pravé“ či „pravda“, by mělo být potom „pojmově uchopováno“ (jak napovídá blízkost sloves „pochopiti“ a „uchopiti“) a v důsledku toho také modelováno příslušnou „konstrukcí“, tj. intencionálním „předmětem“. A právě zde vzniká závažný problém jednak obecný, jednak konkrétní, tj. vztažený ke zmíněným termínům „pravý“ a „pravda“. Jde o to, zda bylo a je možno vždycky „pojmově uchopit“ vše, co bylo předtím (nebo prostě mimo, jinak) míněno předpojmově (event. nepojmově). Protože musíme vycházet s historické skutečnosti, že pojmovost byla vynálezem poměrně pozdním a že tedy musíme předpojmovosti přiznat schopnost mýnit mnohé, co pak řečtí myslitelé chtěli mýnit za použití pojmů, musíme předpokládat, že pojmovost pronikala do předpojmového myšlení jen pomalu a jen jakoby v určitých okresech „smyslu“, zatímco smysluplnost předpojmových souvislostí a kontextů byla ve velkém rozsahu zachovávána. Předpojmovost (a dodnes mimopojmovost) představuje jistě velmi rozsáhlou oblast, kterou jen zčásti můžeme postihnout termínem (a pojmem) „narativita“; přesto může mít jistý nápomocný význam, když se na chvíli soustředíme na onu dvojici narativita x pojmovost. Mezi oběma nepochybně není naprostá nekompatibilita, jak je zřejmé jednak z toho, že ani nejpřesněji pojmově promyšlený výklad se nikdy nemůže obejít bez prvků narativity (tj. nemůže být naprosto zformalizován), ale jednak také z toho, že pojmovost může do narativního výkladu (do narativní promluvy) zasahovat jen postupně a jakoby v původním smyslu, tedy aniž by původní narativní výklad byl hrubě narušován a ničen. (Kdybychom chtěli tento zajímavý vztah jednak jistého napětí, ale zároveň jisté synergie a symbiózy resp. synúzie rozpoznat a aplikovat i na tu oblast předpojmovosti a mimopojmovosti, která přesahuje pouhou narativitu, musili bychom se pokusit o přesnější vymezení resp. přesnější „pojmové uchopení“ povahy obojího; k tomu však by bylo zapotřebí rozsáhlého předběžného výzkumu, o kterém se navíc domnívám, že by současnými myšlenkovými prostředky zatím nemohl být uspokojivě dovršen.)

(Písek, 050201-2.)

<<<

>>>

Problém - fakticita / Fakticita a „objektivita“

Problém je skutečný nikoli ve smyslu objektivity, nýbrž je vždy problémem „pro nás“, buď konkrétně „pro mne“, nebo pro určitou skupinu lidí, pro obec, město, civilizaci, kulturu, pro celé lidstvo – ale vždycky pro někoho, pro nějaký pravý subjekt nebo pro společenství subjektů. Příklad: čas od času objeví astronomové nějaké menší vesmírné těleso (např. planetku) a zjistí, že se za kratší nebo delší čas setká a možná střetne s naší planetou. Samo takové zjištění se přímo vztahuje k nějaké – jak o tom tradičně mluvíme – objektivě, fakticitě. Všechna další měření a odhady budoucího průběhu takto izolovaného dějství se soustřeďují na tuto „fakticitu“; pokud se ukáže, že izolovaný vztah blížící se planetky a naší rodné planety může být ještě před setkáním ovlivněn třeba ještě nějakým jiným vesmírným tělesem (např. jinou planetou nebo některým z měsíců apod.), je nutno s tím také počítat a odhadovanou dránu planetky opravit; to však stále ještě zůstává v rámci poznávané a zkoumané fakticity. To, že se možnost eventuálního střetnutí sledované planetky stává pro nás právě „hrozbou“, že se tu otvírá nebezpečí, jehož rozsah závisí na tom, zda planetka dopadne do nezabýdlených částí zemského povrchu, do oceánu či na hustě obydlené území, se už netýká fakticity samotného střetnutí dvou vesmírných těles, ale

představuje aspekt celé události, jehož fakticita je jiné povahy: celá fakticita fyzikálně (a matematicky) popsatelného střetu se náhle dostává do kontextu, který je jí cizí, a teprve v tomto novém kontextu se z pouhé fakticity stává problém, ovšem za předpokladu, že jedním z faktorů oné jiné, odlišné fakticity (totiž obydlivosti území, kam má resp. může planetka dopadnout) je registrace oné první fakticity, rozpoznání ohrožení, které je touto fakticitou vyvoláno a tím vědomí na určité úrovni. Ovšem tady je právě nutné přesné rozlišení: problém takto vzniklý není jen čímsi subjektivním, pouhou záležitostí našeho (nebo prostě nějakého, něčího vědomí), nýbrž má svou na jakémkoli vědomí a poznání nezávislou stránku: tento problém se tu objevuje, přesněji „nastává“, „dochází k němu“, i když si to nikdo neuvědomuje (např. když obyvatelé ohroženého území nemají k dispozici ani nezbytné přístroje, ani stejně nezbytné vědomosti a znalosti, ale dokonce i v případě, že vůbec nejde o lidi, nýbrž jen o živočichy a rostliny, daleko nižší úrovně, kde o nějakých k tomu potřebných vědomostech a znalostech vůbec nemůže být řeč). Stačí, když tu prostě nějakí „obyvatelé“, třeba jen živé bytosti jsou; o nebezpečí můžeme mluvit jen tam, kde je můžeme uvažovat (mínit) vzhledem k někomu (či něčemu např. živému, event. jen míněnému a se zájmem sledovanému). Problém je tedy něco skutečného, co si někdo může uvědomovat, ale aniž by tím, že si to uvědomuje, problém v jeho skutečnosti teprve zakládal. Problém tedy představuje také jakousi fakticitu, ale fakticitu jiné povahy, než je fakticita čistě fyzikálně popsatelného střetu planetky s planetou.

(Písek, 050202-1.)

<<<

>>>

Pravda jako téma

Prvním a hlavním tématem našich úvah (tj. myšlenkových pokusů, na to je třeba pamatovat) má být a bude „pravda“; měli bychom tedy tímto tématem začít a posléze své úvahy někde, kde to bude možno rozumně zdůvodnit, i nějak zakončit. Od dob starých Řeků (přesně od počátků geometrie a vůbec matematiky) si všichni, kdo zkoumali nějaký problém, uvědomovali, že jejich smysluplnost jejich postupu je na prvním místě podmíněna dostatečně přesným vymezením tématu, které má být prozkoumáno. O „pravdě“ se sice vědělo a hovořilo ještě před vynálezem pojmů a pojmovosti, ale narativita nezná způsob, jak by mohlo to, o čem se vypráví, náležitě vymežit. Proto by také nemělo valného smyslu shromažďovat nějaké jen narativní výpovědi o „pravdě“, už proto ne, že bychom nikdy nevěděli, zda v tom či onom případě použité slovo „pravda“ skutečně míří k „pravdě“, a pokud ne, jak od sebe různé významy toho slova odlišit. Zejména při překladu z jednoho jazyka do druhého bychom se musili ocitnout před neřešitelným úkolem srovnání dvou z různých jazyků pocházejících termínů a jejich významových shod a odlišností. To je možné jen tam, kde můžeme předpokládat, že někde za těmito slovy a jejich soubory konotací je něco, k čemu oba jazykově třeba zcela cizí termíny shodně směřují. V mnoha jiných případech máme situaci usnadněnou tím, že můžeme přímo ukázat třeba na kámen, na strom nebo na zvíře, abychom si mohli ověřit, že příslušná pojmenování v různých jazycích jsou přinejmenším z velké části ekvivalentní. V případě „pravdy“ však takovým způsobem na „skutečnou pravdu“ ukázat nemůžeme, protože to není předmětné jsoucno, které bychom si svým míněním a pojmenováním mohli prostě postavit před sebe a jaksi zpřítomnit. (Není to však potud žádná naprostá výjimka; takových pojmenování je v rámci narativity

mnoho.) Opravdovou zvláštností je však ta okolnost, že každý pokus o bližší vymezení, co to je pravda, nutně spadá pod kritérium pravdy samé; v jiných případech, např. když jde o spravedlnost nebo lásku apod., tomu tak není, nýbrž kritériem je i v takových případech vždy zase „pravda“. Je dost zajímavé, že Platón se rozhodl pro „dobro“ jako nejvyšší ideu, nadřazenou všem ostatním ideám. Možná, že to je dokladem toho, že ALÉTHEIA byla chápána a míněna jinak, než jak my dodnes pod hebrejským a křesťanským vlivem chápeme „pravdu“. Vždyť to přece nakonec musí být „pravda“, která rozhoduje o tom, zda je nějaké pojetí pravdivé či není – a tedy i zda idea „dobra“ je opravdu nejvyšší mezi všemi ideami.

(Písek, 050203-1.)

<<<

>>>

Ježíš „historický“

Několik let po válce se opět stala aktuální otázka rozdílu mezi tzv. historickým Ježíšem a Kristem kérygmatu. Zase byly znovu připomínány nedostatky a viny liberální theologie a jen několik málo autorů se pokusilo problém formulovat bez přehnaného zatížení oněmi reminiscencemi. Zatíženy byly ovšem i termíny, s nimiž se pracovalo, především pak slovo „historický“. Pokud se tímto slovem chce dát důraz na to, že také historický přístup nutně vede k nějaké konstrukci, pak nezbyvá než sáhnout po jiném vymezení. Proti každé konstrukci (tj. nějakému přesnějšímu pochopení a vymezení postavy Ježíše z Nazaréta a také jeho významu) může být legitimně postaven jen Ježíš osobně, a to bez ohledu na to, jak obtížně se k tomuto skutečnému Ježíši můžeme dostávat. Už to, že máme kanonizovaná hned čtyři evangelia – a tím čtyři odlišná, převážně narativní líčení živého Ježíše a jeho působení na současníky v jeho nejbližším okolí -, nás musí vést k hledání toho, k němuž tato různá evangelia s různými důrazy a různým pochopením Ježíšova života a díla míří a na něhož odkazují. Tím spíš musíme považovat skutečnou osobu Ježíšovu a její skutečný život za rozhodující a směrodatné i pro všechny pozdější pokusy o theologické (dogmatické) formule, navíc ještě mocněji poznamenané helénismem a jeho myšlenkovou a zejména pojmovou výzbrojí. Ať už se dnes pokoušíme myšlenkově i ve slovech jakkoli vystihnout význam Ježíšova života, působení i smrti na kříži, nemůžeme si už nikdy dělat nárok na to, že „spasení“ záleží na našich myšlenkách nebo slovech (a to platí ovšem nejen pro nás dnes, ale pro všechny křesťany počínajíc učedníky a první církví). To pochopitelně vůbec neznamená, že bychom všech dosavadních pokusů o myšlenkové i formulační uchopení toho rozhodujícího mohli prostě jen nechat stranou. Pravý opak se ukazuje jako nezbytný: ke všem nejlepším dosavadním formulacím se musíme stále vracet jak proto, že to je a bude trvalou inspirací i všech našich pokusů, ale také proto, že rozpoznání nepřesností a chyb starších pokusů nám jednak usnadní úkol, jak se vyhnout starým a již jednou rozpoznáním omylům, ale také nás postaví před náročný a naléhavý úkol pochopit vše nově a přiměřeně všemu novému, co charakterizuje svět, v němž dnes žijeme. Každý pokus jen se k tomu „starému“ vracet a jen recitovat to, co řekli a napsali jiní, byť to byly sebevětší postavy křesťanské minulosti, znamená ve skutečnosti jen svědecké selhání. Kdo si nedokáže vybudovat osobní živý vztah k Ježíši Nazaretskému, a to jak v životě, tak i v myšlení, a chce setrávat jen u toho, jak si to řešili třeba reformátoři, blokuje anebo aspoň znesnadňuje tím každý pokus o pochopení toho, co znamená Ježíšovo evangelium dnes, v dnešním světě a pro nás, kteří v tomto světě žijeme. Ten, kdo se dnes odvolává reformace

a nechce se hnout ani o krok dál a varuje, že to ohrožuje ekumenickou spolupráci, stává se konzervativní překážkou každého pokusu o to, zazpívat „píseň novou“.

(Písek, 050203-2.)

<<<

>>>

Otázka / Problém / Tázání

Tázání je duševní, myšlenková aktivita; otázky nám nejsou uloženy (leđa někým druhým), ale jsme to my sami, kdo si je klademe. Někdy ovšem také říkáme, že nás otázky „napadají“. Z toho by ovšem vyplývalo, že ty otázky někde jsou a že odtud „na nás padají“, že k nám odněkud přicházejí, že na nás útočí apod. Není pochyb o to, že to nač se tážeme, má nějakou svou samostatnost, dokonce snad i ‚skutečnost‘, totiž v tom smyslu, že odpověď na naši otázku nemůže být něco, co si vymýšlíme stejně tak, jako jsme si vymysleli otázku. Když vyloučíme pseudo-otázky (kdy je tázání jen předstíráno za nějakým cílem, ale bez vážného úmyslu se dobrat odpovědi, anebo když je odpověď předem známa, takže jde jen o řečnický obrat apod.), pak samo tázání znamená, že předpokládáme, že v určité situaci nejsme zcela orientováni, že neznáme dost, abych se lépe orientovat mohli a že tedy předpokládáme něco významného, co by nám mohlo k lepší orientaci dopomoci, ale že to jen tušíme: a to je právě to, nač se tážeme. Tak např. něco vidíme, s něčím se setkáme, něco zažijeme, ale nevyznáme se v tom, nevíme, co si o tom myslit, ba třeba vůbec nevíme, co to je a co se to s námi setkalo. Nicméně toto samostatné, svébytné, námi nevymyšlené a na nás nezávislé „skutečné“ není přece součástí otázky, samo o sobě není ničím tázavým, nýbrž jen dotazovaným (nebo nedotazovaným, když si toho vůbec nevšimneme). Proto můžeme nadále trvat na tom, že tázání je právě jen naše aktivity, náš výkon, a že původ ani zdroj tázání není „skutečným“ mimo nás. – Naproti tomu však někdy potřebujeme zdůraznit, že otázka není jen výplodem, produktem našeho tázání, nýbrž že naše dotazování opravdu vzbuzuje, vyvolává, provokuje, zkrátka že se ve „skutečnosti“ samé něco, nač nemůžeme reagovat (odpovědět) jinak než právě otázkou, svým tázáním. Ale tomuto jakoby „skutečnému“ už nemůžeme říkat ani tázání, ani otázka, nýbrž budeme raději mluvit o „problému“. Odpovídá to zčásti i jazykovému úzu; řekneme-li, že „máme otázku“, každý to chápe tak, že to je naše otázka. Naproti tomu když řekneme, že „máme problém“, míníme tím něco, co jsme si nevymyslili, nýbrž co se nám jaksi postavilo do cesty, co se stalo překážkou pro dosažení našich cílů a co tedy musíme řešit, chceme-li jich navzdory tomu dosáhnout. Kromě toho může jít o cíle nejenom naše osobní, ale třeba i skupinové nebo dokonce cíle širšího společenství, ba celé společnosti, možná dokonce celého lidstva (např. když jde o ohrožení planety resp. celé její biosféry). V otázce nikdy nic podobného není; může se leđa stát, že otázku, kterou si klademe my, kladou si také někteří jiní.

(Písek, 050205-1.)

<<<

>>>

Bůh - poznatelnost

Je zvláštní, s jakou vehemencí prosazuje Karl Barth theologickou tezi, že Bůh je sám sobě poznatelný, a že teprve v důsledku toho je poznatelný také pro nás (a

mezi námi) – viz KD II, 1, § 26, str. 72; 73 aj.). Filosoficky vzato je to otázka docela zajímavá a dost závažná (má také pozoruhodnou dávnou historii – už ve staré diskusi o boží svobodě). Musíme ovšem přesně rozeznávat poznatelnost od poznanosti. Hegel ukázal, že absolutní duch se může poznat jen díky své aktivitě, která – řečeno fichtovsky – „klade ne-Já“, tj. přírodu a dějiny, a musí v nich „pracovat“, aby se posléze dopracoval sebepoznání, tj. aby mohl být nejen „an sich“, nýbrž také „für sich“. V tomto hegelovském smyslu je absolutní duch schopen sebepoznání, takže se k tomu může propracovat, ale původně se nezná, protože nemá k sobě přístup. Whitehead dost analogicky ukazuje, že „Bůh“ (v jeho filosofickém pojetí) se poznává jako Stvořitel, teprve když opravdu tvoří, a nabývá svým tvořením zkušeností s tím, co stvořil, tedy se stvořením. Právě proto je Bůh v jednom aspektu proměnlivý, totiž tím, jak vchází do procesu tvoření, jímž se v něčem sám mění. Barth ovšem říká, že Otec poznává (erkennt) Syna a Syn poznává Otce, a to skrze Ducha Svatého (Svatého Ducha Otcova a Synova). Tím se ovšem vyhnul starému problému řeckých Otců i Whiteheadovu, totiž zda se Bůh „zná“ již od počátku jako ten, kdo postupně tvoří (stvořuje) svět a všechny věci v něm, tj. zda už odevždy ví, jak do světového dění bude postupně po dlouhé věky (dnes uvažujeme o miliardách let) bude zasahovat tím, jak bude v nových a nových podmínkách „činit věci nové“. Tak se ukazuje, že otázka poznatelnosti a sebepoznatelnosti Boha je velmi úzce spjata s problémem času. Platón kdysi nechal na tuto otázku dát odpověď, když jeho Timaios vznik času spojil se vznikem světa (a uvažoval i o jejich společném zániku – viz 7580, s. 35). Už tehdy zůstala nevyřešena otázka, v jakém čase vlastně sám demiurg pracuje, když vytváří „dočasné“ otisky (odliky) nehybných idejí. Připustíme-li původně starozákonní a pak v NZ znovu potvrzenou myšlenku, že Bůh stále „dělá“, a to tak, že tvoří „nové věci“ (a to s perspektivou nejen „nové Země“, ale dokonce i „nového Nebe“), pak se nevyhneme problému vždy znovu „tvořeného“ času, tj. přicházející budoucnosti. Nemyslím, že by s tím bylo možno nějak sloučit myšlenku „vševědoucnosti“, a ovšem ani „všemohoucnosti“ boží. Stále víc víme o nejhrůznějších kataklysmatech a katastrofách jak vyvolaných lidmi, tak i tzv. přírodních; svádět to na tzv. „dopuštění“ ze strany vševědoucího a všemohoucího Boha se mi zdá nadále zcela neúnosné. Rádl se svým důrazem na „bezbrannost“ boží se mi zdá bližší pravdě.

(Písek, 050207-1.)

<<<

>>>

Pohyb(y) v Timaiovi (Platón) / Pohyb u Platóna / Čas před-světý v Timaiovi (Platón)

Platón (v Timaiovi) zná dva zdroje pohybu: jedním starým, původním, „archaickým“ zdrojem pohybu je beztvary pohyb jako jedna z ARCHAI. Svět a všechno v něm pak vzniká činností demiurga, který je – právě jakožto aktivní ARCHÉ – druhým zdrojem pohybu. Přihlédneme-li však blíže, tj. jdeme-li dál než Platónův Timaios ve svém líčení, musíme nutně odlišit dvojí druh demiurgovy aktivity. Jeden druh, o kterém nám Timaios vypráví, spočívá v demiurgově otiskování idejí do beztvareho toku (čímž vznikají „eidola“, obrázky či odliky idejí); druhý, o kterém se Timaios přímo nezmiňuje, spočívá v jakési selekci těch idejí, které se hodí k určitému otisku či odlice v daném případě. Tuto selekci, která předpokládá jistou inteligenci a jisté vědění, musí demiurg provést ještě dříve, než se pustí do otiskování, a musí nepochybně jít také o jistou aktivitu, o jistý demiurgův výkon (neboť ideje nejsou ve své nehybnosti nikterak před-

uspořádány takovým způsobem, aby se demiurgovy výkony mohly nějak zautomatizovat – pro každý vytvořený „otisk“ musí být přece nově vybírány a uspořádány). Tento takřka skrytý druh pohybu je předpokladem demiurgova otiskování ideí do beztvorosti pohybujícího se toku „prázdného“ dění, což znamená, že nemůže být jeho součástí ani složkou. Protože myšlenka na tento druh pohybu není ničím, co bychom museli k Timaiovu líčení nějak přidávat jako nějaký cizí prvek, nýbrž je – byť dost skrytě – obsaženo v jeho líčení samém, takže ji můžeme jen odhalit a výslovně tématizovat, můžeme tu vidět alespoň jakýsi náznak pojetí času, který není součástí světa a který nevzniká teprve se světem (a snad s ním ani nezaniká). I když v Timaiovi najdeme výslovnou formulaci myšlenky, že čas vznikl se světem, a to „podle vzoru věčné přirozenosti“, máme tu najednou čas, který do žádné FYSIS nemůže být zahrnut, protože každou FYSIS, každé FYEIN i FYEST^hAI nutně předchází. Jestliže ideje jakožto „vzory po všechny věky jsou“ zůstávají bez pohybu a beze změny, myšlenka s rozvahou a s vědomostmi pracujícího demiurga, který si připravuje sestavy idejí, vhodných k vytvoření toho či onoho otisku či odlitku, schopného samostatného, byť dočasného „bytí“, vede nutně k předpokladu jistého typu pohybu či změny, který není součástí stvořeného světa, a tím i k předpokladu času, který běží ještě před „stvořením“ onoho jiného času, vzniklého současně se světem.

(Písek, 050209-1.)

<<<

>>>

Časování - proti „poli“ času

Každá (pravá) událost se jednak „děje“, odehrává ve směru všeho aktivního dění (tj. z budoucnosti přes přítomnost do minulosti), jednak se po ní „ukládají“ jakési relikty jejího již proběhlého dění, z nichž nabýváme dojmu, že se vše „děje“ z minulosti do budoucnosti, tj. že počátky dění jsou minulejší než jejich konce. Tento dvojí možný pohled na dění a tedy na „čas“ není jen záležitostí perspektivy, nýbrž má v obou případech jakési *fundamentum in re*; nicméně také ona dvojí možná perspektiva má svůj význam a o něčem vypovídá. Blíže se dostaneme k pochopení této podvojnosti, když si řádně uvědomíme její vztah k jiné „podvojnosti“, totiž k dvojí stránce událostného dění, stránce vnitřní a vnější. Mezi vnitřním a vnějším je především časový vztah: vnitřní se zvnějšňuje, stává se vnějším, tudíž vnitřní příslušné (své) vnější předchází. Toto časové předcházení vnitřního před (příslušným) vnějším není záležitostí perspektivy, nýbrž je na perspektivě nezávislé. Věc je však komplikována tím, že (pravá) událost může k tomu, jak se stává a tedy zvnějšňuje, použít materiálu, který zbyl po zvnějšnění jiných událostí (tedy reliktvů jiných událostí). Kromě toho náleží ke všem pravým událostem (snad s výjimkou primordiálních, záleží na tom, jak je pojmem a vymežíme) reaktivita, umožňující zapracovat za příznivých okolností do vlastního průběhu jiné (nižší) události dokonce včetně jejich niterné stránky. Vyšší události se proto vůbec nemohou dít (stávat) jinak než v prostředí, v němž se uskutečňují (dělají) také nesčetné jiné události. Právě toto prostředí vzniklá na základě jakési sociability událostí, tj. schopnosti událostí vcházet do kontaktu s jinými událostmi a v důsledku toho se na onom prostředí (jak na jeho vzniku, tak na jeho dalším přetrvávání) podílet. Čas tohoto společenstva událostí nemá však skutečnou svébytnost, není především „absolutní“ v newtonovském smyslu, a není ani „objektivní“ ve smyslu naivního realismu, nýbrž může být z různých perspektiv „objektívován“ (a tedy vždy pouze relativně – zejména je třeba

připomenout, že „objektivní“ nejsou žádné místní hranice, pro něž by čas mohl být „objektívován“). Tento čas (druh času) představuje vlastně jen jakési časové pole, vytvářené tím, co se v něm děje, odehrává, tudíž jednotlivými (pravými) událostmi. Od tohoto nepůvodního času je třeba odlišovat naprosto původní časovost (aktivní časování) každé samostatné (pravé) události, která se jednak nutně vždy děje ve směru z budoucnosti do minulosti, ale která – právě pokud je aktivní – ve svých akcích (ve své aktivitě) zčásti míří proti tomuto směru, tj. jde aktivně vstříc přicházejícímu času-budoucnosti, bez níž by se vůbec žádná událost nemohla dít.

(Písek, 050210-1.)

<<<

>>>

Původ (zdroj) události / Událost - původ (zdroj)

Každé pravé jsoucno je událostným děním, je událostí. Každá pravá událost má svůj původ (zdroj, počátek) v něčem, co nejen ještě není, ale co se teprve musí stát (přesně: stávat, musí nastávat, musí se začít uskutečňovat a odehrávat), ale zejména v něčem, co ještě není tou událostí, kterou se pak eventuálně stane. Na tom, co se jakožto určitá událost uskuteční a jak se to uskuteční, má nepochybně svůj významný podíl také řada okolností. Takové okolnosti ovšem nemohou být považovány za sám zdroj oné události, ta událost totiž není produktem oněch okolností. Ty okolnosti se stávají více či méně významnými okolnostmi teprve tím, že si je ona událost za své okolnosti vezme, vybere, že na ně zareaguje tak, že si z nich něco osvojí, totiž právě to, čím si z nich udělá své vlastní okolnosti. Toto přivlastnění čehosi, co je sice původně mimo onu událost, ale co je do ní nějak (a většinou jen zčásti, jen v nějakém ohledu) vtaženo, zajisté onu uskutečňující se událost předpokládají, neboť je to ona, která z jich dělá své vlastní okolnosti, tj. která si z nich něco přivlastňuje. Událost (snad s výjimkou událostí primordiálních, ale ty nyní nebudeme zatím uvažovat) se ve svém událostním dění uskutečňuje jako to, čím pak bude (a jest), také tím, jak si osvojuje něco z jiných událostí kolem sebe. Proto nemůžeme předpokládat, že její vlastní, okolnostmi ještě nepoznamenaný původ už její celý průběh jednoznačně předznamenává. V přicházející (a tedy nikoli prázdné ani vágní, ale již zčásti strukturované) „její“ budoucnosti se uskutečňování události připravuje, ale ne tak, jak si to představoval Platón, že by tu byly už hotové nějaké vzory (pravzory), které by ona událost ve svém dění jen napodobovala, jímž by se jednoznačně řídila a spravovala. Právě proto se tu vůbec nehodí dávno již prefabrikovaný pojmový „zkrat“, označovaný jako „Wesen“ nebo – pro mne – „bylost“ (připomínka řeckého termínu OYSIA, ale nikoli přesně v aristotelském smyslu), totiž jako to, čím událost od svého počátku byla a čím dosud zůstává (jest) až do svého skončení. To, čím každá konkrétní (určitá) událost „jest“, je zakotveno v její neurčenosti a tedy neodhadnutelnosti předem, vlastně jen v tom, že by mohla také nebýt, a pokud ano, pak i něčím jiným, než čím se potom opravdu stává a stane. Kdybychom sáhli k tradičním termínům, mohli bychom říci, že vlastní původ události se vztahuje jen k její existenci, nikoli k její esenci, která se naopak v jistých mezích vytváří teprve v průběhu událostního dění, jež se musí nějak utvářet za pomoci reagování na nejbližší okolí a díky použití „materiálu“ k výstavbě vlastního uskutečňování.

(Písek, 050210-2.)

<<<

>>>

Mysl a tělo (Mind - Body)

Nepočítáme-li staré mýty, spjaté s jakýmsi ne zcela vyjasněnými představami, byla filosoficky relace mezi vědomím a tělesností chápána ve starém Řecku jako vztah mezi duší a tělem (filosofie tu navazovala především na orfismus). Je třeba si připomenout zejména dva skutečně velké pokusy, totiž Platónův a Aristotelův; Aristotelés jako první ustavil a pojmenoval zvláštní filosofickou disciplínu, která se zabývala „duší“, totiž psychologii (napsal spis PERI PSYCHÉS, O duši). Tato disciplína prošla po staletích řadou hlubokých proměn, až posléze vlastně ztratila svůj „předmět“, totiž „duši“. Dnešní psychologie už není chápána jako „věda o duši“, nýbrž jako věda o duševních jevech (psychických fenoménech). Starý problém tu ovšem zůstává nadále: vztah mezi tzv. duševními jevy a tzv. fyziologickými stavy nervové soustavy zůstává stále ještě nevyjasněn. Zatím se zdá, že nemáme jiné možnosti než buď zkoumat zvnějšněné nervové projevy či spíše procesy objektivujícím způsobem, anebo „introspekci“ (přesněji řečeno reflexí) analyzovat duševní stavy a pochody či postupy zevnitř. Nicméně stále více se stává zřejmou skutečnost, že obojí stránka vlastně není nijak od sebe oddělena, ale že vědomí má značný vliv na tělesnou kondici, stejně jako tělesná kondice má vliv na vědomé stavy (to druhé je nám jakoby srozumitelnější). Zvláště pak je stále jasnější, že třeba fyziologická stránka smyslového vnímání není vůbec ničím samostatným a proti uvědomovaným „vněmům“ jakoby „původnějším“, nýbrž že znalosti a vědomosti, tj. vědomí a rozumění, pronikají až do zcela periferních oblastí fyziologie vnímání, že vnímáme vždycky do značné míry jen to, co vnímat chceme, protože ony „informace“, které se k nám dostávají fyziologickou cestou, musí být od samého počátku nějak tříděny a jakoby „shora“ interpretovány. Hlavním problémem tu však i do budoucna zůstane, jak se vyhnout onomu tolik zakořeněnému předsudku, že to, co nelze objektivovat, zůstává čímsi „pouze“ subjektivním a tedy „neskutečným“ nebo aspoň méně skutečným.

(Písek, 050211-1.)

<<<

>>>

050211-2

U mnohých se řady současných autorů shledáváme jakousi nepřehlédnutelnou nedůvěrou k pojmům a pojmovosti, odklon od nich a někdy až dokonce odporu k nim. Nápadné je, že obvykle nejde o nějakou kritiku, o kritické analýzy, nýbrž spíše o nechuť až antipatii. Pokud se pod názvem „postmoderna“ – poněkud upadle – myslí zpochybňování a odmítání všech norem, odpovídá nechuť k pojmovosti (a tedy i k LOGU vůbec a k logice) této podivné vlně, kterou bychom mohli také chápat jako jakémusi pokusu o návrat k narativitě, tedy k vyprávění. Vyprávění ovšem nikdy nevymizelo ze způsobu lidského života ani myšlení; dosvědčuje to množství stále znovu psaných a vydávaných, ale také kupovaných knih, které pracují převážně s vyprávěním, jako jsou romány, povídky, ale také historické knihy, tzv. literatura faktu (navzdory názvu plná vyprávění), atd. Pozoruhodné je dokonce i to, jak vyprávění a příběhy pronikly a nadále pronikají i do oborů přírodovědeckých, zejména všude tam, kde jde o popularizaci nebo jiné formy přiblížení současného stavu vědeckých zjištění a výzkumů mnoha lidem prostřednictvím médií, dokonce i takových, kde obraz převládá nad slovem.

Ovšem narativita proniká i do vlastního přírodovědeckého myšlení, a to jak s myšlenkou evoluce (jak ve smyslu ontogeneze, tak i fylogeneze) v biologii, tak s myšlenkou jakési „pseudoevoluce“ v astrofyzikálním smyslu („vývoj“ planet, hvězd a jejich systémů, celých hvězdných soustav a vposledu „celého“ našeho Vesmíru). V tom smyslu platí, že vyprávění a narativita zdaleka nedohrály svou roli a nejsou zdaleka hodny odepsání. To však ukazuje jen to, že se bez narativity nemůžeme obejít, ale vůbec to nedokazuje, že se včetně nadále užitečné a potřebné narativity můžeme dnes a tím spíše do budoucnosti obejít bez pojmů a pojmovosti. Od té doby, co ve starém Řecku došlo k jejich vynálezu, už není možný žádný generální návrat k předpojmovosti. Pojmy, zavedené postupně do většiny oborů a odvětví lidského života i myšlení a především do poznatků a vědění a do vůbec všech vědeckých oborů, už nikdy nemohou být opuštěny ani zrušeny. Mohou být jen za pomoci jiných, lepších pojmů kriticky odhaleny jako vadné a zavádějící a nahrazeny pojmy lepšími a vhodnějšími.

(Písek, 050211-2.)

* pojmovost (nedůvěra); pojmy; narativita; vyprávění;

<<<

>>>

Víra a pravda / Pravda a víra

Platón nechá v dialogu Gorgias oba rozmlouvající, Gorgiu i Sókrata, aby se sjednotili na tom, že víra může být pravdivá i nepravdivá, kdežto vědění nemůže být nepravdivé, nýbrž jenom pravdivé (I, 454c-e). Tady především musíme vidět chybu v tom, že vědění (EPISTÉMÉ) je sice ex definitione deklarováno jako pravdivé (neboť kdyby nebylo pravdivá, nemohli bychom o něm mluvit jako o „vědění“), ale přitom zcela stranou zůstává, jak můžeme pravdivé vědění rozpoznat od pseudo-vědění, které je nepravdivé. To je v tomto argumentování ponecháno bez upřesnění a bez třeba jen náznaku řešení. Naproti tomu u víry (PISTIS) se samozřejmě předpokládá, že může být pravdivá i nepravdivá, ačkoliv bychom stejným právem, jako jsme to udělali v případě vědění, za skutečnou, „pravou“ či víru mohli také považovat jen víru pravdivou, zatímco „víru“ nepravdivou, bychom mohli ex definitione vyloučit jako pseudo-víru. Bylo by třeba se ještě poohlédnout po jiných autorech, např. již presokraticích, anebo po nefilosofických textech, abychom se mohli ujistit, že nejde jen o pojetí Platónovo (resp. údajně Sókratovo a Gorgiovo), nýbrž o pochopení běžné a rozšířené. Nicméně stojí za srovnání pojetí některých SZ textů, kde tzv. „víra“ znamená jistotu na rozdíl od vědění, které je vždy nejisté a navíc – zejména v perspektivě zaměřené do budoucnosti – méně důležité než ona „jistota víry“. Bylo-li Abramovi započteno za spravedlnost (tj. uznáno jako správné, pravé), že šel nevěda kam, pak tu víra (ono „uvěření Hospodinu“) nestojí proti vědění, nýbrž spíše nad ním jako to, co vědění přesahuje (a možná dokonce předbíhá). Zdá se, že pro obecný jazykový úzus se ukázalo pojetí „řecké“ (zde tedy doložené z Platónova Gorgii) jako mocnější a směrodatnější než pojetí „hebrejské“, které přežívalo jen útržkovitě a skrytě, omezeno jen na některé souvislosti (především narativní).

(Písek, 050212-1.)

<<<

>>>

Pravda jako téma

Když se budeme zabývat otázkou „pravdy“, musí být zřejmé, že nám nejde o „něčí“ pojetí, tj. že nám v první řadě nejde o toho či onoho autora nějakých koncepcí pravdy, ale o zjištění, čeho se takové koncepce týkají, k čemu jejich autoři směřují, nebo ještě vyostřeněji: co je tím společným, co je jaksi přivádí k sobě anebo aspoň vedle sebe jako ty, kteří se zabývají tímž problémem, touž otázkou. Samozřejmě se přitom musíme mít na pozoru, abychom takové všem společné zacílení nepředpokládali jen na základě toho, že příslušní autoři užívají týchž slov, týchž termínů, v našem případě tedy termínu „pravda“ resp. příslušných ekvivalentů v jiných jazycích (ale co to je takový „ekvivalent“? vždyť i to musíme prověřovat, aniž bychom si to směli usnadňovat odvoláním na používané slovníky).

Pokud se tedy budeme chtít na prvním místě zaměřovat k tomu, co je různým autorům společné, když uvažují o „pravdě“ a když užívají slova „pravda“ (resp. oněch „ekvivalentů“), znamená to, že středem našeho zájmu nebudou autoři a jejich pojetí ani formulace. Má to snad znamenat, že právě ti autoři, kteří projdou naším kritickým sítem, se tím eo ipso stávají jakoby čímsi zbytečným, jen okrajovým a zajímavým jen potud, pokud dělají – z našeho pohledu – jen chyby, pokud se odchyľují od správného pojetí a pokud jsou nám jen jakousi výzvou k tomu, abychom je opravovali?

Už slyším námitku: pokud jsou jedni autoři vyloučeni, protože se zabývají „něčím jiným“ (byť by užívali stejných pojmenování a termínů), zatímco druzí jsou postaveni stranou, protože jsou hodni pozoru, jen pokud se dopouštějí chyb, vyplývá z toho, že jsme se my sami ustanovili za konečné posuzovatele a soudce a že svou vlastní koncepci považujeme za poslední, ne-li jedinou normu. Ale tak tomu není, pokud se nechceme zřítit do bažin subjektivismu. Zde je třeba s mimořádným důrazem prohlásit: to, co je míněno, nespadá přece v jedno s tím, jak to bylo míněno, nýbrž zůstává od počátku normou (našeho nebo cizího) mínění. Mezi obojím zůstává předěl, a jen tak je možné se vůbec s někým o něčem dorozumět.

(Písek, 050214-1.)

<<<

>>>

Myšlené (cogitatum)

Ještě jeden moment je třeba zdůraznit: nikdy nemůžeme druhému autorovi náležitě porozumět, pokud se nám nepodaří co nejpřesněji „identifikovat“ to, k čemu se jeho výklady a jeho myšlenky vposledu vztahovaly. Není ani naším jediným, ani hlavním cílem se zabývat myšlením nějakého autora (jeho myšlenkami myslícími), nýbrž je třeba se co nejrychleji dostat – třeba jen experimentálně nebo jen tentativně, to záleží na kvalitě vysloveného nebo textu – k jeho „myšlenému“ (tj. k myšlenkám myšleným). Myšlenky myšlené (cogitationes cogitatae) jsou vždycky v něčem samostatné a tedy oddělitelné od myšlenek je myslících, a to navzdory tomu, že je myšlenky myslící uvádějí do určitých širších myšlenkových kontextů, které jim ovšem dodávají určitější spoluvýznamy. Veškeré porozumění různých myslících je možné jen díky tomu, že taková relativní samostatnost myšlenek myšlených je možná a skutečná. Ovšem tuto samostatnost a svébytnost nemůžeme interpretovat jako nějak danou (resp. předem danou, před-danou), tedy nikdy ve smyslu nějaké věčné ideje (nebo věčného problému apod.). Nemá předmětnou skutečnost, ale není

jednostranně subjektivní ani součástí subjektivity, ani z ní není odvoditelná či na ni převoditelná.

(Písek, 050214-2.)

<<<

>>>

Pravda - téma

Myšlenka „pravdy“ (ostatně podobně jako myšlenka práva nebo spravedlnosti apod.) je rozhodně před-pojmová; najdeme ji v textech mimořeckých a také v řeckých textech předfilosofických. Filosofie však tuto myšlenku (podobně jako mnohé jiné) chápala jako výzvu pro sebe: něco tak důležitého nemůže přece být ponecháno pouhé narativitě, ale musí být pochopeno co nejpřesněji, musí být pojmově uchopeno a vymezeno, abychom věděli, s čím budeme nadále pracovat. – Zvláštní ovšem bylo, že filosofie byla ustavena resp. že ji jako první vymezil už jeden z prvních filosofů jako „lásku k moudrosti“ a že pak myslitelský velikán Platón v navázání na Pythagoru (údajného autora prvního vymezení) dopracoval toto pojetí zdůrazněním toho, že tato láska je touhou po tom, co nemáme, nikoli vlastněním, majetnictvím moudrosti, a demonstroval to – ústy Sókrata – na narativní postavě poloboha resp. mocného daimóna, a to nejen pokud jde o moudrost, ale také pokud jde o krásu: Erós sám krásný není, ale po kráse nanejvýš touží. Moudrost pak je jednou z nejkrásnějších věcí, a proto je Erós „první filosof“, mohli bychom říci: archetyp filosofa (filosofů). To je ovšem něco, co se mnohem lépe hodí na „pravdu“ v našem smyslu (resp. v neřeckém smyslu), ale rozhodně se to moc nehodí na řeckou ALÉTHEIA, chápanou (pod vlivem etymologie) jako „ne-skrytost“. Odtud blízkost k interpretaci filosofie jakožto FILALÉTHEIA, tedy jako lásce k pravdě a touze po ní.

(Písek, 050214-3.)

<<<

>>>

Práva a povinnosti / Subjekt

Ať chápeme „práva“ nebo „povinnosti“ jakkoli, musíme je vždy vztahovat k nějakému „subjektu“, tj. k nějakému pravému jsoucnu. A to stejně ještě nestačí: povinnosti jsou vždycky něčí povinnosti, ale také vůči někomu (či „něčemu“). Jak je tomu s právy? Je tomu i zde obdobně: práva jsou vždy něčí, ale mohou nebo mají být uplatňována vůči někomu (či „něčemu“). Tak např. i v případě Anaximandrova pojetí, že sama „jsoucnost“ (uskutečnění, realizace) nějaké „skutečnosti“ je vlastně bezprávím, které musí být splaceno konečností, dočasností každého „jsoucího“, musí být položena otázka, vůči komu nebo čemu to je bezpráví? Vůči tomu, co se ještě neuskutečnilo, a zejména vůči tomu, co se už nikdy neuskuteční.

(Písek, 050214-4.)

<<<

>>>

„Bůh“ a přírodověda

Byl jsem v mládí pod silným vlivem přívrženců dialektické theologie, a jedním z jejich velkých důrazů bylo odmítání každé představy, že by Boha bylo možno poznávat (také) z přírody. Zároveň jsem však byl velký čtenář Bible, odkud jsem se leccos dočetl o tom, že „nebesa vypravují“ (ve SZ) anebo že ... (apoštol Pavel; kromě toho jsem si také přečetl u Komenského, že příroda je jedna z „knih“, které musíme „číst“ (a později jsem se seznámil i se scholastikou a jejím pojetím shody lidského rozumu s božím přes zprostředkující funkci stvořených skutečností, atd.). V důsledku toho obojího to pro mne byla celoživotní výzva, jak se ubránit falešnému pojetí „dvojí pravdy“, totiž pravdy theologické a pravdy vědecké. Vyřešil jsem si to způsobem filosofickým, mohu-li se odvolat na starého Pythagoru, který údajně jako první odmítl titul „mudrce“ a přihlásil se k „hledačství moudrosti“, což jsem si vždycky aplikoval na „pravdu“ v silném významu. Veškeré vědecké poznání je poznání „zčástky“; to však neznamená a nesmí znamenat naprostou relativizaci a subjektivizaci veškerého lidského úsilí o poznání pravdy. Spíše je třeba tomu rozumět tak, že theologické koncepce jsou vždycky nějak poznamenány znalostmi příslušné doby, vůči nimž se zajisté vždycky také vymezují. Protože však s postupem času a se změnami znalostí o světě některé myšlenkové i formulační prostředky každé theologie zastarávají, je nutno je znovu přemyslet a přeformulovat, a to s ohledem na současný stav jak vědeckého bádání odborníků, tak obecných představ, které se ovšem za současným stavem věd vždycky dost opožďují a i novější výsledky poněkud simplifikují. Tak jako nemůžeme v žádné dějinné chvíli považovat ve vědeckém výzkumu poznání za definitivně ukončené, nemůžeme za definitivní považovat ani nejpregnantnější formulace theologické, ať už to jsou výsledky theologického myšlení současného, např. dnešního, anebo ať to jsou formulace prastaré a po věky považované za jednu provždy platné. Tak jako je nezbytný vývoj a pokračování ve vědách, je nutný také vývoj a pokračování v theologii, a to bez ohledu na to, že vědecké pokroky jsou dnes přinejmenším v některých oborech nejen překvapivě mocné a rychlé, zatímco v theologii bývají velmi váhavé a pomalé. Vcelku však asi zůstane vždy v platnosti jakási fundamentální sekundárnost či inferiorita (bez peiorativního příděchu!) na straně věd všude tam, kde jde o myšlení a poznávání theologické: vědecké poznatky se nemohou nikdy stát rozhodující inspirací pro úvahy theologické, a tím spíše pro úvah theologické, a tím spíše pro úvah o „Bohu“ ve starém pojetí. Naproti tomu však je třeba opustit všechny zastaralé ingredience starších, ale i novějších theologických formulací tam, kde jejich chybnost a mylnost, eventuelně zavádějící charakter byly už zřetelně rozpoznány.

(Písek, 050215-1.)

<<<

>>>

Subjekt - objekt

Vztah subjekt-objekt není primárně záležitostí noetickou (epistemologickou, tj. záležitostí teorie poznání), nýbrž naopak ontologickou (a méontologickou). Každý subjekt má svou předmětnou stránku, a proto může být chápán jako objekt, tj. cosi „objektivního“ (ve smyslu tradičním, tj. před nezbytnými korekturami). Naproti tomu ne všechno, co bývá považováno za objekt, je také subjektem (resp. smí být chápáno jako subjekt). Tzv. „Spaltung von Subjekt und Objekt“, interpretovaná jako cosi provázejícího pouze vědomí či charakteristického pouze pro vědomí, je pojetí zavádějící a mylné. A to už jenom proto, že subjekt nemusí být nějakým vědomím vůbec vybaven (přičemž ovšem záleží na tom, jaký rozsah

onomu „vědomí“ přisoudíme, a zda přisoudíme vědomí všem pravým jsoucům, jimž přiznáme „nitro“ a „niternost“, viz kupř. panpsychismus apod.). Vztah mezi subjektem a (jiným) objektem je primárně založen na spjatosti nitra a vnějšku subjektu samého; a i tento vztah není vlastně ničím zcela původním, nýbrž je sám založen na spjatosti nepředmětné a předmětné stránky každé (pravé) události, neboť události nejnižší úrovně („prvního řádu“, primi ordinis, tedy primordiální) se ještě nemusí stát „subjekty“, tj. ještě nemusí samy sebe jakožto subjekty ustavit. (Tady jsem ještě neprozkoumal možnosti řešení: zdá se mi však zatím, že je logické předpokládat, že primordiální událost takovou zůstává jen tehdy, dokud se nesetkala s jinou událostí resp. dokud na jinou událost nezačala reagovat. Zdá se proto, že primordiální událost není subjektem jen jako virtuální, kdežto jakmile se děje v „reálném“ světě, je schopna reagovat na jiné události a tak se stává subjektem tohoto reagování, neboť každá reakce je akcí – a každá akce je akcí nějakého subjektu a zároveň se na jeho znovuuustavování a ‚udržování‘ podílí. Nicméně k přesvědčivému výsledku bude možno dojít teprve na základě lepších znalostí či aspoň „modelů“ kantových, event. ‚subkvantových‘ událostí.)

(Písek, 050216-1.)

<<<

>>>

Pojem - vztah k „předmětu“

„Pojem“ musíme odlišit od jeho „předmětu“; zůstává však nejasné, nakolik lze o pojmu říci, že se k tomuto „předmětu“ sám vztahuje. Je to akt vědomí, který se vztahuje k onomu „předmětu“, a to za pomoci a prostřednictvím pojmu. Vědomí se ovšem ve svých aktech nemusí ke svým „předmětům“ vztahovat za pomoci pojmů, ale může se k nim také (zejména se kdysi mohlo a dovedlo, ale v některých případech ještě dodnes) vztahovat bez nich, může se bez nich obejít. Co tedy transformace aktu vědomí pomocí pojmovosti vlastně přináší nového? Tou novinkou je zavedení resp. ustavení a zavedení ještě jednoho „předmětu“ navíc; tímto předmětem už není nic, na co by se dalo např. prostě ukázat, ale je to jakýsi konstrukt, konstruovaný model, který se ve větší nebo menší míře podobá onomu prvnímu „předmětu“, na který ukázat můžeme. Zavedením pojmů a pojmovosti tedy zároveň zavádíme ještě druhou intencionalitu oproti té první, původní a každou pojmovost předcházející. Myšlenkový akt, který je strukturován také pojmově, se tak vztahuje intencionálně zároveň na dvojí předmět, totiž především na ten, na nějž se může vztahovat i bez pomoci pojmů a pojmovosti, ale vedle toho ještě navíc na druhý „předmět“, který musí být ustaven, konstituován. Ale konstituování tohoto druhého předmětu, kterému budeme zatím říkat „intencionální“, má zvláštní povahu: jakmile je takový intencionální předmět jednou řádně a platně konstituován, nemůže na něm být už nic měněno. Kdybychom něco změnit chtěli, pak je výsledkem jiný takový intencionální předmět (třeba i velmi podobný), zatímco onen jednou (řádně a platně) ustavený může být znovu „míněn“ pouze jako totožný. Funkcí pojmovosti je tedy neobyčejně účinný způsob, jak se vědomím vztáhnout k čemukoli jako k „témuž“. To pak dále znamená, že takový sám se sebou identický intencionální předmět umožňuje, aby se vědomí mohlo k něčemu skutečnému, tj. k „reálnému“ předmětu, vztáhnout opětovně jako k témuž, ačkoliv „identita“ reálného předmětu má zcela jinou povahu než „identita“ předmětu intencionálního. Takováto možnost „identifikace“ dvou a více různých reálných „předmětů“ na určité úrovni abstrakce pak dovoluje se značnou přesností rozhodnout, zda jde i

ve skutečnosti o skutečnosti téhož typu, druhu, rodu atd. nebo zda je třeba je podřadit typu, druhu atd. odlišnému. To, co bylo praktikováno již na úrovni předpojmové (ale značně nepřesně, vlastně pouze tentativně a jakoby „na zkoušku“), se teď stává záležitostí přesných odlišování a jakési „klasifikace“.

(Písek, 050217-1.)

<<<

>>>

Subjekt - objekt v theologii / Theologie jako „věda“?

Problémem theologie je především neprověřenost resp. přímo nelegitimita kategorií, užívaných pro skutečnosti „vnitrosvětne“, na „Boha“. Především se stalo něčím myšlenkově naveskrz neospravedlnitelným chápat (a minit) „Boha“ jako něco jsoucího, tedy jak jsoucno (ens). Problematickostí tohoto předpokladu a spíše zvyku nahlíželi již myslitelé středověcí (včetně Tomáše Akvinského). Už od pradávna byly (např. ze strany izraelských proroků) napadány modly jako pouhé věci, zatím co Hospodina nelze chápat jako „věc“, „předmět“, „objekt“ (odtud důraz nejen na nezpodobitelnost, ale dokonce i na nepojmenovatelnost). A od dob myšlenkového „objevu“ (či „vynálezu“?) subjektu se stále více prokazuje neudržitelnost myšlenkového uchopení „Boha“ jako subjektu, případně jako „osoby“ chápané jako subjekt. Vzniká vážná otázka, jak interpretovat předpojmovou, tj. pojmově ještě nestrukturovanou myšlenku lidské podobnosti Bohu. V čem vlastně ono tertium comparationis, chceme-li to pojmově upřesnit a nenechat to prostě jen „být“ jako nějakou zaklínací formulku? Řekl bych, že Bůh nemůže být chápán ani jako objekt, ani jako subjekt, aniž bychom dodali nějaké charakteristiky, které by to vlastně popíraly (tedy kterými bychom Boha myšlenkově nemohli myšlenkově uchopit, protože bychom tak museli použít neplatného, vnitřně rozporného „pojmu“, „pa-pojmu“). A svrchovaně problematické by bylo zajisté i užití pojmu personality, i když by se mohl opírat o dlouhověkovou tradici. To však všechno dohromady znamená, že termín „theologie“ je třeba nadále považovat za velmi problematický, a to především v téměř smyslu, jak problematický je termín „psychologie“, Tak jako psychologie už není vědou o duši, nýbrž naukou o duševních (psychických) jevech, tak by se musela i theologie změnit z „vědy o Bohu“ buď v nauku o „božských jevech“, tedy v dnešním pojetí v ne-vědu, nevědeckou disciplínu, anebo v nauku o jevech náboženských, ergo religionistiku nebo náboženskou vědu (důkladně zpsychologizovanou).

(Písek, 050218-1.)

<<<

>>>

Jsoucna pravá

Proti jsoucnům „nepravým“, o nichž mluvíme jako o jsoucnech jen proto, že nám na jejich „bytí“ vůbec nezáleží, musíme vyzdvihnout jsoucna „pravá“, která mají svou „pravost“ garantovanou nikoli zvenčí, od vnějšího pozorovatele (to by přece žádná garance nebyla), nýbrž svým „nitrem“, tedy svou vnitřní sjednoceností. Nepravá jsoucna jsou jen více či méně pevnými nebo nahodilými agregáty, skrumážemi a hromadami pravých jsoucenců, která nebyla sjednocena ve větší „celek“, v nějaké super-jeoucno (rozumí se opět: pravé). V tomto smyslu pak o všech pravých jsoucnech mluvíme jako o „subjektech“, neboť se vyznačují svou

vlastní „subjektností“, tj. jsou schopna se vztahovat sama k sobě (což může být uskutečněno mnoha různými způsoby a na nejrůznějších úrovních). Pravá jsoucna mají vždycky také svou vnější (předmětnou) stránku, na které nelze někdy jejich „pravost“ spolehlivě rozpoznat, dokud se nám nepodaří nějak se „kontaktovat“ s jejich nitrem. To však zase není možné tam, kde k nim přistupujeme (ať už prakticky nebo myšlenkově) pouze zvenčí; pro přístup zvenčí je možné jen pozorovat a sledovat vnější (předmětnou) stránku takových jsoucen, a pouze na základě takového pozorování a na základě následující interpretace je možno odhadovat něco z toho, co má ve skutečnosti charakter vnitřní (nepředmětný). Základní chyba spočívá ovšem v takovém přístupu zvenčí, který na každou interpretaci niterných skutečností resp. stránek skutečností rezignuje (např. slovy, jichž často užíval Patočka: co my o tom víme?). Jistěže ani na interpersonální úrovni (tedy lidské) nikdy nepronikneme do mysli druhého člověka (ani toho nejbližšího), ale můžeme se mu naučit rozumět, aniž bychom jej nutně „zvěčňovali“, „zpředmětňovali“. Přímý přístup k nitru druhé však ani na lidské úrovni není možný. A přesto to neznamena a nemůže, nesmí znamenat, že ten druhý žádné nitro nemá (a to si nesmíme ovšem plést s jeho subjektivitou, která je jen jedním druhem jeho předmětné povahy).

(Písek, 050218-2.)

<<<

>>>

Existence a „subjekt“

V podstatě až do Kierkegaarda trvalo chápání „existence“ jakožto „výskytu“ (tedy chápání, které se ustavilo a rozšířilo již ve scholastice). Bylo tedy možno prohlásit o čemkoli tzv. skutečném (třeba o balvanu, skále, řece, poli nebo lesíku, zvířeti nebo rostlině atd.), že „existuje“ (a platně, pokud na ně bylo možno nějak ukázat, že skutečně jsou, že se ve světě, uprostřed jiných existujících jsoucen vyskytují). Důraz na nitro (které ovšem ve svém novém významu muselo být teprve objeveno a myšlenkově nově uchopeno a vymezeno) však způsobil, že mezi pouhou „jsoucností“ jakožto výskytem na jedné straně a „existencí“ na straně druhé bylo zapotřebí pečlivě rozlišovat, zejména také proto, že jak řecká, tak i hebrejská myslitelská tradice stále víc a intenzivněji demytizovala a demystifikovala nejrůznější „skutečnosti“ jako pouhé „danosti“, pouze se vyskytující „věci“, které nejsou oživeny a nemají „duši“. V hebrejské (prorocké) tradici šlo ovšem především o všelijaká božstva či pseudo-božstva, o kterých tvrdě platilo, že „nic nejsou“. V řecké filosofické tradici byl sám život velmi brzo marginalizován nebo přinejmenším považován za něco druhotného a odvozeného, už proto, že znamenal proměnlivost, zatímco pravá skutečnost byla chápána jako neměnná. Teprve po objevu nitra a niternosti se otevřely nové problémy, jejichž vážnost si však uvědomovali jen někteří myslitelé, a jen pozvolna je začali promýšlet a domýšlet. Zpředmětňující myšlení zavádělo všechno nové pokusy na scestí, protože „niternost“ byla vždy znovu jakoby samozřejmě „objektivována“. Vždy znovu navazovaly takové pokusy na Aristotela a vždy znovu troskotaly na nevykazatelnosti hypostazovaných „předmětností“, jimiž měl být vliv „nitra“ a „niternosti“ nějak objasňován. (Tak jako fyzikové vymysleli světové etér, aby jeho pomocí vysvětlili obrovskou rychlost, s níž se šíří vlny světla, tak si zase biologové vymysleli jakousi životní sílu, vis vitalis, aby upřesnili rozdíl mezi živým a neživým. Ani v jednom případě se však nepodařilo skutečný výskyt „etéru“ resp. „životní síly“ prokázat. Jediné možné řešení se dnes zdá spočívat v tom, že se přestaneme pokoušet cokoli niterného

objektivovat resp. ztotožňovat s něčím předmětným nebo to z něčeho předmětného odvozovat. Znamená to ovšem revidovat převládající pojetí skutečnosti jako čehosi bytostně předmětného, pouze s jedinou výjimkou, že připustíme jako skutečnou také „subjektivitu“, aniž bychom se však jakkoli pokoušeli ji spojovat s niterností (resp. odvozovat od niternosti) v nadsubjektivním smyslu. Vezmeme-li vážně rozdíl mezi pouhými „předměty“ a „pravými jsoucnými“ (vnitřně sjednocenými právě díky niternosti), můžeme význam termínu „existence – znovu chápat v jistém souhlasu s etymologickými kořeny: jen pravá jsoucna se dějí z nitra navenek (nejsou tedy jen vnějším pohybem nějakých předmětů) a ustavují se tak vždy znovu, vracejíce se na jedné straně k tomu, čím až dosud prošly, ale zároveň vystupující vždy znovu jakoby „ze sebe“ a usazující se „mimo sebe“, aby pak to, čím už prošly, po jisté selekce pojalý do svého nového sebe-ustavení, nevyplývajícího ve všech směrech z toho, co se již stalo.

(Písek, 050219-1.)

<<<

>>>

Subjekt a svět skutečnosti

Masaryk kdysi (v Rukověti sociologie) napsal, že svět není skladištěm věcí. Tento výrok je hlubší, než by se snad mohlo zdát. Je to odmítnutí představy atomistů, že svět jsou jen atomy a prázdno: jednak platí, že „atomy“ se k sobě vztahují mnohem komplikovanějším způsobem, než si atomisté představovali (totiž že se o sebe zachycují svými výčnělky), zejména však že atomy nejsou bez vnitřní struktury (že nejsou uvnitř homogenní) a že nejsou niterně nehybné, ale že jsou reaktivní, tj. že na sebe navzájem reagují (a reagování je aktivita). Domyšleno to znamená, že svět nestojí na pouhých objektech, ryzích předmětech, ale na subjektech, které se podílejí na stavbě světa právě tím, že na sebe navzájem reagují. Ty subjekty jsou (pravé, tj. vnitřně sjednocené) události, které mají svůj počátek a konec, ale díky tomu, že jsou schopny na sebe reagovat a také „navazovat“, dávají tak vznik navzájem spjatých „sérií“ událostí, které mohou sice být pouhými sériemi (jakými transientními řetězci postupně na sebe navazujících událostí), ale mohou také dát za příznivých okolností vznik transgresivním událostem vyšší úrovně, které dovedou do svého průběhu zabudovat nižší události i jejich řetězce tak, že vytvoří jakousi novou, vyšší jednotu (integritu). To pak vede ke vzniku subjektů vyšší úrovně, jejichž niternost je (oproti všem integrovaným nižším událostem) hlubší a jejichž reaktivita je širší a flexibilnější. Mohli bychom tedy říci, že svět stojí na obrovském množství navzájem na sebe rozmanitě reagujících subjektů. Tato výpověď by však nutně měla jisté omezení, protože by zanedbala skutečnost, že každá událost (jakékoli úrovně), na kterou bylo z jiné strany (jinými událostmi) reagováno, po sobě ergo nechává něco jako zbytek, relikv (zatímco událost, na kterou nic nereaguje, úproště zaniká, jako kdyby k ní nikdy nedošlo). Svět, jak se nám (lidským pozorovatelům) „dává“, není tedy supermnožinou subjektů, nýbrž supermnožinou relikvů toho, jak na sebe nesčetné subjekty reagovaly a reagují. Svět je jakýmsi obrovským zbytkem (reliktem) minulých „dějů“, které už nejsou (ani vždy nebyly) jen pravým událostním děním, ale také „děním“ nepravým, pouhým nahromaděním a přesouváním oněch relikvů již minulých pravých (ale i nepravých) událostí. Všechny tyto relikty jsou charakteristické svým někdy kratším, jindy delším přetrváváním, tedy jakousi setrvačností. Subjekty vyšších úrovní jsou schopny reagovat i na tyto setrvačnosti a dokonce je zabudovávat do

své vnitřní i vnější struktury a výbavy. Svět, jak se s ním setkáváme (tedy jen z jisté perspektivy a v jistém rozsahu) je tedy světem setrvačných procesů, které teprve po jisté interpretační práci mohou být rozpoznány jako relikty původně subjektivních aktivit nesčetných subjektů nejrůznějších úrovní. Přístup zvnějšku, který se soustřeďuje výhradně na ony setrvačnosti (na tzv. kauzalitu), může objevit a rozpoznat celou řadu zajímavých skutečností, ale k pravé povaze světa se, jak vidět, nikdy nemůže ani přiblížit.

(Písek, 050219-2.)

<<<

>>>

Budoucnost contra danost

Aristotelés svým pozoruhodným pojetím jednoho ze čtyř druhů příčin, totiž těch, které „působí“ z budoucnosti (tj. účelu, cíle – TÉLOS) uvrhl na řadu staletí filosofy v omyl, že v budoucnosti může být něco „dáno“. Byl to ovšem jistý poplatek, jakých filosofové od nejstarších dob museli splácet zbytkům mytického myšlení celou řadu. S tím zřejmě počítá i Pavel Kouba, když v doslovu k Patočkovým Třem studiím o Masarykovi staví proti sobě „účel, který uvažujeme jako – byť třeba v budoucnosti – daný“ a „smysl, který není předmětně postižitelný“. Skutečně „dáno“ může být něco jen tak, že to ze setrvačnosti zbude z toho, co už minulo. A z minulosti může v podobě reliktu zůstat jen něco, co bylo a je „oživováno“, resp. „aktualizováno“ (když nejde o nic živého) něčím živým nebo aspoň aktuálním, aktuálně činným. A už tím je řečeno, jaký smysl má ono slovo „danost“ – není to nic „o sobě“, nýbrž právě jen něco, co v každé „přítomnosti“ resp. pro ni a do ní) musí být nějak „dáváno“, „dodáváno“. To, nač jsme si z novodobé fyziky navykli pohlížet jako na „setrvačnost“, není ničím samozřejmým ani „samodaným“, nýbrž je vždycky výsledkem nesčetných aktivit. A protože vlastní čas (časování) každé akce má směr od minulosti k budoucnosti (zatímco vlastní čas každé pravé události směřuje z budoucnosti do minulosti), vyplývá z toho, že z budoucnosti nemůže pocházet žádná „danost“, neboť v budoucnosti nic „daného“ není a být nemůže. Stejně tak nemůže být nic daného do budoucnost (do skutečné budoucnosti) vnášeno (tedy aktivně vnášeno), a to i když o tom tak někdy – ovšem nesprávně – mluvíme (např. že si připravujeme nějaké podklady pro zítřek). Ve skutečnosti je možné připravovat nějaké danosti jen tak, že je buď necháme „na starosti“ aktivitám jiných subjektů (třeba mnohem nižší úrovně, na které se – opět mylně – díváme jako na pouhé „setrvačnosti“), anebo že je vnášíme (přinášíme) do aktuální přítomnosti sami svými aktivitami. Těch subjektivních aktivit je ovšem na všech úrovních nepředstavitelné množství, takže je zcela pochopitelné, že se nám některé děje či spíše procesy jeví jako pouhé setrvačnosti; pečlivější analýza nám však musí ukázat neudržitelnost takových falešných předpokladů, resp. předsudků. Budoucnost zkrátka nikdy není „dána“, a také nic není a nemůže být dáno v „budoucnosti“; budoucnost (i to, co s sebou nese) není, ale přichází. Bez tohoto přicházení by nebylo žádného času (žádného z druhů času a časovosti).

(Písek, 050223-1.)

<<<

>>>

Čas a „časování“

Slova „čas“ užíváme pro označení různých skutečností a aspektů skutečností; proto je na místě náležité rozlišení („distinguo!“). Vyjdu z pojetí „události“: událost se děje, tj. odehrává, tak, že nejprve není, pak začne „být“, prochází několika svými fázemi, až posléze končí a přestává „být“. Nazvěme dobu, po kterou je událost skutečností, takže můžeme mluvit o jejím „bytí“ (bytí konkrétní události), „časem“ jejího proměnlivého trvání. Tento „čas události“ jakožto jistý interval je zjistitelný, pozorovatelný a měřitelný zvenčí, a to na základě srovnání s jinými intervaly, pozorovatelnými a měřitelnými také zvenčí. Možnost takového měření na základě srovnávání dvou časových intervalů, neležících k různým dějům (procesům, tj. událostem pravým i nepravým) je založena ještě něčím jiným než děním příslušných (srovnávaných) událostí či dějů, totiž „časem“, který jim je společný. Tento jim (a mnoha dalším událostem) společný „čas“ jistě nemá žádnou samostatnost a svébytnost, ale je čímsi jako jejich prostředím, v němž se ony události dějí, ale které svým děním zároveň zakládají. Kdyby nebylo dění jednotlivých událostí, nevytvořilo by se žádné prostředí, v němž se dějí, a tak by se nemohl vytvořit ani žádný jim společný „čas“ (jakožto toto prostředí). „Časové prostředí“ je ovšem zároveň prostředím prostorovým, neboť stejně jako vytvářejí událostí kolem sebe jakési časové pole, vytvářejí i pole prostorové. Proto o onom „společném prostředí“, v němž se události dějí a v němž dosahují kontaktů a jsou také schopny na sebe reagovat, můžeme mluvit jako o prostředí časo-prostorovém. Kdyby nebylo tohoto časoprostorového prostředí, nebylo by možné ani srovnávání časových průběhů různých událostí na základě zmíněného přístupu zvenčí. Tím by však ještě nebyl nijak dotčen resp. ohrožen vnitřní čas událostního dění, které musíme odlišit od času zvenčí pozorovaného a měřeného. Událost, pokud je ‚skutečná‘, se děje a odehraje bez ohledu na to, zda se děje v nějakém časovém (resp. časoprostorovém) prostředí, ale k jejímu vnitřnímu dění není zvenčí přístup; taková událost je sice také jakýmsi „zvnějšněním vnitřního“, ale zároveň tímto zvnějšněním končí a zaniká, aniž by po sobě nechala jakoukoli stopu (neboť ta stopa může být zanechána jen v nějakém prostředí). Právě proto musíme od sebe přísně odlišit dvojí „čas“ (pravé) události: čas pozorovatelný a měřitelný zvenčí, tj. odněkud z časoprostorového prostředí kolem události, a potom původní, originální „čas“ události, který je sice zvenčí nepřístupný, ale který je události vlastní, tj. vnitřní.

(Písek, 050225-1.)

<<<

>>>

Čas vnitřní

Tento vnitřní „čas“ události je nerozlučně spjat s tím, jak událost vykonává své událostné dění, tj. je také „vykonáván“. Tento původní, originální „čas“ je konkrétní události vlastní, tj. individuálně je jí příslušný, a je nezávislý na ničem vnějším, tj. na žádném časo-prostorovém prostředí. Událost se děje, tj. vykonává své dění, tak že zároveň vykonává svůj čas. Toto původní vykonávání vlastního, vnitřního „času“ můžeme nazvat „časováním“ události: událost se děje tak, že aktivně „časuje“. S tím slovem „aktivně“ je ovšem spojena nemalá obtíž: pokud bychom chtěli každou aktivitu chápat jako výkon akcí, dostali bychom se do nesnází v chápání vztahů mezi ‚centrální‘ událostí a jejími „akcemi“. Událost totiž nemůže dost dobře být svou vlastní akcí, protože by tu chyběl ten člen, jemuž by bylo možno onu ‚základní‘ akci přisoudit jako „subjektu“. Protože však událost původně subjektem není a být nemůže, ale může se subjektem leda stát, přesněji může se jakožto subjekt konstituovat, a to svými akcemi (aniž by tato sebe-

rekonstituce události jakožto subjektu byla jediným nebo hlavním cílem akcí), musíme navíc odlišit aktivní výkon sebe-uskutečnění události od výkonu jejích akcí, zaměřených do časo-prostorového prostředí. Sebe-výkon události je tedy na takovém prostředí nezávislý, a proto mu musíme přiznat časovost odlišnou ode všech měřitelných časovostí, jimiž je charakterizováno každé dění (pravé i nepravé), k němuž dochází ve světě navzájem se prostupujících časoprostorových „polí“, tj. v „konkrétně“ daném prostředí. Proto můžeme uzavřít: základem všech „čas“ a veškeré časovosti, kterou můžeme pozorovat a měřit, ale i té, kterou zvnějšku pozorovat a měřit nemůžeme, ale které se můžeme důvodně domýšlet, je časovost sebevýkonu jednotlivých (pravých) událostí. Té můžeme říkat „vnitřní časovost“ nebo také „vnitřní čas“ událostí.

Zvláštním problémem je ovšem „časovost“ dění, které nemá charakter událostný a které nutně předchází vší událostnosti, neboť je pouhou přípravou ke startu té či oné „konkrétní“ události („konkrétní“ zde znamená: srůstající vnitřní a vnější stránky, neboť událostné dění je právě srostlicí vnitřního, přecházejícího ve vnější, a ovšem zároveň doprovázeného přechodem opačného směru, tj. něčeho z vnějšku, přecházejícího dovnitř).

Tím bude zapotřebí se zabývat zvlášť.

(Písek, 050225-2.)

<<<

>>>

Čas „ryzí nepředmětnosti“

Nemyslím, že by bylo možno čas a časování spojovat výhradně s uskutečňovaným událostným děním; viděl bych to jako jakési reziduum nehybnosti světa idejí. „Něco“ se děje i v budoucnosti, tj. tam, kde se událostně ještě nic neděje. Dokonce i když bychom „ryzí nepředmětnost“ pochopili jako „hrubě objektivované“ „nic“ v silném významu, musili bychom mu upřít status neměnnosti: i „nic“ e musí měnit. A když se „nic“ mění, musí se měnit v „něco“ – tak jsem aspoň před dlouhými roky argumentoval (1987, NepřMaSk. s. 146). Tak to vyplývá ze zásad tradiční logiky. Ale nic z toho nelze ještě vysuzovat o povaze onoho proměňování, jímž se „nic“ stává „něčím“. K jádru problému se dostaneme teprve tehdy, když celý proces „proměny“ ničeho v něco zařadíme do souvislostí časových. „Nic“ nemůže být „mimo čas“, protože jinak by neplatilo, že se musí proměňovat. Zdá se, že jen tento zvláštní čas, „druh času“, který nesouvisí (nutně) s událostným děním, ale nějakým fundamentálním způsobem mu předchází a tak všechno dění a časování umožňuje a podmiňuje i zakládá, nespočívá ani ve zvnějšňování vnitřního, ani – samozřejmě – ve zvnitřňování vnějšího, nýbrž charakterizuje jakési „primordiální“ dění, „primordiální“ čas a časování, které je vlastní světu ryzích nepředmětností.

(Písek, 050225-3.)

<<<

>>>

Bytí (co to je)

Zdánlivě vyostřeně filosofický termín „bytí“ má nefilosofický, předfilosofický, tj. narativní původ. Pokus, zbavit toto slovo narativních konotací a vůbec narativní povahy, musel vždycky troskotat, i když byl v dosavadní historii podnikán vždy

znovu. Obvykle byl problém viděn v perspektivě komparace, srovnávání: co je tím společným pro všechno jsoucí? Čím se vyznačují všechna jsoucna? Vyznačují se tím, že jsou. A mělo se s jakousi dále nezdůvodňovanou samozřejmostí za to, že všechna jsoucna „jsou“ stejným způsobem, že tedy např. to, jak „jest“ kámen, se neliší od toho, jak „jest“ strom či les, nebo jak „jest“ obec. To však bylo založeno jen na jazykovém zvyku, že o všem říkáme, že to „jest“. Jakmile však chceme z toho pojmově vyvozovat a vymezovat něco pro skutečné věci nebo bytosti obecně platného, dopouštíme se chyby: vůbec jsme se nepokusili přezkoumat, zda mezi tím, jak „jest“ chlív, dům nebo náměstí, a tím, jak „jest“ kráva, člověk nebo průvod, je nebo není závažný rozdíl, a to nezávisle na tom, že o tom vypovídáme stejným slovesem. (Vzpomeňme ostatně třeba na to, že v dávné minulosti se o „věci“ či „skutečnosti“ vypovídalo jiným slovesem, šlo-li o minulost, a jiným, když šlo o budoucnost, a ovšem také jiným, když šlo o aktuální přítomnost; teprve později se tento zvyk proměnil a různá slovesa splynula jakoby v jedno, ovšem nepravidelně; to platí pro většinu evropských jazyků a ukazuje to na starší kořeny, snad již v sanskrtu.) Na jazyk však není jednoznačné spolehnutí, i když leckdy nás může inspirovat. V tomto případě nás však spíše oslepuje: všem jsoucnům (rozumí se pravým jsoucnům, nikoli pouhým hromadám) je společné to, že se dějí, že to jsou události (pravé události). A každá událost „jest“ od svého počátku až do svého konce, a po celou tu dobu se zároveň začíná dít, ale také končí své dění (není tedy pouhou sérií okamžiků lineárně po sobě následujících. „Bytí“ události je třeba chápat jako „koextenzivní“ s celkem událostného dění konkrétní události – a proto je čímsi výhradním (a jedinečným) pro každou (pravou) událost. Nemá proto smyslu hovořit o bytí v tom smyslu, že jde o to, co je společné všemu jsoucímu (všem jsoucím, tj. pravým událostem), neboť bytí každé události je jedinečné tak, jako je jedinečná tato událost sama.

(Písek, 050228-1.)

<<<

>>>

Texty - dostupnost porozumění

Máme-li ‚před sebou‘ nějaký text, je pro nás překonána první bariéra už tím, že tento text máme právě ‚před sebou‘. Je přece mnoho textů, které před sebou nemáme, a dokonce většina takových, které před sebou nikdy mít nebudeme. Tím, že nějaký text máme před sebou, byla už splněna řada předpokladů: buď jsme ten text hledali a našli, nebo nám jej někdo předložil a doporučil, nebo jsme hledali docela jiný text a náhodou jsme našli tento atd. Ale tím ony splněné předpoklady zdaleka nekončí. Musíme umět číst, abychom si ten text přečetli (a musíme si ovšem najít chvíli na to přečtení a porozumění); musíme aspoň do jisté míry ovládat jazyk textu; musíme být schopni si přečtený text lépe či hůře zařadit do nějakého širšího kontextu a nějak mít povahu tohoto kontextu (přesněji kontextů, které „před sebou“ tak jako onen text nemáme a které mohou někdy relevantně sahat dost daleko) mít pod kontrolou (tj. nejen vědět o nich a brát je v potaz, ale eventuálně vědět, které můžeme vyřadit a pominout, nebo také které musíme doplnit a dokonce zcela nově vymyslet atd.). Naše porozumění je dokonce podmíněno tím, nakolik dovedeme rozlišovat mezi kontextem, který si ve svém přístupu k textu neseme s sebou, a mezi kontextem či spíše kontexty, které si jakoby ‚přináší s sebou‘ onen text, jemuž chceme porozumět. Rozlišovat to musíme, ale oddělovat nemůžeme: každý náš přístup k textu, m který máme „před sebou“, je nutně naším přístupem, a s ním si nutně s sebou přinášíme

některé kontexty, bez nichž naše porozumění sice není možné ani myslitelné, ale které k našemu textu původně rozhodně nepatřily a nepatří. To nemusíme nutně považovat za vadu a za překážku našeho porozumění. Také zde je třeba bedlivě rozlišovat: na jedné straně se sice může stát, že ty významové kontexty, které si sebou ve svém přístupu k nějakému textu přinášíme, jsou pro porozumění čímsi rušivým anebo přímo překážkou, ale na druhé straně se může také stát, že nám otevřenou cestu k lepšímu porozumění, dokonce k lepšímu nejen ve srovnání s našimi dřívějšími přístupy nebo s přístupy našich současníků, ale někdy dokonce k porozumění, které je hlubší než autorovo (o čemž se ovšem zase můžeme přesvědčovat jen studiem širších kontextů, např. autorem napsaných nebo jinak dosvědčených). Je totiž zvláštností některých textů, že naplno a se zvláštními důrazy mohou promluvit v určitých situacích, které nejsou jejich vlastními, původními situacemi a kontexty. Tato okolnost si ostatně žádá mnohem preciznější analýzy, protože nám ukazuje na to, že význam či smysl určitého textu někdy dalekosáhle přesahuje to, jak autor sám text chápal a jak mu sám rozuměl. A tento přesah je ostatně mnohem zásadnější, než by se mohlo na první poslech zdát: smysl a význam nějakého textu přesahuje nejen to, jak mu rozuměl autor, ale i to, jak mu bylo rozuměno v oné době, kdy byl formulován, čten a chápán také jinými.

(Písek, 050301-1.).

<<<

>>>

Pravda a ‚existence‘

Karel Kosík napsal v roce 1992 do vánočního čísla Literárních novin, že „kultura i evropanství se zakládají na předpokladu, že existuje pravda“, zatímco „nová ideologie vyhláší něco převratného: pravda neexistuje“. Závažný filosofický problém se ovšem skrývá za slovesem „existovati“. Kdysi poklesl význam slova „existence“ na poukaz k pouhému výskytu; později, s objevem subjektu (v novém smyslu) a zejména po Kierkegaardovi znamená „existence“ něco mnohem pozoruhodnějšího, než je pouhý „výskyt“. Avšak ať už pochopíme „existování“ jakkoli, upadneme do potíží, když je budeme aplikovat na „pravdu“. Můžeme říci, že se pravda – někde a někdy – vyskytuje? A pokud bychom snad upustili o chápání „pravdy“ v silném smyslu a omezili se jen na „jednotlivé pravdy“, tj. na pravdivé výroky, myšlenky, teorie, poznatky atd., nezdá se, že by sama okolnost, že se nějaké takové jednotlivé pravdy také – mezi jiným – „vyskytují“, nic tak významného, čím by stále za to se zabývat. Sám „výskyt“, tj. sama skutečnost, že se něco „vyskytuje“, ještě nemá s „pravdou“ mnoho společného, neboť platí, že se také „vyskytují“ omyly, nepravdy a lži. Jako důležitá se pak jeví spíše otázka, jak od sebe rozeznat pravdu od nepravdy. Pokud ovšem termín „existence“ a „existovati“ chápeme jako vystupovat ze sebe (event. stát ven ze sebe, jak to vykládá Heidegger), jako sebe-přesahování, které je charakteristické pro „subjekt“ jakožto non-objekt, pak je tu zase jiný problém: je možno „pravdu“ v silném smyslu chápat jako „subjekt“? V čem by spočívala subjektní aktivita Pravdy (píšeme ji tak, jde-li o „pravdu“ v silném slova smyslu)? Nemuseli bychom ji chápat spíše jako zásadně obrácenou opačným směrem, než jakým míří všechny subjektní aktivity, tedy i naše vlastní? – Mám za to, že Pravda skutečně „neexistuje“, že to není žádné „jsoucno“ a také žádný „subjekt“ (každý subjekt je jsoucno, tj. událostné dění, které má počátek i konec a mezi nimi více méně integrovaný průběh). Ale bylo by omylem mít za to, že to stačí k tomu, abychom řekli, že Pravda je jen fikce, že to je iluze, iluzorní idea. Zde platí to, co jsme našli

v tzv. 3. Ezdráš: Pravda je mocnější než kterékoli jsoou, než kterékoli i nejgigantičtější dění. Její obrovská, ničím nepřestizitelná „moc“ spočívá právě v tom, že „není“, že není žádným „jsooum“ – takže nikdy nepomíjí, ale vždy znovu přichází. A to z budoucnosti. To je něco, co žádné jsoou – a tedy ani žádná existence – nedokáže.

(Písek, 050302-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost

V jistém smyslu lze říci, že skutečnost, tj. „pravá skutečnost“, nejenom není předmětná, nýbrž že ani nemá nepředmětné rysy, stránky (záleží ovšem na to, jak rozumíme oné záporce: pravé skutečnosti jsou „nikoli předmětné“, ale nejsou „nepředmětné“ v pozitivním smyslu). To však platí jen za předpokladu – který je ovšem zásadně chybný -, že nám jde o příslušnou skutečnost samu, nebo – jak se kdysi říkalo – o „skutečnost o sobě“. Problém předmětnosti a nepředmětnosti je problémem přístupu ke skutečnosti, nikoli problémem povahy skutečnosti samé. Protože však ve světě, který se nám dává a v němž jsme dáni také my, není žádné takové skutečnosti „o sobě“, která by byla nezávislá na jiných takových skutečnostech, a protože platí, že každá skutečnost je zároveň něčím pro jiné skutečnosti, které se k ní nějak vztahují a tedy které k ní také nějak „přistupují“ (mají k ní nějakým způsobem „přístup“), má rozlišení na „předmětnost“ a „nepředmětnost“ dostatečné oprávnění i tam, kde ještě vůbec nejde o to, jak se nějaká skutečnost „dává“ či „ukazuje“ nám, tj. lidem, konkrétně mně jakožto lidskému subjektu. To souvisí s tím, že „svět“ vlastně není založen přímo na „pravých skutečnostech“, nýbrž na tom, jak se tyto pravé skutečnosti k sobě vztahují, jak na sebe reagují a jak se aktivně podílejí na vzestupu úrovně rozmanitých komplikovanějších „pravých skutečností“ (a ovšem také na vzniku různých polo-hromad a hromad pravých skutečností nižších úrovní). – Abychom mohli pojmově přesněji rozlišovat, je občas vhodné užít jiných termínů, totiž „vnější“ a „vnitřní“. Vyjdeme-li z myšlenkového modelu tzv. primordiální události, pak u takové události můžeme uvažovat o její „vnější“ stránce pouze tehdy, když je možné její setkání s jinou takovou událostí nejnižšího řádu (nejnižší úrovně); a takové setkání je možné zřejmě jen v rámci „světa“, tedy v případě události „reálné“ (ve smyslu, v jakém toho slova užívají teoretici fyzici). Virtuální události jsou izolované události: vznikají a zanikají mimo rámec „světa“ (jen ve zcela mimořádných případech také v jeho „rámci“, ale opět většinou tak, že po nich ve světě nezůstane žádná „stopa“, protože jejich „vyměřený čas (i prostor)“ je tak krátký (malý), že pravděpodobnost jejich interakce s nějakými nejnižšími událostmi reálnými je vysoce nepravděpodobná (ovšem nikoli nemožná). Teprve v okamžiku interakce má smysl mluvit o „vnějšku“ primordiální události, a to v závislosti na úrovni události reagující. Pokud rozšíříme význam termínu „předmětnost“ a „předmětný“ tak, že bude mít smysl i pro nejnižší úroveň reaktivity, můžeme mluvit (a uvažovat) o jakémsi velmi jednoduchém typu „předmětnosti“ i tam, kde vůbec nejde o žádnou souvislost s nějakým „zpředmětnováním“ v myšlenkovém přístupu. A pokud se ukáže, že bude nutno počítat s takovým typem reaktivity, který se neomezuje (není omezen) na vztah k vnějšku jiné události, ale může dát vznik „interakcím“, které nejsou skutečnými „akcemi“, pak by mohlo být oprávněno i na těchto nejnižších úrovních užít termínů „nepředmětnost“ a „nepředmětný“.

(Písek, 050302-2.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a subjekt

Každý subjekt je strukturovanou událostí, která je schopna se vztahovat k sobě. Jakožto událost je subjekt děním, probíhajícím v čase (přesněji řečeno: v několika časech). Toto dění neprobíhá po etapách (byť sebekratších), nýbrž jako celek. (To znamená, že pohled, jemuž jsme při pozorování dějů a procesů uvykli, je vlastně matoucí či zmatený, neboť to vskutku vypadá, jako by šlo o přesně popsitelný postup změn.) Událost se totiž v každém okamžiku svého událostního dění děje celá, tj. od samého počátku již také končí, a až do posledního konce také ještě začíná. O událost vcelku můžeme hovořit jako o subjektu, ale zároveň je subjekt něčím, co je celé události vlastní a čemu je celá událost vlastní (platí tedy oboustranné přivlastnění). Proto můžeme také hovořit o subjektu události, nejen o subjektu jakožto události. Protože nám jde o bližší ohledání toho, čemu u subjektu resp. u události budeme říkat (máme říkat) „nepředmětnost“, musíme se nejprve soustředit na nepředmětnou stránku události jako na to, co nemůže (nesmí) být zpředmětnováno (což ještě vůbec neznámá, že se to nemůže „zpředmětnovat“ samo, což je samostatné téma), tj. chápáno jako předmětné. Subjekt je „reálný“, pokud – jakožto událost vcelku – má „reálnou“, věcnou, event. předmětnou stránku. Subjekt má tuto předmětnou stránku ovšem jen jakožto celek události, zatímco tehdy, když uvažujeme subjekt jakožto subjekt události, žádnou předmětnost mu připisovat nemůžeme. Subjekt jakožto subjekt určité události je nepředmětný, je protívou předmětnost: subjekt je ex definitione non-objekt a tedy nepředmětnost. Tento zvláštní paradox je třeba maximálně prosvětlit, aby bylo zřejmé, že nejde o paralogismus. Subjekt totiž není ani žádnou původní skutečností, ani složkou nějaké původní skutečnosti, nýbrž je to poměrně komplikovaný útvar, neboť musí být nejen vytvořen, ale dokonce vždy znovu a nově utvářen, obnovován, ale zároveň vytvářen spolu s návratem k tomu, co už bylo – v jeho „minulosti“ vytvořeno. Subjekt není jen sám nepředmětný, ale představuje jakýsi obnovovaný návrat k „ryzí nepředmětnosti“, bez níž by žádná „relativní“ nepředmětnost nebyla vůbec možná. Událost má svůj nepředmětný počátek (každá pravé událost se začíná dít tak, že nejprve vůbec není a teprve se začíná stávat); ale tím, jak se událost začíná dít, začíná se také odpoutávat od svého nepředmětného zdroje. Jen událost, která je schopna se k sobě samé jakýmsi způsobem vracet a ustavovat i znovuustavovat svůj subjekt, se jakožto subjekt může jakoby vystavit ryzí nepředmětnosti, takže v novém setkání s ní může nabýt schopnosti modifikovat další svůj průběh (totiž jakožto celku události.) Ryzí nepředmětnost může startovat nějaké události (tj. přecházet z „ničeho“ v „něco“) jen velmi jednoduchým, „primordiálním“ způsobem; vyšší úrovně se pro její „přícházení“ otvírají jen prostřednictvím „subjektů“, které si každá událost musí ustavovat (spoluustavovat) sama – v „odpovědné poslušnosti“ nepředmětných výzev ze strany ryzí nepředmětnosti.

(Písek, 050303-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost jako filosofické téma

Význam úvah o nepředmětnosti a přiměřených nových myšlenkových prostředcích, jaké jsou k takovým úvahám nezbytné, je relevantní v naší době

také ze dvou velmi závažných důvodů. Především se na celém světě šíří jakási nová vlna tzv. postmoderní skepse, která se mimo jiné obrací proti vědám a vědeckosti, ale kupodivu se téměř nikdy nedostává do konfliktů s tzv. antivědami, ať už jsou označovány za alternativní vědy anebo zcela odmítavě za pseudovědy. A na druhé straně sílí toporně konzervativní myšlení dokonce i předních vědců, kteří to vše nejen odmítají, ale nechtějí to vůbec vidět, nechtějí zejména revidovat svůj objektivistický fundamentalismus. To je situace, z níž vlastně dosud neexistuje perspektivní východisko. Je to situace, která si žádá nový přístup a nové řešení. Není pochyb o tom, že novodobé a moderní vědy velmi jednostranně a mylně vsadily na objektivismus, jehož původ je ovšem starší (už starořecký). Zpředměťující myšlení je však chybné, i když v některých směrech se osvědčilo (omyl se někdy může po jistou dobu „osvědčovat“); zato v jiných směrech selhávalo a zejména dnes vážně selhává. Ale v současné situaci každá kritika zpředměťujícího myšlení je na jedné straně nekriticky odmítána, protože prý nahrává postmodernistickým trendům, a na druhé straně jí je využíváno k obhajobě tzv. paralelních přístupů a skutečných pseudověd. Myšlenka, zdůrazňující nepředemětné stránky některých skutečností, jakož i nezbytnost náležitě vybudovat nový myšlenkový aparát k jejich zkoumání, tak naráží na odpor na obou stranách existujícího napětí a existujících rozporů. To se může časem ukázat jako perspektivní, ale momentálně to představuje spíše překážku každé vážné diskuse.

(Písek, 050303-2.)

<<<

>>>

Příběhy (do nichž lze „vstoupit“)

Čas od času se jako bleskem rozšíří nějaká fráze, a my se jen divíme, odkud se vzala taková neuvěřitelná přitažlivost několika slov. V poslední době to slyšíme stále znovu, a nakazili se tím také křesťané, dokonce i theologové: něco se označí za „příběh, do něhož musíme vstoupit“. Psycholog Pavel Říčan nedávno (Český bratr 81, 2005, č.1) v bohužel jenom naznačené polemice proti pojmovosti v theologii napsal, že „víra žije z příběhů, do nichž lze vstoupit, z obrazů, jež mocně oslovují, ze svátostných znamení, která se nás tělesně dotýkají, a z příkladných činů, které táhnou k následování.“ Toto tvrzení je ovšem v jednom závažném ohledu mylné: víra v původním, tj. hebrejském slova smyslu je spjata s příběhy, do nichž nelze vstoupit, nýbrž které vás z příběhu vyloučí a nasměrují do vašeho vlastního, který musíte řešit na vlastní odpovědnost. „Vstoupit do příběhu“ se pokoušeli dávní lidé myticky myslící a v mytických příbězích žijící. Smyslem života mytických lidí bylo právě vstoupit do příběhů bohů, polobohů a zbožštěných prapředků, a to tak, že se s jejich činy identifikovaly a že se s těmito mytickými postavami sami ztotožňovali. A tuto životní i myšlenkovou orientaci zlomili a překročili právě staří Hebrejové, a to vynálezem příběhů, které vás nutí hledat svůj vlastní příběh, který není a nemá být žádným napodobením čehokoli, co se už stalo, tj. nemá být žádným návratem zpět, ale odvážným vykročením k tomu, co tu ještě nebylo a s čím nemůžete předem kalkulovat. Víra je právě tímto smělym vykročením do budoucnosti, která ještě nenastala, ale v které je zaslíbeno vysvobození z tlaku toho, co bylo a jest dosud reliktem minulého. Nejlépe to lze ukázat na slavném příběhu Abramova vykročení do neznáma: Abramův čin nemůžete do všech detailů napodobit, nemůžete do jeho příběhu vejít a nemůžete se s ním ztotožnit, protože už víme, kam se Abram vydal a kam došel. Každý, kdo se nechá Abramovým rozhodnutím a činem inspirovat, musí

opustit ty své jistoty a vydat se rovněž do svých nejistot. Příběh, který není váš, ale do kterého vstupujete jako nikoli do svého, je svazující a znevolňující; jen příběh, který vás osloví svou výzvou k tomu, abyste sami převzali odpovědnost a vydali se svou vlastní cestou, vás může vést ke svobodě a do svobody.

(Písek, 050303-3.)

<<<

>>>

Jedinečnost x „individuálnost“

Každá situace v našem světě je jedinečná v tom smyslu, že jakékoli její „zopakování“ se nutně vyznačuje určitými odchylkami, přičemž důležitost těchto odchylek nemůže mít pro onu jedinečnost žádnou relevanci (leč z nějakého omezeného hlediska, které se soustředí jen na některé rysy, zatímco od jiných „abstrahuje“). V tomto smyslu můžeme dokonce vykonstruovat pouze myšlenkový model situace a jejích proměn tak, aby v průběhu těchto proměn nedošlo buď vůbec anebo jen extrémně sporadicky k opakování téže „sestavy“ jejích prvků (např. dva body pohybující se různými rychlostmi, jejichž poměr nelze vyjádřit racionálním číslem, po dvou různých, trvale od sebe vzdálených kružnicích o poloměrech, jejichž poměr nelze vyjádřit racionálním číslem; takový model je vlastně přímým opakem fraktálů, kde je naopak zajištěna extrémně vysoká podobnost, ale v různém měřítku.) Mohli bychom v takovém „umělé“ konstruovaném případě mluvit o „falešné jedinečnosti“, ale nemělo by to dobrý smysl, protože vlastně všechny jedinečnosti, tedy i „reálné“, jsou falešné, protože bezvýznamné. Naproti tomu „individuálnost“ představuje jedinečnou organizovanou, tj. cílenou, télickou, nikoli sice definitivně (konečně) v jednotu integrovanou, ale k takové jednotě směřující a intenzivně ji (vždy ovšem jen zčásti) udržující a obnovující. Větší, rozsáhlejší resp. hlubší narušení této „jedinečnosti“ může vést k jejímu rozpadu, po němž pak může zůstat jakýsi relikv, který si eventuálně může „jedinečnost“, jež po celou dobu provázela onu nyní rozpadlou „individuálnost, dosti dlouho podržet (a posléze ji proměnit v jedinečnost odlišnou, která už žádné stopy již rozpadle individuálnosti nenese). – Užití obou termínů v naznačeném smyslu odpovídá, jak mám za to, tomu, co napovídají obě slova sama: jedinečné je to, co nemá přesných replik (či nápodob), zatímco individuální je to, co nemůžeme rozdělit (aniž bychom to zničili). Jedinečná je konstelace, která může (i když nemusí) postrádat jakýkoli řád, naproti tomu individuální je vždy něco celého, celostního, držence pohromadě nějakým „principem“ či „řádem“ (které však nemusí být ničím objektivovatelným).

(Písek, 050307-1.)

<<<

>>>

Periechontologie u K. Jaspersa

Při naslouchání Jaspersovi, který – v navázání už na presokratiky – vykládá své pojetí tzv. „objímajícího“ (des Umgreifenden) a který se pokouší jakoby ustavit zvláštní filosofickou disciplínu, nazvanou „periechontologie“ (odvozeno od PERIECHEIN – držeti okolo), se vždy znovu táže, proč onu nezpředmětnitelnou skutečnost „objímajícího“ vidí spíše v tom, jak k nám přichází zvenčí, zvnějšku, z toho, co je „okolo“, a to dokonce i v tom zvláštním případě, kdy jsme tím

„objímajícím“ dokonce „my sami“ (das wir selbst sind). Je ono navázání na myšlenky některých presokratiků tím hlavním důvodem? A zároveň stavím podobnou otázku sám sobě: proč to sám vidím právě naopak? Proč ono „přicházející“ nezpředmětnitelné hledám od počátku právě naopak tam, kde jsme – podobně jako všechny subjekty vůbec – zakotveni niterně a co „vnášíme“ do sebe i do světa tím, že tomu dodáváme více méně vhodný, ale vždy jen možný „vnějšek“? Řekl bych, že to není nějakým prvotním hnutím, obratem či tušením, nýbrž že jsem tomu musel pozvolna uvykat jako důsledku rozpoznání, že je třeba odmítnout tradiční „metafyziku“ (později „zpředměťující myšlení“) a – nejspíš ještě v době studií na FF pod vlivem Hegelova myšlení – orientovat se na „vnitřní“ jako „původnější“ než vnější.

(Písek, 050309-1.)

[Začátek deníkového záznamu je stejný jako v případě 050319-1.]

<<<

>>>

Filosofování - počátek

Filosofovat lze „začít“ odkudkoli (rozumí se ve smyslu podniknutí určitého filosofického pokusu, určité více nebo méně sjednocené série úvah, zaměřených k nějakému tématu či problému). Ale je třeba začít odněkud, tj. nespustit ze „základny“, již je nějaký jiný myslitel. To vůbec neznamená, že nelze nebo že se z nějakých důvodů nemá navazovat na jiné myslitele; jde o to, že takové legitimní (a dokonce naprosto nezbytné) navazování nemůže spočívat v tom, že vyjdeme z myšlení jiného myslitele a své úvahy jakoby nalepíme na to, co jsme u něho našli, s čím jsme se setkali a – přesně – co jsme si nějak „přisvojili“. Setkáme-li se u druhého myslitele s něčím, co si můžeme (nebo co bychom si měli) osvojit, nemůžeme to prostě „převzít“ a pojmout do svého myšlení (ostatně už proto, že to vlastně nikdy není a nemůže být prostě před námi, že se s tím můžeme setkat jen tak, že to nějak pomyslíme sami, byť vedeni kusem textu nebo vyslechnuté výpovědi). Proto také nejde jen o nějaké zapamatování, nýbrž o pokus porozumět kontextu, v němž teprve text nebo výpověď dostává svůj pravý smysl. Když porozumíme takovému kontextu (a nemusí to být jen kontext doložitelný a kontrolovatelný – obvykle jsme na tom, dokonce tak, že i ten kontext si musíme nějak vymyslet a domyslet), a když díky tomu porozumíme i myšlence, tj. smyslu toho, co si z druhého myslitele můžeme k nějakému cíli „převzít“ (ať už proto, že s tím budeme pozitivně pracovat po svém, anebo naopak proto, že se proti tomu budeme vymezovat a budeme udávat protidůvody), staneme se na konkrétní formulaci textu (nebo výpovědi) do jisté míry nezávislí a budeme schopni to formulovat po svém, tj. jinak. Ostatně teprve tehdy, když budeme schopni nějakou myšlenku formulovat jinak, než jak jsme ji vyslechli nebo přečetli (vyčetli, vyinterpretovali), můžeme si sami být jisti (a mohou si být i druzí jisti), že jsme onu myšlenku vskutku pochopili.

(Písek, 050309-2.)

<<<

>>>

Filosofie a narativita / ARCHÉ jako pojem (a „narativní“)

Filosofie hned od počátku, ale v jistém stále menším rozsahu i později, musela pracovat se slovy a významy předfilosofickými. A i když některá z narativity převzatá slova obdařovala novými významy, nikdy nemohla jedním rázem odstranit všechny významy dosavadní. Přechod od narativity k pojmovosti nebyl tedy přechodem z ze sféry jednoho druhu myšlení (a promlouvání) do sféry zcela jiné, tedy jakýsi přechod ze světa MYTHU do zcela odlišného světa LOGU, nýbrž bylo to spíše prorůstání LOGU do stále přežívající (a vlastně stále ještě velmi živé, živoucí) narativity tradovaných MYTHŮ resp. útržků či úlomků MYTHU. Tak např. jedním z nejdůležitějších termínů prvních filosofů bylo slovo ARCHÉ, které původně označovalo „to, co je první a co pak i nadále vládne“. Původně šlo ovšem o záležitosti bohů a lidí, a ještě před jeho filosofickým přeznačením byla platnost ARCHÉ nejednou určitými mytickými vyprávěními samými poněkud zpochybňována. Tak např. Zeus byl nepochybně nejmladším s potomků Kronových, a přesto se stal „prvním“ z bohů, které vysvobodil z útroby otcových, a tím také jejich „vládcem“. Nezrodil se tedy jako první, ale prvním se stal v důsledku svých zásluh. To byl ovšem vlastně paradox; paradoxem byl ostatně už atentát na otce Krona, který pak byl uvězněn a hlídán spřátelenými Titány v podsvětí. Jednoznačnost převládání a nadvlády toho, co bylo „první“ a tedy „nejstarší“, byla už v mytických vyprávěních nejednou narušena. Tato neudržitelná nedůslednost a nepřesnost musela být pojmovým myšlením napravena: ARCHÉ musela být proto myšlena jako nejen nějaké „první“ vedle jiných „prvních“, ale jako „absolutně první“, a to ne v nějakých přibězích o bozích, nýbrž ve smyslu celosvětového řádu, tj. ve smyslu kosmologickém. Právě proto se po jisté době váhání přece jen proti multiplicitě „počátků“ (a později „prvků“ neboli „elementů“, proti předchozím „živlům“ už zbaveným nejen života, ale dokonce i vlastního aktivního pohybu) stále víc prosazoval princip monarchismu, až se myšlenkově dospělo k jediné a tedy nejvyšší „první příčině“ (Aristotelés).

(Písek, 050311-1.)

<<<

>>>

Filosofie a narativita

Filosofie se nemůže sama chápat jako alternativa či dokonce protiva (opozice) vůči narativitě, protože se v některých (ale právě jen v některých!) ohledech nemůže bez narativity zcela obejít. Důvod je prostý: ve chvíli, kdy se filosofie vzdá starého (původem řeckého) předsudku, že neměnné je skutečnější než proměnlivé, musí vzít na vědomí, že některé základní struktury veškeré skutečnosti nemůže myšlenkově uchopovat pomocí pojmů toho typu, jaké si po dlouhé věky vypracovávala v těsném sepětí s neměnnými intencionálními objekty (předměty). Zajisté i tyto „objekty“ musela po vzoru geometrie resp. matematiky myšlenkově modelovat „aktivně“, tj. aktivním konstruováním, ale od tohoto aktivního „dění“ vždy odhlížela a soustřeďovala se pouze a výhradně na samy konstrukce. To už nadále není možné, protože nyní se stalo nezbytným konstruovat intencionální modely tak, že jsou samy proměnné, tj. že jsou děním v čase (byť rovněž jen pro ten který případ konstruovaném, tj. myšlenkově modelovaném). Aby bylo možné takové myšlenkové modely nového typu ustavovat (aktivně konstruovat), je zapotřebí mít právě také onu ustavující (konstruující) aktivitu pod vlastní myšlenkovou kontrolou. K obojímu je nezbytně zapotřebí užít alespoň v minimální míře narativní prostředky. Filosofie tedy nemůže svůj způsob myšlení chápat jako opačný (protivný) způsobu narativnímu,

ale musí narativitu v jisté míře a v jistém rozsahu (nutně pod vlastní kontrolou) zapojit a vintegrovat do vlastních myšlenkových postupů, tj. do vlastního filosofování. Teprve důsledným a plně vědomým zapojením jakési základní, jen modelující narativity do filosofické (a vůbec myšlenkové) práce mohou být postupně položeny předpoklady a základy nové pojmovosti, která se bude vyznačovat tím, že její pojmy nebudou „automaticky“ spojovány s neměnnými intencionálními modely, nýbrž s modely událostního dění, tedy modely událostí. Pojmy nemohou být myšlenkově „modelovány“ samostatně, tj. jako nějaké samostatné intencionální objekty, protože mají charakter jakýchsi vnitromyšlenkových, vnitrovědomých programů; nejde tedy o jejich konstrukci, nýbrž o jisté myšlenkové návyky, kterých lze dosáhnout jen opakovanou praxí, „trénováním“. Jistě je však každému zřejmé, že tento „nový“ typ pojmovosti bude vlastně bližší běžnému způsobu myšlení jak předpojmovému, tak dnešnímu v každodennosti velmi rozšířenému, ale také „uměleckému“ myšlení mimopojmovému.

(Písek, 050315-1.)

<<<

>>>

Filosofie a narativita

Důvod, proč se první filosofové s takovým důrazem odvraceli od narativity, je jistě dobře pochopitelný: v prostředí, kde narativita měla přesilu, bylo třeba se jí postavit co nejofenzivněji, nejzřetelněji a co možná s nejpevnější oporou. Tou oporou byla právě pojmovost geometrického typu. Právě tento druh pojmovosti vedl již první filosofy k jakési pseudo-jistotě, že pravá skutečnost je jen ta, která se nemění. To, co se mění, buď vůbec neexistuje („není“, není „jsoucí“), anebo je to něco druhotného, odvozeného, co nemůže být ani náležitě poznáno (ještě Aristotelés takové myslitele zmiňuje, byť kriticky, ale sám považuje náležité poznání toho, co se mění, za dobře možné, a svěřuje to jedné ze tří teoretických disciplín tzv. první filosofie; přesto však má za to, že k pravdě má nejbliž to, co se nejméně pohybuje, např. hvězdná obloha). Ale tento asi hlavní důvod řeckých filosofů trpěl závažnou vadou: neuvědomovali si dost, že se bez jistých základních prostředků narativity nikdy nemohou obejít. Nejspíš to způsobovala jejich fascinace geometrií (resp. matematikou), ale byl od počátku především nedostatečně ostrý závěr jejich reflexe: neuvědomovali si, že to, jak se zabývají čísly a obrazci, je jejich vlastní aktivita. Měli za to, že jde o jakési vytržení na ten způsob, jak ho znali u věštců či básníků a pěvců či rétorů – THEORIA. To byl ten hluboký omyl.

(Písek, 050315-2.)

<<<

>>>

Periechontologie u K. Jaspersa

Při naslouchání Jaspersovi, který – v navázání už na presokratiky – vykládá své pojetí tzv. „objímajícího“ (des Umgreifenden) a který se pokouší jakoby ustavit zvláštní filosofickou disciplínu, nazvanou „periechontologie“ (odvozeno od PERIECHEIN – držeti okolo), se vždy znovu tážu, proč onu nezpředmětnitelnou skutečnost „objímajícího“ vidí spíše v tom, jak k nám přichází zvenčí, zvnějšku, z toho, co je „okolo“, a to dokonce i v tom zvláštním případě, kdy jsme tím

„objímajícím“ dokonce „my sami“ (das wir selbst sind). Je ono navázání na myšlenky některých presokratiků tím hlavním důvodem? A zároveň stavím podobnou otázku sám sobě: proč to sám vidím právě naopak? Proč ono „přicházející“ nezpředměnitelné hledám od počátku právě naopak tam, kde jsme – podobně jako všechny subjekty vůbec – zakotveni niterně a co „vnášíme“ do sebe i do světa tím, že tomu dodáváme více méně vhodný, ale vždy jen možný „vnějšek“? Možná je tím hlavním důvodem Jaspersovi to, že se chce opřít zesubjektivizování, které i někteří moji kritikové vidí jako nebezpečí důrazu na „niternost“. Pokud by tomu tak bylo, nezbyvá mi než opětovně poukazovat na to, že ono směřování „dovnitř“ nekončí v nějakém ústředním bodě, nýbrž že subjekt je jakýmsi průchozím místem jak z nitra do šíře světa kolem nás, tak zvenčí do celého světa (kosmu) „niternosti“, o které bychom vlastně také mohli říci, že je „kolem nás“. Ovšem ono „kolem naší niternosti“ nesnese žádné „před“, žádnou distanci a „před-mětnost“, takže bychom si tím nijak nepomohli. Problémem tu není způsob, jak to vyjádřit, nýbrž způsob, jak to myslit – a jak se to naučit myslit, aniž bychom upadali do jakéhokoli „zředměťování“. Ten vlastní věcný problém zřetelně formuloval už Augustin: jak se mohu vztáhnout k Bohu, který mi není vnější, ale je přístupný jen jako niterný, abych tím nepopřelo možnost, že já sám jsem „uvnitř“ něho, že jsem to, co jsem, pouze „v něm“?

(Písek, 050319-1.)

[Začátek deníkového záznamu je stejný jako v případě 050309-1.]

<<<

>>>

Orientace světa a ve světě / Život a orientovanost

Každá živá bytost se musí nějak orientovat přinejmenším ve svém nejbližším okolí, už proto, že je na něm bytostně závislá (i když nikoli tak, že by byla jeho produktem). Bylo by ovšem zcela nesmyslné – a de facto nemožné – se pokoušet orientovat ve světě, který je pouhým chaosem, tj. která sám nijak orientován není. Základní otázkou tedy je, jak je sám svět orientován. Bez ohledu na to, že na tuto otázku nelze „objektivisticky“ a generálně odpovědět, je v každém případě nutno předpokládat, že svět nějak orientován je. I když ke světu vcelku nemáme otevřen přístup jinak než zčásti, tj. částečně, přesně řečeno tak, že se nám otvírá jen v určité, tj. naší perspektivě, je to vskutku svět, alespoň ten nám nejbližší, který se otvírá našim pokusům o orientaci v něm. Není na jedné straně pouhý chaos, zatímco na druhé straně je pouhá naše subjektivita, naše fantazie, naše fikce a výmysly. Kdyby mezi našimi „fikcemi“ a pouze chaotickým stavem světa nebyl žádný relevantní vztah, nemohly by naše fikce fungovat. A protože nejde jen o naše lidské fikce, nýbrž o jakési „fikce“ před-lidské, fikce, na nichž je založena život všech živých bytostí, a protože víme, že tento život není jen individuální záležitostí každé živé bytosti oddělené od jiných takových bytostí, a protože víme, že na sebe přinejmenším ve „světě“ naší planety „navazují“ nesčetné generace živých bytostí, kterým se jednou lépe, podruhé hůře podařilo se orientovat aspoň ve svém nejbližším okolí (v němž jsou schopny se „zabydlit“ jako ve svém „osvětí“) dokonce tak, že jsou schopny se dokonce „vyvíjet“ od nižších forem k vyšším, můžeme to považovat za doklad toho, že orientace živých bytostí a tedy i celého vývojového proudu života aspoň na této planetě se mohla a nadále může uplatňovat s onou relativní úspěšností právě jen díky tomu, že se více nebo méně mohla a může opírat o jakési „rozpoznání“ orientovanosti světa samého.

Jedním z nejpozoruhodnějších témat v rámci zmíněné problematiky je vztah mezi „časováním“ jednotlivé živé bytosti a časovým prostředím, v němž k tomu dochází. Ale to už je samostatný problém.

(Písek, 050323-1.)

<<<

>>>

Nespravedlnost vůči nepřítomným

Pomluvy se obvykle šíří za zády pomlouvaného, tj. v jeho nepřítomnosti (jen ti nejrzejší pak po jisté přípravě říkají ošklivé pomluvy veřejně. Už staré přísloví praví, že „Absentii fit iniuria“. Snad tomu tak je proto, že se snáze dopouštíme nespravedlnosti v nepřítomnosti toho, o koho jde. Zlovolnost v přítomnosti poškozovaného je sice považována za vrchol nespravedlnosti – právě taková nespravedlnost prý „volá do nebe“. Ale je otázka, zda tu nejde spíš jen o jakousi nápadnost, již se každá drzost vyznačuje. Ve skutečnosti však naprostá většina zla je následkem nespravedlností nenápadných, jakoby okrajových, pozornosti unikajících, nespravedlností vůči neznámým a vzdáleným – ale ti jsou přece také „nepřítomní“, tj. nejsou u toho, když k takovým nespravedlnostem dochází. Právě v případě takovýchto nespravedlností je také těžko, ba nemožno ukázat na viníky: vinni jsou všichni, kdo projeví nevíšlavost. Nietzsche protestoval proti „lásce k bližnímu“ a podtrhoval význam lásky k těm nejvzdálenějším; bylo to vlastně založeno na nedorozumění. Ježíš přece celý vztah obrátil: na otázku, kdo je „můj bližní“, ve skutečnosti neodpověděl, ale otázku obrátil: komu jsem bližním? A sám příběh milosrdného Samaritána zřetelně ukazuje, že nejde o to, být bližním svým vlastním blízkým, nýbrž těm třeba cizím, zdaleka příšlým, ale přede mnou, před mýma očima postiženým, přepadeným, oloupeným a zraněným. V tom byl důraz na všímavost a pozornost vůči těm, kteří nenáleží mezi „mé bližní“, ale jsou blízko mě. Dnes musíme nepochybně udělat ještě krok dále, totiž k těm, kteří nejsou blízko mě, které nemám prostě před sebou, kteří tedy – v mé perspektivě – nejsou „tu“, nejsou „při-tom-ní“, ale na nichž mi navzdory tomu také má záležet. Pochopitelně se to nesmí stát útekem před těmi, kteří „přede mnou“ a tedy pro mě „přítomní“ opravdu jsou (tak to je někdy falešně ironizováno). Znamená-li však spravedlnost (a pravda a právo atd.) výzvu pro mě, za jejíž splnění jsou spoluodpověden, pak záběr na ty, jimž jsem já osobně také povinován, nesmí být omezen jen mou perspektivou a tím, kam až dohlédnu. V lidském světě, v „kosmu“ člověka tomu není jinak než ve světě, v kosmu hvězd a hvězdných soustav: někdy se dozvíme to nejdůležitější ne na základě prostého pohledu na hvězdné nebe (byť by nás mohl uvádět k sebehlubším pocitům), nýbrž soustředěním veškeré pozornosti na nějaký nesmírně vzdálený kvazar, jehož bychom si prostým okem nejen nevíšimli, ale který uniká i nejbystřejšímu zraku, pokud není náležitě vyzbrojen nejen přístroji, ale také úsilím vztáhnout se co možná k celku.

(Písek, 050325-1.)

<<<

>>>

Logika a filosofie

Werner Strombach (1886, s. 15) uvádí logiku jako „první filosofickou disciplínu“, která se zabývá „obsahy myšlení z formálního hlediska“. Ve svých základech je

prý dílem Aristotelovým, ale je třeba pamatovat, že pro Aristotela nejde jen o nauku o myšlení, nýbrž také o základních strukturách skutečnosti (přesněji píše: „daß die Logik bei Aristoteles nicht nur eine Lehre vom Denken ist, sondern auch die Grundstrukturen der Wirklichkeit wiedergibt“). Ontologie a logika patří prý u Aristotela k sobě, myšlení je myšlením o jsoucím, o jsoucnu. – V těchto formulacích je skryto hned několik nepřesností. Především pro Aristotela není logika rozhodně první filosofickou disciplínou, ba není filosofickou disciplínou vůbec, nýbrž je (jenom) nástrojem pro filosofické myšlení, tj. pro všechny filosofické disciplíny (jednotlivé „vědy“ chápal Aristotelés jako filosofické disciplíny). Že se v Aristotelových logických spisech logické problémy prolínají nejen s ontologickými, ale vůbec s filosofickými, o tom nemůže být pochyb, ale z toho nevyplývá, že tyto problémy splývají nebo že je od sebe nelze rozlišit. Něco jiného je ovšem, když Heidegger odhaluje, že aristotelická logika vyrůstá z ontologických, přesněji metafyzických předpokladů a základů. To je spíše namířeno proti tradiční resp. školské logice, tedy jakési popularizaci (možná vulgarizaci) aristotelické logiky, která si pro logiku vyhradila zkoumání formální stránky myšlení, zatímco ostatním vědám (včetně filosofie) přepustila stránku obsahovou (materiální). Ale zvláštní pozornosti zasluhuje otázka, zda se právě v Aristotelově pojetí „logika“ nestává první od filosofie oddělenou vědou; fakticky se ovšem velmi brzo samostatnou, z filosofie vydělenou vědou stává geometrie a vůbec matematika (Aristotelés ovšem měl za to, že matematika je jednou z teoretických věd a tedy součástí „první filosofie“, což souviselo s tím, že geometrické obrazce a dokonce čísla byla považována za „pravá jsoucna“, „pravou skutečnost“). Pro Aristotela tedy nebyla nikdy logika „vědou o myšlení“, nýbrž zkoumáním a stanovením zásad *pro* (správné a platné) myšlení. Sám název „logika“ je ovšem pozdější, není Aristotelův: „logické“ bylo pro něho to, co se týkalo LOGU – a LOGOS pro něho nikdy nebyl (ostatně stejně jako pro Platóna a také pro presokratiky) jen záležitostí myšlení, ale „týkal“ se vši skutečnosti, všeho skutečného. Odtud pak může být ještě i dnes (a právě dnes) položena otázka, jak rozlišit od sebe logiku jako vědeckou disciplínu (blízkou matematice, eventuálně matematiku zakládající) a filosofickou logiku jakožto „filosofii LOGU“.

(Písek, 050325–2.)

<<<

>>>

Orientace ve světě

Život nevznikl jako následek jistých neživých okolností, ale bez vhodných okolností (vhodných v jistých mezích) vzniknout zajisté nemohl. Jinak řečeno, nemohl vzniknout za jakýchkoli okolností, ale nevznikl jako produkt takových (i krajně příznivých) okolností. Předpokládat, že život je prostě produktem určité sestavy podmínek, je prostě předsudečné. Naproti tomu víme, že život jednou vzniklý dovede překročit ony „původní“ meze podmínek, za nichž mohl vzniknout. Živé bytosti se dovedou adaptovat na podmínky, za jakých by život nikdy vzniknout nemohl. Je tomu tak proto, že život znamená především dvojí „dovednost“ resp. musí být vybaven dvojí schopností: musí mít jistou vnímavost vůči svému okolí, ale zároveň musí být schopen toho okolí využít k něčemu, co by toto okolí nikdy nebylo schopno samo vyprodukovat. To právě máme na mysli, když mluvíme o „reaktibilitě“: v reakci je vždycky víc, než bylo v „podnětu“. Všechny život je závislý na „podnětech“, kterých se mu dostává, ale pro život (pro živé bytosti) je základně důležité, aby „podněty“ nebyly příliš silné, protože pak jsou ničivé; a stejně tak je důležité, aby „podněty“ nebyly příliš slabé,

protože pak zůstávají pod prahem vnímavosti a tím i reaktibility. Schopnost reagovat na podněty okolí (zprvu jen nejbližšího, ale později i vzdálenějšího a v případě člověka dokonce nesmírně vzdáleného, takže už přestává mít smysl mluvit o „okolí“) k dosažení cílů, které nevyplývají z okolností, předpokládá jistou orientovanost v tomto okolí, a to zas znamená nutno jakéhosi vyhodnocování tohoto okolí co do „možností“, jež se v perspektivě takové orientace pro živou bytost (a nejen individuálně) otvírají. Jednou ze základních orientací je – jak to v rámci své kulturní orientace vidíme – orientace prostorová, ale také časová. Ale omezit se jen na tyto dvě by znamenalo veliké ochuzení, a zejména by to znamenalo slepotu vůči dimenzím a směrům zjevně mnohem „důležitějším“ či přesněji „akutnějším“. Orientovanost rostlin na gravitační pole nemůže být redukována na orientaci jen prostorovou; orientovanost i nerostlinných organismů na světlo (fototropismus) už byla mnohokrát zkoumána, ale filosofické důsledky nebyly náležitě vypracovány. „Vhodnost“ vybraných prvků okolností, jakož i „správnost“ určitých reakcí a akcí, které oněch vhodných okolností využívají, znamená jistý typ vyhodnocování, který rozhodně nemůže být považován za něco „jen subjektivního“ (nota bene: na nejnižších úrovních přece o subjektivitě nemůže být řeči!) nebo dokonce „chimérického“. Život sám je fenomén, o němž nerozhoduje ve všech směrech přístup a perspektiva, nýbrž ačkoliv je něčím novým, co nevyplývá a nevyplývá z okolností, je novou „skutečností“. A v tomto smyslu vede k novým skutečnostem nejen orientovanost živých bytostí v jejich prostředí (eventuelně osvětí), ale také orientovanost člověka ve světě kultury, umění, vědy, vůbec myšlení a jejich dějin.

(Písek, 050329-1.)

<<<

>>>

Aktivita a „zpětné“ působení / Reakce a „zpětné“ působení

Velmi rozšířená představa tzv. zpětného působení je založena na základním omylu, totiž že tzv. zpětná vazba je přímým následkem původního působení. Ve skutečnosti ani nejprimitivnější, mechanická zpětná vazba není žádným protažením původního působení: žádný přetlak parního kotle se sám neohlídá, ale prostě vybuchne, když tlak překročí určitou mez. Ventil je samostatným vynálezem, tj. má svůj původ v jiném kontextu – potřebuje zkrátka svého vynálezce. Tím spíše to platí pro „zpětné vazby“ v organickém těle, které jsou ovšem nesrovnatelně komplikovanější. Pozitivistický (a „marxistický“) výklad „zpětného působení“ vědomí (ať už individuálního nebo kolektivního) na „základnu“ nechává nepovšimnutou základní skutečnost toho, že vědomí má svůj vlastní původ a zdroj, který ze „základny“ nevyplývá – když tu žádné vědomí není, tak si je žádná „základna“ nevyprodukuje. Vědomí působí na „základnu“ nikoli „zpětně“, nýbrž ve formě „reakce“, a to reakce velmi specifické, vycházející nejenom z jiného centra, ale zejména z jiné roviny. Reakce ovšem není vždy jen odpovědí na akci jiného aktivního centra, nýbrž může být také odpovědí na rozpoznání a zhodnocení situace nebo některého z jejích aspektů. Takže můžeme uzavřít: reakce nikdy není jen „zpětným“ působení, ale vždycky v ní je také něco z „původní“ aktivity reagujícího subjektu, a zejména to, čím přesahuje pouhou odpověď na „aktivní“ vnější podnět, může být významnější než to, co je takovou pouhou odpovědí. Čím je úroveň, z níž je na nějaké podněty resp. na situaci reagováno, vyšší, tím je důsaznost toho, co přesahuje povahu podnětu, významnější. To je velmi dobře vidět na rozrůstající se míře i zvyšující se úrovni využívání přírodních zdrojů. Ale nejen lidské využívání přírodních zdrojů nemůže

být vykládáno jako pouhé reagování na takové „podněty“, jakými jsou zásoby fosilních paliv, ale stejně by bylo absurdní interpretovat „vynález“ rostlinného chlorofylu jako „zpětné“ působení či pouhé pokračování slunečního záření.

(Písek, 050329-2.)

<<<

>>>

Život - podmínky a zdroje / Adaptace a prostředí / Vývoj a „adaptace“

Rozsah podmínek pro vznik života je mnohem užší než rozsah podmínek, pro jeho udržování a rozmnožování (a ovšem i pro jeho vývoj). Když už tu život je, pokouší se obsadit i taková místa, kde by býval nikdy nemohl vzniknout. V tom spočívá schopnost adaptace na odlišná prostředí. Taková adaptace není výsledkem změny prostředí, nýbrž má svůj vlastní a na změně prostředí původně nezávislý zdroj. Adaptace je především výsledkem aktivních opatření organismu; taková opatření mohou být úspěšnější nebo méně úspěšná, a také zcela neúspěšná, ale to je výsledkem jejich „ověřování“ v praxi přežití, a v žádném případě to není výsledkem nějakého aktivního „působení“ prostředí (a jeho změn). Téličnost („zacílenost“) takových adaptací nemůže být zpochybňována poukazem na to, že na nižších úrovních není „vědomá“; spíše lze ustavení a další vývoj vědomí považovat za jednu z velmi úspěšných forem adaptace. Neméně neodůvodněné než dogmatické popírání téličnosti je předpokládání nějakého předem „daného“ nebo stanoveného cíle, kterého má být dosaženo. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že musíme najít způsob pojmového postižení schopnosti pravých jsoucen vymknout se za příznivých okolností nejpravděpodobnějšímu průběhu vlastního dění i reagování na ty či ony podmínky, tj. schopnosti přesahu či překročení typičnosti. Zvnějška se to může velmi často jevit jako náhoda či náhodný omyl (např. „překlep“ přepisu DNA apod.), ale správně to je třeba chápat jako aktivní využití „náhodného“ výskytu okolností. Velmi zřetelně to je vidět na jevu zvaném „mimikry“. Tam jde o využití možnosti vnějšího napodobení něčeho z okolí (ať už k posílení nenápadnosti nebo naopak k posílení odstrašující nápadnosti, atd.), přičemž je však bytostný ráz vlastního života zachován a dokonce jeho zachování je tím posíleno. Všude ve vývoji můžeme rozpoznat nejen drobné úspěchy malých adaptačních kroků, ale také skutečně velké proměny, jež mají povahu „vynálezů“ (byť nikoli vědomě plánovaných). Není to tedy prostředí, nejsou to okolnosti, které jsou zdrojem adaptací nebo dokonce takových „vynálezů“, jež jsou základem vývojových změn k lepšímu a úspěšnějšímu způsobu života, ale je to život, který je schopen využít nahodilostí k tomu, aby úspěšněji přežil (individuálně i nadindividuálně, tedy druhově a rodově atd.) tak, že překročí vlastní „sebedanost“. Vypadá to tak, že život jakoby tápe a slídí po okrajích cest, po nichž se ubírá, a pokouší se využít některých možností, jak uhnout z hlavního směru na nějakou zprvu okrajovou a jakoby vedlejší stezičku. Někdy se to osvědčí, jindy nikoliv; nejrůznější proměny okolí a prostředí tomu někdy mohou napomáhat, ovšem za předpokladu, že život takové možné odbočky „nepřehlédne“ resp. nenechá přejít a zmizet bez vhodného využití. Právě proto je ve vývoji vždy ve hře také mnoho nahodilostí, ale nejdůležitější je vždycky to, zda z toho život svou schopností nejen adaptací, ale také vynálezů dokáže něco vytěžit.

(Písek, 050329-3.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a subjekt

Necháme-li zcela stranou historii několika posunů a změn ve významu slova „subiectum“ (ovšemž počínajíc už řeckým slovem HYPOKEIMENON), platí, že po Leibnizovi a Kantovi, zejména však po německých romanticích je nějaké pochopení ne-předmětnosti naprosto nepostradatelným předpokladem náležitého pojetí „subjektu“: subjekt je něčím skutečným, co nemůže být legitimně pochopeno jako objekt, jak před-mět. Zároveň je náležité pochopení ne-předmětné povahy subjektu nezbytně provázeno jistou relativizací veškeré předmětnosti, proto předmětem se může nějaké skutečnost stát pouze pro nějaký subjekt. To znamená, že žádná skutečnost není, nemůže být sama o sobě předmětná; jak je vidět, vede náležitě domyšlené pojetí subjektu k jisté závažné proměně v chápání samé skutečnosti. To, co je možno v přístupu nějakého subjektu vidět, slyšet, nahmatat, k čemu je zkrátka možno zvnějšku přistoupit, je jenom jedna, totiž vnější stránka skutečnosti, ale není to skutečnost celá, úplná, ba dokonce to – jak ostatně přece víme – ani celá předmětné stránka, nýbrž jen něco z ní, jedna strana, jedno místo, jeden zvuk atd. Ovšem předmětnost je klamavá – nedává příliš zřetelně najevo, která její část nebo složka náleží ke které jiné, ke které jiné části se úzce vztahuje – protože už ten vztah uniká, není jen předmětný, je možno jej rozpoznat jen na základě zkušeností minulých a na základě odhadu nejbližších a někdy i vzdálenějších změn. Už změny samy se, přísně vzato, vymykají pouhé předmětnosti, vždycky v nich k něčemu aktuálnímu náleží něco, co tu už není a také co tu ještě není, co teprve přichází, co ještě má přijít. A také vztahy mezi různými změnami musí být dešifrovány a vyhodnoceny, některé změny jsou si bližší a jsou vzdálenější jiným. Zase tu má velkou důležitost, které změny jsou přitaženy k sobě, sjednoceny v jednu událost – a co je středem, centrem takové sjednocené události. Pak dokonce mluvíme – s trochou nepřesnosti – o takové události jako o „subjektu“, neboť událost, která je v průběhu svého událostného dění s to se zčásti vrátit k sobě, vztáhnout se k sobě, navazovat na to, co z ní už minulo, a pracovat na uskutečnění toho, co jí k celkovému sebevýkonu ještě zbývá, se stává subjektem, ustavuje se jako subjekt.

(Písek, 050330-2.)

<<<

>>>

Smysl v dějinách

Dějiny nemají smysl už tím, že jsou, že probíhají, že „se dějí“, ale smysl se děje v dějinách, tj. uprostřed dějin, uskutečňuje se v nich právě jako dějinný smysl. V tom smyslu tedy nelze mít za to, že dějinný smysl je dějinám (dějinnému průběhu) nějak předem stanoven a určen jakoby nezávisle na nich, a že dějiny svým průběhem se tomuto smyslu nějak více nebo méně přibližují. Dějinný smysl se uskutečňuje tak, že se ustavuje a rozvíjí v dějinách, ale že není s dějinným průběhem totožný. V dějinách je vždycky vedle smyslu také mnoho nesmyslu, a dějinný smysl je proto nutně prosazuje proti nesmyslu, tj. překonáváním nesmyslu. To „překonávání“ spočívá jednak v tom, že dovedně využívá možností upravit a změnit to, co upravit a změnit lze, tj. využívá pouhých nahodilostí, aby v nich, jimi a proti nim byla ustavena a dodržována jakási nová pravidla, nevyplývající ani z oněch nahodilostí, ale ani z nutností a zákonitostí, které třeba ještě vůbec nemají dějinný charakter. – K tomu je ovšem třeba dodat, že sám

vznik a sama skutečnost dějin je čímsi, co nevyplývá jako následek z nějakého stavu předdějinného. To znamená, že již ustavením resp. zavedením dějin a dějinnosti do předdějinného stavu je aktem smysl vytvářejícím a ustavujícím. Viděno z této strany je sama skutečnost dějin něčím smyslplným, smysl nesoucím a rozvíjení smyslu umožňujícím a stimulujícím. To obojí je správné, i když to vypadá jako něco vzájemně se vylučujícího. Proto je třeba se ohlížet po způsobu myšlenkového uchopení povahy dějin a dějinnosti, který by zůstal práv oběma uvedeným stránkám tak, aby bylo zjevné, nakolik jsou spolu spjaty a nakolik k sobě nezbytně náleží. To je možné především zavedením funkce „dějinného subjektu“ jako tvůrce a spolutvůrce dějinného smyslu a zároveň jako dešifrujícího aktéra, interpreta dějinného smyslu. A za druhé pochopením jak dějinné skutečnosti, tak zejména skutečnosti dějinných subjektů jako něčeho, co nemá jen předmětnou, ale hlavně nepředmětnou stránku. To pak prakticky znamená zásadní distanci vůči každému typu pozitivizujícího historismu, který si za svůj cíl stanovuje vylíčit dějinnou událost nebo dějinný vývoj „tak, jak to vlastně bylo“ („wie es eigentlich gewesen“), přičemž ono „vlastně“ chápe jako „jak to dopadlo“. To, jak nějaké dějinné události a procesy dopadly, však nikdy v sobě „neobsahuje“ smysl, a není ani jednoznačným poukazem k nějakému jejich smyslu, ale musí být z pouhých „faktů“ (tj. toho, jak se co stalo a jak to vypadalo již nastalé, již uskutečněné ve svých výsledcích a následcích) teprve vydolováno, vyexegetováno, dešifrováno, vyinterpretováno.

(Písek, 050401-1.)

<<<

>>>

Smysl v přírodě / Příroda a smysl

Už samo slovo „příroda“ (a nejen v češtině, ale i v latině a už v řečtině) poukazuje k „rození“ a tím k něčemu smysluplnému, totiž živému. Dokonce i nejstarší filosofické uchopení počátku a základu všeho v přírodě se vyskytujícího, totiž ARCHÉ, považovalo tento prazáklad za oživený a pak vše (další) živé vposledu oživující (odtud také Aristotelova výtku hylozoismu, nedbající ovšem toho, že ARCHÉ nebyla ještě chápána jako HYLÉ). Proto také musíme stále pamatovat, že dávné řecké pojetí „přírody“, totiž FYSIS, je značně odlišné od našeho pojetí dnešního. Pro nejstarší filosofy byla FYSIS velkým problémem, a proto se také – jak se odedávna uvádělo – všichni tímto problémem takřka povinně zabývali (a psali pojednání PERI FYSEÓS). Šlo o velký problém proto, že – s vynálezem pojmovosti – za dokonalou, „pravou“ skutečnost považovali to, co se nemění, kdežto to, co se zrodí a vyrůstá, se evidentně proměňuje, a dokonce to nakonec hyne. Skutečným problémem jim tedy nebyla „příroda“, jak jí rozumíme dnes, nýbrž právě jen ona proměnlivost. Jejich hlavním a rozhodujícím zájmem bylo to, uprostřed nejrozmanitějších změn trvá bez proměny. Právě v tomto ohledu zůstávali staří řečtí myslitelé stále ještě pod obrovským vlivem mýtu (přesně: MYTHU) a mytického myšlení. A právě proto, že měli za to, že o tom, co se mění, nelze mít žádných spolehlivých znalostí, soustřeďovali se i tam, kde se něco proměňovalo, na to, co v těchto proměnách zůstávalo beze změny – a toto neproměnné považovali za základ či spíše podklad, podložku všech změn. Aristotelés to zcela zřetelně formuluje tak, že v každé změně se mění něco, co i po změně zůstává bez proměny. Už z toho je dobře patrné, že všechno proměnlivé jako by ztrácelo pro staré řecké myslitele smysl a význam, protože se jim to zdálo být zcela neuchopitelné. A FYSIS se tak nutně stávala problémem, protože se stávalo problémem, v jakém směru si FYSIS může podržovat nějaký

smysl a význam. Je z toho vidět, že pro ně „smysl“ mohlo mít jen něco neproměnného (respektive něco, co se může vždy znovu, ale bez proměny vracet jako „totéž“).

(Písek, 050401-2.)

<<<

>>>

Smysl v přírodě

Na rozdíl od nejstarších (už předsókratovských) řeckých myslitelů, kteří hledali smysl uprostřed vší proměnlivosti tam, kde všechny změny musely mít pevné zakotvení v něčem neměnném, jsme dnes nabyli téměř obecně opačného přesvědčení, totiž že smysl může mít jen nějaký pohyb, změna, hnutí, směřování, zkrátka dění. Když se něco mění, může se to měnit buď k lepšímu nebo k horšímu. To zároveň znamená, že smysl každého dění je úzce svázán se směrem, s nějakou orientací resp. orientovaností v širším kontextu. Ovšem když řekneme „orientovanost“ a navíc „směr“, myslíme téměř samozřejmě na orientovanost prostorovou a směr v prostoru, a zcela zapomínáme, že mnohem základnějším „směrem“ ve světě, a to jak v „přírodě“, tak v lidském životě a také v dějinách je směr časový: základním „směrem“, kterým je určováno veškeré dění a zejména veškerý organický život, je směr „toku“ času. A právě v tom se většina lidí mylí resp. plete: náleží mezi „loci communes“, že čas plyne z budoucnosti přes přítomnost do minulosti. A přece navzdory tomu víme, že naše nejranější mládí představuje právě to nejstarší z našeho života, zatímco naše současné stáří je tím nejmladším, nejnovějším, s čím se ve svém životě setkáváme. Jaký je tedy „smysl“ prožívaného času? Na co vlastně myslíme, když mluvíme a přemýšlíme o „čase“? Jde-li o čas našeho života, našeho prožívání, pak ten směr je nepochybně opačný, totiž ten, že žijeme z minulosti do budoucnosti, tj. že necháváme svou minulost za svými zády (i když z ní stále ještě na těch zádech něco neseme) a stále znovu směřujeme do příštích minut, do příštích hodin, do příštích dnů – tedy do budoucnosti. Toto směřování do budoucnosti, vlastní všemu živému, bylo odedávna překrýváno obavou z toho, co může přijít, strachem až děsem z budoucnosti. „Smysl“ byl v důsledku orientace na archetypy spatřován na prvním místě v tom, co se už stalo a co se úspěšně jednou prosadilo – jen to mělo šanci, že se uchová před zmarem, hrozícím přicházet z budoucnosti. Ale to byl jen omyl (chybný výkon), kterého se dopustilo „vědomí“ (i když omyl, založený na zkušenosti, kterou známe a uznáváme dodnes: nejprve je třeba se něčemu naučit a teprve pak zkoušet nové možnosti). Mýty často vyprávěly o tom, jak k čemu došlo, z jakých počátků všechno vzniklo apod., ale současný stav chápalo nejen jako odvozený z těch počátků, ale jako nedokonale, narušeně a jen porušeně odvozený. Naproti tomu starožidovský vynález „víry“ jako odvážného spolehnutí na to jediné spolehlivé (protože ne-dané, ne-jsoucí, nýbrž přicházející) znamenal novou perspektivu, totiž orientaci na budoucnost a do budoucnosti. Dnes – pod vlivem křesťanské recepce této orientace – už jsme připraveni vše, co navazuje na minulost a chce ji jen uchovávat a zachovávat, považovat jen za sekundární, zatímco jako primární pro hodnocení smyslu a smysluplnosti vidíme nové, ale nikoli simplifikovaně chápané nové, nýbrž opravdu nové, které je možné jen na základě důkladného zvládnutí vztahu ke starému, tj. po zhodnocení toho, co je třeba odložit a co naopak udržet a pozvednout na vyšší úroveň.

(Písek, 050401-3.)

<<<

>>>

Nepředmětňost

Pokud chceme o něčem vypovídat, že to je nepředmětňé, pak musí být jak vypovídajícímu, tak tomu, před kým a komu je vypovídáno, tedy naslouchajícímu, zjevné, že tato negace platí jako jen připomínka nezbytnosti kontroly, jak to či ono chápeme. Nejde tedy o prostou výpověď, nebo žádná skutečnost sama o sobě není „nepředmětňá“; „nepředmětňost“ není žádná vlastnost, žádný charakteristický rys čehokoli „skutečného“. Když toho slova užijeme, chceme upozornit na eventuální přehlédnutí nebo dokonce pozapomenutí té okolnosti, že jsme navyklí všechno, o čem je řeč a na co myslíme, s nepozornou povrchností a samozřejmostí „zředmětňovat“; je to něco na způsob výstražného znamení: tady zředmětňovat nesmíme, a musíme si toho být náležitě vědomi, že nesmíme. Takové slovo představuje něco jako dopravní značku, vyzývající ke zvýšené pozornosti a přímo zákazu. Je to spíš založeno na konvenci, nemá to být bráno doslova, je to jen předběžný název, prozatímní pojmenování. Teprve časem – ale spíš až za delší dobu – se ukáže, zda se nebude nějaký jiný název, jiné pojmenování hodit víc. Zatím to může docela dobře fungovat, budeme-li v tom stále vidět jakési provizorium.

(Písek, 050405-1.)

<<<

>>>

Smysl a dějiny

Tázat se, zda dějiny mají smysl nebo ne, je nesprávně, ba hloupě položená otázka, a to bez ohledu na to, zda máme na mysli nějaké ‚konkrétní‘ dějiny (např. dějiny nějaké civilizace, národa, křesťanství nebo určité církve atd.). Dějiny v kterémkoli z uvedených významů nikdy nemají jako takové smysl, ale ten smysl se děje v nich, v jejich rámci a na jejich základě. Dějinný smysl se vždycky prosazuje a uskutečňuje proti dějinným náhodám, proti dějinným setrvačnostem a leckdy také proti dějinné nesmyslnosti a absurdnosti. Nicméně takové prosazování smyslu neznamená vystoupení z dějinné situace, nějaké opouštění dějin a vykročení z dějinné roviny, nýbrž zůstává v jejich rámci a je vždy přijetím (a také využitím nebo nevyužitím, atd.) dějinných podmínek, ale není jen na to redukovatelný, nýbrž je něčím víc. Jako každé reagování (na všech, i na těch nejnižších) úrovních je zároveň reagováním na nějaké okolní danosti, ale zároveň také na situační „ne-danosti“, na nepředmětňé výzvy (a tzv. „možnosti“), které je možno rozpoznat, ale které mohou zůstat také nerozpoznány, na které je možno nějak odpovědět, ale na které je také možno neodpovídat, a na které je možno odpovědět lépe nebo hůře, vhodně nebo nevhodně, správně nebo chybně atd. A k tomu všemu ovšem přistupuje také to, že dějiny jsou právě svou dějinností bezpodmínečně spjaty s dějinně jednajícími a uvažujícími lidmi, takže nikdy nejsou jen tím, čím „fakticky“ jsou (v onom chybném pojetí, které je chce „redukovat“ na pouhou fakticitu), nýbrž jsou vždy neodlučitelně spjaty s tím, jak jsou z různých stran a v různých perspektivách chápány, jak jim je rozuměno. Takže mluvíme-li o dějinném smyslu, nemůžeme jej nikdy připsat dějinám samým ani jednotlivým dějinným událostem nebo činům, nýbrž vždycky musíme jednak odlišovat skutečný průběh událostí (ale neredukovaný na „fakticitu“, tj. na to, jak „to dopadlo“) od toho, jak byl tento průběh chápán z té či oné strany. A protože dějinnost dějin je vždycky závislá na vědomí lidí a na jeho zprostředkující úloze, je

nejrůznějších interpretací dějinných událostí i celých dějinných úseků a období tolik, že i dějinné náhody a dokonce nesmyslnosti dostávají v přístupu alespoň některých lidí jakoby „smysl“, tj. jsou nějak chápány, v širších souvislostech pojímány a vykládány. Ale tyto nejruznější „výklady“ nejsou sjednoceny resp. neskládají se do nějakého celkovějšího smyslu – leč opět zprostředkovány nějakým lidským vědomím. Ale to není pouhá nástavba nad nějakou údajnou „fakticitou“, nýbrž je to vždy interpretace lepší nebo horší, věrnější skutečnosti nebo spíše si vymýšlející až fantazírující, zkrátka kritizovatelná a kontrolovatelná. A protože ta kontrola a kritika nemusí být vždy pouze okamžitá, ale může být podnikána i později, znamená to, že i onen „smysl“, který nemůže být po právu připisován samotným dějinám ani jejich částem, může být revidován a vylepšován ještě v dalších generacích a dokonce dalších epochách, aniž by to znamenalo, že může být libovolný nebo svévolný.

(Písek, 050405-2.)

<<<

>>>

Událost(né dění) x proces

Proces je zkrátka to, co můžeme krok za krokem popsat. Naproti tomu událost je takto popsatelná jen zčásti, a to z té méně významné, méně „podstatné“ části. Ale bylo by zpozdilé vidět ten rozdíl jen jako rozdíl mezi tím, co je vidět a co vidět není. To, co je v určité situaci a chvíli právě vidět (= k čemu lze rovnou přistoupit), je jenom částí předmětné stránky, která je obvykle nesmírně složitá, takže se k některým jejím složkám můžeme dostávat jen s největším úsilím a za pomoci náročných metod a prostředků (navíc jak jdeme stále blíž k těm nižším až nejnižším strukturám, přestává mít smysl ono „vidění“ – jde pak už jen o nejruznějšími nástroji zprostředkovaný „přístup“, ztrácející možnost vztáhnout se k něčemu individuálnímu a spoléhající na „zprůměrování“ a statistiku). Jinak řečeno: ne každý proces (resp. ne vše, co se nám jeví jako proces, co za určitých okolností rozpoznáváme jako proces) je skutečně událostí, ale každý proces je jakousi hromadou či strukturou změn, které jsou vposledu (na nižších a nejnižších úrovních) událostného charakteru. Rozhodující pro posouzení, zda jde o pouhý proces nebo o (pravou) událost, je rozpoznání, zda jde o „vnitřní integritu“, tj. o dění, jehož počátek a konec není stanoven zvenčí (např. vnějším pozorovatelem, jak tomu je u událostí dějinných). Takové rozpoznání je ovšem značně nesnadné, zejména pro přístup, zatížený výhradním soustředěním na vnější, předmětnou stránku procesu. Takové zpředmětnující myšlení je ovšem čímsi až historicky vzniklým, kdežto předpoklad vnitřní integrity dokonce u procesů, které integrovány ve skutečnosti nejsou, je nejen starší a původnější (takříkajíc geneticky zděděný, u vyšších živočichů běžný, i když tam zajisté nejde o vědomí a myšlení lidského typu), ale je jakoby samozřejmé (dokud není určitými postupy reflexe problematizováno). Myšlenka ryze předmětných procesů je konstrukcí, její původ se asi omezuje na nejstarší řecké myslitele (zejména od Eleatů jako asi prvních).

(Písek, 050407-1.)

<<<

>>>

Význam a kontext

Když slyšíme nebo čteme nějaké slovo, mají jednotlivé hlásky resp. písmena určitější význam pouze v souvislosti (v kontextu) s ostatními hláskami či písmeny téhož slova. Je tomu dokonce tak, že význam kontextu (totiž celého slova) je nesrovnatelně důležitější než význam jednotlivých hlásek či písmen. (Mezi hláskami resp. písmeny a celým slovem jsou ovšem ještě některé další útvary, např. etymologické kořeny, jimiž je dané slovo příbuzné několika dalším slovům, ale to nyní můžeme přeskocit, protože chceme jít k širším kontextům.) Ovšem také celé slovo má nebo může mít ještě řadu významů, někdy srozumitelně blízkých až příbuzných, jindy třeba i ‚nahodilých‘. Upřesnit, o který z těch významů právě jde, lze zase jen v rámci užšího nebo širšího kontextu – fráze, věty, odstavce atd. Nejzajímavější však je jedna zkušenost, kterou si běžně dost neuvědomujeme, ale která byla kdysi v archaických dobách mimořádně významná (zatímco dnes byla poněkud marginalizována tím, jak se rozšířil řecký vynález pojmů a pojmovosti a s ním spojená možnost pojmového vymezení míněné skutečnosti). Jde o to, že nejen obvyklá fráze, nejen celá věta, ba ani celé vyprávění se nemusí k tomu, o čem vypovídá nebo vypráví, vztahovat naprosto jednoznačně a zejména v „plnosti“ postižení a vystižení. Náleží dokonce k bytostnému rysu předpojmového soustředění myšlenkové i vyprávěcí intence k „téže“ skutečnosti, že se pokouší se k této skutečnosti vztáhnout nikoli pouze jednou, ale třeba v téže větě hned několikrát (několika různými a významem se poněkud lišícími slovy, je to velmi časté např. ve sz textech), anebo – jde-li o vykreslení třeba povahových rysů téže postavy, božské nebo lidské – několikrát vyprávěním a zasazením takové postavy do několika různých situací (v mytických a mytologických vyprávěních). Všichni to známe, všichni jsme se s tím už mnohokrát setkali (a nejen v literatuře), jsme zvyklí s tím běžně pracovat a také tímto způsobem dosud myslet, ale nevěnujeme tomu dost pozornosti. Co to znamená, co z toho můžeme vysoudit? Jak je možné, že třeba určitý výrok, zapojený do jiného kontextu, může najednou „promluvit“ jinak, nově, třeba i mocněji? Jak je možné, že nějaká myšlenka, vyslovená někým, kdo měl na mysli docela určitý kontext, se stane čímsi mimořádně významným a důležitým, když ji někdo transponuje do kontextu zcela odlišného? – Mám za to, že to první, co z toho musíme vyvodit, je rozpoznání, že to, k čemu se „význam“ nějaké vypovědi nebo nějakého vypravování vztahuje, není prostě, jednoduše a výhradně produktem oné vypovědi nebo vypravování, ale že má jakousi svou „svébytnost“ v tom, že je čímsi až „za“ oním vypovídáním nebo vyprávěním, tj. že je něčím, k čemu se ono vypovídání a vyprávění ještě dále vztahuje, kam čemu míří, směřuje, na co poukazuje a k čemu nás chce posléze dovést. A to druhé, co si musíme uvědomit: k plnému kontextu slovního, větného, narativního atd. textu náleží zásadním způsobem také to, co není součástí jejich „filologicky“ interpretovaného „obsahu“.

(Písek, 050408-1.)

<<<

>>>

Prostor

Víme z vlastních zkušeností, že orientace v prostoru je dosti nesnadné, zvláště v některých směrech. Děti se nesnadno učí rozpoznávat, co je vlevo a co vpravo; často trvá řadu let, než se přestanou plést. I když se naučí I když se naučíme rozeznávat svou pravici od levice, musíme se zároveň naučit, že u lidí před námi, kteří jsou obráceni k nám, je tomu jakoby obráceně. (Jiné potíže jsou zase, když si potřebujeme něco upravit před zrcadlem, a když totéž musíme udělat něškomu

druhému.) Avšak i v přírodě nacházíme jakési zajímavé tendence k nesymetričnosti, např. v levotočivosti a pravotočivosti nejrozmanitějších „realizovaných křivek“, např. rostlinných úponků, ulit měkýšů apod. – Za určitých okolností se můžeme zmýlit dokonce pokud jde o rozdíl „nahoru“ a „dolů“, i když ve většině případů nám to usnadňuje smysl pro gravitaci (nejsme-li postiženi nefunkčností hlemýždě v uchu): jsme třeba uvyklí do vyšších pater jezdit výtahem, a podobně jezdit také dolů do přízemí. Děláme to už automaticky, myslíme na něco jiného a s úmyslem sjet dolů stiskneme omylem tlačítko poschodí, kde nastupujeme – prostě proto, že jsme zvyklí automaticky volit tlačítko, když chceme jet nahoru. Situace, kdy stojíme v nepohybující se kabině, nás jakoby odpojuje od kontaktů se širším okolím, takže naše automatické reakce nemají oč se opřít, pokud aspoň okrajově, ale zřetelně nemyslíme na to, kterým směrem vlastně jedeme. – Tažní ptáci se orientují asi podle magnetických siločar, pro které jiné bytosti, např. lidé, nejsou (dost) vnímaví. Apod. Zkrátka orientace v prostoru je nesnadná, pokud se nemůžeme náležitě opřít o něco, čím ten prostor je strukturován, specifikován, zkrátka „před-připraven“ pro naši vnímavost. Prostor „sám“ tedy vlastně nevnímáme a vnímat nedovedeme. Ale to ještě zdaleka neznamena, že prostor není „ničím“, že to je jen otázka našeho subjektivního přístupu (eventuelně, jak měl za to Kant, jakéhosi „apriori“ našeho smyslového vnímání).

(Praha, 050413-1.)

<<<

>>>

Jazyk a skutečnost

Svět jazyka se liší od světa skutečností, ale jazyk je schopen poskytnout člověku skvělé možnosti, jak se ke světu skutečností (ke skutečnostem) vztáhnout, jak se v něm orientovat a dokonce jak do světa skutečností v souhlase s tou orientací a v jejím smyslu zasáhnout. To je ovšem „pravda“ jen pod tou podmínkou, že jazyk nechápeme redukovat jako „systém znaků“ nebo podobně. Tak jako jedno vyslovené slovo není redukovatelné na skupinu hlásek nebo jako napsané slovo nelze redukovat na skupinu písmen, tak nelze ani jazyk redukovat na lexikální seznam slov. Žádné jednotlivé slovo nelze popsat ani jinak vytihnout jako něco daného, ale vždycky musíme počítat s tím, že kromě té stránky, která je nějak jakoby „dána“ (a tato „danost“ zajisté není redukovatelná na sluchem vnímatelné a na záznam zachytitelné zvuky, ani na optický vzhled písmen resp. znaků, které zase lze např. fotografovat; k „danosti“ slova musíme přece započítat také jeho vtahy k jiným slovům, a to jednak vztahy daném aktuálním kontextu, ale také vztahy v nesčetných kontextech jiných, již mnohokrát uskutečněných, ale vlastně také jen „možných“, třeba dosud nikdy neuskutečněných – to by ovšem vyžadovalo odbočku k velmi nejasnému a problematickému problému „možnosti“), je tu ještě stránka „ne-daná“ (a zase nejen smyslově, tedy kterou nelze slyšet ani vidět, ale také „kontextově“, jak jsme právě nabažili). Každá slovo je tedy jakousi „nepravou“ událostí, která má mnoho „počátků“ a mnoho potenciálních „konců“, ale událostí, které se dostává určitosti teprve tím, že se některé tyto „počátky“ nepočítají resp. odříznou a vyloučí, a že se selektivně vyberou i její konce, a to zařazením do stále určitějších kontextů, až i do toho posledního, totiž právě aktuálního. To vše ukazuje na to, že jazyk jakoby „žije“, ovšem nikoli svým vlastním a na lidech nezávislým způsobem, ale že „žije“ jakoby na účet promlouvajících a naslouchajících lidí, tj. že participuje na jejich skutečném, „pravém“ životě. Přes všechny tyto prostředující cesty se jazyk

vztahuje ke skutečnému světu. nikoli sám sebou. Bez lidí, bez jejich vědomí a myšlení, bez jejich aktivní myšlenkové práce by byl jazyk ničím, prostě by neexistoval. To, co by z něho zbylo, by za určitých okolností bylo možno v různé míře (podle okolností) resuscitovat. Příklady toho máme, když je přečetno několik vět nebo větších úryvků díky rozluštění neznámého písma a dokonce neznámého jazyka (vždy ovšem na základě nějakých podobností s jazyky jinými už aspoň trochu známými). A za mimořádně příznivých okolností (tj. kde existuje již rozsáhlá literatura) a s mimořádným nasazením lze někdy „mrtvý“ jazyk (tj. jazyk, jímž se už dávno nemluví) oživit dokonce natolik, že se jím (nebo jazykem s ním velmi příbuzným, ale nezbytně také upraveným a přizpůsobeným) začne v nějakém společenství skutečně mluvit. Ale stále tak každý jazyk zůstává světem pro sebe a nikdy nemůže být „odvozován“ ze světa skutečností, nýbrž naopak jednotlivé skutečnosti musí být po jisté transformaci vtahovány do něho a do jeho světa.

(Praha, 050414-1.)

<<<

>>>

Myšlení (akt) a myšlené

Na jedné straně je výkon myšlení něčím striktně individuálním, je to výkon jedince. Ale tímto individuálním výkonem, který nemůže být připsán nikomu jinému, se myslící jedinec, subjekt, vztahuje k něčemu, co není jen subjektivní, jen spjaté s jeho individuálním výkonem, nýbrž co může být sdíleno – ovšem opět jen vztahem k tomu – jinými myslícími subjekty. To, co je takto sdíleno, může (a musí) být náležitě tematizováno a analyzováno, a to bez záměny s tím, jak se k tomu ten či onen subjekt vztahuje nebo vztahoval. Tento vztah (ve smyslu dějícího se vztahování) ovšem nemůžeme odvozovat jen od toho, k čemu se subjekt myšlenkově vztahuje, ale právě tak jej nemůžeme od toho „intendovaného“ zcela oddělit a izolovat. A jedna věc je důležitá: vposledu nezáleží na tom, zda ono myšlené, míněné, tematizované je něčím „skutečným“, anebo zda to je něco pouze vymyšleného, třeba i vyfantazírovaného, vykonstruovaného. V tom smyslu se ukazuje třeba argument historicistů resp. historických pozitivistů (např. u nás Pekařův), že není možné, aby lidé žijící v jedné epoše navázali na myšlení lidí epoch starších (to byl spor mezi Masarykovým výkladem českých dějin a Pekařovou kritikou) jako neplatný, vlastně sofistický (je to jen varianta na starého Gorgiu).

(Praha, 050415-1.)

<<<

>>>

Myšlení a jazyk

Výkon myšlení je na jednu stranu přísně individuální, je to výkon jedince. Ale v tomto výkonu, který nemůže být připsán nikomu jinému, je spolupřítomná (spoluúčastná) značná část (složka), kterou myslící subjekt sdílí s jinými myslícími subjekty. To, co je takto sdíleno, může (a musí) být náležitě analyzováno. Především je tu třeba dbát významné funkce jazyka: myšlení je pořádáno a strukturováno jazykem, je to vždy myšlení v jazyce a ve větší nebo menší míře i z jazyka. Jazyk není jen vnějším prostředím myslícího, nýbrž specifickým způsobem proniká do průběhu každého výkonu myšlení jako to, co jej spoluformuje a leckdy

i spoluzakládá a spoluvytváří. Ale zde velmi mnoho záleží na tom, co vlastně rozumíme „jazykem“; jazyk je nikoli soustavou, systémem, nýbrž soustavou jakoby živou, napodobující organický život (ale není skutečným, „pravým“ organismem). Tak jako některé rostliny nebo houby jsou vázány na své prostředí, spolutvořené jinými živými bytostmi, tak silně, že bez tohoto prostředí nejsou schopny přežít, tak je jistý typ myšlení s to „žít“ (být vykonáván) jen v jazyce. Takže podobně, jako v jistém poněkud metaforickém smyslu můžeme mluvit o tom, že „les žije“ (anebo umírá), můžeme mluvit také o jazyce, který žije (anebo který odumírá nebo dokonce je docela mrtvý, takže jím už nikdo nemluví, i když může být ještě dost lidí, kteří mu rozumějí a kteří jsou s to číst staré texty v něm psané). Jazyk je tedy jakýmsi jakoby „živým“ prostředím, v němž (a z něhož) je možno myslit a rozmlouvat s jinými, kteří v něm také myslí a rozmlouvají. Naproti tomu ovšem nelze mít za to, že nové myšlenky přicházejí z jazyka samého; z jazyka nám „přicházejí“ jen myšlenky starší a staré, které zůstaly v jakési zakrnělé nebo zjednodušené formě v jazyce zakódovány, takže mohou nekontrolovaně působit na každé aktuální přemýšlení a uvažování, pokud si toho takové aktuální a tedy v jistém smyslu „nové“ myšlení není dost vědomo. Pak je možno s jistou licencí hovořit o tom, že jazyk někdy a v něčem myslí jakoby za nás, že předchází, předbíhá naše myšlení a nastavuje mu jakési výhybky, po nichž je (tj. nás) dovede do starých, už vyježděných kolejí. Někdy to dokonce může mít velmi pozitivní výsledky, pokud nám to připomene věci správné, ale pozapomenuté, ale nikdy nás jazyk sám nepřivede k „nápadům“, tj. myšlenkám vskutku novým, které pak mohou vrhnout nové světlo na všechno naše dosavadní přemýšlení. Nové myšlenky nepřicházejí z jazyka, ale bez jazyka nemohou být vysloveny, formulovány, zachyceny, aby se nám zase neztratily. Jazyk (každý jazyk) je tedy vynikajícím vynálezem, něčím víc než pouhým instrumentem, prostředkem (právě proto, že není – ani ve své funkci – ničím jen předmětným), ale není vlastní matečným prostředím, které by mohlo nové myšlenky jakoby produkovat. Ale nové myšlenky, které „přicházejí“, „dopadají na nás“, nepředmětně (tedy nehotově, nikoli jako „dané“) nás oslovují, které nejsou „inokulovány“ na živnou půdu jazyka, bývají obvykle ztraceny (pokud se náhodou perspektivnějším způsobem nestanou „nápadem“, adresovaným někomu jinému, kde najdou vhodnější podmínky.

(Praha, 050415-2.)

<<<

>>>

Míněné (předpojmové)

Ještě před vynálezem pojmů a pojmovosti lze legitimně rozpoznávat (pokud máme k dispozici nějaké podklady) mezi (narativním, aktivním) míněním něčeho (nebo někoho) a mezi tím, co bylo takto míněno. Vzájemné porozumění a dorozumění mezi lidmi bylo možné jen díky tomu, že dva nebo více lidí se mohli svým individuálně odlišným způsobem aktivního mínění vztahovat zhruba k „témuž“ míněnému. Bylo to nepochybně nepřesné, jen přibližné, nedovolovalo to žádnou důkladnější analýzu (k níž ovšem chyběly také potřebné myšlenkové prostředky) – zkrátka nebylo na tom možno založit nic důkladnějšího ani systematictějšího. Ale tento rozdíl tu nějak byl, i když samotnému narativnímu myšlení zůstával skrytý nebo unikál. Na narativní úrovni nebylo prostředku, jak se k onomu „míněnému“ dostat jinak, než opakováním téhož vyprávění, anebo novým vyprávěním, které se však vztahovalo k „témuž“. Rozpoznat, zda se určité vyprávění „hodí“ k jinému vyprávění o téže situaci nebo téže postavě, bylo

možno jen „pocitově“ resp. nějakým intuitivním způsobem, ale nebylo možno k tomu vypracovat nějakou důslednou metodu. Na jedné straně proto zůstávala vedle sebe neslučitelná vyprávění o týchž bozích (a jejich vzájemných vztazích), zatímco na druhé straně mohla být převzata určitá vyprávění z jiných, více méně cizích mýtů, a připisována bohu nebo bohům mýtů domácích. Teprve pojmovost a „logika“ (teprve začínající, ještě bez vybudované disciplíny) byly s to situaci změnit, protože bylo možno důsledně analyzovat, propracovávat anebo naopak vylučovat kompatibilitu jak původně různě „vyprávěného“ a tedy také „míněného“, tak později pojmově vymežovaného (definovaného). To ovšem bylo provázeno – v důsledku obrovského vlivu „geometrie“ (a matematiky vůbec) – vylučováním některých témat ze sféry rozhodujícího zájmu. Proto se počátky filosofování vyznačují nejdříve soustředěným zájmem o skutečnosti, které bylo možno poměrně bez potíží myslet novým způsobem (především čísla a rovinné obrazce), zatímco jiné témata – zejména vztažená k lidskému a hlavně politickému životu – zůstávala záležitostí „mopudrosti“ a nebyla „filosoficky“ reinterpretována. K tomu došlo teprve po jisté době, zejména zásluhou sofistů, ale tam zase docházelo k oslabení až k likvidaci vlastní filosočnosti; odtud velký význam Sókratův a jeho největšího žáka Platóna, kteří se o to pokoušeli při zachování respektu k filosofickým nárokům.

(Písek, 050420-1.)

<<<

>>>

Orientace a subjekt

Bezpodmínečnou náležitostí každého subjektu (jakékoli úrovně) je jeho schopnost vztáhnout se k sobě (což samozřejmě není podmíněno vědomím; vztáhnout se k sobě ve vědomí je něco jiného, specifického). Ale právě tato schopnost vztáhnout se k sobě předpokládá jistou orientovanost subjektu v tom, co jej obklopuje resp. čím je obklopen. Vztáhnout se k sobě může jen subjekt, který nejprve podnikl nějakou akci do svého okolí, v němž se s něčím setkal. Teprve po tomto setkání je nějaký návrat vůbec možný; to přece docela zřetelně nahlédl přinejmenším už Hegel. Bez spoluúčasti na přetvoření okolí v osvětí se žádný subjekt nemůže ujistit o sobě; v případě vědomého subjektu pak jde o zaujetí orientovaného vztahu k nejbližším relevantním skutečnostem: máme zkušenost, jak třeba přechod z hlubokého spánku nebo z bezvědomí je provázen ztrátou takové orientovanosti, kdy nevíme nejen to, kde právě jsme a co nás v nejbližších chvílích čeká, ale kdy jsme znejistěni i pokud jde o naši identitu, o to, kým jsme. Proto je pochopitelné, že se tážeme nejen na to, kým jsme (a to nejen individuálně, ale třeba i za celé lidstvo), nýbrž také odkud přicházíme a kam směřujeme.

(Písek, 050422-1.)

<<<

>>>

Událost jako model myšlenkový

Jaký smysl má konstrukce „události“ jako intencionálního ne-předmětu? Máme důležitou historickou zkušenost, že způsob myšlení, který se stal rozhodujícím pro ustavení řecké filosofie, ale také všech evropských věd, byl nastartován a pak vždy znovu zdokonalován na základě a za pomoci modelových konstrukcí

geometrických a matematických. To nás opravňuje k tomu, abychom se domnívali, že tam, kde tento tradiční způsob pojmovosti už nevyhovuje a dokonce selhává, protože nebere v úvahu čas buď vůbec nebo jen jako další, ovšem zvláštní, protože jednosměrnou dimenzi, bude docela analogicky možno vypracovat aspoň první kroky nového pojmového přístupu, když myšlenkově zkonstruujeme něco tak jednoduchého, jako je model „události“. A protože v teoretické fyzice je běžné mluvit o „popisu“ nějakého děje, když se podaří jeho kvantifikace (tj. kvantifikace všech jeho významných parametrů), bude zajisté naším zájmem vybavit myšlenkový model „události“ alespoň nějakou vlastností, která se bude kvantifikaci vzpírat.

(Písek, 050425-1.)

<<<

>>>

Vědy - klasifikace a její problémy

Tradičně se vědecké obory dělí na přírodní a nepřírodní (tj. jiné než přírodní); zároveň máme v každém tomto širokém „oboru“ celou řadu speciálních disciplín, které se ještě různým způsobem dělí a dále specializují, např. vedle fyziky a chemie máme také biologii, a ta se jednak dělí (zhruba) na zoologii, botaniku a mikrobiologii, přičemž dělení jde pochopitelně dále, jak se stále množí nové a nové poznatky i metodické přístupy (např. ze zoologie se lze specializovat třeba na ornitologii nebo až na jednu čeleď či jeden rod, z botaniky zase na dendrologii nebo na kapradňorosty, z mikrobiologie na virologii nebo na retroviry apod.). Jsou ovšem možné i specializace jiného typu, jdoucí napříč takové systemizaci, jak např. fyziologie, genetika, etologie, epidemiologie, imunologie atd., ale také specializace až neuvěřitelně úzká, jako je zkoumání povahy toxinu (či toxinů) betahemolytických streptokoků skupiny A (jak jsem to poznal v době, kdy jsem pracoval v ÚEM), kdy se už vytrácí charakter samostatného oboru a jde pouze o výzkumné téma. A to ještě nechávám stranou obory, které se specializují na časové průběhy biologických „procesů“, a to jak v rámci individuálních životních změn (ontogenetických, eventuelně procesů hojení po poškození apod.) nebo v rámci dlouhodobých změn vývojových (evolucionistika, případně paleobiologie atd.). Co nás musí zarazet na této situaci? Především to je hrozící postupná ztráta celkové orientace nebo přinejmenším nepevnost a nejistota, která specializace je oprávněná a do jaké míry, a která naopak oprávněná vůbec není. Zejména však tu je nápadná jedna okolnost, že hledání dělicích čar je odsouzeno jen k přibližnosti, protože přechody bývají velmi nezřetelné a neostré. Jdeme-li k nejnižším úrovním, zejména až k jednobuněčným, je velmi obtížné rozhodnout, jde-li o rostlinu nebo živočicha; ale někdy mám podobné obtíže i při rozhodnutí o větších organismech. Zkoumání vztahů určitých organismů k prostředí leckdy ukazuje úzkou oboustrannou (nebo alespoň jednostrannou) vazbu na docela určité organismy jiného druhu (třeba závislost rostliny na určitém hmyzu nebo i určitého hmyzu na určité rostlině). A taková symbióza může jít až tak daleko, že dá vznik organismům, v nichž spolu žijí dva dosti odlišné druhy, které však už samostatného života dávno nejsou schopny (např. lišejníky, v nichž spolu žijí houby a řasy). To vše se zdá poukazovat k tomu, že vědecká odbornost, tj. specializace nemůže nikdy nadlouho a perspektivně obstát bez stálé vazby na obecnější zřetel, takže třeba každý sebespecializovanější virolog (nemá-li se stát pouhým vědeckým nádeníkem, byť vysoké úrovně) musí být aspoň v základních ohledech také biologem, ale i biochemikem a chemikem atd.

(Písek, 050508-1.)

<<<

>>>

FYSIS / Metafyzika

Řecké slovo FYSIS mělo už před vznikem filosofie, ale zejména potom, širší a také hlubší význam než naše dnešní slovo „příroda“ nebo „přirozenost“. To, co znamenalo a k čemu poukazovalo, se stalo jedním z hlavních témat celé řady nejstarších filosofů (téměř o všech se později říkalo, že titulem jejich hlavního spisu bylo PERI FYSEÓS, tedy „O FYSIS“ (což je lépe ponechat takto a raději nepřekládat jako „O přírodě“ nebo „O přirozenosti“). Byl to snad jako první až Aristotelés, který rozdělil onu velkou „disciplínu“, nazývanou oním „PERI FYSEÓS“, (podobně jako i jiné disciplíny) na jednu teoretickou disciplínu, kterou (vedle matematiky a theologie) zahrnul do „první filosofie“, a celou řadu disciplín praktických, jimiž se v řadě případů také sám většinou dost důkladně zabýval. Charakteristické je jeho vymezení oné teoretické disciplíny, kterou sám stručně nazýval „Fysikou“: tento filosofický obor se (teoreticky) zabývá tím, čeho je mnoho (resp. co je mnohé – tedy polemicky míněno proti Eleatům) a co se mění, co je v pohybu, zejména tedy také co vzniká a zaniká. Musíme si být dobře vědomi toho, že právě ono vznikání a zanikání představovalo pro první filosofy obrovský problém, neboť jejich velkou hypostazí bylo něco vpravdě skutečného, co stojí na počátku všeho dalšího, co je tedy tím „prvním“, ale nejen ve smyslu posloupnosti, nýbrž zejména ve smyslu základnu, který nadále trvá a dokonce vládne všemu dalšímu: tomu pak začali říkat ARCHÉ. Zdálo se jim, že o takové ARCHÉ nelze pochybovat, neboť pak už bychom museli pochybovat vůbec o všem. A již druhý uváděný filosof, totiž Anaximander, velmi pozoruhodně pojmově vymezil ARCHÉ jako to, z čeho vše vzniká a do čeho pak zase zaniká; mohli bychom také říci: z čeho se vše rodí a do čeho hyne. Již toto vymezení v sobě obsahuje – byť nikoli přímo a výslovně – předpoklad, že ARCHÉ sama je nevzniklá a nezanikající. Pokud bychom toto pojetí přijali, znamenalo by to, že FYSIKA by se zabývala tzv. fyzickými věcmi (jejím „předmětem“ by byly tyto fyzické věci, TA FYSIKA), zatímco ARCHÉ by se – snad – mohla stát záležitostí jiné filosofické disciplíny, která by tu byla jaksi „vedle FYSIKY“; a protože „vedle“ se řecky řekne META, mohli bychom metafysiku určit jako disciplínu, která by se zabývala tím, co je „vedle“ všeho toho, co vzniká a zaniká, tedy tím nevzniklým a nezanikajícím, tj. nemajícím žádný počátek a žádný konec.

(Písek, 050517-1.)

<<<

>>>

Metafyzika

Chápeme-li slovo „metafyzika“ etymologicky správně, mělo by jít o filosofickou disciplínu, která by buď sama byla „vedle“ jiné disciplíny, totiž „fysiky“, anebo by se zabývala tím, co je „vedle“ fyzických věcí (pojmenovaných řecky TA FYSIKA). A pokus tyto se fyzické věci vyznačují tím, co nějak začíná, po nějakou dobu probíhá a pak končí, měly by se ony ne-fyzické věci vyznačovat tím, že by neměly počátek ani konec, eventuelně také, že by „neprobíhaly“. A pokud současný stav našeho poznání vezmeme natolik vážně, že v tomto světě (v tomto vesmíru) není nic, co by nemělo počátek ani konec, musíme obor „metafyziky“ vymezit tak, že nejde o žádnou součást ani složku čehokoli, co náleží k tomuto vesmíru, ale co není ani věčné a neměnné. Nedovedu si představit, jak bychom onen obor mohli

vymežit, leda tak, že jej posuneme do budoucnosti (ovšem po jistých vážných upřesněních, co vlastně „budoucností“ máme rozumět). Především nemůžeme nově (resp rozšířeně apod.) chápanou budoucnost zbavit časovosti resp. časového charakteru. Už to mám napovídá, že se tu otvírá jakási nová možnost: budoucnost není neměnná, ale také se „děje“, nicméně nikoli tak, že by měla nějaký počátek, ani tak, že by nějak končila: budoucnost se děje neustále, a to tak, že přichází. Její aktuální příchod však není jejím koncem, neboť budoucnost bude přicházet i poté, co v tom či onom případě aktuálně „přišla“ a stala se „přítomností“ (čímž ovšem přestala být budoucností). O „konci“ můžeme tedy hovořit jen v souvislosti s docela určitou „budoucností“, s jednou její částí či složkou, ale v žádném případě se to nemůže týkat budoucnosti jako takové („celé“). Metafysika (té „nové“ budeme tedy říkat takto a psát to s -s- uprostřed) by se tak nezabývala ničím, co by mělo počátek a konec, ale tím, co může z jedné strany vypadat jako konec, zatímco z jiné jako počátek, ale co vlastně není ani jedním z obou (a proto vše, co skutečně má počátek a konec, musí nadále spadat do filosofické „fysiky“). Nemůže se však zabývat ani budoucností jako takovou, nýbrž jen tím, co se jakoby utváří ještě v rámci budoucnosti, ale spěje k tomu, aby se stalo aktuální přítomností. Metafysika by se tak zabývala tím, co „přichází“, co se „má stát“, co „má být“, co je výzvou k tomu, aby se toho někdo (něco) ujal a uskutečnil to, zatímco fysika by se zabývala „jsoucím“, tedy kdekterou součástí „jsoucímho vcelku“ (světa resp. našeho Vesmíru).

(Písek, 050520-1.)

<<<

>>>

Čas a jeho „zdroj“ / Aktuálnost a vztah k minulosti a budoucnosti / Minulost a aktuálnost / Budoucnost a aktuálnost

Základní otázkou pro možnost tzv. vysvětlování nejrozmanitějších dějů a událostí je problém „generování“ času. Myšlenka, že čas je generován čímkoli jsoucím, je absurdní, uvážíme-li, že čas přichází a vchází do aktuální přítomnosti z budoucnosti, a nikoli z minulosti. Čas přichází, ale také odchází, pomíjí, tj. přechází v minulost. Na minulosti je zvláštní to, že není celá „pominulá“, ale že z ní něco zbývá jako doznívající relikv toho, co se již událo a co pominulo. To „pozůstávající“ jakoby zůstává přítomné, tj. udržuje se v aktuální přítomnosti, a to někdy krátce, jindy nadlouho. O minulosti tedy můžeme uvažovat, minulost můžeme dokonce zkoumat právě na základě oněch relikvů resp. spíše díky nim (neboť ten skutečný „základ“ nám původně uniká, tj. dokud si nestanovíme jako úkol k tomuto základu přece jen nějak proniknout). V tom, co „jest“, tedy v aktuální přítomnosti, je vždycky uloženo mnoho relikvů toho, co už „bylo“ a co ve své kdysi aktuální plnosti již pominulo. „Přítomnost“ tedy nemůže být nikdy chápána redukovaně jako pouhá okamžitá aktuálnost, protože „při tom“, tj. při ní je nějak spolu-přítomno leccos z toho, co už aktuální není, ale co kdysi aktuální bylo. Součástí přítomnosti je tedy vždy také jakási „paměť“, ovšem chápaná nikoli jako cosi subjektivního, jako součást vědomí, nýbrž jako jakýsi soubor „památek“, suvenýrů, připomínek toho, co už uplynulo, ale co může být (ve vědomí, v subjektivní paměti) jakoby oživeno a stát se tak znovu jakoby něčím „přítomným“ (navzdory tomu, že už je čímsi minulým, takže může být jen druhotně „zpřítomněno“). Přítomnost tedy nejen nemůže být redukována na pouhou aktuálnost, ale sama se velmi podstatným způsobem vztahuje k tomu, co už bylo a uplynulo. Tím se ovšem před námi otvírá otázka, zda tomu není nějak podobně také s budoucností, tj. zda se přítomnost nějakým podobným a rovněž

velmi podstatným způsobem nevztahuje k tomu, co (ještě) nebylo a co (ještě) nenastalo. Tuto otázku musíme vzít velmi vážně a nesmíme ji apriori odmítat, neboť skutečnost je taková, že každá aktuálnost se může dokonce i k minulosti právě svým způsobem (a tedy nově) vztahovat jen díky tomu, že k tomu má potřebný čas, jakousi termínovanou lhůtu, v níž tento vztah k čemu minulému vůbec může uskutečnit, realizovat. Ukazuje se totiž, že onen naprosto nezbytný a podstatný vztah každé aktuálnosti k něčemu z toho, co už uplynulo a je minulostí, je podmíněn ještě základnějším vztahem aktuálnosti k budoucímu, tj. k něčemu z toho, co se má teprve stát, co má teprve nastat, k čemu se zatím jen chystá (resp. má chystat. má připravovat).

(Písek, 050527-1.)

<<<

>>>

Život - rizika a ohroženost

Současná věda nám ukazuje povahu (našeho) vesmíru jednak z hlediska atomárního a subatomárního, jednak z hlediska fyzikálně kosmologického. V tomto vesmíru je život čímsi velice zvláštním, velmi nepravděpodobným, jakousi anomálií. To vede řadu myslitelů k závěru, že vesmír sám je životu zcela cizí, ba snad dokonce vůči životu nepřátelský (to je ovšem už zřetelné přehánění, neboť „nepřátelství“ je něco, co údajně „mrtvému“ vesmíru musí být přece velmi vzdáleno). Život je uprostřed vesmíru nepochybně skutečností nepravděpodobnou, a to již ve svých nejprimitivnějších podobách. (Je to zřejmé i v konkrétním případě naší „mateřské“ planety; zatím nebylo pozorováno, že by život vznikl z „neživota“, a ani uměle jsme zatím nedokázali cokoli živého sestrotit.) To však ještě vůbec nemusí znamenat, že je čímsi nejvládnějším, bytostné povaze Vesmíru odcizeným a vzdáleným, jeho řádu a jeho zákonitostem se vymykajícím anebo dokonce je narušujícím. Na druhé straně by bylo ovšem stejným nedorozuměním a neporozuměním, kdybychom život považovali za „přirozený“ či snad „nutný“ produkt vesmíru a jeho zákonitostí. Život, tj. živé organismy, živé bytosti nejsou pouze něčím mimořádným, zvláštním a nepravděpodobným, ale také jsou čímsi křehkým, jen dočasným, vždy znovu ohrožovaným a smrtelným. Smrt živé bytosti není pouhým zánikem, pouhým pominutím toho, co tu bylo. Vztah mezi životem a smrtí je něčím mnohem složitějším, komplikovanějším a vícevýznamnějším, než aby to bylo možno charakterizovat jako přerušení a konec. Život se vystavuje už jako život zásadnímu riziku, které se z jedné strany jeví jako absolutní: žádný konkrétní život, tj. život žádného konkrétního organismu není s to svou smrtelností překonat a zvrátit. Tak se zdá, že život není s rizikem jen spojen, že se nejrůznějším rizikům jen nevystavuje, nýbrž že je se smrtí spjat takřka fatálně. A přece by toto vidění vztahu mezi životem a smrtí či smrtelností bylo jednostranné, bylo by omylem. To je ovšem skryto povrchnímu pohledu, který vidí jen hekatomby mrtvol. Život si našel způsoby, jak bojovat se smrtí: naučil se především něčemu snad ještě nepravděpodobnějšímu, než je sám, totiž rozmnožování. Ale podmínkou úspěšnosti tohoto vynálezu je něco ještě skrytějšího: život se naučil smrti využívat ke svým cílům (to je jiná věc, kterou zatím necháváme stranou: život se naučil ještě předtím onomu podivuhodnému směřování k cílům, naučil se zacílení či „téličnosti“): život se dokonce naučil využívat smrti ke svému zdokonalování, k vynalézání nových forem a k dosahování nových, vyšších úrovní. Smrt už od té doby nelze považovat za trest, ale stala se čímsi jako „řeholí“. Život tedy volí za určitých okolností smrt jako oběť, vedoucí - při všech

nástrahách a navzdory každému ohrožení – k možným vítězstvím, tj. přece jenom k překonání smrti a k vítězství nad ní a nad jejím ovládnutím všeho živého, nad tím, aby se zmocnila definitivní vlády a vše vrátila k těm počátkům, kdy ještě žádného života nebylo.

(Písek, 050529-1.)

<<<

>>>

Filosofie - různé podoby a formy

Patočka kdysi (koncem 60. let) ve výkladu o překladatelství filosofických textů zcela přesvědčivě předestřel, jak se nejrůznější filosofové v minulosti rozhodovali pro velmi odlišné „literární formy“ zpracování svých myšlenek a pojetí. Myslím však, že ta rozmanitost se netýká jen minulosti, ale bude mít i v budoucnosti značný význam. A dále, že ta rozmanitost neplatí (ani v minulosti, ani pro budoucnost) jen pro literární formu, ale také a dokonce zejména pro sám způsob myšlení. Jsem dokonce přesvědčen, že ona rozmanitost literárních forem je jen důsledkem rozmanitosti způsobů, jak se myslitelé pokoušeli pochopit a myšlenkově uchopit to, co je tolik zaujalo a čím se někdy dlouhé roky, a někdy dokonce po celý život, usilovně zabývali. Forma rozhodně není „vše“, jak tvrdí někteří extrémisté; ale rozhodně není bez hlubokého vztahu k „obsahu“ (jak zní ten nechutný druhý člen). Někdy si vskutku „obsah“ svou formu volí, ba vynucuje, nebo aspoň jedné dává přednost před jinými. Ale není to rozhodně jen jediný vztah mezi obojím, který tu má svou úlohu a svůj význam. Jsou také myslitelé, kteří pro určitý druh formy nemají smysl nebo přinejmenším pro něj nemají žádnou náklonnost; a vůbec to nemusí znamenat, že by sám „obsah“ nemohl být šťastněji vyjádřen formou jinou, než jakou jim sám myslitel dal. A právě tak se může stát, že si myslitel vybere formu sice pro obsah vhodnou, ale která naopak jemu nesedí; a nemusí to vposledu znamenat nic tragického pro jeho myšlenku (jen snad že nenajde hned tolik porozumivých čtenářů, kterým forma bývá někdy velkou pomocí, ale která zase jindy může svádět k přijetí myšlenek, které toho nezaslouží.) Asi největší ze všech filosofů všech dob, Platón, si vybral pro své myšlenky literární formu velmi vhodnou, dodnes nejen čtivou, ale velmi přitažlivou a přesvědčivou (dokonce i jen přemlouvající). Tím si ještě po staletích, ba tisíciletích zajistil a nadále zajišťuje dostatek čtenářů. Ale kolik z nich vskutku pronikne do hloubek jeho myšlenek? Není tak skvělá a přístupná forma někdy i na překážku proniknutí k nejlustnějším myšlenkám, kterým měla přece sloužit, zatímco nyní je často přehlušuje a odvádí od nich pozornost právě předstíráním té skvělosti a přesvědčivosti, která se tak často snoubí se sebeprojekcí čtenářovou?

(Písek, 050530-1.)

<<<

>>>

Předmětnost jako „zacílenost“ (soustředěnost apod.)

Nejčastěji mají lidé pod „předmětností“ na mysli „zacílenost“ vědomí či myšlení: každý akt vědomí je zaměřen k „něčemu“, totiž k tomu, co si právě uvědomuje; podobně to platí o myšlení: každá myšlenka (jakožto akt) je myšlenkou něčeho resp. na něco. Ovšem základní formu takové zacílenosti či zaměřenosti musíme předpokládat vůbec všude, kde jde o nějakou „akci“, tedy i tam, kde nejde o akt

vědomí ani o výkon myšlení. (Dokonce i tam, kde jde - řečeno s Jennigsem - o nějakou „akci nazdařbůh“, „at random“, neboť i taková akce je zaměřena jednak k dokonání, dokončení svého výkonu, jednak k nějakému eventuelnímu zásahu, kdyby se nahodilo, že se v jejím dosahu něco takového vyskytne.) Tím se však dost zřetelně ukazuje, že zejména na těchto nižších úrovních je nutná jistá obezřetnost v užití slova „předmětnost“. Bez „předmětné“ zaměřenosti není vlastně možná vůbec žádná „akce“, ale „smysl“ jakékoli akce se nikdy nevyčerpává touto „předmětnou“ zaměřeností, neboť tato zaměřenost předpokládá ještě jinou „zaměřenost“, totiž k tomu, co „ještě není“, ale co se „má“ stát právě jako výsledek oné akce.

(Písek, 050606-1.)

<<<

>>>

Vědomí „neintencionální“ (u Lévinase)

Emmanuel Lévinas přednesl jednou výklad, publikovaný snad původně německy, ale otištěný pak ve francouzském znění v knížce François-e Poirié-ho o Lévinasovi v řadě *Qui êtes-vous?* (6511, p. 151nn.; snad to bylo předneseno také v Bernu r. 1983 - viz p. 150.) Nadpis zní: „La conscience non intentionnelle“. Nechme nyní stranou detailní rozbor toho, jak Lévinas ono ne-intencionální vědomí přesně chápe. To první, co nás napadá, je jakási nedostatečnost onoho rozlišení mezi vědomím intencionálním a vědomím ne-intencionálním, když už pomineme jistou, nicméně závažnou nesnáz, spojenou s přesnějším vymezením toho, jak vůbec může vypadat akt (výkon) vědomí, který by se k ničemu intencionálně nevztahoval. (Na první pohled se snad může zdát, že tu jde o problém terminologický a tedy problém konvence, ale není tomu tak; nebudeme se tím však momentálně zabývat.) Obecně je zvykem chápat vědomí (tj. konkrétní akt vědomí) tak, že je vědomím něčeho, tj. že se k něčemu vztahuje. Vědomí, které by nebylo vědomím něčeho, tj. které by se nevztahovalo k ničemu, by snad mohlo být pouhým pocitem; Husserl by tu ovšem mluvil o intenci jen částečně naplněné nebo nenaplněné. Nás však nutně napadá, že bychom neměli zapomínat na intence „nepředmětné“, které přece nemůžeme prostě zahrnout pod „ne-intence“ (a zase by postrádalo smysl, kdybychom to považovali za otázku pouhé terminologické konvence). Lévinas velmi trefně hned na počátku svého výkladu poukazuje na to, že pro Husserla je „přítomnost“ (présence) naprosto privilegovaná (to ovšem převážně náleží k celé evropské myšlenkové tradici už od dob starých Řeků). Zdá se mi však, že z toho nevyvozuje ten nejdůležitější závěr, totiž že ne-předmětná intence (skutečná, tj. uskutečňovaná jako akt, jako výkon) se vlastně dává k dispozici tomu, co - ještě neuskutečněné - „přichází“, aby se - s pomocí intendujícího ! - stala „jsoucí skutečností“, aby se uskutečnila. Chyba je asi v tom, jak se chce Lévinas bránit proti jistému jakoby samozřejmému předpokladu, že „věci samy“ se nám (našemu vědomí) „dávají“. Jde o rozdíl mezi tím, jak se nám „dávají“ věci jsoucí, a tím, jak k nám přicházejí (a takto se velmi odlišným způsobem „dávají“) „skutečnosti ještě nejsoucí“, ale apelující na nás, abychom napomohli jejich uskutečnění.

(Písek, 050614-1.)

<<<

>>>

Korelace (a korelát)

Samo slovo „korelace“ poukazuje na oboustranný vztah (pokud jde o vztah mezi dvěma členy): mezi A a B je vztah „korelace“ tehdy, když A se vztahuje k B, ale když zároveň se B vztahuje k A. Korelace je tedy vzájemný vztah dvou členů, v němž – v našem případě – A je korelátem B, ale v němž B je zároveň korelátem A. Důležité je si uvědomit, že skutečná (tj. uskutečněná) korelace je – ostatně podobně jako každý skutečný (tj. uskutečněný) vztah čímsi, co se buď událo nebo ještě děje, a to bez jakékoli nezbytné asistence nějakého třetího členu, např. C. Vztah korelace, který musí být uskutečněn nějakým třetím (event. dalším) členem, např. C nebo D atd., je něčím jiným než vztah, který (jakožto výkon) uskutečňují a tím se efektivně k sobě vzájemně vztahují členy A a B bez jakéhokoli dalšího zasahování (intervenování) jakéhokoli dalšího členu. Vztah mezi dvěma členy, který musí být uskutečňován nějakým dalším členem (nebo k jehož uskutečnění je nějakého dalšího členu nezbytně zapotřebí), musí být – na rozdíl od skutečně vzájemného vztahu mezi A a B, vykonávaného jen těmito dvěma členy – považován v jistém smyslu za „abstrahovaný“ či „abstraktní, resp. ještě spíše „konstruovaný“, „přidaný“, tedy „přikonstruovaný“. Proto musíme být při každém „konstatování“ nějakého vztahu obzvláště na pozoru před tím, abychom každý takto konstatovaný vztah nejen bez kontroly objektivovali, ale zejména, abychom takový vztah bez zvláštního zkoumání a bez věcných důkazů považovali za skutečný ve smyslu jeho nezávislosti na jakémkoli (našem) konstatování (tedy na pozorovateli, nebo obecně: na jakémkoli jiném, dalším, ale zapomínaném členu). – Příklad: můžeme nepochybně srovnávat různé výškové stavby, postavené na nejrůznějších místech naší planety, a „konstatovat“, které z nich jsou vyšší než některé jiné. Tak kupř. pařížská Eiffelova věž je nepochybně mnohem vyšší než Petřínská rozhledna (dohodou připustíme, že se měří od paty věže). Ten to vztah mezi oběma věžemi však není „skutečný“ v tom smyslu, že by nepotřeboval ke svému provedení (uskutečnění) žádného pozorovatele resp. výkonu jeho měření. Pařížská věž se nijak nevztahuje k petřínské, a petřínská se nijak nevztahuje k pařížské, tak abychom mohli mluvit o korelaci obou, vykonávané jimi oběma a negarantované ani neprostředkované ničím dalším a nikým dalším. (Na druhé straně však v žádném případě nemůžeme redukovat každý vztah vůbec – a tedy ani každou korelaci vůbec – na výkon pozorovatele resp. třetího (nebo dalšího) členu, ani jej z takového výkonu odvozovat.)

(Písek, 050614-2.)

<<<

>>>

Demokracie - pojetí

Slova demokracie a demokratický mají tolik odlišných významů, že vlastně sama o sobě neznamenaají téměř nic. Proto také nic moc neznamenaá, když se někdo hlásí k demokratismu a prohlašuje se za „demokrata“. Skutečná hranice neprobíhá proto mezi demokraty a antidemokraty (kritiky nebo popěrači demokratismu), nýbrž napříč tomuto nepřesnému a přímo neprůhlednému (spíše ideologickému než principiálnímu) rozdělení. Demokratičnost tedy není žádnou principiální, fundamentální pozicí, žádným zásadním stanoviskem a východiskem, nýbrž je praktickým pokusem o takové uspořádání veřejných (obecných) záležitostí, které by co nejméně překáželo myšlenkové i praktické vynalézavosti a tvořivosti a které by je co nejlépe umožňovalo a podporovalo. Konkrétně to znamená, že v opravdu demokratickém uspořádání má k některým záležitostem právo se vyjadřovat a o nich rozhodovat většina, ale k jiným jen ti nejlépe

přípravení, přičemž rozdíl mezi obojím není stanoven jednou provždy, ale mění se podle toho, jak postupuje poznání a jak jsou získávány nové zkušenosti v nových oborech. Tak kupř. ve vědách už obecně platí, že rozumný argument má větší váhu než názor většiny (dokonce většiny příslušných odborníků). Zároveň však máme mnoho zkušeností s tím, že odborníci velmi často zapomínají na širší souvislosti a že perspektivy jejich přísně rozumového uvažování bývají značně zúženy a omezeny. To je ovšem známo už také mezi vědci, a tak vznikají nové projekty a plány, na nichž se musí podílet celá řada odborníků různého zaměření. Ve vědě to celkem dost slušně funguje, i když se vždy znovu ukazuje, jak i sami vědci jsou pouze lidé s nejrůznějšími lidskými vadami (takže není divu, že lidské vady a nedokonalosti, ba i zlou vůli musíme předpokládat i v celé společnosti). A právě proto demokratičnost nemůže být založena a udržována jen na nějakých sebeideálnějších principech, ale musí se stále sama kontrolovat a opravovat na základě kritického posuzování dosavadního fungování a dosavadní praxe.

(Písek, 050614-3.)

<<<

>>>

Právo být

Otázka po tzv. „lidských právech“ nutně musí být zkoumána co do svých „věcných“ (tj. nejen logických) předpokladů. Takovým velmi důležitým předpokladem je např. právo na život, ale zejména právo na to, „být člověkem“. Proč bychom měli považovat za vyloučeno dotazování po tom, zda takové právo „být člověkem“ nemají buď všechna nebo alespoň některá zvířata? Právo „být člověkem“ není v pravém slova smyslu lidským právem, neboť lidská práva jsme si zvykli „připisovat“ a „přiznávat“ pouze lidem. Právo na to, „být člověkem“, však nutně předchází lidským právům, pokud je připisujeme jen člověku (lidem). A ovšem ještě základnějším „právem“ je „právo být“, tj. vůbec „být“. Na toto právo „být“ se jako první dotazoval jeden z nejstarších filosofů, totiž Anaximander, a spojoval to dokonce s pozoruhodným hodnocením, že totiž udělení práva „být“ představuje vlastně jakési zásadní bezpráví vůči všemu tomu, co ještě nevzniklo a co asi nikdy nevznikne, tj. čemu se onoho „práva být“ nikdy nedostalo a nedostane. Pokud jsme připraveni právu rozumět takto, pak je zřejmé, že právo předchází jsočnosti, neboli jinak řečeno, že to, co vzniká (a stává se tak skutečným ve smyslu uskutečnění), je až čímsi druhotným a v jistém smyslu snad i následkem takového přidělení nebo uznání „práva být“. To, co se stává skutečným se vlastně - v původním řeckém smyslu - „rodí“, a rodí se do svých práv (ovšem i do situace, do níž se zrodila i jiná „jsoucí“, jež jsou také zrozena ze svých práv, takže nejen jejich jsočnost, ale i jejich práva je nutno respektovat, ať už to na různých úrovních, od té nejnižší až po tu nejvyšší, znamená cokoli). „Právo být“ (le droit d'être) tedy předchází „bytí“ (l'être): každé bytí, přesněji: každé jsoící, se rodí do svých práv.

(Písek, 050615-1.)

<<<

>>>

Porozumění druhému filosofovi

Lévinas má za to (1983), že „obejmout a posoudit“ filosofickou cestu (či cestování – „embrasser et juger le cheminement philosophique“) druhého myslitele můžeme jen zvenčí (du dehors). To není šťastně vyjádřeno a snadno to může vést k neporozumění a k omylu. To, co chceme pochopit z myšlení druhého filosofa, vůbec není přístupno „zvenčí“, tj. nemůžeme se k tomu v žádném případě dostat z vnějšku, z pozice pouhého zvnějšku přistupujícího pozorovatele a posuzovatele. Ale v jednom bodě resp. v jednom smyslu to je přece jen správné: musíme si být stále dobře vědomi toho, že jsme to my, kdo k tomu druhému přistupuje, a že tedy porozumění tomu druhému nezbytně musí začínat neporozuměním. Nejsme-li si toho dostatečně vědomi, vyvstane v nás nekontrolovaně dojem, že tomu druhému rozumíme, a to prostě proto, že si jeho myšlení vyložíme po svém resp. jako stejné nebo blízké našemu. To však vůbec neznamená, že bychom svůj přístup měli chápat jako přístup „zvenčí“: samozřejmě jsme vůči druhému mysliteli resp. vůči jeho osobě (nebo dílu) někým „vnějším“, a také on je pro nás (jako osoba) kýmsi vnějším. Ale to, co chceme z jeho myšlení pochopit, není zvenčí přístupné, nýbrž my to na základě určitých indicií, které ovšem vnější nějak jsou, musíme vyinterpretovat, musíme se k tomu hermeneuticky nějak přiblížit, ale to právě není možné pouze „zvnějšku“. A není to možné ani v pokusu o nějaký niterný souzvuk, o nějakou rezonanci, o nějaké přeladění na jeho vlnu (ani tato metafora není dost výstižná tam, kde jde vskutku o porozumění a nikoli o dojem shody). Jediná legitimní, jediná správná cesta k porozumění druhému mysliteli spočívá v tom, že se svými vlastními myšlenkovými prostředky pokusíme „uchopit“ to, k čemu se vztahoval – zase svými prostředky – on, tj. že se setkáme s druhým myslitelem nikoli u něho, nýbrž u toho, k čemu směřoval a co se pokoušel myšlenkově uchopit on. Lévinas mluví o „popsání témat“, jimiž se ten druhý zabýval („décrire des thèmes qui le préoccupent“), ale tady opět narážíme na podvojnost významu slova „téma“. Všude, kde můžeme mluvit o „tématu“, musíme (a také můžeme, tj. odpovídá to „věci“) rozlišovat mezi tématem jakožto aktem tematizování na jedné straně a mezi tématem jakožto tím, co je tematizováno. Porozumění druhému mysliteli předpokládá, že se svým tematizováním, které je nutně odlišné od tematizování druhého, dostaneme k témuž tematizovanému. A toho není možno dosáhnout žádným „popisem“: ono společné „tematizované“ musíme prostě sami „konstruovat“ – a pak zkoumat, zda s tím vystačíme v různých, odlišných kontextech. (Zajisté to platí jen o myslitelích koncízních a myšlenkově přísných; s mysliteli jinými, druhořadými nebo nepořádnými to nepřináší náležité výsledky, ale také to vlastně nestojí za tu námahu.)

(Písek, 050615–2.)

<<<

>>>

Nahlédnutí

Řekové nepochybně dávali přednost zraku, tj. hledění, vidění, nahlédnutí, nazření atd.; odtud to nejvyšší, čeho duch může dosáhnout, je THEORIA. A protože se velmi brzo zejména důslednějším a hlubším myslitelům ukázalo, že jsou velmi důležité skutečnosti, které zrakem nahlédnout nelze, přenesl se metaforicky důraz z oka, ze zrakového smyslu na jakýsi „zrak“ duševní a duchovní. K podobnému procesu metaforizace došlo v tradici hebrejské, která dávala větší důraz na sluch, tj. na naslouchání a slyšení, a odtud i na poslouchání a poslušnost. Jdeme-li ještě hlouběji do minulosti dokonce do doby, kdy ještě lidí nebylo (a doklady toho můžeme pozorovat i dnes na výsledcích organického

vývoje), zjistíme, že různé organismy reagovaly na své okolí resp. prostředí různými typy vnímavosti. Samo vytváření smyslových orgánů se nejednou rozbíhalo jinými směry, než abychom to mohli postihnout nějakým směřováním k zraku nebo ke sluchu. Někdy byly už vytvořené a funkční orgány potlačeny nebo marginalizovány (např. letouni prakticky nevidí a orientují se sluchem, dokonce echolokačně), jindy byly různé základní typy vnímavosti vybavovány dodatečnými vnějšími funkcemi (zesilovacími i zeslabovacími, ale také nejrůznějším způsobem sofistikovanými apod.); pouhá světločivost či fototropismus byla sofistikovaně využita pro funkci „vidění“ do větší nebo menší vzdálenosti, atd.. Mohli bychom proto říci, že „vidění“ je vlastně jako biologická funkce něčím v přírodě resp. ve vesmíru zcela „novým“, že jde o zcela novou formu reagování na okolí, ale že jde o něco, co je oněm základním formám reaktivity čímsi velmi vzdáleným, ba jaksi cizím či jakoby odcizeným. A co platí pro samo vidění, platí ještě mnohem víc pro duševní či duchovní „nahlížení“, které (ovšem pouze ve špatné, mylné reflexi) je chápáno jako pouhé „pozorovatelství“. Skutečné nahlédnutí je nesmírně náročná hermeneutická funkce, které se každý (lidský) jedinec musí učit znovu a od prvních dnů svého života: každé nové nahlédnutí je světodějný tvůrčí čin. A jsou obory či úrovně skutečnosti, kde se tato pozoruhodně tvořivá moc „nahlédnutí“ mění ve skutečnou „moc“, která už vůbec nezůstává (a nemůže zůstat) o pouhého „nahlížení“ v pozorovatelském smyslu, ale stává se praktickou, projektující, organizující a uskutečňující „silou“ či mohutností.

(Písek, 050619-1.)

<<<

>>>

Filosofický přístup

Pro filosofický přístup k čemukoli (k jakémukoli problému nebo tématu) je charakteristické něco, co je jednak od filosofie neoddělitelné (tj. bez čeho filosofie přestává být skutečnou, tj. „pravou filosofií“ (Platónova PROTÉ FILOSOFIA), ale co je na druhé straně nedostupné vědám, pokud nechtějí tento filosofický rys akceptovat a chtějí se mu vyhýbat nebo dokonce jej ze svých úvaha a postupů zcela eliminovat. Tento pozoruhodný a charakteristický rys filosofie zachytil např. Aristotelés ve IV. knize Metafyziky, když napsal, že pro filosofa je nezbytné nahlížet (pozorovat) všechno (Met IV, 2, 10004b: KAI ESTI TOY FILOSOFYOY PERI PANTÓN THEOREIN). Přeložit co nejpřesněji tento výrok není snadné, protože to zároveň znamená jej interpretovat, vyložit. A při takovém výkladu může jít přednostně buď o pokus pochopit, co měl Aristotelés na mysli (tj. jak to on sám mínil), anebo spíše o to, co ta věta může říkat v té podobě, v jaké ji před sebou máme, za pomoci nejrůznějších přístupů a postupů hermeneutických. To jsou ovšem dva různé cíle, protože v prvním případě nám jde o to, najít v onom výroku všechno, co jím mínil Aristotelés, a nic jiného, čili zůstat jen u toho, jak onomu výroku rozuměl sám Aristotelés (a to je svým způsobem vlastně cosi nedostižného a žádným rozhovorem s Aristotelem už neověřitelného), zatímco v druhém případě se poněkud uvolníme od Aristotelova vlastního pochopení (tj. jeho aktu chápání, který ovšem nemáme k dispozici a musíme jej jakoby znovu ustavit, konstruovat) a pokusíme se o jakési znovuustavení toho, k čemu text za spolupráce i jiných souvislostí, než jakých si Aristotelés byl tehdy asi vědom, vlastně míří (a k čemu ovšem mířil i sám Aristotelés, když větu formuloval), přičemž předem nevyločíme ani souvislosti a kontexty pozdější nebo dokonce dnes aktuální. Tak kupř. můžeme při překladu (a výkladu) vybrat a zvolit různé

konotace jednotlivých slov, zatímco jiné (v našem pochopení dnes neaktuální, např. už zastaralé a pro nás z různých důvodů neplatné) prostě marginalizujeme nebo vůbec vyloučíme. Tento druhý přístup je vlastně bytostně filosofičtější, protože i při výkladu nějakého starého textu (např. námi citovaného výroku Aristotelova) neopomíjíme věnovat pozornost souvislostem, kterými se vyznačuje právě náš aktuální přístup k onomu textu. Jednostranná soustředěnost na jednu věc, jednu skutečnost, jeden problém, jedno téma, které zapomíná nejen na jiné věci, jiné problémy a jiná témata, ale zejména které zapomíná na to, že jsme to právě my, kdo se takto soustřeďujeme, a že při tom vycházíme s nějakých svým vlastních předpokladů a užíváme svých vlastních myšlenkových prostředků, bez nichž by ovšem vůbec žádné pochopení a žádná interpretace toho, nač jsme soustředěni, nebyly možné. To je vskutku dotažení myšlenky, kterou v citovaném výroku měl Aristotelés na mysli a k níž svých pochopením mířil, ale tato myšlenka se tak stává už naší myšlenkou a nabývá podoby, která nepochybně překračuje to, co měl a co vůbec mohl mít Aristotelés na mysli.

(Písek, 050621-1.)

<<<

>>>

Filosofický přístup - vztah k „celku“

Aristotelés říká (Met IV, 2, 1004b), že „jest (třeba) filosofovi, aby přemýšlel (teoretizoval) o všem“. Řecký termín pro toto „vše“ je ovšem na tomto místě „TA PANTA“, což je plurál. Do češtiny to neumíme přeložit jinak, než že tam ještě něco vsuneme: o všechny věcech, o všech skutečnostech, o všem skutečném, tedy: o všech jednotlivostech i souvislostech mezi nimi atd. atd. „Všechno“ ve smyslu TA PANTA ještě nemusí tvořit nějakou jednotu, nějaký celek. Všechno tu znamená veškerenstvo, aniž by to nutně sugerovalo, že toto veškerenstvo je sjednoceno v nějakou integritu; to už je jiná, od naší odlišná myšlenka, a my ji nesmíme s tou naší směřovat. Je ovšem pravda, že ve starém Řecku byla už před vznikem filosofie, ale zejména i radě z prvních filosofů, tato myšlenka, že vše je nějak integrováno, velmi blízká.

(Písek, 050621-2.)

<<<

>>>

Událost jako subjekt / Subjekt jako událost

Samo latinské ‚slovo‘ subiectum mělo nejenom ve starověku, ale ještě po celý středověk a valnou část novověku naprosto odlišný význam, než jakého se mu dostalo zejména od Kanta a po Kantovi. Proto se k těmto „počátkům“ nemusíme vůbec vracet. Pro nové chápání tohoto slova měl rozhodující význam Leibniz svým myšlenkovým modelem tzv. monády, pro niž ovšem ještě tohoto názvu nepoužíval, nýbrž deklaroval ji jako „jednoduchou substanci“. Nejzajímavější a do budoucnosti nejvýznamnější vlastností monády byla její stereotypně se ve všech případech opakující neproměnnost vnější (neboť po své vnější stránce je každá monáda pouhým bodem), ale naproti tomu její proměnlivé, vyvíjející se „nitro“: toto „nitro“ je sice vlastně „pod“ bodovým vnějškem, tedy „sub“, ale není v žádném případě „stojící pod“, tedy „sub-stans“, ale naopak „dějící se“, latinsky tedy „sub-fiens“. Tím učinil Leibniz první závažný krok k pronikavému, do hloubky jdoucímu přeznačení slova „subjekt“, i když tohoto slova sám, jak řečeno, v

tomto smyslu ještě neužil. Ono přeznačení bylo značně usnadněno tím, že latinsky termín subiectum, odvozený od slovesa subicio, mohl být vlastně odvozován od dvou odlišných sloves, jež jenom náhodou splynula v jedno: sloveso subicio mohlo vzniknout zkrácením dvou sloves, totiž buď sub-iacio nebo sub-iaceo. Řecký vliv se ovšem mohl uplatnit jen při odvození od sub-iaceo, totiž v důsledku napodobení řeckého HYPO-KEIMAI, od něhož Aristotelés odvozoval svůj původně gramatický termín HYPOKEIMENON (ovšem blízký řeckému termínu HYPOSTASIS, které zdůrazňovalo postavení resp. stání, na rozdíl od KEIMAI, jež zdůrazňovalo položení resp. ležení. Ale na rozdíl od postoje i polohy latinské sloveso sub-iacio zdůrazňovalo akci, aktivitu, totiž házení, vrhání. To bylo už od středověku zřejmě německým myslitelům a překladatelům z latiny, jak to nacházíme doloženo v termínu, který je našemu „subjektu“ jaksi příbuzný aspoň co nápodoby, totiž v termínu „objekt“. I tento termín byl v latině odvozován od dvou různých sloves, totiž ob-iacio anebo ob-iaceo (ale ve starých latinských textech se vyskytoval velmi vzácně). Němci si však toho byli dobře vědomi a proto tento termín (který se mnohem častěji objevoval v textech druhé poloviny středověku) překládali podle kontextu někdy jako Gegenwurf (dnes už zapomenutý, doložitelný jen ve staré němčině), a jindy jako Gegenstand. A protože po celý středověk a dokonce ještě po značnou část nové doby význam obou slov, „subjekt“ i „objekt“, zůstával ne-li stejný, tedy určitě velmi blízký, bylo nejen možno, ale dokonce velmi usnadněno považovat termín subjekt za „uvolněný“. Nestalo se tak nicméně žádným programovým ražením nového významu, ale jakoby „přirozeným“ vývojem. Navzdory tomu došlo k tomu, že nový význam slova „subjekt“ se stal čímsi protikladným významu dosavadního, totiž znamenavšího „objekt“ (jak tomu je dodnes např. ve francouzštině nebo v angličtině): subjekt začal stále výrazněji znamenat opak objektu, stával se „non-objektem“ a zejména něčím bytostně spjatým s aktivitou: sám se stal čímsi, co se děje, quid fit.

(Písek, 050624-1.)

<<<

>>>

050706-1

Už nejstarší filosofové zřetelně ukazují svou zaměřenost na „objektivitu“ resp. na „předmětnost“: ale vycházejíce z nějakého předmětného počátku (ARCHÉ), mohli se tázat jen po tom, co – na rozdíl od tohoto počátku, který je nejenom první, ale který nevznikl a nikdy ani nezanikne, ale stále trvá, ba „vládne“ – vskutku vzniká a později také zaniká, tj. je charakterizováno jako TO FYSIKON – tedy tázat se po FYSIS. FYSIS se stává trvalým a stále nedořešeným problémem právě proto, že se vzpírá objektivacím, že jí v pravém slova smyslu nelze dost dobře zpředmětnit. Proč vlastně klade FYSIS – a tím každá „fysická skutečnost“ – takový odpor, když má být myšlenkově uchopena tím pojmovým způsobem, který vynalezli a do značné dokonalosti dovedli už staří Řekové? Základním problémem je už sama rozdílná skutečnost toho, co nemá počátku ani konce, od skutečnosti toho, co původně není, pak vznikne, nějaký čas trvá, a pak opět zaniká. Řekové to chápali tak, že pravá skutečnost je jen ta, která nevzniká a nezaniká, zatímco ta skutečnost, která vzniká a zaniká, je jen čímsi odvozeným, jde to skutečnost „druhé cenové skupiny“, druhého řádu, tedy druhořadá.

(Písek, 050706-1.)

<<<

>>>

050706-2

Už to, že mluvíme a uvažujeme o „lidských právech“, zřetelně ukazuje na spjatost takových „práv“ s lidmi, s člověkem, s každým člověkem. V právnické mluvě se mluví o tzv. „subjektu práva“; tím může být ovšem nejenom člověk, ale také nějaká firma, organizace, instituce atd. V případě lidských práv tím subjektem je člověk jako individuum, ale už dávno je běžné mluvit i o právech celých skupin lidí, o právu rodiny (a na rodinu, to je ovšem právo jednotlivce), o právu menšin, o právu na zakládání a vedení spolků, organizací, firem atd., ale také o právu na vzdělání, tedy na státní nebo veřejnou školu, ale také na zakládání soukromých škol, na účast na svobodném kulturním životě, atd. atd. Nebývá příliš zvykem rozlišovat mezi subjekty individuálními a subjekty právnickými. Ale to právě my musíme velmi zdůraznit: lidská práva jsou zásadně spjatá s individuálními lidmi, ale po všech stránkách, tedy i pokud jde o jejich společenské, politické, kulturní atd. vztahy. Práva, která se týkají institucí, organizací, společností (společenství) apod. jsou odvozená, druhotná, jsou dějinně a okolnostmi podmíněná, jsou záležitostí zvyků anebo jsou dokonce přesně formulována, ale v žádném případě o nich nelze říci, že jsou „od přírody“, Právě to je důvod, proč se o lidských právech (a svobodách) říká, že jsou „od přírody“, že jsou to „přirozená práva“. A to budeme také muset podrobit přezkoumání; nikoli proto, abychom se omezili na kritiku oné „přírodnosti“, neboť to bychom se jen vyhnuli vlastnímu problému. Záměrem použití termínu „příroda“ a „přírodní“ bylo najít garanci toho, že zbavovat člověka jeho práv resp. jeho práva omezovat je aktem bezpráví. Tuto základní myšlenku musíme zachovat, a to i když by se mělo ukázat, že termín „přirozený“ nebo „od přírody“ je nepoužitelný (ovšem i to budeme muset prozkoumat, neboť tento termín měl v různých dobách různé významy, takže my si můžeme mezi nimi buď vybrat, anebo můžeme tomu slovu – např. FYSIS či natura – dát nový, tedy svůj význam. Problému FYSIS tedy můžeme věnovat samostatnou kapitolu, ale nesmíme přitom zapomínat na to, že práva jsou v nerozlučném vztahu k subjektu resp. k jednotlivým subjektům, takže zvláštní kapitolu musíme věnovat také problému subjektu – pochopitelně také v novém, našem vlastním pojetí.

(Písek, 050706-2.)

<<<

>>>

Pravda jako norma (nepředmětná)

Přijmeme-li jinou perspektivu, než je ta po staletí (a tisíciletí) běžná, totiž že se pravda řídí (spravuje) tím, co jest, tedy jsoucím, a budeme-li chápat pravdu jako „to pravé“, které je vždy v napětí k tomu, co jest, tedy ke jsocímu (kterémukoli jsocímu), pak se musíme tázat po povaze tohoto „pravého“, neboť je nemůžeme ztotožnit s ničím „jsoucím“. Pro tradiční (a tedy zpředměťňováním těžce zatížené) myšlení ovšem z toho předsudečně jakoby vyplývá, že toto „pravé“ je tedy „ničím“: buď něco „jest“, anebo to není nic resp. „je“ to „nic“. Tím je ovšem celá velká problematika (celého „oboru“ či „světa“ určitého typu skutečností) uzamčena a navíc zakryta, skryta. Proto musíme dělat rozdíl mezi skutečnostmi, které „jsou“ (tj. „jsoucny“), a skutečnostmi, které „ne-jsou“, tedy „ne-jsoucími“ skutečnostmi (tj. „ne-jsoucny“). Když se nenecháme svést běžným, ale předsudečným myšlením, velmi rychle zjistíme, že v našem životě (a to dokonce i

každodenním, zcela „profánním“ životě) jsou nejsoucí skutečnosti mnohem důležitější než skutečnosti jsoucí. Veškeré naše aktivity se sice vždycky musí nějak orientovat na nejrůznějších „jsoucnech“, ale vždycky se také vztahují ke skutečnostem, které „nejsou“ (např. ještě nejsou, ale nejen tak, že napomáháme tomu, aby „byly“, tj. aby nastaly, aby se uskutečnily, ale velmi často právě naopak tomu, aby nenastaly, aby k nim nedošlo, abychom jim předešli nebo se jim aspoň v nějakém smyslu vyhnuli). A už to, že se vůči těmto jsoucím i nejsoucím skutečnostem nějak orientujeme, je náš výkon, který se – podobně jako jiné výkony – může zdařit nebo naopak může selhat, a tak se musíme tázat po nezbytných předpokladech toho, aby se dařil co nejčastěji a naopak selhával jen velmi zřídka. A právě tato orientace ve světě skutečností musí počítat také s tím, že se věci mění a že nezůstávají stále stejné. Některé dnes „jsoucí“ skutečnosti mohou trvat ještě nějakou delší nebo kratší dobu, zatímco jiné se buď změny ve svém charakteru anebo dokonce zaniknou, pomínou. Z toho vyplývá, že některé jsoucí skutečnosti nemusíme brát tak vážně jako jiné; a vyplývá z toho dále i to, že některým jsoucím skutečnostem, na nichž nám záleží, můžeme napomáhat, aby trvaly déle, zatímco jiným můžeme jejich trvání zkrátit a omezit. To platí zejména také o nás samých, neboť i my jsme jedna ze „jsoucích skutečností“, a my máme pochopitelný „zájem“ na sobě, na svém životě; a jeho trvání můžeme a také chceme rozumným způsobem ovlivňovat. Velmi často chceme však takto pozitivně (a někteří z nás bohužel i negativně) ovlivňovat životy druhých lidí, ale také třeba zvířat a rostlin, a dokonce i nejrůznějších věcí. A v tom všem je velice důležitý jeden „parametr“ naší orientovanosti ve světě, který nás obklopuje a do kterého jsme nějak zasazeni: jde o orientaci v tom, kam to všechno spěje (resp. kam to má jít) a co v tom my sami můžeme a máme podnikat (co máme dělat). A přesně v těchto souvislostech se otvírá otázka po „tom pravém“ či „správném“, a tedy o „pravdě“, která nám může otevřít tu „pravou“ (a tedy nejen subjektivní) perspektivu.

(Písek, 050707-1.)

<<<

>>>

Subjekt a „svět“

Ludwig Wittgenstein napsal ve svém *Traktátu* (1921), že subjekt nepatří ke světu, není částí světa, ale je hranicí světa, že vlastně ve světě nic takového jako subjekt není (das ... Subjekt gibt es nicht), že to, čemu tak říkáme, není věc, nýbrž „Unding“ (5976, S. 64, 67, 68). To je ovšem z několika důvodů neudržitelné pojetí, protože to stojí na některých mylných předpokladech. Především je tu stále ve hře jakési divácké hledisko, jako by subjekt mohl svět jen zvenčí (resp. z oné „hranice“) pozorovat, ale sám k němu nepatřil; proti tomu je nutně si důrazně připomenout, že každý subjekt je zasazen do světa, je ve světě nějak situován, a to nejenom tak, že se ke svému okolí (jakožto přístupné části světa) sám vztahuje, ale také tak, že se okolí (přesně okolní subjektu) vztahují také k němu. Zároveň je v pozadí ještě další omyl, totiž že ve světě mají své místo jenom „objekty“, což potom nutně znamená, že jiné subjekty (a dokonce i subjekty lidské, tj. druzí lidé) jsou chápány jako „objekty“. Potom ovšem platí jedno z dvojího: buď jsou tito druzí lidé (ale nejenom oni, také živočichové, rostliny atd., kam až to dovedeme !) zčásti pouhé objekty, a jakožto objekty jsou (vyskytují se) ve světě, zatímco jako subjekty (pokud je jim tento charakter možno přiznat) do světa nepatří, ale zůstávají na jeho hranici (či hranicích ?); ale pak vzniká problém, zda se subjekt může nějak vztahovat k jiným subjektům,

aniž by je redukoval na objekty, tedy je-li možná nějaká komunikace mezi subjekty, které nepatří ke světu, ale zůstávají na jeho hranicích. Pokud taková komunikace je možná, buď také nepatří ke světu (a do světa), byť by sebevic mohla prostředků „světských“ používat, anebo – a to je druhé možnost – vedle světa pouhých objektů je nutno uznat ještě svět intersubjektívních (např. personálních apod.) vztahů, a ovšem také řešit vztah mezi těmito dvěma „světy“, které se snad nějak dotýkají na svých hranicích. Naše pojetí je následovné: subjekt nejen patří do světa a ke světu, ale je základem veškeré skutečnosti; přesněji, jsou to nesčíslné subjekty, které zakládají svět. A to hned několikerým způsobem: především svět nejenom není obrovská množina objektů, ale ryzí objekty ve skutečnosti neexistují (es gibt keine von ihnen). Veškeré objekty jsou jen vnějšími stránkami subjektů, anebo vnějšími stránkami hromad subjektů. Kdyby šlo o pouhé objekty (tj. ryzí objekty), byl by svět pouze množinou těchto objektů – a nebyl by tudíž skutečným světem (nýbrž jen hromadou, skladištěm věcí, totiž těchto objektů). Skutečné objekty jsou však schopny na sebe reagovat – a to předpokládá, že mají vlastní (vnitřní) zdroj aktivity, tj. že mají (aktivní resp. akce schopné) nitro. Právě toto nitro z nich dělá subjekty, neboť je zdrojem a garantem sjednocení vnitřní i vnější mnohosti (členitosti) „těla“ subjektu. Svět tedy je zakládán a nesen aktivitou nesčetných subjektů, které nevykonávají jen samy sebe, ale reagují navzájem, tj. budují „reálné“ vztahy mezi sebou a dávají tak vznik nejen hromadám, ale také větším celkům (pravým i nepravým).

(Písek, 050707-2.)

<<<

>>>

Subjekt - nitro a vnějšek

Subjekt chápu jako událostný celek, který má svůj počátek (vznik, zrod), průběh a konec (zánik, smrt). Z pouhé události se může stát subjekt tím, že taková událost v setkání s jinou událostí nezaniká resp. nepřechází v nějakou zcela jinou událost, ale že je schopna se ze své akce (reakce) vrátit k sobě a tak samu sebe obnovit. Tato sebe-obnova není pouhým návratem v kruhu, protože něco z původního subjektu-události se přece jen ztratilo, zatímco na druhé straně se z akce díky onomu „návratu“ k sobě něco navíc získalo (v nějaké podobě, a to nikoli „působením z vnějšku“, nýbrž v nějaké podobě aktivně získalo). To vše předpokládá čilý provoz na přechodu mezi nitrem a vnějškem subjektu. Už Hegel vážně počítal s tím, že může docházet (a dochází) k takovým přechodům, a mluvil o zvnějšňování vnitřního a zvnitřňování vnějšího (to na rozdíl třeba od Leibnize, který nechal svou monádu jakoby zakletou do sebe samé, bez jakékoli možnosti nejen ze sebe vystoupit, ale dokonce se jen „podívat“ na vnější „svět“, na druhé monády. Jen díky nitru a niternosti se může subjekt setkat s jiným subjektem ještě jinak, že na sebe oba subjekty narazí, že se zvnějška navzájem dotknou, aniž by mohlo dojít ke kontaktu jejich niterných stránek. Abychom se povahou takového setkání dvou (nebo více) subjektů mohli blíže (byť jen modelově) zabývat, musíme si nejprve přiblížit povahu (strukturu) subjektu, jemuž nebudeme odpírat ani vnitřní, ani vnější stránku, nýbrž budeme ho naopak chápat jako jednotu (sjednocenost, integritu) obou těchto stránek. To je rozhodující: skutečná aktivita, tj. spontánní aktivita, spontaneita má svůj zdroj nikoli ve vnějších „příčinách“ č „podnětech“ – to jsou jen příležitosti k odpovědi, k reakci -, ale „uvnitř“ (v tom měl Leibniz kupodivu pravdu: „La Substance est un Etre capable d'Action.“ – Principes de la Nature et de la Grâce, in: 8288, Phil. Schriften VI/2, p. 598; též: Principy přírody a milost, in: Monadologie, Praha 19 ,

str.). Ovšem to nitro si nesmíme myslit jako uzavřené do sebe, bez možnosti vyjít nebo jen vyhlédnout „ven“, do okolního světa. Právě aktivita, konkrétně každá jednotlivá akce je možná jen jako přechod z nitra navenek. A bez takového přechodu, tj. vykročení subjektu (přesněji: pre-subjektu) ze sebe a mimo sebe, se nemůže uskutečnit ani jeho návrat k sobě (to rozpoznal už Hegel) – a tím jeho sebekonstituce resp. vždy znovu podnikaná sebe-rekonstituce. Teprve tím, že se „pre-subjekt“ (tj. „ještě.ne.subjekt“) ze své akce (ze svých akcí) vrátí (vrací) k „sobě“, stává se skutečným subjektem. Nitro, niternost je tedy nutně dříve než subjekt a jeho subjektivnost. A to znamená, že nikdy nejde jen o omezené nitro jednoho subjektu, nýbrž onen přechod zvnějšku do nitra je přechodem nikoli do „soukromého nitra“ jako posledního „zdroje“, nýbrž je přechodem přes „soukromé“ nitro ještě dál do jakéhosi „niterného světa“, do „niterné říše“, která vlastně dosud nikdy nebyla náležitě filosoficky tematizována (a zůstávala v područí všelijakých pseudointerpretací).

(Písek, 050708-1.)

<<<

>>>

Filosofování a četba

Všechny nové myšlenky se rodí z myšlenek starých, ale docela jinak, než jak se všechny organismy rodí ze svých předků a posléze rodičů. Každá nová myšlenka (téměř každá) začíná tím, že se pokouší o něco, co vypadá jako popření nějaké myšlenky staré. Popření nikoli ve smyslu odmítnutí a odhození, nýbrž naopak ve smyslu uchopení něčeho, co vlastně uchopit nelze; nemůžete přece „uchopit“ něco, co tu před vámi není. Před vámi jsou nějaká písmena, nějaké řádky, ale slova a jejich smysl si musíte vymyslet sami; nebo k vám doléhají nějaké zvuky, ale porozumět jim jako nějakému ústnímu sdělení, to vyžaduje nejen vaši pozornost a chuť tomu porozumět, ale také schopnost si vymyslet to, co chtěl promlouvající říci. Proto také naslouchání výkladu nějakého myslitele nebo pozorné čtení jeho textu začíná tím, že se pokoušíte ze zvuků nebo napsaných nebo tištěných znaků dospět k tomu, co nejsou ani zvuky ani znaky, ale co je nějak „za nimi“ či „pod nimi“ (také se někdy říká „mezi nimi“, ale to není zrovna nejlepší způsob, i když ho někdo použije pro celé řádky). Ty zvuky nebo ty znaky, ta psaná nebo tištěná písmena jen slouží k tomu, aby vás vedla jinam, tedy nikoli k sobě, ale k významům, k smyslu toho, co autor mínil. A to není ani slyšet, ani vidět – tomu musíte porozumět, to se musíte pokusit pochopit, a to nejde jinak, než že to znovu vymyslíte. Slyšené nebo přečtené vás vede k tomu, abyste si vymýšleli spoustu nových věcí, na které byste jinak nejspíš nepřišli, které by vás pravděpodobně nikdy nenapadly a s kterými by se jinak vaše vlastní myšlenky asi minuly. Jenže na tom všem je nejdůležitější to, že se s žádnou cizí myšlenkou nikdy nemůžete setkat tak, že ji máte prostě před sebou, nýbrž jen tak, že si ji sami vymyslíte (ovšem nějak inspirováni a navedeni, ale to na věci nic nemění). Důležitost četby filosofických textů je proto mimořádně důležitá; ale tak, jako text může řádně přečíst jen ten, kdo číst umí (a kdo zná jazyk toho textu a mnoho různých konotací jednotlivých slov atd. atd.), tak může náležitě přečíst filosofický text jen ten, kdo je schopen filosoficky myslit, a to znamená také: kdo je i filosoficky připraven to s porozuměním přečíst. Takže tu první formulaci musíme brát trochu s rezervou: nové myšlenky se mohou rodit jen za předpokladu, že znáte myšlenky staré, ale se starými myšlenkami se můžete opravdu setkat, jen když máte nějaké myšlenky vlastní. A protože ty vlastní myšlenky bývají většinou odněkud zaslechnuté, velmi často se pak ukáže, že ty vaše vlastní myšlenky

vlastně vůbec nejsou vaše vlastní, ale že je měli na mysli už mnozí lidé před vámi. Ale ty staré myšlenky, které – jak se říká – k vám dolehli, aniž víte jak, jste si přece jenom museli vymyslet nejprve sami, tak říkajíc na zkoušku, abyste je teprve později mohli opravovat a domýšlet.

(Písek, 050709-1.)

<<<

>>>

Subjekt a odpovědnost

Základní problém odpovědnosti je zakotven a spočívá v jiném problému, totiž v pojetí subjektu. Jde o to, jak je možné, aby nějaký subjekt (a zúžíme to pro názornost na lidský subjekt) mohl být v určitém čase B odpovědný za to, co udělal v jiném, dřívějším čase A. Předpokladem odpovědnosti je možnost subjektu být „týmž“ v různých dobách (aspoň po dobu kratší, než je doba jeho života). Stará metafyzika to řešila naprosto absurdním způsobem tím, že hledala v rámci doby života subjektu to, co se nemění, co zůstává „stejně“. Naprosto nevyjasněno a vůbec nedomyšleno zůstávalo, jaká souvislost může být (v rámci subjektu) mezi tímto neměnným a těmi různými proměnlivými fázemi. (Tento paralogismus je ovšem už velmi starý a najdeme jej i v jiných souvislostech; např. stejně absurdní je myšlenka „nehybného hybatele“ apod.) A protože subjekt – alespoň podle mne – nelze omezit na lidskou úroveň, musíme „odpovědnost“ také příslušně rozšířit, a to bez ohledu na to, že na nižších úrovních nelze mluvit o vědomí odpovědnosti. Nicméně tam, kde vědomí už funguje, je možné účinky nějakého činu (akce) předem přinejmenším odhadovat (a tak se takové odhadování stává povinností a tím součástí odpovědnosti).

(Písek, 050713-1.)

<<<

>>>

Lidská práva jako událost

Myšlenka „lidských práv“ je nepochybně záležitostí dějinnou (není to žádná od věčnosti daná „idea“ v platónském smyslu; ale stejně tak platí, že tato dějinná se začavší a dále se vyvíjeví resp. spíše vždy nově se proměňovavší myšlenka se vztahu k něčemu, co není její součástí, co tedy není ani složkou její dějinnosti (tím méně složkou její dějinné subjektivnosti). „Lidská práva“ jsou tedy něčím jiným než „myšlenka lidských práv“; tím zajisté není nikterak řečeno, že tato „lidská práva“ jsou nějakým „jsoucnem“. Snad by se to dalo vyjádřit tak, že v dějinách se objevivší a pak se proměňující myšlenka lidských práv je jakousi odpovědí na skutečnou „lidská práva“ jako na „nepředmětnou“ výzvu; ale sama tato výzva je a navždycky zůstane něčím odlišným od jakéhokoli způsobu, jak byla, bude nebo může být „myšlena“. Jde zčásti o jakousi analogii vztahu mezi myšlenkou např. trojúhelníku a tímto trojúhelníkem (který také není součástí ani složkou oné myšlenky). Nicméně v jedné věci tu je závažný rozdíl: trojúhelník je „intencionální předmět“, který – jednou myšlen – se nadále už neproměňuje (může být myšlen jen jiný trojúhelník nebo jiný obrazec, eventuálně vůbec něco jiného, rovněž neměnného). „Lidská práva“ (tedy to, k čemu se vztahuje myšlenka lidských práv) jsou však v pohybu, neboť se proměňují: přicházejí, aby byla nějak pochopena, myšlenkově uchopena a jazykově formulována. Ten adventivní charakter zvláštní skutečnosti, charakteristické pro nepředmětné výzvy, ukazuje

na něco jako „pohyb“, přičemž ovšem nejde o pohyb v žádném smyslu předmětný nebo zpředmětnitelný. To znamená, že vedle dějinnosti, jak ji chápeme v souvislosti s běžným chápáním lidských dějin, musíme vážně počítat s tím, že něco jako dějinnost (a tudíž také časovost) charakterizuje také ony adventivní, tj. přicházející „nepředmětné výzvy“ a vůbec celou jejich „doménu“, jejich nepředmětný „areál“ či „svět“.

(Písek, 050713-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako místo přechodu

Předpokládejme, že je nějaká mez či hranice mezi nepředmětným a předmětným, mezi vnitřním a vnějším, mezi budoucím a minulým. Na té hranici jsou místa přechodu – a těmi jsou subjekty. Záleží na úrovni a dispozici subjektů, „co“ nepředmětného se zpředmětní, „co“ z vnitřního se zvněšní, co z budoucího se stane minulým – a jak, jak kvalitně, v jakém „rozsahu“ (a na jaké úrovni). Ovšem záleží to nejen na povaze subjektů, nýbrž také na povaze okolností, do kterých jsou ty subjekty zasazeny, na jejich situovanosti. Tady je rozsáhlá éra souvislostí docela jiné povahy a jiného řádu. Zvněšnění není pouhým převedením „téhož“ z nepředmětnosti do předmětnosti, protože – s výjimkou primordiálních úrovní – je pro ně nutným materiálem něco, co bychom mohli nazvat relativně trvalejším reliktem toho, co se – ovšem za jiných okolností – stalo dříve a pominulo (až na ten „relikt“). Relikty jsou jisté sestavy nižších úrovní, které přetrvávají původní celek, který pominul a rozdrobil se na takový „materiál“ (použitelný pro nové celky, většinou ovšem „jiné“). Mějme za to, že nic nepředmětného se nemůže samo o sobě zpředmětnit, nic budoucího se nemůže aktualizovat a pak pominout – leda prostřednictvím nějakého (nějakých) subjektu (subjektů). A takové subjekty zase nemohou při tom asistovat jinak, než že aktivně spolupracují. Subjekt tedy není jen nějaká „díra“, průlina, „světlina“, která by byla neutrální, pasivní nebo dokonce reakce neschopná, nereaktivní, nýbrž je to jakási malá brána, která je (musí být) sama vrcholně aktivní, „pracující“ (jde právě o „spolupráci“). – Vážnou otázkou je, je-li vůbec možná nějaká cesta zvněšku dovnitř; už Leibniz si ji zakázal (ovšem ten zakázal i tu opačnou). Na první pohled to vypadá tak, že je nejen možná, ale přímo nutná, nezbytná. To však může být jen falešný dojem; každý subjekt (a nejvíc subjekt vyšších až nejvyšších úrovní) si uvnitř své „těla“ vytváří zvláštní útvar, v jehož rámci se „uskutečňují“ jakési reprezentační modely, na nichž se mohou formovat a trénovat složitější akce; tomuto útvaru resp. této sféře budeme říkat třeba „objektální“. To, co je uvnitř objektální sféry může někdy dělat dojem niternosti, ale vlastně o skutečnou niternost (totiž nepředmětnost) nejde – jsou zase jen jakési „objekty“, byť jen objektální (nikoli „objektivní“). Tak se sice paralelně otvírá i druhá otázka, totiž jak dochází k přechodu mezi předmětnou skutečností (ať už v rámci těla nebo mimo něj) a mezi objektální sférou, ale v žádném případě nelze problém tohoto přechodu zaměňovat s problémem přechodu mezi vnitřním a vnějším, nepředmětným a předmětným, budoucím a minulým.

(Písek, 050715-1.)

<<<

>>>

Objev x objevované / Vynález x vynalezené

Je třeba důsledně rozlišovat mezi objevem a vynálezem. Když je něco objeveno, znamená to, že to tu bylo ještě před objevem. Atomy byl objeveny poměrně velmi pozdě, teprve před několika sty lety, ale některé atomy existují v našem vesmíru téměř od jeho počátku (vznikly jen krátce po Velkém třesku), ostatní vznikaly až ve velmi hmotných hvězdách. Naproti tomu myšlenka (už pojmově strukturovaná), že když cokoli dostatečně dlouho drobíme a sekáme na stále menší kousky, až dojdeme k těm nejmenším, které už dále dělitelné nejsou, musela být vynalezena; také pojem „atomu“ (ostatně jako všechny pojmy) je vynálezem. Z technických vynálezů jsou četné jen napodobením něčeho, co známe i z přírody, ale stejně musely být vynalezeny, nemohly být pouze převzaty nebo okopírovány; některé vynálezy však žádnou předlohu v přírodě neměly (např. kolo nebo střídavý elektrický proud). Docela zvláštní charakter však mají „objevy“, které sice nikdy předtím neexistovaly, přesněji: nebyly předmětnou skutečností, ale v žádném případě nemohou být chápány jako lidské vynálezy (ačkoliv bez nějakých vynálezů nemohly být vůbec objeveny): jde např. o geometrické obrazce jako jsou trojúhelníky, víceúhelníky, kuželosečky apod. Pojem trojúhelníku musel být vynalezen, ale trojúhelník jako geometrický ‚obrazec‘ (ani to není zcela vhodné slovo) musel vlastně být jakoby „objeven“, ačkoli víme, že „neexistoval“ ani předtím, ani potom – pokud dáváme slovu „existence“ nějaký podobný význam jako je „výskyt“ ve světě, ve vesmíru. Něco podobného však platí i pro vše, co může být míněno, myšleno, myšlenkově chápáno („uchopováno“), i když s tím obvykle mohou být spojeny mnohem větší problémy, než jakých si jsme vědomi v případě geometrických útvarů. A tam se náš požadavek přesného a důsledného rozlišování mezi objevem a vynálezem začíná jevit jako problematický, přinejmenším jako příliš zjednodušující. (Snad je zbytečné připomínat, že sama slovo „vynález“ není také zcela šťastné, protože je založeno na hlavním nosném slovu „nález“, jehož význam se od „objevu“ příliš neliší; proto také není na škodu, když si při každém použití slova „vynález“ budeme připomínat, že to je něco jako umělý výtvar.)

(Písek, 050716-1.)

<<<

>>>

Lidská práva - předpoklady

Když mluvíme a přemýšlíme o „lidských právech“, má to vždycky – ať si to uvědomujeme nebo ne – mnoho předpokladů. A některé z těchto předpokladů mohou být (a často vskutku jsou) neplatné, falešné, zavádějící. Jiné zase – bez ohledu na to, zda jsou platné či nikoli – jsou velice hluboko skryty, takže je mimořádně náročné se je pokusit odhalit. To vše souvisí s tím, že – alespoň podle Aristotela (v jisté interpretaci) – povinností filosofa je zabývat se vším (všemi „věcmi“, „skutečnostmi“ – TA PANTA, což ovšem vůbec nemusí znamenat „omezovat se“ na to, čemu jsme my dnes zvyklí říkat „věc“ nebo „skutčnost“). Mezi zmíněná TA PANTA musíme započítat i všechny ony předpoklady – platné i neplatné – každého našeho pomyslení, každé myšlenky, každého tvrzení apod. V našem případě jde kupř. o naše chápání toho, co je „člověk“, a o chápání toho, co to je „právo“. Ale nejen to, co bylo pojmenováno (ještě k tomu náleží „přirozená práva“, tedy příroda a přirozenost), ale zejména to, co uniká běžné pozornosti, ale nač lze ještě poměrně snadno poukázat, např. vztah mezi „právem“ (právy) a člověkem resp. „lidskostí“ (co přesně znamená, označíme-li něco za „lidské“?); nebo vztahy mezi přírodou a člověkem (je člověk „od

přírody“? a pakliže ano, jak je možné – a zda je správné -, že to, co udělá člověk nebo za co je odpovědný, už za „od přírody“, tj. přírodní, přirozené nepovažujeme; atd. atp. Na takové souvislosti sice hned a přímo nemyslíme, ale nějak je přece „myslíme“, protože někde v pozadí považujeme některé věci za „samozřejmé“, protože jsme na ně zvyklí a nikdy je neproblematizujeme. A tohle všechno a mnohé jiné „předpoklady“ musíme učinit cílem našeho teoretického, myšlenkového, filosofického zájmu. A navíc se musíme vždy znovu pokoušet odkrýt, odhalit ještě nějaké skrytější významové souvislosti, které jsou vždy s naším promlouváním a přemýšlením o lidských právech nějak spojeny a které unikají často i nejmáznějším (a nejmáznějším) myslitelům a odborníkům, jaké můžeme potkat nebo najít. Některé z těchto souvislostí se ukáží až při našich pokusech o pojmové zvládnutí jak celé problematiky lidských práv, tak i speciální problematiky myšlenkových prostředků, jichž při pokusech o řešení této problematiky používáme.

(Písek, 050717-1.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové

Když si občas připomínáme pojmovost a myšlenkovou práci s pojmy jako velký, světodějný řecký vynález, obvykle zapomínáme, že sami staří Řekové si to takto ani moc neuvědomovali. Dokonce pro „pojem“ neměli ani zvláštní slovo (takové slovo třeba chybí ještě i Aristotelovi, ačkoli ten vymyslel jinak celou řadu neologismů, aby umožnil přesnější slovní výklady tam, kde dosavadní termíny nestačily). Příslušné slovo vymysleli a začali ho používat teprve kulturně pořečtění Římané, kteří mít potřebný termín i tam, kde Řekům dlouho jakoby nechyběl. Tím vším je zaviněno to, že ještě ani dnes si dost neuvědomujeme, že vlastně důležitější než samy pojmy (jako jakési myšlenkové nástroje) jsou jejich intencionální „koreláty“, tj. myšlenkové modely, velmi úzce spjaté s oněmi myšlenkovými prostředky (nástroji), jejichž pomocí (prostřednictvím – „nastrojením“) mohou tyto modely být stále přesněji míněny. Od dob Brentanových a zejména Husserlových nesou tyto myšlenkové „modely“ (jakožto koreláty myšlenkových výkonů, „aktů“) pojmenování „intencionální předměty“. To však s sebou přináší nové nesnáze a nová nedorozumění, protože termín „předmět“ má poněkud bizarní historii (už v řečtině a zejména pak v latině, odkud pronikal neméně bizarními způsoby do nerománských evropských (indoevropských resp. ‚indogermánských‘ – jak říkají Němci, zapomínajíce na jazyky slovanenské – jazyků), zatímco neméně silně zatížil také všechny jazyky románské a jimi – i latinou – silně ovlivněné). Budeme tedy raději než o „intencionálních předmětech“ mluvit o myšlenkových nebo intencionálních „modelech“, abychom hned nemuseli vysvětlovat, že vedle intencionálních předmětů (objektů) je třeba vidět, rozpoznávat (a učit se soustavně s nimi pracovat) také intencionální ne-předměty (non-objekty). To je ovšem velmi důležitá tematika, kterou však nemůžeme začínat. Naším záměrem je nyní zejména zdůraznit, že intencionální modely nemohou být považovány za součást ani složku myšlenkových (tedy opět intencionálních) aktů, takže nemohou být zahrnuty do sféry tzv. subjektivity. Tyto konstrukce jsou zároveň produktem, výtvozem našich myšlenkových aktů (a v tom smyslu jsou na těchto aktech závislé), ale zároveň – jednou ustaveny, „konstruovány – mají jakousi svou samostatnost, svébytnost, na subjektivitě a na myšlenkové aktivitě již nadále nezávislou, protože každý, kdo s nimi chce náležitým způsobem pracovat, musí je

myslet (mínit) jako „totožné“ (jinak myslí, míní něco jiného). V tomto smyslu orientace některých moderních a zejména postmoderních myslitelů na subjektivitu myšlenkovou (nebo dokonce na jazyk, tedy na jakousi „subjektivitu“ toho kterého jazyka nebo alespoň s takovým jazykem těsně spjatou, takže se mluví třeba o tom, že některé filosofické problémy jsou jen problémy jazyka – a tedy vlastně žádné skutečné problémy), je vysloveně filosoficky kontraproduktivní. Právě naopak: myšlenkové konstrukce musí být brány velmi vážně jako zvláštní „typ“ skutečnosti – nebo aspoň jako něco, co je se zvláštním typem skutečnosti neodlučitelně spjata.

(Písek, 050717-2.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové jako „skutečnost“

Je poměrně snadné demonstrovat na geometrických nebo matematických „konstrukcích“, že na jedné straně nemohou být považovány za nic „subjektivního“ ani za pouhou záležitost nějaké konvence, ale na druhé straně že je nemůžeme „hypostazovat“ jako nějaká jsoucna, která lze určitými metodami odhalit, odkrýt jako součásti světa, přesněji (našeho) vesmíru. Na jedné straně tedy víme, že řada přirozených čísel může být neznámá, protože nebyla ještě „konstruována“ na základě poněkud nudného přičítání jednotky ke každému nově takto vzniklému „číslu“, ale na druhé straně tyto řada nemůže vypadat jinak, jakmile už byla jednou objevena či odhalena, nalezena atd. Kdyby šlo jen o naše „výmysly“, pak by každé číslo a každá souvislost mezi čísly byla závislá na nejrůznějších okolnostech a stránkách naší momentální duševní kondice – čemuž tak zjevně není. Rovnostranný trojúhelník nebo rovnostranný pravouhlý čtyřúhelník prostě nemůže vypadat jinak, když jej míní různí lidé v různých dobách. Dokonce i velký empirista David Hume přiznal číslům a matematice jakési zvláštní místo (zvláštní statut) a nepokoušel se matematickou přesností a exaktností odvozovat od počítků a smyslové zkušenosti. Hodnota π nemusí být vypočítávána na základě výsledků měření obvodu a průměru skutečných kruhů; takové měření je vždycky zatíženo chybami. Dnes však můžeme zadat výpočet π počítači a sami můžeme rozhodnout, jaká nepřesnost na kterém desetinném místě je pro nás už nedůležitá; a kdykoli můžeme přesnost výpočtu ještě posunout dál. Konstanta π se tedy „chová“, jako by šlo o opravdovou skutečnost, kterou můžeme poznávat do stále větších detailů, aniž by subjektivita našeho poznávání měla na výsledek jakýkoli relevantní vliv. Abychom obojí „typ“ skutečností nějak rozlišili, můžeme provizorně mluvit o geometrických útvarech nebo číselných konstantách jako o „pseudoskutečnostech“ nebo snad raději „kvazi-skutečnostech“. V každém případě stojíme před otázkou nezbytnosti nějak zásadně rozšířit běžný pojem „skutečnosti“. Ovšem daleko závažnější problém se před námi otvírá tam, kde takové poměrně jednoduché „modelování“, tj. konstruování myšlenkových modelů není k dispozici, resp. kde to zatím nedovedeme, kde na to zatím nejsme zvyklí. Souvisí to s tím, že jsme příliš brzo a předčasně nakloněni považovat za „pouhou subjektivitu“ vše, co nejsme schopni myšlenkově uchopit za pomoci intencionální objektů (předmětů), tedy předmětně. Tak tomu ovšem nebyl odevždy; pro mýtus a mytické myšlení byla „totožnost“ myšleného (a vypovídaného) také velmi důležitá. Jde tu o problém „totožnosti“ v narativitě: i v mýtu žijící a myslící člověk se potřeboval ujistit, že různá vypravování o nějakém bohu se týkají jednoho a téhož boha. Když se nějaký nový příběh vymykal tomu, co už lidé z jiných příběhů o tomto bohu nebo

heroovi atd. věděli, musel být buď přizpůsoben, tj. opraven, anebo byl připsán jinému bohu (nebo také prostě neuspěl a propadl). A právě zde se otvírá náš veliký problém.

(Písek, 050717-3.)

<<<

>>>

Konstrukce pojmové „nepředmětné“ / Událost jako model myšlenkový

Vymezíme-li charakter intencionálního „předmětu“ tak, že je neproměnný, tj. neudálostný, mimo čas (případně i mimo prostor, tedy neprostorový, ale to zatím necháváme stranou), pak můžeme jako intencionální „ne-předmět“ chápat myšlenkový model (konstrukt), který je proměnlivý (třeba i v čase a prostoru, byť jen míněném, „intencionálním“). Takovým jednoduchým intencionálním „ne-předmětem“ je kupř. „událost“ jakožto myšlenkový model. Tento „model“ může být - vzato zcela obecně - např. charakterizován tím, že má nějaký počátek a nějaký konec, a že mezi tímto počátkem a koncem probíhá nějaké událostné dění. (Prostorovost tohoto modelu události můžeme zatím nechat zcela stranou, ale také nemusíme; můžeme událost např. mínit jako rozprostraněnou, tedy „tělesnou“ - opět jen modelově tělesnou, tj. intencionálně tělesnou.) Na tomto modelu pak můžeme na základě různých analýz demonstrovat celou řadu dalších vlastností „události“, dost podobně, jako když jsme v geometrii definovali a myšlenkově konstruovali kružnici nebo trojúhelník - a pak jsme mohli díky dalším analýzám odhalovat vlastnosti takových „konstruktů“, o kterých jsme původně neměli žádných znalostí a kterých jsme se teprve postupně dobírali zavedením nových přístupů a metod. Něco takového snad můžeme očekávat i při myšlenkové práci s modelem „události“. Tak např. vzniká nový problém, zatím neznámý ze sféry geometrických útvarů, totiž problém „celku“. Čtverec nebo kružnice mají sice jistou úplnost či integritu, ale rozhodně nejsou žádným „celkem“. Celek se děje, celek je dění: celkovost je časová (a časující) záležitost. Problém integrity celku je problémem identity události v celém jejím průběhu. Tato integrita nespočívá v tom, co se v průběhu události nemění, nýbrž je vlastností samotné událostné proměny: událost musí být „sama sebou“ po celou dobu svého událostného průběhu (svého „bytí“). To znamená, že v každém okamžiku tohoto dění se děje událost celá; není tomu tak, že se událost děje po etapách, které jsou od sebe oddělitelné nebo alespoň teoreticky odlišitelné, ale v každém okamžiku (v každá aktuální fázi) se současně v jiném, tj. neaktuálním „okamžiku“ děje také něco, bez čeho by celostné dění nebylo ani celostné, ani dění. Také to lze říci tak, že všechny neaktuální fáze (okamžiky) se vždy nějak spoludějí s tím, jak se děje okamžiky či fáze aktuální. To je ta základní charakteristika nepředmětných skutečností i nepředmětné stránky „reálných“ skutečností (jímž říkáme „celky“).

(Písek, 050717-4.)

<<<

>>>

Slovo a pojem

Někteří filosofové (zejména empiristické a pozitivistické tradice) rádi vyřizují některé nežádoucí problémy prostě tím, že je neberou na vědomí, tj. prohlásí je za pouhou záležitost jazyka. To se celkem osvědčoval zejména nejstarší řeckým

filosofům, když se proti mýtům a mytologiím odvolávali na LOGOS. Od té doby ovšem uplynula obrovská doba a mnohé se změnilo; mýty a mytologie si našly způsob, jak zapojit částečně LOGOS do svých narativních struktur. (To se ovšem dělo také již v době helénismu – a možná ještě dříve –, jak dosvědčuje poměrně starý termín „mytologie“, který výrazně poukazuje k jakési logizaci mýtu.) Ale od té doby, co pojmovost začala strukturovat původní (resp. starší) narativitu, má každé slovo, jehož význam je nějakým způsobem, lépe či hůře formován pojmově, ten zvláštní charakter, že i tenkrát, když jako pojmenování neoznačuje „nic“ (přesněji: když pojmenovává něco neskutečného, „nereálného“), je (či stává se) zároveň označením příslušného intencionálního „předmětu“ (nebo „nepředmětu“), který se ovšem chová v některých ohledech, jako by byl skutečný. Nejnázornější to je u „předmětů“ matematických a geometrických, ale tím to zdaleka nekončí. Právě tam, kde nejde o pouhé označení něčeho, co lze vnímat smyslově, je bez náležité pojmové analýzy a bez důkladného sledování příslušných pojmových souvislostí (někdy až v překvapivě širokých kontextech) velmi těžko rozhodnout, zda příslušný intencionální „korelát“ je použitelný a snad i platný. Ve vědě je bohužel situace pod vlivem dlouholetých (vícestaletých) tradic poněkud „neprůstředná“, ale filosofie jako myšlenková disciplína výrazně experimentální by měla být a v budoucnosti jistě bude novým (ale náležitě propracovaným tj. promyšleným a přezkoumaným) myšlenkovým experimentům pozitivně nakloněna. Hlavním problémem tu nejspíš bude jakási setrvačnost určitých způsobů myšlení, která bude vždy znovu překážkou pro pokusy o jiné, nové způsoby myšlení. Nesnáze, které jsou a budou spojeny s jakousi otevřenou branou pro všelijaké pseudokoncepty (alternativní interpretace a celé disciplíny atd.), nelze řešit pouhým odmítáním (a už vůbec ne předsudečným), nýbrž pozorným sledováním kongruence a pojmové nosnosti takových pokusů v širších kontextech.

(Písek, 050717-5.)

<<<

>>>

Subjekt a monáda (Leibnizova)

Leibniz výslovně vymezoval své pojetí „monády“ proti starému pojetí „atomu“; odmítl především onu vnitřní nestrukturovanost a zejména neživost atomů. Monády jsou živé, a protože veškerenstvo je jenom množství monády, vyplývá z toho, že „příroda je plná života“ (la nature est pleine de vie – Principes de la Nature a de la Grâce, § 1); ovšem tato příroda není leč obrovskou „hromadou“ monád, přesněji snad shlukem, sbírkou či „sebrankou“ (assemblage); tohoto slova sice užívá Leibniz jen pro tzv. složené substance (les substances composées), ale nechává bez povšimnutí, v čem je vlastně rozdíl mezi „tělem“ určité substance a – můžeme snad říci – „tělem“ celé přírody (resp. veškerenstva). V pozadí ovšem funguje Monáda monád, ale není jasné, zda jen tím, že dává řád a pokyny jednotlivým monádám, anebo zda dává také řád veškerenstvu, tedy i přírodě. Zůstává také bez objasnění, jak může jednotlivá bdělá (centrální) monáda udržovat množství spících monád ve shluku svého těla (když nemá ani okna ani žádnou možnost působit „venku“, mimo „meze“ svého „bodů“). Z našeho hlediska je tu nutná náprava v několika bodech: především je třeba opustit myšlenku monády jakožto bodu (tj. jako dokonalé koule o nulovém průměru). Pak teprve můžeme uvažovat o nějakých oknech a dokonce snad i dveřích, jimiž by byly možné pohyby zevnitř navenek a naopak zvenčí dovnitř. A tak se otevře otázka zvnějšňování a zvnitřňování, tj. přeměna něčeho, co nemá

předmětnou stránku, v něco, co takovou stránku má. A tím – eo ipso – i skutečnost rozdílnosti monád i co do jejich vnějšího vzezření. Co z Leibnizovy monády musí zůstat zachováno, je její aktivita, tj. – řečeno s Leibnizem – její „schopnost činu“ (un être capable d' action). A právě činnost, aktivita monády, která je schopna vyjít z oblasti niterné navenek a zvnějšnit se, otvírá monádě možnost, aby se jakoby opustila, aby přešla v něco, co už není ona sama (tak to velmi dobře viděl Hegel), což znamená: aby od sebe získala potřebný odstup, umožňuje její „návrat k sobě“, čili umožňuje ustavení její subjektosti. Jen akce zevnitř navenek umožňuje monádě, která vlastně ještě nebyla subjektem, aby se konstitovala jako opravdový subjekt. Protože předpokladem takové akce, schopné přejít zevnitř navenek, je nejen niterná schopnost akce, ale také nějaké „vnější prostředí“, do kterého akce vstupuje a které eventuelně nějak i zasáhne a možné pozmění, je třeba počítat i s tím, že návrat monády jakožto subjektu k sobě musí umožňovat ještě něco víc, totiž vnesení nějakých „informací“ o vnějšku (o něčem v okolí) „dovnitř“ – právě k tomu je zapotřebí oněch oken a dveří, které jsme museli do vnějšku monády (na rozdíl od Leibnize) probourat.

(Písek, 050718-1.)

<<<

>>>

Filosofický přístup - zásady

Už ve svých počátcích učinila filosofie první závažný krok: myslitel se nespokojoval, nesměl spokojit ani s narativní tradicí (mýtem), ani s pouhým smyslovým vnímáním a pozorováním (proto může být to zdůrazňování, že THEOREIN znamená „zírání“, často zavádějící). Ten krok spočíval v tom, že se myslitelova pozornost zaměřila za to, co je prostě vidět a slyšet atd., tj. k něčemu, co takto prostě vidět a slyšet atd. není, ale otvírá to možnost pochopit, proč se něco jeví právě tak a ne jinak. Jinými slovy: filosofie začíná tam, kde jsou meze smyslového vnímání, ale nechce se nechat vést narativní tradicí. Zdůrazňuje tedy proti mýtu (MYTHU) rozumnost či rozumovost (lépe: LOGOS) a konstruuje pojmovými prostředky jakési myšlené (míněné) „modely“. A tomu se pak začalo říkat „nahlížení vnitřním zrakem“. Nejdříve s tím byly velké potíže, protože nebyly po ruce potřebné termíny a muselo se pracovat za pomoci metafor: Thalés řekl, že „vše je voda“ – ale nemyslí tím tu vodu, kterou můžeme vnímat svými smysly; Anaximénés se zase rozhodl pro vzduch, ale ani on neměl na mysli to „obyčejný“ vzduch, který potřebujeme k dýchání. Anaximander jako první chtěl dát výraz tomu, že nejde o nic, co nám mohou poskytnout naše smysly, a proto mluvil o „neomezeném“ a „neurčitém“ (což je negativní vymezení!). Jak je vidět, filosofové už na samém začátku šli s velkou rozhodností za to, co je známé a běžné, i za to, co nám dává smyslová zkušenost; a když se ocitli v terminologické tísní, neváhali sáhnout po negativním vymezení. Filosofie se tedy může a má sice zabývat vším (a tedy čímkoli), ale má tak činit „teoreticky“ (tj. má teoretizovat, tedy dostat se myšlenkou za to, co máme před očima), a zejména se má pokoušet o proniknutí k tomu, co nám smysly samy o sobě nedávají a co není součástí obecně rozšířeného povědomí. Právě proto filosofové stále více soustřeďovali svou pozornost k tomu, co ještě nevíme, ale chtěli bychom vědět. Hlavní cestou k tomu je, jak je dobře známo, kritické tázání. Tázat se po tom, co ještě nevíme, a tázat se také (a zejména) po tom, jak vlastně dochází k tomu, že poznáváme to, co jsme až dosud nevěděli, jak se z nevědění a také z omylů dostáváme k věděni a k pravdě apod. Jak to vypadá, je filosoficky zcela legitimní, když rozpoznáváme nějakou omezenost v dosavadním myšlení a

chápání a když si stavíme otázky po tom, co se právě tomuto dosavadnímu myšlení a chápání jakoby vymyká, co dokonce to dosavadní myšlení a chápání chce nechat stranou a nezabývat se tím, protože až dosud to nikomu nechybělo. Atd. atp. Myšlenkový pokus vidět v dosavadní tradici předmětného (resp. zpředmětnujícího) myšlení – kromě všelichého užitečného – také vážnou překážku pro přístup k tomu, co takto zpředmětnovat nelze, protože to nemá předmětný charakter, je proto zela legitimním pokračováním toho, co filosofie dělala vždycky, i když tímto směrem ještě neryla dost intenzivně a dost systematicky do hloubky.

(Písek, 050719-1.)

<<<

>>>

Pravda - víra

Pravda není na počátku naší cesty za pravdou, ale není ani až na konci naší cesty (jak už řekl Hegel). K tomu je nutno navíc dodat, že pravda není ani součástí naší cesty za pravdou. Je tedy třeba nějak pochopit a interpretovat, jak a v jakém smyslu je cesta za pravdou možná a v čem vlastně ona orientace na pravdu spočívá. Inspirován některými pozoruhodnostmi, které vyznačují jednu starou hebrejskou tradici, kterou se však neodvážím interpretovat, protože k tomu nemám náležité předpoklady, pokouším se vztah mezi pravdou a úsilím, „spěním“ za pravdou pochopit jako „víru“: víra znamená spolehnutí na pravdu, kterou ovšem sama víra nedisponuje a která může v mnoha případech vést k tomu, že víra sama je přezkoumávána, nejen otřesena, zpochybňována a jinak krušena. To je možné jen díky tomu, že víra je výkonem (a to aktuálním výkonem) věřícího subjektu (člověka), a tím nutně zůstává bez poslední vnitřní garance. V každém výkonu víry je nebo aspoň může být něco vadného, falešného, příliš lidského (allzumenschlich), a proto to musí být také opravováno a napravováno. Ve výkonu víry je vždy přítomno něco, co k ní nenáleží, jednak slabost, nedostatečnost, ale také nejružnější pochyby a rozmanitá pochybení. Právě proto nelze víru prostě ztotožnit s pravdou; ale na druhé straně je víra možná jen jako opravdové spolehnutí na pravdu, tedy na to, že pravda (lépe: Pravda) vposledu rozhodne ve prospěch víry a na její podporu, ale že zároveň je posledním měřítkem, kritériem, zda víra byla dostatečně pevná a Pravdě maximálně vydaná resp. zda se Pravdě dala vskutku plně k dispozici a tak uznala její poslední suverenitu. Musíme tak opravit i své starší chápání, jímž jsem chtěl sblížit pravdu a víru jako dvě stránky téže skutečnosti. Ona tomu tak opravdu v jistém smyslu je, až na to, že Pravda není subjektem, zatímco každá odpověď na její výzvy je odpovědí nějakého nějak situovaného subjektu. Nejde tedy v žádném případě o jakousi paralelitu dvou stránek téže skutečnosti. I Pravdě nejvíc oddaná víra je vždy (ovšem až na jeden výjimečný moment) výkonem subjektu, a tím i výkonem, který je vždy spoluurčován ještě něčím jiným než Pravdou samou. (Což vůbec neznamená, že Pravda je vůči konkrétní situaci jakoby netečná; to však vyžaduje podrobnější výklad.)

(Písek, 050720-1.)

<<<

>>>

Vnímavost a subjekt / Budoucnost a subjekt / Zacílenost a subjekt / Subjekt a téličnost

Máme za to, že jediným zdrojem aktivity je (může být) nějaký subjekt; přitom základní formou aktivity je výkon vlastního bytí subjektu. Teprve odtud může být založena akce v pravém smyslu, která znamená jakousi „odnož“ oné základní aktivity sebevýkonu. Tato odnož míří – buď ‚nazdařbůh‘ nebo více méně cíleně mimo subjekt, tj. do jeho nejbližšího (a na vyšších úrovních i vzdálenějšího) okolí. Předpokladem „cílenosti“ akce jsou jisté informace, získané v dřívějších akcích (eventuelně – na určitých nižších rovinách života – získané druhově či rodově etc. v dlouhých vývojových etapách a zakódovaných v tzv. instinktech, tj. jakýchsi bio-automatismech). Jakási základní „vnímavost“ vůči okolí musí proto předcházet každé cílenosti aktivit. A protože vnímavost vůči sobě předpokládá přístup subjektu k sobě, a ten zase předpokládá ještě dřívější odstup od sebe (a každou akci můžeme chápat zčásti také jako odstup od sebe resp. sebe-opouštění (z něhož je ovšem obvykle možný návrat k sobě), musíme odlišit dvojí typ zacílenosti (téličnosti), totiž téličnost primární, která je vlastní každé (pravé) události, a téličnost sekundární, která je podmíněna oním odstupem od sebe a pak novým přístupem k sobě. A protože každá (pravá) událost potřebuje ke svému sebe-uskutečnění určité prostředí, v němž může probíhat (jinak končí předčasně, aniž se mohla ve svém dění rozvinout), musíme i onu primární téličnost podmínit jakousi primární či spíše primordiální vnímavostí, bez níž se žádná událost nemůže ustavit jako subjekt. To je značně obtížný problém, ale má svou pozoruhodnost: ona primordiální vnímavost nemůže být založena na žádné akci (tudíž ani na akci nazdařbůh), neboť předchází konstituci subjektu. Tím se dostáváme k tomu, že tento typ vnímavosti může mít fundamentální význam pro naše pochopení povahy subjektu: nemusí nutně jít o vnímavost vůči danostem okolí, ale také vůči tomu, co „dáno“ v přesném slova smyslu není. A pak záleží na tom, zda rozšíříme své pojetí „okolí“ tak, aby tam své místo dostaly i skutečnosti „na-dané“ (a přesto skutečné). To by pak – v tomto případě – znamenalo, že ona primordiální vnímavost, která nepředpokládá ještě ustavení události jakožto subjektu, zahrnuje mimořádně významnou vnímavost vůči tomu, co „přichází“, tedy vůči výzvám budoucnosti.

(Písek, 050720-2.)

<<<

>>>

Intence nepředmětné

Husserl užil v jistých kontextech termínu „nenaplněné intence“. Ale v jistém smyslu je každá intence (jako skutečným, dějící se směřování) nenaplněná, protože jako naplněná přestává být dějící se intencí. Ovšem intence může směřovat k něčemu danému (byť jen předpokládaně danému atd.) nebo k něčemu ještě nedanému, teprve „přicházejícímu“, anebo dokonce k něčemu, co nikdy nebude „dané“. Takovou k nedanému zaměřenou intenci můžeme chápat např. jako „vnímavost“ vůči nepředmětným výzvám. Ve skutečnosti jsou ovšem obojí intence, tj. předmětné i nepředmětné, přítomny vždycky pospolu v každém aktu vědomí. Mám za to, že vědomí bez intencí není možné a neexistuje (ačkoli o tom Lévinas měl přednášku v Bernu 1983); můžeme snad mluvit o „naladě“ ve smyslu „naladění“, ale pokud má jít o skutečné vědomí, pak v souvislosti s „naladěním“ leda jako vědomí tohoto naladění, tedy jakási třeba sebe-jednodušší reflexe. Mluvit o vědomí bez intencí, tj. oproštěné od intencí, může jen ten, kdo ono „ne-dané“ považuje prostě (a nesprávně) za „nic“, a samozřejmě kdo intence

spojuje výhradně s intencionálními „předměty“. My však budeme trvat na tom, že nepředmětné intence mohou směřovat k ne-předmětům (non-objektům), aniž by byly (a vůbec mohly být) prázdné resp. zcela nenaplněné.

(Písek, 050720-3.)

<<<

>>>

Svět a (jeho) přítomnost

Svět není skutečným, „pravým“ celkem, alespoň se nám tak nejeví. Proto také neexistuje žádná „absolutní“ přítomnost, stejná pro všechny regiony světa: svět se neděje celý najednou. Tím se právě liší od pravého subjektu resp. od pravé události (která se konstituovala jako subjekt), neboť ta se děje celá najednou (tj. všechny její složky či fáze, tedy i ty již minulé, i ty, které teprve mají nastat, jsou vždy „při-tom“, když nějaká její část je právě aktuální, a svým způsobem se spolu s přítomnou fází také dějí, spolu-dějí. Naproti tomu není žádného jednotného světového času, který by platil pro celý svět, pro celý vesmír; proto je každý „čas“ (a tedy i každá „přítomnost“) vždy relativní. Svět je pluralita událostných dění, pluralita pravých i nepravých událostí; a nepravé události jsou možné jen proto, že svět je touto pluralitou. Nejde ovšem o pluralitu navzájem netečných jsoucen-událostí, neboť vedle pouhých hromad (a ani takové „pouhé“ hromady nejsou vůči sobě netečné, jen nemohou vzájemné vztahy a souvislosti samy koordinovat a integrovat) se uvnitř světa konstituují a vnitřně integrují také (pravé) celky, které nejen na sebe reagují, ale mohou tyto reakce rovněž projektovat a „sofistikovat“ (a to jednostranně, ale za příznivých okolností i oboustranně) do celých taktických postupů a dokonce strategií.

(Písek, 050724-1.)

<<<

>>>

Pravda v poznání / Bytí (a jsoucnost)

Necháme-li stranou vnitřně rozporné pojetí, že nic takového jako „pravda“ není (neexistuje; což je ovšem založeno také na docela určité ‚filosofie‘ či spíše pseudo-filosofii, degradované či spíše převrácené), znamená úsilí o pravdivé poznání vlastně úsilí poznat „skutečnost, jaká je“. Tato formulace je ovšem význačná podle toho, jak oněm hlavním dvěma termínům rozumíme. Především tu je základní problém, co rozumíme slovem „jest“, případně „jsoucím“ a „jsoucнем“. Je tu totiž otázka, zda do skutečností zahrneme pouze „jsoucna“, anebo zda jsme připraveni za skutečnost považovat i to, co jako „jsoucno“ považovat nemůžeme a nesmíme. Nejzřejmější to je právě v otázce rozdílu mezi „jsoucнем“ a „bytím“: můžeme mluvit o „bytí jsoucna“, ale toto jeho bytí nemůžeme považovat za samostatné jsoucno. A pak se musíme tázat: je bytí jsoucna skutečné, i když není jsoucí? To pak mutatis mutandis můžeme aplikovat na samu pravdu: pravda chápaná jako pravdivý soud (či výrok) může – pokud je myšlena nebo vyslovena – mít charakter „skutečnosti“, tj. může mít svou „jsoucnost“. Může mít také své „bytí“? Pokud ano, nemůže být toto „bytí“ určitého poznání a pochopení nějaké (konkrétní) „pravdy“ považováno na „jsoucí“ (nýbrž stává se jsoucím, teprve když je živě, aktuálně myšleno a chápáno). Oddělíme-li (byť jen myšlenkově, ale zejména tím, že něco vyslovíme nebo napíšeme) „jsoucí“ uchopení a formulaci od jejího „smyslu“, zůstane nám

nějaká mnohost zvuků nebo znaků, ale smysl se tím ztrácí; žádné zvuky ani znaky samy o sobě – jakožto „jsoucí“ – si žádný smysl nepodrží a podržet nemohou. K tomu je zapotřebí aktivního přístupu naslouchajícího nebo čtoucího (a interpretujícího). „Smysl“ i té „nejpravdivější“ formulace není tedy „jsoucí“, ale není ani složkou, částí toho, co „jest“, ale „jest“ tím, co „býti má“, tj. co má být dešifrováno, interpretováno, zkrátka pochopeno. – A tady se pro nás otvírá ten nejzávažnější problém: co je tou poslední normou, tím nejvyšším kritériem „pravdivosti“ tohoto „nejsoucího“ smyslu nějaké myšlenky nebo formulace? Oč nám vlastně jde, když usilujeme nikoli o jakékoli poznání (vhodné, užitečné, aplikovatelné, využitelné atd.), nýbrž o poznání „pravdivé“? Je v tom nějaký pozitivní „smysl“, když toto kritérium chceme převést na něco „jsoucího“? Je snad myšlenka, že tím posledním „kritériem“ nejsoucího smyslu a nejsoucí pravdivosti nějakého poznatku nebo nějaké myšlenky je (a dokonce musí být) něco rovněž nejsoucího, ale skutečného, tak nepřijatelná a „nesmyslná“?

(Písek, 050725-1.)

<<<

>>>

Záchrana (spása) / Spása (záchrana)

Člověk od samého svého zrodu (dokonce ještě před narozením) potřebuje pomoc nejrůznějšího typu. Zárodek by se nedožil narození bez matky; ani po narození se bez ní neobejde, a neobejde se bez asistence a pomoci mnoha dalších lidí. Ale nejen to; nejde jen o vnější pomoc a věcnou (předmětnou) asistenci, nýbrž o to, že se zrozenému človíčku musí někdo stát protějškem, „tím druhým“, vlastně spojencem a spolupracovníkem. Malý človíček od svých prvních dnů mnohé „chce“, učí se „chtít“, napřít svou vůli, něco vyžadovat (od sebe i od jiných), učí se také zaměřovat své akce a aktivity. A právě k provedení (provádění, uskutečňování) svých akcí, svých činů, každý z nás potřebuje druhé lidi. Zejména když jde o nějaký větší projekt, nějaké nové uspořádávání věcí kolem nás, prostředí, v němž žijeme, proměny okolností z nevhodných ve vhodnější atd. atp. – vždycky v takovém případě musíme apelovat na druhé lidi, žádat od nich aspoň toleranci, ale většinou přímo pomoc. A velmi často se všichni dostáváme do obtížných situací, které sami ani nedokážeme zvládnout, a někdy musíme dokonce čelit velkým, výjimečně dokonce smrtelným nebezpečím a krajnímu ohrožení. Pak potřebujeme a také vítáme záchranu ze strany druhých, očekáváme jejich solidaritu a ochotu nám přijít na pomoc a dokonce nám někdy i zachránit život. A tady dospíváme k jakési podivné, pozoruhodné mezi, jakési hranici, jaká je uložena každé lidské pomoci, i té nejodvážnější a maximálně obětavé, jaká může být třeba pomoc rodičů dětem nebo životním partnerům: v tom docela základním, v tom nejhlubším smyslu nám nikdo pomoci nemůže, nemůže nás zachránit, tj. nemůže zachránit našemu životu a životnímu usilování ten poslední smysl. Nakonec i naši nejbližší mohou jen stát při nás, ale nemohou nás „zachránit“ v posledním smyslu toho slova, nemohou nás „spasit“. Dnes se toho slova už běžně nepoužívá, stalo se jen náboženským šiboletem. Ale to vůbec neznamená, že „skutečnost“ tím termínem označovaná, by modernímu a postmodernímu člověku byla zcela cizí. Cizí a nepoužívané je jen to slovo samo; ale to neznamená nic víc, než že se už příliš opotřebovalo, ošoupalo, že jen jakožto pouhé slovo ztratilo svou „cenu“ a „platnost“ (resp. že už nám k ničemu cennému a platnému nepoukazuje, že se stalo slovem „hluchým“ a možná dokonce něčím nás iritujícím). Ale původně vlastně neznamenalo nic menšího než záchránění všeho, co jsme dělali a děláme, nebo aspoň toho nejdůležitějšího, oč

nám vždycky šlo a nadále jde, tím, že to ukáže v souvislostech, majících smysl nejenom subjektivně pro nás. Potřebujeme zařadit, zapojit svůj život a také své myšlení do nějakého širšího kontextu, zejména do nějakého smysluplného dění: zkrátka a dobře potřebujeme, abychom byli do něčeho opravdu smysluplného zapojeni, abychom v takovém smysluplném dění dostali své místo. A to asi potřebuje a jako potřebu pocituje snad každý člověk, pokud jeho život a jeho vědomí nebyly zásadně poškozeny nějakou deprivací.

(Písek, 050725-2.)

<<<

>>>

Přítomnost a smysl / Smysl života

Proč vlastně potřebujeme – i niterně, duševně a duchovně – druhé lidi k tomu, abychom svůj život a sebe samy viděli jako něco a někoho, co nebo kdo má „smysl“? Ještě za našeho života je pro nás (nejenom pro naše sebe-vědomí a pro náš sebe-pocit) velmi důležité, že nás někdo oceňuje, že jsme pro něho nějak významní (a že si to také on uvědomuje, tj. že to není jen náš soukromý dojem nebo naše jen nás samé uspokojující vědomí; odtud tak častý jev, že třeba rodiče znovu a znovu zdůrazňují a přesvědčují své děti, že by bez nich nežily, nemohly žít, že jim musí být vděční, protože vlastně žijí jen pro ně, atd. atd., ale opakuje se to velmi často i v jiných vztazích a souvislostech). Proč tomu tak je? Jde asi především o tom, že toužíme, chceme, ba přímo základně potřebujeme, abychom byli nějak přítomni nikoli jen sami sobě a pro sebe, ale také pro ty druhé a „těm druhým“. Smysl našeho života, jak jsme si vždycky aspoň částečně vědomi, nemůže nikdy spočívat jen v mezích tohoto našeho života samého, nemůže zůstat vnitřní, imanentní záležitostí tohoto života, ale musí jeho hranice nějak překračovat. Tak často vyslovovaná deviza, že smyslem život je všechno zažít a prožít, a že tedy „to pravé“ je právě jen záležitostí našeho vlastního prožívání, je jen znovu a znovu opakovaný sebeklam. Ve skutečnosti tomu je tak, že naše vlastní „přítomnost“ je možná jen jako „bytí při tom“, tj. při něčem, co nejsme my sami; ale ještě v hlubším, podstatnějším smyslu lze říci, že smysl naší ex-sistence (nebo ek-sistence) je vždycky naplňován také tím, že jsme „přítomni“ těm druhým, tedy jako naše pro-existence, že vskutku platí, že jsme tu mnohem víc pro ty druhé než pro sebe. Smyslem našeho života je tedy: být tu pro druhé. Ovšem toto „být tu pro druhé“ může mít různý charakter a různý význam. Není každé „bytí pro druhé“ stejně platné a hodnotné; jsou formy toho, jak někdo „je pro druhého“ nebo „pro druhé“, které znamenají dokonce ztrátu smyslu vlastního života. Je proto velmi potřebné náležitě rozlišování: jsou případy, kdy smyslem života může být také ztráta života, obětování života: to je dokladem toho, že záchrana a spása života nespočívá a nemůže spočívat jen v zachování života, v pouhém přežití. To je smyslem Ježíšova výroku o tom, že není větší lásky než ta, která obětuje za druhého vlastní život.

(Písek, 050725-3.)

<<<

>>>

Nepředmětnost jako objev

„Niternost“ (v novém, tj. „pravém“ smyslu) byla objevena na přelomu 17. a 18. století, a to Leibnizem. Naproti tomu „nepředmětnost“ se stala jakýmsi vedlejším

objevem hlubšího vypracování myšlenky obousměrného přechodu mezi „vnitřním“ a „vnějším“ (tedy jakési změny či lépe transformace jednoho v druhé). Ovšem každé takovéto stanovení jakési historické meze a jejího překročení je jen přibližné a je zejména do velké míry záležitostí konvence. (Např. objevení Ameriky spojujeme s Kolumbem, ale jednak to objevování byl delší proces, jednak už víme, že už dlouho předtím se do Ameriky dostali – asi po ledu – Eskymáci, a později po moři Vikingové; a nikdo z těchto „objevitelů“ nevěděl, co to vlastně objevil, viděno z našeho hlediska.) O „objevu“ niternosti můžeme mluvit, protože niternost tu byla mnohem dříve, než byla „objevena“. Každý takový objev je nutně spjat s nějakým „vynálezem“, v našem případě s vynálezem pojetí a pojmu „nepředmětnosti“ (a předtím u Leibnize „niternosti“). Ve srovnání s Amerikou (jako kontinentem s jižní a severní částí) tu ovšem stojíme před nemalou obtíží: Amerika sice neexistovala odevždy, ale zformovala se do dnešní podoby dlouho předtím, než mohla být někým „objevena“, protože tehdy ještě nikde nebyl k takovému objevování k dispozici žádný „člověk“; nicméně před svým možným objevem tu už nutně musela „být“, musela „existovat“ (musela se na této planetě nějak „vyskytovat“). Už v případě „nitra“ a „niternosti“ se dostáváme buď na scestí anebo do vážných potíží. To scestí spočívá v tom, že se budeme tázat po tom, jakým „jsoucnem“ je nitro, kde a jak se „vyskytuje“, jak vůbec může být „nalezeno“. Leibniz si toho byl už dost jasně vědom, takže své čtenáře upozornil, že kdybychom si hlavu představili jako mlýn tak veliký, že bychom do něho mohli vstoupit, uviděli bychom „uvnitř“ mlýna nejrůznější věci, ale myšlenku bychom tam v žádném případě nenašli. To je ovšem ta potíž, do níž s dostáváme, když se vyhneme zřejmému scestí a zabloudění. Ještě komplikovanější potíž je ovšem pochopení, tj. myšlenkové uchopení „nepředmětnosti“. Pokusil se o to Hegel (přibližně o tři generace později), ale ještě než si tu „skutečnou“ komplikovanost náležitě uvědomil, dostal se na jiné scestí a zabloudil (v uvedeném ohledu) mnohem víc než Leibniz. Hegel sice podal v mnoho směrech obrovské myšlenkové výkony, ale problém nepředmětnosti velice simplifikoval, protože podcenil resp. vůbec si nenechal myšlenkově „dojít“, jakým epochálním „objevem“ byla skutečnost „niternosti“, jak ji Leibniz „mínil“ slovem, které mělo dříve jen triviální smysl toho, k čemu se dostáváme rozříznutí (přeseknutí) něčeho, co nám ukazovalo jen svůj vnějšek, anebo se – rovněž vcelku banálně – svým smyslem krylo se „subjektivitou“. Proto ještě se muselo ještě počkat nějaký čas na znovuobjevení „niternosti“, neboť k tomu bylo zapotřebí nového myšlenkového vynálezu „nepředmětnosti“ a „ne-předmětu“, totiž „subjektu“ jakožto radikálního „non-objektu“. I s tím však byly a dosud jsou obrovské potíže, protože ten je některými chápán stále jako „objekt“, zatímco jiný i je prostě popírán (protože to pro ně žádný „objekt“ není).

(Písek, 050727-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako objekt

„Subjekt“ je sice prastará skutečnost, ale objeven byl velice pozdě, prakticky „recentně“ (i když slovo je mnohem starší, jenže znamenalo něco zcela jiného, vlastně přímý opak, totiž „objekt“). Aby mohl být „objeven“, musel být „vynalezen“ patřičný „pojmem“, s jehož pomocí mohl být „míněn“ „subjekt“ jako myšlenkový model (ten musel být konstruován, tedy také vynalezen). A předpokladem vynálezu tohoto nového pojmu (a zároveň konstrukce příslušného intencionálního „modelu“) byla dlouhá tradice tzv. „předmětného“ myšlení, které

ovládlo vědomí evropských lidí, zejména filosofické a vědecké intelektuální elity. Tato dlouhá tradice zpředměťujícího myšlení musela být totiž nejprve důkladně vypracována a vytěžena – a pak podrobena postupně stále ostřejší myšlenkové kritice a pokusům o revizi. A musíme si přiznat, že tento „proces“ ještě zdaleka není u konce; o lepší, přesnější a hlubší pojetí „subjektu“ musíme ještě nadále usilovat. Nejde přitom ovšem jen o nějakou pěkně vypracovanou konstrukci příslušného „modelu“, ale zejména o důkladnou analýzu vlastností každého takového vykonstruovaného modelu, a to v nejužší souvislosti s příslušnými pojmovými (logickými) vztahy k jiným pojmům (a příslušným intencionálním modelům). Zásadní důležitost přitom bude mít pochopení subjektu jako události, resp. ve většině případů jako superudálosti, která bude nejen v sebe zahrnovat, ale zejména integrovat spoustu subudálostí (a nepochybně integrovat různým způsobem a na různých úrovních). Subjekt také nemůžeme redukovat na pouhý „non-objekt“, neboť subjekt musí mít také svou vnější, předmětnou stránku, tj. své „tělo“. Proti Leibnizovi však musí toto tělo (jehož „vnitřnosti“ mají ovšem rovněž „vnější“, tj. předmětný charakter) být „organicky“ uzpůsobeno tak, že nefunguje jen samo a nezávisle na niterné stránce subjektu, ale může jí jednak poskytovat informace o „vnějším světě“, zejména však se může stávat výkonným (organickým) „systémem“ pro „uskutečňování“ toho, co pro to bylo niterně připravováno. A to pak ovšem vyžaduje pečlivé zkoumání toho, jak se ryzí nepředmětnost(i) stává(-vají) adresnou výzvou (adresnými výzvami), na něž subjekt odpovídá tak, že připravuje svou odpověď zprvu také ještě nepředmětně a pak jí – za pomoci svého vnějšku (těla) a jeho ovlivňováním zpředměťuje a tak uskutečňuje.

(Písek, 050727-2.)

<<<

>>>

„Svět“ nepředmětnosti / Vznik a zánik (a trvalost) / Zánik a vznik (a trvalost) / Nepředmětný „svět“

Whitehead vytýká Aristotelovi, že se při zkoumání „bytí“ soustředil jen na vznikání, ale že je třeba stejnou pozornost věnovat zanikání (pomíjení apod.). Sám se o to pokoušel v Procesu a realitě, ale po mém soudu zůstal příliš silně vězet v platónském chápání „idejí“ jako čehosi trvalého a postrádajícího náležitě uspořádání (takže – jak to vidíme v Timaiovi – výběr vhodných idejí k realizaci je svěřen demiurgovi). Whitehead je přesvědčen, že „vesmír má stránku, která je mentální a trvalá“ (3581, s. 41). To znamená, že je přesvědčen, že trvalost je jednou ze základních charakteristik vesmíru (resp. jsoucna vůbec). Tady se musím distancovat: trvalost je něčím, co musí být vždy znovu vytvářeno a udržováno, a to se v některých případech daří relativně velmi dobře, v jiných případech se to daří hůře nebo vůbec nedaří. Whitehead vlastně neanalyzuje zanikání, jak říká, ale spíše to, jak ze zanikající a zaniklé minulosti přece jen něco zůstává jako nezaniklé. Kdyby tu nebyla ona schopnost udržet něco z toho, co zaniká, tak by minulost nebyla ničím. Už položením otázky a postavením problému je zřejmé, jak tu stále ještě vládne metafyzika starého typu: k zániku není zapotřebí žádné speciální aktivity, zánik všeho událostného dění je – tak říkajíc – spontánní, je spjat s povahou událostí (které mají vždy svůj počátek, průběh a konec). Skutečným – a rozhodujícím – problémem je, jak ta která událost (pravá událost, nikoli zachovávaný zbytek něčeho, co tu už bylo) vůbec vzniká, co ji uvádí do kontextu jiných událostí a tím do kontextu „světa“.

Whitehead sám mluví o „vesmíru, který neustále tíhne k novosti“ (a universe

driving on to novelty, 2879, p. 90 – to „tíhnutí“ není nejšťastnější překlad); odkud se tedy bere tato tendence vesmíru? Odkud se berou nové věci? Proč máme onen tah či tlak vždy k něčemu novému připisovat vesmíru – když vesmír sám přece také zaniká (Whitehead výslovně praví, že si myslí, že „vesmír spěje k zániku“). Zdrojem nového nemůže být sám vesmír, protože ten sám neustále vzniká a zaniká. Zdrojem musí být „něco“, co není součástí (ani složkou či stránkou) vesmíru jakožto jsoucího. Zdrojem „nového“ může být jen něco, co „není“, co „není jsoucí“, tedy „nejsoucí“ resp. „ne-dané“ – to znamená ani minulé, ani již přítomné dané. Whiteheadova chyba je v jeho předpokladu, že v bohatosti „všech možností řádu“, vlastní „nejzazší skutečnosti“, jsou tyto možnosti přece jenom zase nějak „dány“, takže něčím skutečně „novým“ jsou (resp. se zdají být) jen když jsou vybrány a uskutečněny (aby pak mohly zase zaniknout, byť tak, že po sobě něco ponechají jako „zbytek“). Právě na tomto místě však je zapotřebí provést zásadní korekturu, ovšem – nejen terminologickou! Proto potřebujeme pojem „nepředmětnosti“ jako zdroje všeho nového. A tato nepředmětnost nesmí být žádným způsobem předem „dána“, nýbrž musí vždy jen „přicházet“ a – „rodit“ to nové.

(Písek, 050728-1.)

<<<

>>>

Vznikání (nového) / Nové (vznikání)

Když něco vznikne, je k tomu vždycky zapotřebí něčeho, co tu už bylo dříve, ale jen jako „materiálu“; to, co vznikne jako „nové“, tu ještě nebylo, a proto právě ve své „novosti“ nemůže být odvozeno z ničeho, co tu už bylo a je. A uvážíme-li obě tyto skutečnosti, totiž že k „realizaci“ něčeho nového tu musí především přicházet něco ještě nejsoucího, ale na druhé straně že tu musí být k dispozici něco již jsoucího, je zřejmé, že při dosavadním způsobu pozorování a zkoumání „skutečností“ nám bude nápadné především to, co spojuje ono „nové“ s něčím, co tu už bylo (takže budeme zkoumat např. to, jak je možné, že fena dá vzniknout, zrodit se štěňatům a nikoli koťatům). Pak se nabízejí dvě odpovědi: buď je „to nové“ vlastně „ničím“, je to něco vágního a beztvarého, a veškerá určení pocházejí z onoho již k dispozici připraveného „starého“; anebo je to staré jen jakousi sbírkou nějakého vybavení, z něhož si to „nové“, které nějak „ví, co chce“, vybere „materiál“ podle svých „potřeb“. Může to být také obojí, a převládat může jednou jedno a podruhé to druhé. Jenže kdybychom předpokládali aktivitu (tj. převládání – a nikoli pouhou převahu, tedy setrvačnost) na straně „materiálu“, dostali bychom se do nemalých potíží, když bychom chtěli zjistit, odkud ona aktivita pochází a odkud a jak přichází. Museli bychom pak předpokládat, že tu není jen jeden zdroj uvažovaného vznikání, nýbrž že jsou dva nebo že jich je víc. Právě to nás vede k tomu, že (takřka) všechno vznikání je nerozlučně spojeno s aktivitou subjektů (pochopitelně různé úrovně). Pokud je aktivita rovněž na straně „materiálu“, znamená to, že onen „materiál“ není pouhým, tj. inertním a pasivním materiálem, nýbrž je to také subjekt (eventuelně to jsou subjekty, je-li jich více). Je tomu tak proto, že každý skutečný vznik nového (tj. individuálně nového, nemusí jít nutně o novost něčeho, co tu ještě ani přibližně nebylo, tj. novost vynálezu, který ještě nikdy nebyl vynalezen) je možný jen ve spjatosti s přechodem vnitřního navenek; a takový přechod je v tomto vesmíru (světě) možný jen ve zprostředkování subjektem nebo subjekty.

(Písek, 050728-2.)

<<<

>>>

Hrůza (jak proti ní)

Ve své za války psané knížce o Rádlovi říká Hromádka na jednom místě, že „trvalý život ve smírné pohodě, v důvěřivém vztahu k člověku, ve shovívavé ironii je možný jen tenkrát, když je obehán pevnou zdí víry a metafyzické jistoty; jen tenkrát, když jsme takto chránění před děsem z prázdna, před tyraníí a zmatkem ve věcech dobra a zla, pravdy a lži“ (Don Quijote české ffie, 1947, s. 73). Hrůza a děs provázely lidi v jejich životě od pradávna, a tak není divu, že se hrůza i děs na jedné straně stávaly využitelnými prostředky ovládnání jedněch druhými ze strany tyranie a tyranů, zatímco na druhé straně bodovali ti, kdo dovedli od hrůzy i od děsů lidi osvobodovat (nebo to aspoň dokázali přesvědčivě slibovat). V klidnějších dobách, kdy ubývalo bezprostředních hrozeb, se takové „hrůzy a děsy“ omezovaly na oblasti lidské psychiky, tj. jednak na smrt (vědomí smrtelnosti), zejména však na hrůzy posmrtné, „pekelné“ apod. (čehož pochopitelně dovedně využívali nejrůznější tyranové duchovní, zejména ve středověku). Nová doba a hlavně osvícenství představují v tomto ohledu relativně úspěšný zápas proti strachům a děsům ze zásev, a posléze také proti nejrůznějším hrozbám a hrůzám každodenního života nesčetných marginalizovaných a utlačovaných členů společnosti. Dvacáté století však učinilo tomuto vývoji důvěry v člověka a jeho dobrou povahu přítrž: hrůzy dvou světových válek, masových koncentračních lágrů a gulagů a nejnověji masový teror ozbrojených hord v mnoha zemích třetího světa (ale dokonce i na Balkáně, jak jsme toho mohli být svědky), a dnes už i terorismu malých skupin, ale někdy i široce organizovaný a pronikající často na nejcitlivější místa moderní civilizace – to vše nám všem znovu přiblížilo hrůzu a děs natolik, že si na ně pomalu začínáme znovu zvykat. A k tomu přichází to, co tak výstižně vyjádřil už v třicátých letech anglický astronom Jeans, když napsal (The Mysterious Universe, česky 1936, str. 15–17), že náš Vesmír v nás dnes vyvolává „dojem něčeho blízkého hrůze“. Hromádkou zmíněná „smírná pohoda“ je ta tam, zbývá snad jen pro hlupáčky, o které se přece jen stále někdo stará; důvěřivý vztah k člověku je už dávno něčím důležitým možná pro malé děti, které z toho však brzo musí vyrůst a znovu se naučit opatrné, ale chytré nedůvěře. A metafyzické jistoty? Po těch je už veta i v nejzaostalejších prostých myslích. Zkrátka a dobře: „život je jen náhoda“, jak říká jedna známá píseň. Zbývá jen se znovu trochu „ublbit“, jak říká zase jiná píseň, která prošla celým světem: „don't feare, be happy!“. Což je možné nějaké pozitivní řešení? Vždyť člověk se už bojí sám sebe; a má k tomu důvody. Elias Canetti se táže: „Můžeme si ještě vymyslet něco, z čeho bychom neměli strach? (Tajné srdce hodin, Praha 1989, str. 71.)

(Písek, 050730-1.)

<<<

>>>

Správnost a situačnost

Poukaz na okolnosti, podmínky a konkrétní situaci byl vždycky chápán jako vážné ohrožení pravosti a správnosti; pravost a správnost naopak byly chápány jako předem uložené a rozvržené, a jednání i chování mohlo být považováno za „správné“ jen tehdy, když tuto předem uloženou a danou správnost či pravost respektovaly a řídily se podle ní. Zatíženost takového pojetí je dnes už zcela

zřejmá, ale nějaké nové, lepší řešení se zatím neprosadilo. Ukazuje se, že základním problémem je myšlenkové uchopení „normy“ resp. její povahy, jejího „ontologického statusu“ ještě předtím, než byla aplikována, aniž by musela nutně být fixována, „zpredmětňena“ v nějaké formuli. Zatím si neumíme představit (pomyslit), jak by byla možná nějaká „norma“, která by předem neznamenalala (nwpředstavovala) něco jako vzor, který je třeba co nejpřesněji následovat, napodobovat, imitovat. Pokud takový pevný, fixovaný vzor „neexistuje“, nemůže v sobě mít nic normativního – tak se nám to jeví. Tak to chápal ostatně už Aristotelés, když měl za to, že TÉLOS (konec, cíl) příčinně působí na předcházející dění, aby směřovalo právě k němu. Byla to nepochybně geniální myšlenka, která měla opravit a napravit primitivní ideu kauzality (která potom v nové době jednoznačně zvítězila), ale zůstávala stále ještě poplatná fixující a zpředmětňující myšlence pevných a neměnných pravzorů (u Platóna to byly ideje, u Aristotela formy, MORFAI). Dnes je úkolem myšlení se především osvobodit od kauzalizmu nikoli pouhým jeho relativizováním a jakýmsi rozvolněním, ale principiálním obratem, proměnou myšlení: norma není čímsi daným a pevným, neměnným, nýbrž něčím, co se ustavičně znovu a novým způsobem (situačně!) rozvírá resp. jakoby odchyluje od faktického průběhu dění a jakoby poukazuje na cestu jinudy, jinam jako na „možnou“. Známe to z běžné lidské zkušenosti, ale ono to tak „funguje“ i v přírodě a dokonce na před-živých úrovních. Zvenčí jsme navyklí uvažovat a hovořit pouze o nahodilostech, nepřesnostech, teoretictí fyzikové mluví o „neurčitostech“, v biologii a etologii mluvíme o metodě „trial and error“, o „action on random“ apod., a pokoušíme se objektivovat počátky těchto „odchylek“ jako nahodilá vybočení, z nichž některá se později – ovšem s malou pravděpodobností – mohou projevit jako perspektivnější než běžná rutina (které říkáme „zákonitost“), tj. než to, co je nejpravděpodobnější. Nepochybným pokrokem byla myšlenka, že v našem světě (vesmíru) může být vedle zjevné entropické tendence zcela spolehlivě pozorována také tendence opačná, proti-entropická, negativně entropická či negentropická. Nicméně toto pozorování samo o sobě nestačí, je třeba z toho vyvodit náležité důsledky pro základní myšlenkové přístupy ke skutečnostem. „Správnost“ může zůstat správností i tehdy, když počtem (kvantitou a pravděpodobností) převáží stereotyp, protože „správná odchylka“ od stereotypu může převládnout v budoucnosti. Ale správnost nebo nesprávnost nějaké odchylky se ukazuje až časem, což ovšem nesmí být interpretováno jen jako otázka užitečnosti a úspěchu.

(Písek, 050801-1.)

<<<

>>>

Člověk a otázka / Otázka a člověk

Je základní rozdíl mezi člověkem, na kterého se tážeme (který je „předmětem“ našeho tázání), a člověkem, který se sám táže. Zvláštní však je, že tázat se na člověka, tj. tázat se, co to vlastně je „člověk“, dokáže jen člověk; jinak řečeno: jen člověk se dokáže tázat sám na sebe a tázat se, kým vlastně je. Svým způsobem lze říci, že člověk je tvor, který se táže; je to „výměř“ podobný Aristotelovu ZÓON LOGON ECHON. Jedním ze základních problémů je ovšem, co se vlastně děje s člověkem, který se táže sám na sebe, když tu otázku staví tak, že nejenom odpověď na ni, ale už sama otázka jej zpředmětňuje, tj. zbavuje něčeho, co je pro něho bytostně důležité, „podstatné“. V čem ostatně spočívá ono zpředmětňování? V tom, že člověk, který se takto (na sebe) táže, už předem počítá s tím, že je bytostně spjat s tím, co jej charakterizuje jako daného, již

jsoucího. Takový člověk se již tou otázkou zpředměťuje tím, že abstrahuje, odhlíží od toho, že je také (a možná především) tím, čím „ještě není“. A neplatí to jen ve smyslu individuálním a tedy jedinečném, i když právě tento význam je pro každého velice důležitý, ale platí to i ve smyslu obecném, zahrnujícím všechny lidské bytosti. A pak ovšem také velice záleží na tom, zda je otázka míněna tak, že už předem víme, koho mezi lidmi zahrnout a koho ne (tedy na hledisku, např. míníme-li „člověka“ jako bytost biologickou a zoologickou, tedy např. odkdy budeme fylogeneticky počítat, že už jde o člověka, a to v kontextu vývoje na této jediné planetě, nebo budeme-li mínit rozumnou bytost, ať pochází odkudkoli z vesmíru a je biologicky ustrojena jakkoliv odlišným způsobem, apod.). Tento způsob tázání a všechny tyto a podobné otázky mají svou důležitost také v souvislosti s otázkou tzv. lidských práv. Ona ironizace některých fundamentalistických přírodovědců (ale někdy i jiných pohrobků pozitivismu a osvícenství apod.), zda budeme uznávat i „lidská práva“ šimpanzů a vůbec primátů, nebo obecně všech živých bytostí atd. atp., je zřetelně spojena s vnučováním předsudku, že vlastně mezi lidskostí člověka a živočišností zvířete není žádný zásadní rozdíl. Tady bychom mohli zavést jakousi mez či hranici: jakmile se nějaká živá bytost začne tázat sama na sebe a bude chtít vědět, čím nebo kým je, musíme ji zařadit mezi lidské bytosti. Možná, že toto rozdělení je hlubší a závažnější než počátek rituálů, mýtů a religiozity. Vždyť mýty představují – jak říkal Patočka – odpovědi na otázky, které ještě nebyly položeny. Člověk začíná být člověkem až tam, kde si takové otázky začíná klást.

(Písek, 050801-2.)

<<<

>>>

Tázání a odpovědnost

Celý vesmír, v němž je naše planeta jen nepatrnou částičkou, je založen na výzvách a odpovídání (anglicky se to řekne: challenge and response, ale je třeba to aplikovat naprosto generálně, nejen pro živé, ale i pro před-živé události- jsoucna). Ovšem to, že nějaké jsoucno (pravé, tj. jsoucno-celek) na něco odpovídá, ještě zdaleka neznamená, že odpovídá „správně“, zejména to však neznamená, že odpovídá „odpovědně“, tj. vědomě, s vědomím, na co odpovídá a jak na to odpovídá. V odpovídání, tj. reagování nějakého jsoucna velmi nízké úrovně, např. molekuly, atomy nebo subatomární částice, může tu a tam dojít k různým odchylkám od nejpravděpodobnějších forem odpovědí, ale pokud se takové odchylka neocitne v širším kontextu, kde pak přestává být pouhou nepřesností nebo nahodilostí, ale začíná mít širší význam, zanikne takřikajíc „v davu“. Odchylky na těch nejnižších úrovních musí nějak nabýt masových forem, aby na nich mohlo být založena něco významnějšího nebo zcela významného. Problém zřejmě souvisí s možností nějakého zesílení nepatrných a jakoby efemérních odchylek. Ovšem takové zesílení by bylo za běžných okolností ještě nepravděpodobnější než odchylka sama. Pokud bychom měli počítat s nějakým zesílením cíleným, k určitým cílům zaměřeným, musili bychom počítat také s aktivní selekcí ze strany onoho zesílení (nebo toho, co takového zesílení používá). K něčemu podobném však dochází v říši živých bytostí. Pokud zatím víme, jsou živé bytosti schopny takových odchylek velmi cíleně využívat, dokonce je „uměle“ udržovat k dispozici a vytvářet si jakási schemata či modely, díky kterým může živá bytost (jednobuněčný živok, rostlina a/nebo živočich) cíleně dosahovat toho, co by se náhodně mohlo stát jen naprosto výjimečně a s vysokou nepravděpodobností. Můžeme tedy předpokládat, že organismy jsou zároveň

jakými zesilovacími systémy nepravděpodobných reakcí či odpovědí nižších úrovní, ale zároveň také jakými provokatéry a multiplikátory takových reakcí či odpovědí. Ještě komplikovanější situace ovšem nastává tam, kde vstupuje na scénu vědomí a schopnost uvědomovat si jak podněty reakcí, tak reagování samo (tedy i jednotlivé reakce čili odpovědi na ony podněty). Vědomí samo funguje jako další, velmi mocný zesilovací (i zeslabovací) systém. O odpovědnosti tedy můžeme v plném smyslu hovořit teprve tam, kde už mohlo zafungovat, zapůsobit vědomí. A protože vědomí má vždycky také určitou „tápavou“ složku, neboť se vždycky ze změti smyslových informací musí pokoušet vydolovat něco smysluplného, musí všude tam, kde se vědomí ustaví a začne pracovat, objevit onen zvláštní jev, jímž je tázání. Proto všude, kde se objevují „odpovědi“ na otázky, musí dříve nebo později dojít také k formulaci oněch otázek – a často k formulaci, která pak vede k jiným než dosavadním způsobům odpovídání.

(Písek, 050801-3.)

<<<

>>>

Konstrukce - oprávněnost

Filosofové se odedávna učili od matematiků resp. nechali se matematikou inspirovat. Jedním s nejpozoruhodnějších myšlenkových vynálezů, které musíme takřka rovným dílem připsat matematice i filosofii (protože ti první matematikové byli zároveň filosofové), je vynález pojmovosti, a ten byl nerozlučně spjat s vynálezem myšlenkových konstrukcí (což byla nově pojatá čísla a především ‚ideální‘ geometrické obrazce). A právě tím, že se filosofové pokoušeli (leckdy dost bláznivě) napodobovat geometrii a myšlenkově konstruovat takové „skutečnosti“ jako ARCHÉ, FYSIS, EINAL nebo dokonce DIKAIOSYNÉ nebo SÓFROSYNÉ apod., tlačili spíše nevědomky než vědomě k nahlédnutí, že metoda myšlenkových konstrukcí musí být upravena, opravena a možná zcela přebudována. V některých směrech a pro některé obory (spíše přírodovědecké) se myšlenkové konstrukce (zejména matematické) ukázaly jako mimořádně efektivní a pozoruhodně nosné, takže metoda konstrukcí přežila řadu nejvážnějších krizí a revolucí ve vědeckých přístupech. Výjimečně si ovšem čas od času někteří myslitelé více nebo méně uvědomovali, že tento typ pojmového myšlení na některé problémy a některá témata nestačí, že pro ně není ani vhodný, že je zapotřebí hledat alternativu (eventuelně více možných eventualit); jen jako příklad můžeme připomenout Pascala a jeho „myšlení jemné“, anebo o mnoho později pokusy o odlišné přístupy ve společenských a duchovních oborech, třeba důraz na rozdílnost věd nomothetických a idiografických atd. Problém, který zůstal dlouho nerozpoznán anebo ne dost do hloubky rozpoznán, byl spjat se zatížeností dosavadního evropského myšlení tzv. zpředměťováním, tj. s tím, že vše, co bylo myšlenkově, pojmově tematizováno, bylo „intencionálně“ konstruováno a jako předmět, jako objekt. Jinak řečeno: najít alternativu této dlouho převažující tendence ke zpředměťování bylo možné jen zaměřením pozornosti na to, co se zjevně a co možná i zřetelně vymykalo každé možnosti zpředměťování, aniž by to muselo nutně znamenat přesun do sféry subjektivity. Jak se nám to dnes jeví, ničeho takového nebylo možno dosáhnout nějakým metodickým způsobem, ale záleželo to na mnoha zdánlivě nahodilých okolnostech a příležitostech, a ovšem také na nepředvídatelných intuicích několika geniálních myslitelů, jimž ovšem nebyla zprvu věnována žádná zvláštní pozornost, takže právě to nejdůležitější se jakoby ztrácelo a po jistou dobu pracovalo skrytě a takřka „podzemně“. Teprve zpětně bude asi možno (i nutno)

celou genezi „nepředmětného“ myšlení rozpoznávat. A tak jako kdysi byla pro zpředměťující myšlení nedocenitelnou pomocí metoda myšlenkových (pojmových) konstrukcí, bude se asi dnes tato metoda – ovšem náležitě přebudovaná – velkou pomocí v tom, aby byly postupně vytvořeny a uplatňovány nové myšlenkové přístupy ke „skutečnostem“, které nemají předmětnou povahu a nemohou být proto intencionálně modelovány jako „objekty“, tj. jako něco, co je prostě „před námi“, před naším myšlenkovým „zrakem“ (tu se právě ukazuje ona problematičnost starého řeckého soustředění na zrak, na vidění, na dívání, hledění – na THEOREIN).

(Písek, 050804-1.)

<<<

>>>

Filosofie a přírodní vědy

Patočka vzpomíná (1941, Péče o duši I, s. 122), jak „v době před třiceti lety ve valné části Evropy se ani nepokládala za hodnou pozornosti jiná filosofie než ta, která se zabývala otázkami matematiky a přírodních věd“; upozorňuje tehdy na nepochybnou jednostrannost této orientace, ale upozorňuje, že „příklad největších filosofů starší i nové doby ukazuje přece, že z poměru filosofie k vědě vyplývá nejpłodnější vzájemný vliv“. Je hodno pozornosti, že prvním velkým nárazem a otřesem byla pro tuto orientaci filosofie první světová válka. Tak jako obrovské společenské změny, které vyústily ve Velkou francouzskou revoluci a její následky (přes všechny restaurační pokusy), vedly k zvýšenému a také jednostrannému filosofickému zájmu o „subjekt“ a subjektivitu (a tím také k onomu Nietzscheho diagnostikovanému „evropskému nihilismu“), tak první obrovský světový konflikt se všemi hrůzami i nově se otevírajícími perspektivami postavil do popředí lidský subjekt jako „osobu“, tedy „ne-věc“. Jenže důraz na lidskou osobu a celý personalismus se obracel „zády k přírodě“; pokusy jako Williama Sterna „Person und Sache“ už byly odsunuty stranou a většinou zapomenuty. Příkop mezi přírodními vědami a „duchovnědými“ se stal těžko překročitelným kaňonem, propastí. Rozhodujícím tématem se stal nově objevený kierkegaardovský koncept existence. Filozofové existence a existencialisté nechali „přírodu“ zcela stranou, ostatně jako většina fenomenologů; výjimek bylo málo (např. Maurice Merleau-Ponty nebo Alphonse de Waelhens), ale jejich zájem se zase omezoval na sféru života. Matematika a fyzika si žily – a také „myslely“ – po svém a nejčastěji si pomáhaly analytickou filosofií, která vlastně na základní filosofické otázky rezignovala (a většinou dodnes rezignuje). Dnes se dostáváme do přelomové situace: myšlení přírodovědců a filosofů je třeba nejprve sblížit a poté sjednotit. Předpokladem sine qua non je nové pojetí „subjektu“ jakožto skutečného jsoucího/události, která je jednotou aktuálně jsoucího s jeho bylostí a budoucím, tedy integritou jsoucího i ne-jsoucího, předmětného a ne-předmětného. Všechny předpoklady pro ustavení tohoto pojetí už jsou historicky připraveny; zbývá jen to provést, tj. konstruovat myšlenkový model vnitřně sjednocené události, schopné akcí a zároveň se z oněch již provedených (a tedy bylých) akcí opět vrátit k sobě jakožto aktuální a získaných informací využít k novým akcím (tj. založeným v budoucím resp. z budoucím). Takový koncept „subjektu“ by pak měl platit a být použitelný jako v přírodních vědách (a to nejen biologických), tak ve vědách společenských a tzv. duchovních.

(Písek, 050804-2.)

<<<

>>>

Filosofie a život

Patočka kdysi (1941) řekl, že „filosofie je život v myšlence“ (Péče o duši I, s. 122). To není nejšťastnější vyjádření, protože pak to vypadá, že by mohl být také (lidský) život mimo myšlenku. Zajisté je život dříve než myšlení, ale ten rozdíl po vzniku myšlení spočívá spíše v tom, že dále je možný život s myšlenkou, s pomocí myšlenky a na základě myšlenky, nikoli však „uvnitř myšlenky“ resp. uvnitř myšlení. Sluší se zkoumat, jak se myšlení a myšlenky projevují v životě, jaký vliv mají na život, co taková myšlenka s životem dokáže udělat. Není tomu totiž tak, že se život s objevem myšlení přesouvá na novou úroveň a nechává tu starou jakoby za sebou či „pod“ sebou); myšlením se život nedostává do vyšších pater a neproměňuje se na myšlenkový život, tj. na život myšlenky a v myšlence, nýbrž je to naopak myšlenka a myšlení vůbec, které proměňují celý život a dávají celému životu novou dimenzi. – Ovšem jistě je pravda, že myšlení může upadnout do stereotypů, může ustrnout a tak se životu odcizit; a v tom smyslu je dobré, když ustrnulé, už jen fungující, „klapající“ myšlení je oživeno zevnitř, když se život prodere do myšlení a pronikne jím znovu, protože takové oživené, živé myšlení nutně potřebuje. Jenže pak nelze říci, že se život přesouvá někam mimo sebe, nýbrž právě naopak že to, co už jakoby nejevilo příliš známek života, se stává znovu živým, oživeným – ale to není život v biologickém smyslu, který pak oživuje ono ustrnuvší myšlení, ale je to život, který už byl dříve proniknut myšlenkou a myšlením, takže oživení ustrnuvšího myšlení nepřichází odjinud, z nějakého života bez myšlení a před myšlením, nýbrž ze života myšlenkou už mnohokrát pohnutého a prostoupeného, proměněného: je to život myšlením prohloubený a zbohacený, který už nemůže nadále trpět setrvačné a už jenom jako kolovrátek fungující myšlení, ale který musí (a také může) způsobit oživení onoho myšlení díky navázání na dřívější myšlení, které ještě neupadlo a nestalo se pouhým fungováním a které tak životu dalo vnitřní sílu k tomu, aby se nenechalo upadlým a jen fungujícím myšlením nadále svazovat a omezovat.

(Písek, 050804-3.)

<<<

>>>

Člověk jako ‚subjekt‘ a jako událost

Už personalismus svým důrazem na člověka jako osobu (persona, personne, person, Person) počítá – ne sice vždy výslovně, ale fakticky – s životem této „osoby“ jakožto životním děním. Proto nový důraz na člověka jako subjekt může vyvolat dojem, jako by šlo spíše o ústup nebo redukci, neboť lidé si většinou budou klást otázku po subjektu tohoto životního dění, tj. jako po něčem, co se toho dění nějak účastní (participuje na něm), ale není jeho součástí. To sice není z cela mylné (protože subjekt opravdu není jen součástí svého života, svých životních osudů), zůstaneme-li jen u uvedených formulací, ale je to mylné v tom, jak to je běžně chápáno. Subjekt totiž je událost, jeho život je událostné dění, a to právě znamená, že nemůže být redukován na žádnou ze svých aktuálních jsoucností, ale že k němu vždycky náleží také to, čím už není, jakož i to, čím ještě není a co ještě čeká na jeho aktivitu, na jeho „výkony“ (které mají vliv na to, čím resp. kým ještě bude). Chyba většiny personalistů spočívá v tom, že svůj zájem soustřeďují výhradně (nebo aspoň daleko převážně) na člověka; tím se dostávají nejen fakticky, ale dokonce záměrně do distance vůči přírodním vědám. Stejným

neduhem trpí také filosofové existence existencialisté. To je třeba překonat pojetím subjektu jako univerzální událostné struktury, bez níž by svět nemohl být a také nebyl skutečným světem. A toto pojetí je pak možno náležitě aplikovat na člověka jako na subjekt zvláštního typu, a pokud je nám zatím známo, subjekt nejvyšší úrovně. K bytostné povaze subjektu náleží, že je děním dvojí povahy, totiž děním niterným (nebo nepředmětným) a děním zvnějšněným (zpředmětněným, předmětným), a přitom obojí toto dění je sjednoceno (integrováno) v jediný subjekt, v jedinou událost (event. v případě člověka v jedinou pravou superudálost nejvyššího typu, neboť všechny rozsáhlejší superudálosti mají pouze nepravý událostný charakter, tj. mají centrum či garante své integrace mimo sebe, nikoli v sobě, uvnitř sebe). Pokud bychom se tedy měli co nejpřesněji vyjádřit, pak subjektem celého lidského života je událost zvnějšňování jeho niternosti, tj. uskutečňování toho, co ještě nenastalo (ale mělo a má nastat). K tomu zajisté náleží také leccos specifického, co nastat mohlo, ale nenastalo – ať už nastat mělo či naopak nemělo; subjekt rekonstruuje sám sebe každým svým činem, a také každým vědomým rozhodnutím určitého činu (určité reakce) se vzdát.

(Písek, 050804-4.)

<<<

>>>

Subjekt - objev

Hérakleitos byl první mezi presokratiky, který tematizoval rozdíl mezi celkem a (pouhou) hromadou. Atomisté (Leukippos a Demokritos) změnili tento rozdíl na opozici mezi tzv. atomy, tj. dále nedělitelnými částicemi (různé velikosti a různého tvaru), a jejich hromadami resp. shluky; tím vlastně učinili zkoumání celku a celkovosti bezpředmětným – „celek“ je pouhým zdáním (skutečné jsou jen atomy a prázdno). I když se tento primitivní atomismus nikdy plně (teoreticky) neprosadil, měl zejména v nové době a ještě dnes značný myšlenkový vliv (v tom, že všechno složitější se „vykládá“ z jednoduššího, „vyšší“ z „nižšího“). Proto byly celky a vůbec celkovost vždy znovu problematizovány (mj. také v důsledku zjevných omylů a chyb těch, kdo naopak celkovost zdůrazňovali). Přesto se v dějinném průběhu evropského myšlení odlišování mezi celky a hromadami nejen udrželo, ale dostávalo nemalou podporu jednak z pozorování, jednak z běžných úvah na pozorování založených (ale neiniciováných teoreticky). Tak např. došlo již v druhé polovině středověku k tomu, že termín „subiectum“, který měl dvojí hlavní význam, totiž jeden gramatický, druhý „metafyzický“ (jako už jeho řecký vzor, totiž HYPOKEIMENON), byl právě v gramatickém smyslu nejčastěji uvažován jako původce činností (běžnější je říci „pes kouše“ než „kousání je psí“). A právě to vyvolalo potřebu jiného termínu, který by znamenal totéž co „subiectum“, ale byl by zbaven této spojitosti s aktivitami; odtud se stále častěji začal vyskytovat termín „obiectum“, v římské době sice doložený, ale velmi řídké se vyskytující. Tím byl původní význam slova „subjekt“ na jedné straně významně odlehčen, zatímco na druhé straně bylo možno jej o to více spojovat s významem ohniska či zdroje akcí. Velkou důležitostí měla ovšem také změna v chápání poměrně blízkého slova „substantia“, substance (tento termín byl vlastně jakousi nápodobou řeckého slova HYPOSTASIS, ale v rozsáhlé míře přebíral „metafyzickou“ část konotací zmíněného slova HYPOKEIMENON, které bylo pak často do latiny převáděno právě jako substanti). Nahodilá shoda jazykových okolností ovšem také přispěla k tomu, co se později odehrálo v pokantovské době filosofickou iniciativou

německých romantiků; už ve staré němčině byl scholastický termín *obiectum* překládán ve dvojitě tvaru, a to s ohledem na to, zda jeho význam v dané souvislosti nasvědčoval etymologickému odvození od *ob-iaceo* nebo spíše od *ob-iacio*, přičemž jen v prvním případě to odpovídalo řeckému *KEIMAI*. Ve staroněmčině máme tedy doloženy dva způsoby překladu slova „*obiectum*“, totiž *Gegenstand* a *Gegenwurf* (neboť „*iacio*“ znamenalo „*ich serve*“, „*házím*“); první přežil dodnes, druhý byl zapomenut. A právě tím byl termín „*subiectum*“, tedy „*das Subjekt*“, ještě více odlehčen a uvolněn pro významné zatížení novými významy. „*Subjekt*“ se tak stal „metafyzickým“ zdrojem aktivit; došlo k tomu ovšem jen v německém jazyce a v té oblasti Evropy, která byla němčinou silně ovlivněna (tedy na severu, ale také např. u nás). V románských jazycích a také v angličtině si termín „*subjekt*“ nadále podržuje význam „předmětu“ či „objektu“ (a jen pomalu se jen okrajově přidružují pod německým vlivem ty druhé konotace).

(Písek, 050805-1.)

<<<

>>>

Dobré - špatné / Špatné - dobré

Aristotelés měl za to, že „každou jednotlivou věc udržuje to, co je jejím dobrem“ (7358, *Politika II*, př. Milan Mráz, Praha 2004, str. 31 – II, 1261b14-15). Zde musíme nejprve interpretovat, co to je (má být) „jednotlivá věc“: je to věc, která je jedním, která je jedna tím, že je (pro nás vnitřně) sjednocena, takže je nikoli hromadou, nýbrž celkem. A každý celek je událostí (obvykle superudálostí, sjednocující mnoho subudálostí) držen pohromadě v časovém smyslu, tj. je to událost, která se děje odněkud někam, tj. od svého počátku až do svého konce tak, že se po celou dobu sice proměňuje, ale zůstává stále „jedním“, je i časově sjednocena, takže míří k něčemu, co se má uskutečnit. Zde se musíme naučit rozlišovat *TÉLOS* události ve smyslu „cíle“ od pouhého „konce“. Událost končí způsobem, který může, ale nemusí mít vliv na dosažení jejího „cíle“. Každá událost totiž začíná, ale také končí, a ne každý konec události znamená, že cíle bylo dosaženo, že událost uskutečnila to, co měla. Pokud jde o člověka, je to celkem docela zřetelné: ne každý člověk, který umírá nebo zemřel, dosáhl naplnění svého životního „úkolů“ už jen tím, že nějakou dobu žil a posléze zemřel (všichni lidé jsou smrtelní, ale ne všichni žili nebo žijí tak, aby uskutečnili to, co měli, co bylo smyslem jejich žití a jejich aktivit). To znamená, že každá vnitřně integrovaná událost, která se svou aktivitou, svým výkonem měla uskutečnit a naplnit tak smysl svého bytí, se děje v jakémsi napětí mezi tímto smyslem a tím, co uskutečňuje a čím tedy onen smysl naplňuje nebo se mu odcizuje a vzdaluje. Ale to, co je poměrně snadno nahlédnutelné v případě člověka, je třeba chápat *mutatis mutandis* (tj. přiměřeně příslušné úrovni) i u všech „pravých událostí“ (tj. vnitřně sjednocených, nikoli pouze zvenčí pořádaných událostí). Každá takové událost-subjekt nejenom „jest“, nýbrž je v pohybu, a tento pohyb je dobrým nebo špatným naplňováním jejího vlastního smyslu (Aristotelés by řekl „dobra“). Otázkou tu je pouze to, zda vůbec můžeme zůstat u „jednotlivé věci“ (tj. události) a jen „jejího dobra“, protože každá událost (snad s výjimkou událostí virtuálních) se děje jen v prostředí jiných událostí, závisle na nich a naopak tak, že je zase ovlivňuje již tím, že se sama děje. Takže „smysl bytí“ každé události je vždy vztažen ke smyslu pravého i nepravého dění jejího užšího i širšího „okolí“ a vposledu i ke smyslu dějících se kontextů velmi rozsáhlých až nejširších.

(Písek, 050810-1.)

<<<

>>>

Správné - nesprávné / Dobré x správné

V češtině je slovo „správný“ (i „nesprávný“) atd. spjato jako s tím, co je to „pravé“ (či „nepravé“), tak se slovesem „spravovati“, event. „spravovati se“, rozumí se něčím jako mírou, měřítkem, normou apod. To, co je „správné“, podléhá normě správnosti, tj. nějakému předem rozhodnutému a danému pokynu, příkazu, nařízení, rozhodnutí o tom, co je správné (a co nikoli). Správnost je proto vždy něčím relativním, tj. vztahujícím se k tomu, co rozhoduje o tom, co je správné. Správné tedy nemusí nutně být „dobré“, a to ani pro toho, kdo o správnosti rozhoduje, ani pro ostatní, ani pro výsledek jednání a chování, které v příslušné relaci k tomu, co je jako správné prohlášeno, tedy ve vztahu k příslušné normě. V tom smyslu ovšem se může někdy ukázat i některé nesprávné jako lepší než správné, pokud je ve své nesprávnosti orientováno na něco, co je hlubší a podstatnější než jakákoli „správnost“ a než jakákoli norma správnosti. A tímto hlubším se může ukázat dobro, přesněji to, co je sice v nějakém napětí až rozporu se „správným“, ale v posledu se ukazuje jako „dobré“ (nebo aspoň „lepší“) než ono „správné“. V běžném hovorovém užití se obvykle „správné“ a „dobré“ od sebe příliš neodlišují, jako by správné bylo vždy dobré. Souvisí to poněkud s tím, že ani žádné „dobré“ není nikdy dobrým v nějakém absolutním smyslu, tj. bez ohledu na kontext, na situaci, na konkrétní okolnosti atd. Proto to je (a vždy bude) také otázka konvence, jaký význam budeme připisovat jednomu nebo druhému slovu. Co je však zásadně důležité při každém takovém konvenčním rozhodnutí: je nutně zapotřebí odlišit dvojí vztažnost (relativnost). Na jedné straně je tu „správnost“, kterou lze měřit nějakou danou mírou správnosti, a to v tom smyslu, v jakém ono „správné“ chování nebo jednání odpovídá oné nějak dané normě (přičemž onu „danost“ považujeme za neproblematickou resp. dále nezkoumanou; např. tu stačí kvantitativní zřetel: třeba co všichni resp. většina za správné v dané společnosti a v dané době považují). A na druhé straně je tu „dobrost“ něčeho, která se vztahuje k dobru jako k čemusi žádoucímu, ale předem nedanému, nerozhodnutému, předmětně neuchopitelnému (leč v pouhém přiblížení), na nic předmětného se neodvolávajícímu a ničemu předmětnému se nepodřizujícímu. Pokud od sebe obojí řádně odlišíme, pak volba termínů už zůstává něčím druhotným. Přesto etymologické souvislosti zřetelně hovoří pro navrhované rozhodnutí.

(Písek, 050810-2.)

<<<

>>>

Galaxie - nejstarší

Zprávu čtk (viz; chybí přesné datování) z r. 2005 o objevu velkého shluku galaxií by bylo dobré ověřit a snad upřesnit. O „mladém vesmíru“ se asi dá jen těžko mluvit, jde-li o dobu 5 miliard let po Velkém třesku; v té době už jistě kolabovaly obrovské hvězdy první generace a rozprášily do svého okolí velké množství těžších prvků, takže se mohly začít formovat hvězdy druhé generace (kde už nepřevládá jen vodík a helium). Bylo by proto nepochopitelné, kdyby v té době už neexistovaly celé kupy hvězd v širším rámci galaxií, a tedy také kupy galaxií. Ty se přece musely formovat již při formování prvních hvězd s mraků hvězdné materie. Je ovšem možné, že nějaké starší supergalaxie se teprve potom začaly

roztrhávat na jednotlivé galaxie, které se od sebe začaly vzdalovat (a vytvářet ony struktury jakýchsi „buněk“). Možná proto byly tehdejší galatické kupy tak rozsáhlé. Celá zpráva (resp. její zdroj) vychází z odhadu nynějšího stáří vesmíru na 14 miliard let (ještě poměrně nedávno se odhadovalo 17 miliard i více). Je-li vzdálenost (a ergo stáří) objeveného shluku galaxií zmiňovaných 9 miliard let, mohlo by z toho vyplývat, že naše centrální hvězda, Slunce, bude náležet přinejmenším k třetí generaci hvězd, neboť stáří její a také její planetární soustavy se odhaduje na méně než 5 miliard let, obvykle asi 4,5 miliardy let. Nejspíš tedy i naše galaxie vznikla nejenom pohlcením jiných, menších galaxií, ale původně rozpadem nějakého obrovitého shluku galaxií (resp. proto-galaxií), takže k ní bude nepochybně patřit spousta již starých, „mrtvých“ hvězd, ale také hvězd zhroucených a hvězd „bývalých“, nyní už černých děr, které je ve většině případů možno jen nesnadno odhalit, pokud v jejich relativní blízkosti nejsou nějaké jiné hvězdy. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že celková hmota našeho Vesmíru je lehce nadkritická (pokud lze spoléhat na naše dosavadní znalosti).

(Písek, 050810-3.)

<<<

>>>

Méontologie

Ontologie je filosofická disciplína, která se zabývá – jak už kdysi dávno vymezil Aristotelés – jsoucím jakožto jsoucím, nebo jinak řečeno: jsoucím, pokud jest. (A tady jde jasně také o to, jak se tomu má rozumět). Jsou ovšem rozmanitá „jsoucí“, která nejen jsou, ale která také (zároveň, v tu chvíli ještě nebo už) nejsou. Každé jsoucí (pravé jsoucno) je právě ‚jsoucí‘ jen zčásti, neboť se děje, je událostným děním, a proto k němu neodlučně náleží také to, co se už událo, co se stalo, ale nyní už není ‚jsoucí‘ (ve smyslu „aktuálně jsoucího“), jakož i to, co se z jeho dějství ještě nestalo, co ještě nenastalo a proto ještě není ‚jsoucí‘ (v témž smyslu „aktuálně jsoucího“). Ontologický přístup měl odedávna jisté potíže s tím, jak myšlenkově uchopit dění, zejména událostné dění (tj. dění vnitřně sjednocené v pravou událost). V událostném dění prochází každé jsoucí určitými fázemi, které se z ‚ještě nejsoucích‘ proměňují v ‚aktuálně jsoucí‘ a pak zase v ‚už nejsoucí‘ čili minulé. Tyto fáze však byly tradičně chápány jako po sobě následující, tedy tvořící jakousi sérii aktuálních jsoucností, které se jen jakoby vystřídávají co do své aktuality. Toto „lineární“ chápání však je hrubě nedostatečné, ba nesprávné. „Ve skutečnosti“ se každé ‚jsoucí‘ (ve smyslu „bytí“) jakožto událost děje celé najednou, tj. nejen v momentě okamžité aktuální jsoucnosti, nýbrž tak, že se s právě aktuální „fází“ nějak dějí i „fáze“ ostatní, v tu chvíli „ne-aktuální“ (ještě ne-aktuální nebo už ne-aktuální). – A pak tu ovšem jsou ještě jiná ne-‚jsoucí‘, totiž ta, která se aktuálně vůbec nedějí, nýbrž už se „celá“ stala, odehrála. anebo se ještě vůbec nezačala dít, odehrávat. A mezi těmi, co se ještě nezačala odehrávat, jsou také některá, která vůbec nenastanou (i když za jiných okolností resp. za jiného průběhu událostí nastat mohla). V tomto posledním případě se už dostáváme možná příliš daleko (a nyní to nebudeme zkoumat), ale je zřejmé, že oblast toho, co jako „aktuálně jsoucí“ nelze charakterizovat, je velmi široká a rozsáhlá, a to časově kupředu neméně než časově nazpět. Zdá se proto, že je zcela legitimní stanovit disciplínu, která by se zabývala u všeho „jsoucím“ také oněch už nebo ještě ne-‚jsoucím složek, bez nichž by žádné „jsoucí“ nebylo celé. A protože se tato disciplína má zabývat jsoucím, pokud (ještě nebo už) není, je zcela náležité ji pojmenovat jako méontologii. A hned poté je třeba se zabývat otázkou, kam situovat meze této disciplíny, a to v nerozlučné spojitosti s tím, jak vlastně má

být pochopeno ono „jsoucí, pokud jest“, resp. jak má být odlišena jsoucnost jsoucího od bytí téhož jsoucího.

(Písek, 050813-1.)

<<<

>>>

Bytí jsoucího a méontologie / Méontologie a bytí jsoucího

Každé „jsoucí“ (resp. „jsoucno“) je děním, které má svůj počátek a konec. Pokud tento počátek a konec jsou – spolu s celým průběhem dění mezi nimi – vnitřně sjednoceny (integrovány), mluvíme o „pravém jsoucím“ (resp. „pravém jsoucnu“), a to na rozdíl od hromad pravých jsoucen, které – právě jakožto pouhé „hromady“ (agregáty) vnitřně sjednoceny nejsou. Hromady tudíž nemají žádného svého vlastního „bytí“, kdežto pravá jsoucna své bytí mají. Od „bytí“ jsoucna musíme odlišovat různé jeho (momentální, aktuální) „jsoucnosti“. Zatímco „bytí“ pravého jsoucna (jakožto vnitřně integrované události) je časově shodné („koextenzivní“, přičemž ovšem musíme pamatovat, že extenzivita je prostorová charakteristika, jen neprávem užitá na čas a trvání) s celým „životem“ onoho jsoucna, jsou jednotlivé „jsoucnosti“ krátkodobé (i když nikoli bodové, jak to sugerovaly Zenónovy argumenty) a zčásti předmětně uchopitelné. Abychom neopakovali znovu starou chybu, musíme vzít na vědomí, že také každé „jsoucno“ má vedle své „vnější“ (předmětné resp. zpředmětnitelné) stránky také svou stránku niternou, „vnitřní“, která ovšem – právě niterně ! – souvisí se všemi ostatními „jsoucnostmi“ téhož jsoucna-události a je tak garantem integrity jsoucna-události jako celku. Chápeme-li tedy „jsoucí“ jako to, co právě (= aktuálně) „jest“ a může být (s pomocí smyslových orgánů, třeba nějakými přístroji vylepšených) zvnějšku registrováno a zaevidováno, pak k pochopení jak každé situace, tak i světa kolem a vposledu světa v celku je naprosto nezbytné počítat i s tím, co takto zaregistrovat a zaevidovat nelze, ale bez čeho to, co registrovatelné jest, prostě nedává smysl. Právě v tomto ohledu je třeba k pochopení a výklad věcí a světa velmi vážně počítat i s tím, co už nastalo, jakož i s tím, co teprve nastat má a (snad) nastane, tedy s ne-jsoucím. Ontologie je proto svou podstatou neschopna se zabývat jsoucím vcelku, protože je odkázána na předmětně jsoucí (a tedy aktuálně jsoucí, čili n a jsoucnosti); bytím se proto může legitimně zabývat pouze disciplína, která se neomezuje na jsoucnosti (a jejich předmětnou stránku), nýbrž dokáže si najít přístup a zabývat se „jsoucím“ také potud, pokud právě (aktuálně) „není“, tedy . v tradičním smyslu – alespoň některým „nej-soucím“. „Bytí“ jako kategorie nenáleží proto do ontologie (nemá-li mít oklešťující, redukovatelný charakter), nýbrž do méontologie.

(Písek, 050813-2.)

<<<

>>>

Jsoucnost a bytí

Především musíme rozlišovat mezi jsoucnými pravými a nepravými: pravá jsoucna jsou vnitřně sjednocena, kdežto nepravá jsoucna jsou buď pouhé hromady, anebo jsou pořádána a „sjednocována“ zvenčí, tj. aktivitou jiných jsoucen, ovšem „pravých“. O „bytí“ můžeme mluvit pouze u jsoucen pravých, tj. u jsoucna-událostí. Každá událost (vyšší než primordiální) se děje takříkajíc „po etapách“, přičemž každou takovou krátkou „etapu“, která je právě zvenčí přístupná,

nazýváme „jsoucností“ onoho (pravého) jsoucná. Zvenčí pozorováno (resp. registrováno) se dění daného jsoucná-události jeví jako postupná řada jsoucností, které po sobě následují tak, že každá právě aktuální přichází z budoucí jsoucná, aby vystřídalo právě předchozí, která už přestává být aktuální a přechází mezi jsoucností již minulá (které byly aktuální ještě dříve). Událostné dění pravého jsoucná tedy probíhá tak, že se to zvenčí jeví jako série jsoucností, které se od nejbližší předchozí a nejbližší následující liší většinou jen zcela nepatrně. (Náhlé resp. nápadně hluboké, ale časově velmi zhuštěné změny nacházíme jen na nízkých – molekulárních a atomárních – a na nejnižších – kvantových a snad subkvantových? – úrovních.) Tradiční chápání slovesa „jest“ a substantivizovaného adjektiva „jsoucí“ se orientovalo výhradně na předmětnou stránku jednotlivých jsoucností. Každá jsoucnost je však zapojena do celku události svou vnitřní, nepředmětnou stránkou, takže se ve skutečnosti (i když nikoli zvenčí zaregistrovatelně a vykazatelně) děje po celou dobu trvání celku události. Můžeme proto říkat, že událost se neděje po etapách, jak by se mohlo zdát při pozorování zvenčí, nýbrž děje se celá v každém okamžiku svého průběhu. Po celou tuto dobu, od svého počátku až po svůj konec, je událost čímsi „aktuálně“ skutečným a také „přítomným“ (neboť v každé své jsoucnosti je celá událost se všemi – tj. i neaktuálními – jsoucnostmi „při tom“, tedy při-tomná). Tato skutečná při-tomnost celé události v každém okamžiku, v každé fázi svého událostného dění má charakter, dovolující celou událost považovat za „jedno“, protože integrované jsoucná (jsoucná-událost). Chceme-li vyjádřit, že taková událost jako celek je skutečností, tj. navenek se její průběh vyjevuje (zvnějšňuje) někde mezi jejím počátkem a koncem, mluvíme o jejím „bytí“. Bytí jsoucná-události je tedy „koextenzivní“ s jejím trváním, tj. nejen zahrnuje, nýbrž sjednocuje a integruje všechny její jednotlivé jsoucnosti, ať už je „aktuálně jsoucí“ kterákoli z nich.

(Písek, 050813-3.)

<<<

>>>

Dialog - vynález

Mluva je lidský vynález; nejde o pouhé výrazové prostředky, které známe i u vyšších živočichů. Jde o strukturované kontexty výrazů, které přestávají sloužit jen jako výrazy něčeho, co už je tady (jako city, emoce, nálady, „poznatky“, „vědomosti“, tušení atd. atp.), ale co dokáže vyvolávat mnohé z toho, co tu (ještě) nebylo a není, a co by se bez mluvy neobešlo, co by se jinak vůbec nezrodilo. Právě to představuje proměnu jakéhosi zvukového, jazykového rituálu ve skutečnou mluvu. Nicméně mluva ještě dlouho sloužila k tomu, aby se dva nebo více jedinců dostali do jakéhosi vztahu rezonance, jakéhosi vzájemného připodobnění, jakési seřanosti a společné účasti na nějakém zážitku, pocitu, náladě apod. Zcela novým vynálezem bylo využití mluvy k soustředění na něco třetího, co je mezi dvěma (event. více) jedinci, co je takříkajíc „mezi“ nimi či „před“ nimi, co není jejich vlastnictvím, jejich prožitkem, nýbrž k čemu se jejich prožívání vztahuje. Zde se ukázalo, že mluva (jakožto původně hlasový rituál, podobný třeba tanci apod.) se může stát pro-mluvou, sdělením o čemsi, co nemá jen subjektivní charakter, ale odkazuje na cosi dalšího, inter-subjektivního, co později dostávalo podobu čehosi před-mětného, objektivního. Slova se tak z prvků jen rituálních stávala stále víc jmény, pojmenováním věcí, předmětů, zprvu ovšem „bytostí“ (neboť vše bylo chápáno buď jako bytost nebo jako výraz a výkon nějaké bytosti), ale nikdy to nebyly pouhé „značky“. Slova – a zejména

jména - si podržovala mnoho ze svého původně rituálního, ba magického charakteru. Byla jakoby obdařena mocí přivolat pojmenované do přítomnosti. Odtud byl už je poměrně nevelký krok k největšímu vynálezu, totiž ke zpřítomňování „nepřítomného“ ještě v jiném smyslu. Už druhý člověk je nám „přítomen“ nejen tak, že je vedle nás a „s námi“ fyzicky, ale že je „s námi“ také svou myslí, svým duchem, svým vědomím - které ovšem nikdy nemůžeme mít „před sebou“, které nemůžeme smyslově vnímat a přímo náhledem kontrolovat. Tak se otevřela jakási „nová“ oblast, přesněji se jen otevřela „nově“ a jinak (neboť tu byla přítomna již dříve): v rámci inter-subjektivit se jakoby vydělily skutečnosti, které jsou přístupny zvenčí, z rámce toho, co zvnějška přístupné buď vůbec není anebo jen z malé části a jaksi „ne-pravě“. Velkým, přímo světodějným vynálezem se staly myšlenkové modely, které sice zprvu stále ještě mohly napodobovat a vypodobňovat předmětné skutečnosti, ale nabyly takové samostatnosti, že se od vnějších, předmětných modelů dokázaly stále více osvobodit a emancipovat. Možná, že sporadicky k tomuto vynálezu dospěli lidé a společnosti ještě starší, ale my zatím s naprostou určitostí víme o starých řeckých myslitelích, kteří vytvořili (snad jako první) předpoklady k ustavení samostatných metodických disciplín, schopných soustředit se výhradně na takovéto myšlenkové modely a jejich vlastnosti, jejich „povahu“. Prvními takovými modelovými „kvazi-skutečnostmi“ byla čísla (nově chápaná) a geometrické útvary. A posledním velkým vynálezem se v posledních staletích stává nový přístup k modelům ne-předmětným; tu ono pozoruhodné slovo „dialog“ dostává nový význam.

(Písek, 050815-1.)

<<<

>>>

Dialog - vynález „nepředmětnosti“

Jakmile se lidé naučili rozlišovat mezi „bytostmi“ a pouhými „věcmi“ („předměty“), zatímco až dosud za „bytosti“ (a jejich manifestace) považovali prakticky všechno, mohl jejich přístup ke skutečným „bytostem“, zejména k druhým lidem, spolu-lidem, dostávat jakoby novou „kvalitu“. Tato změna však nutně představovala velmi dlouhý proces, který byl navíc vynálezem pojmového zpředměťování ve starém Řecku zpomalován a zejména překrýván i zakrýván mimořádným soustředěním na předmětné skutečnosti. Nejen v myšlení, ale také v lidském spoluzítí, a také v politice atd., mají mimořádný význam nejrůznější spontánní pokusy a iniciativy, které pak buď zapadnou, aby byly podnikány znovu, anebo které se ujmou a rozšíří natolik, že znamenají opravdovou změnu. Jejich (zejména okamžitý) neúspěch nebo úspěch sám o sobě neznámá postačující kritérium jejich významnosti. Takové společenské a „morální“ vynálezy se mohou někdy objevit jako na zavolanou, ale mohou přijít také předčasně (a někdy naopak pozdě, takže většinu dynamiky na sebe strhnou vynálezy jiné, horší). V každém případě však jde o skutečné vynálezy, tj. projekty, rozvrhy, více nebo méně promyšlené plány přebudování něčeho, co tu už je, nebo vybudování něčeho vskutku nového. Jedním z takových pozoruhodným vynálezů je „dialog“. Dialog není pouhý rozhovor dvou nebo více lidí, nýbrž má několik specifických znaků, jimiž se od pouhého rozmlouvání, povídání, „pokecu“ liší. V dialogu nejde jen o uspokojení sociální potřeby komunikace s druhými, nýbrž jde o soustředěnost na něco, co je sice rozmlouvajícím společné, ale nikoli jako jejich vlastnost nebo stav, kondice. V dialogu se rozmlouvající neinformují o svých postojích a přístupech, ani o svých dojmech a pocitech, nýbrž domlouvají

se o něčem, co je mezi nimi a před nimi, a to ne jako nějaká danost, nýbrž jako něco, k čemu je zapotřebí se teprve dostat, co tu je jako zadaný úkol, jako výzva, někdy dokonce až provokace. V dialogu je vždy nějak přítomno něco, co nepřináší žádný z partnerů, ale co všichni více nebo méně, usilovněji nebo méně usilovně hledají, k čemu se chtějí dopracovat, co chtějí společně „najít“ – anebo spíš vybudovat, vytvořit. V dialogu je vždy nějak zpřítomňováno resp. dostává se k slovu něco zprvu jen tušeného a odhadovaného, ale pak stále víc prozkoumávaného a – popravdě vzato: uskutečňovaného, přinejmenším rozpoznávaného a zpodobňovaného či modelovaného.

(Písek, 050815-2.)

<<<

>>>

Platonism politický

V dávné diskusi Jan Patočka odmítl Smetáčkovu hodnocení „politického platonismu“ Juliána Bendy. Patočka se ovšem chtěl soustředit jen na Platóna samého a ukázat, že autentický „platonismus“ je jiný, než s jakým pracuje Smetáček a ovšem i Benda. Smetáček pak sám uznal, že onen „politický platonismus“, jaký vytýká Bendovi, vlastně neplatí, pokud jde o samého Platóna, a tak obrací své polemické ostří proti údajnému „politickému platonismu“ Patočkovu (a ani se nepokouší to věcně dokládat, jen využívá vytržených formulací Patočkových resp. jedné Husserlovy). – Ale co to vlastně je či co to může znamenat, když bychom chtěli užít těchto slov – „politický platonismus“? Právě tento problém zůstal ve zmíněné diskusi nevyjasněn nebo aspoň nedostatečně vyjasněn. Platón sám se odhodlal uskutečnit (resp. pokusit se o to, uskutečnit) své myšlenky o dokonalé POLIS v praxi, když se k tomu naskytla příležitost; a jak známo, hanebně ztroskotal. Právě na to nejvíc naráží Smetáček, který zdůrazňuje, že politika musí vždycky počítat s tvrdou realitou a uzavírat s ní kompromisy. Ovšem to není nic, co by bylo možno postavit proti Platónovi (a jeho „platonismu“). Podstata věci je jinde: vznikají nové politické „formy“ a struktury samovolně – anebo musí být vynalézány? Problém není v tom, zda úspěšnost nějaké politické reformy je nebo není podmíněna okolnostmi (dosavadní skutečností), ale jsou-li to okolnosti samy, které vedou k reformám – anebo zda si je pouze „vynucují“, zda jsou jen nutkavou „výzvou“ k reformám, ale samy o sobě reformy schopny nejsou. Patočka se mnohem později ve svém předčasně opuštěném a zavrženém pokusu o tzv. „negativní platonismus“ pokusil autentický platonismus Platónův zbavit těsné a vadné spojitosti s pojetím věčných a nehybných „idejí“ jako jakýchsi nehistorických a nadhistorických, ale předmětně „daných“ pravzorů (a tím ovšem i dogmaticky chápaného apriorismu). Smetáček na některých místech vypadá, jako by se dovolával Rádlu, ale to je mylný dojem. Rádl si byl velmi dobře vědom toho, že úkolem filosofie je vymýšlet něco nového, lepšího, čím by se skutečnost (svět) mohla opravovat a napravovat (a to nikoli ve smyslu Komenského návratu k něčemu „původnímu“). Necháme-li tedy stranou učení o ideách, které možná vůbec není Platónovo, ale je učení pozdních pythagorejců, stává se rozhodujícím rysem politického platonismu důvěra a spolehnutí na možnost vymýšlení nových politických opatření a celých programů, které nejenže nevyplývají ze situace, ale chtějí se stávat cestou k řešení i těch nejobtížnějších problémů, které jinak hrozí konflikty a katastrofami nejrůznějšího druhu, pokud se vymkly z lidských rukou a z lidského řízení.

(Písek, 050815-3.)

<<<

>>>

Metafyzika nová a „zkušenost“

Kant formuloval požadavky, které podle něho musí být splněny, aby metafyzika byla vůbec možná; a protože byl přesvědčen, že tyto požadavky až dosud nikdy splněny nebyly, vyvodil z toho, že „tedy vlastně žádná metafyzika ještě neexistuje“ (6062, Prolegomena, Pha 1972, str. 39). Kant pochopitelně mínil „metafyziku jako vědu“, jak je zřejmé ze samého titulu jeho pojednání. Ale už i tím je řečeno, že měl na mysli něco jiného, než co se tradičně jako metafyzika chápalo. Jeho „projekt“ je tedy třeba chápat jako formulování předpokladů „každé příští metafyziky“, pokud se bude mít v úmyslu stát „vědou“. Tento poslední atribut můžeme nechat zcela stranou; je poplatný jistému dobovému přeceňování věd a jejich vědeckosti. Můžeme klidně zůstat jen u důrazu na „přesnost a přísnost“, nebo prostě na „pořádnost“ a „pečlivost“. Co tedy bude patřit k náležitostem, bez nichž příští „metafyzika“ nebude moci být uznána za dosti „pořádnou“? Tady ovšem budeme muset Kanta už opustit; třeba už jen požadavek, že metafyzika nemůže být založena na empirii, se nám musí jevit jako triviální, protože samu empirii chápeme jinak, než bylo v té době zvykem (i když tento zvyk – dnes už pazvyk – přetrvává v některých opožděných myslích dodnes). „Empiri“ čili „zkušenost“ musíme dnes chápat v mnohem širším smyslu; nemáme totiž zkušenosti jen smyslové (a dokonce ani i tyto tzv. smyslové zkušenosti nejsou založeny na jakýchkoli „atomech“ zkušenosti, tzv. vjemech či počítcích apod., z nichž se naše celková zkušenost „skládají“ – ale to už náleží do jiné souvislosti), ale máme zkušenosti s leccím, co vůbec není smyslově přístupné, tj. co není vidět, slyšet, cítit atd. A to není zkušenost nějaké „pozdní“, ale je to zkušenost, která stála na samém počátku filosofie (a tedy také o něco pozdější „metafyziky“, byť ještě ne dost „pořádné“). Tak např. „zkušenost“ takového geometra nebo vůbec matematika vůbec není založena ani založitelná na nějakém smyslovém vnímání, ale je od samých počátků a od základu přístupná pouze a výhradně aktivnímu a tvořivému vymýšlení a tedy myšlení. Přesně myšleno tedy nelze takové číslo, např. 333 nebo π , ani geometrický útvar jako kružnici nebo čtverec, považovat za něco „vnímatelného“, ale přesto je možno mít pozoruhodné matematické nebo geometrické atd. „zkušenosti“. A tato oblast smyslově sice „nepřístupného“, ale myslitelného a poznatelného se postupně stále rozšiřovala, někdy dokonce neúnosně, takže je celkem pochopitelná ona snaha pochopení „zkušenosti“ či empirie co nejrazantněji očišťovat a redukovat; že to lze chápat, není ovšem dostatečným důvodem k jakémukoli obhájení nebo dokonce zdůvodnění. Dalo by se tedy provokativně říci, že metafyzika zajisté musí být založena také na zkušenosti, ovšem nikoli pouze „smyslové“, tedy na zkušenosti „extrasenzuální“. Pak ovšem se opravdu základním problémem stává „vnímavost“ vůči tomu, co smysly samy registrovat nedovedou. A toho je ovšem velmi mnoho, a může v tom být (a často bývá) mnoho jen fantasmagorického.

(Písek, 050819-1.)

<<<

>>>

Odpovědnost LvH, 2005

Už samo slovo „odpovědnost“ poukazuje hned několika směry. Především je odvozeno od slov „odpověď“ a „odpovídati“ (a to platí nejen v češtině): odpovídat je možno na něco, co odpovědi předchází, co se na nás obrací jako otázka nebo jako výzva. Nemusí přitom jít jen o otázku vyslovenou nebo o výzvu formulovanou; spojení slov „výzva a odpověď“ (challenge and response) používají i etologové a vůbec biologové, ale také třeba historici (dokonce historici civilizací apod.). A i když se omezíme na vlastní slovo „odpovědnost“, dobře si přitom všichni uvědomujeme na rozdíly mezi několikerým významem, ukazujícím vždy někam jinam, v jiném zaměření. V jednom směru jsme odpovědní za něco nebo za někoho (rodiče za péči o děti, později děti za péči o staré rodiče); v jiném směru jsme odpovědní před někým nebo něčím (před druhými lidmi, před společnostmi, před zákony). Ale odpovědnost má někdy (nebo v některých případech i vždycky) konkrétní obsah: jsme odpovědní za někoho nebo ve vztahu k někomu v určité věci, v určitém ohledu (např. rodiče jsou odpovědní za novorozence nebo předškolní dítě, že se postarají o to, aby se řádně najedlo a vyspalo, aby bylo v teple a nenastydlo, aby se samo něčím nezranilo nebo jinak neohrožovalo apod., a jsou odpovědní jak před dítětem – až vyroste a dospěje –, tak před ostatními lidmi, před společnostmi, před úřady atd. A docela zvláštní přitom je, že i ti druzí, společnost i úřady jsou také „odpovědní“ za to, že dohlíží na odpovědnost rodičů vůči dětem. Nakonec to vypadá tak, že dohled nad odpovědností může být rozmanitě rozdělen a přidělován různým instancím, ale vposledu že je každé z konkrétních odpovědností nějak zakotvena v čem si „vyšším“, v nějaké „vyšší odpovědnosti“, která je jednak výzvou pro všechny a zároveň pro každého, ale která je vždycky také nějakou formou respektování (nebo nerespektování) a naplňování (nebo narušování a neplnění) odpovědnosti, a to opět všemi a každým, i když každým jinak, každou společností jinak a v každé době jinak, atd., jak nám budou tvrdošíjně ukazovat všichni relativisti a subjektivisté, skeptici a popěrači. Nazvěme onu poslední, jen těžko zachytitelnou a už vůbec ne zpředměnitelnou instanci odpovědnosti jen formálně „tím čtvrtým“, neboť tím prvním předpokladem uskutečňování odpovědnosti je odpovědný člověk jako subjekt odpovědného jednání; tím druhým je to, zač nebo za koho je ve svém jednání odpovědný; tím třetím je vymezení, v jaké věci je odpovědný. A „to čtvrté“ potřebujeme prostě k tomu, aby odpovědnost neměla svůj počátek v nějaké libovůli nebo svévoli, a aby nakonec nesměřovala jen do prázdna a tím do situace neodpovědnosti.

(Písek, 050819-2.)

<<<

>>>

Odpověď na „výzvu“

Pokud nechceme redukovat význam slova „odpověď“ na slovní formu přijetí nějaké „otázky“ a tak jejího „vyřízení“, bude na místě použití tohoto termínu všude tam, kde jde o reakci na nějaký podnět, která je sama (právě jakožto reakce) akcí, tedy něčím, co nelze vyložit jako pouhý následek toho, co předcházelo. Začneme-li tedy užívat kontrolovaným způsobem slova „odpověď“ tak, abychom dbali na přesný smysl, musíme si být vědomi toho, že opouštíme tzv. kauzální myšlení. Zatímco pro kauzální myšlení je to, co přichází po nějaké „akci“ (působení) jako následek, přímým pokračováním oné „akce“ (a protože totéž platí o oné „akci“, která je rovněž jen nějakým následkem čehosi předchozího, jde o zpochybnění slova „akce“ samého), slovo „odpověď“ už předem vyhlašuje, že nepůjde o žádná „následek“ čehokoli předchozího, tedy ani

nějaké otázky, nýbrž že jde o samostatnou akci, ovšem re-agující na to, co předcházelo, aniž by to bylo jeho kauzálním následkem. Místo „příčiny a následku“ budeme tedy muset užívat jiných termínů, např. „podnět a odpověď“. Tady je třeba ovšem vyjasnit, že tam, kde podnět chápeme jen objektivovaně, vlastně o žádný „podnět“ nejde, nýbrž jde jen o konstatování nějaké složky okolností. Podnět se stává skutečným podnětem, teprve tam, kde je jako podnět rozpoznán, vnímán, registrován: podnět je vždy podnětem pro něco či lépe pro někoho (i když tím „někým“ nemusí být člověk, ba – jak se pokoušíme jinde ukázat – ani pouze jiná živá bytost). Právě v tomto ohledu se nějaké faktické okolnosti stávají podnětem jakožto výzvou; ale taková výzva nemůže být zaznamenána jinak než na příslušné (lepší nebo horší) odpovědi na ni. Musíme tedy dávat pozor, abych „podnět“ nezabavovali nerozlučné spjatosti se subjektem reagujícím čili odpovídajícím. Jakákoli skutečnost, na kterou nic nereaguje, je vlastně „neskutečná“, protože nevede k žádnému „skutku“ (a sama se žádného nedopouští, jinak by totiž o „reakci“ z druhé strany bylo postaráno). Platí dokonce, že to, nač vůbec žádná jiná „skutečnost“ nereaguje, je vlastně samo neskutečné; skutečnost, která sama na nic nereaguje a na kterou nic jiného rovněž nereaguje, je „neskutečná“, prostě „není“, „neexistuje“, nenáleží do (tohoto) světa. To souvisí s tím, že svět není založen na privátních „skutečnostech“, které „jsou“ jen samy o sobě a pro sebe, nýbrž na jejich vzájemných reakcích.

(Písek, 050819-3.)

<<<

>>>

Dialog

Hvízdala v rozhovoru pro Literární noviny (3.10.01) cituje (či spíše parafrázuje) Gadamera, že „v dialogu není nic dáno předem, a povede se jen tehdy, když věc, o které se mluví, převládne nad tím, co se říká“. Jako ve všech takových případech, kdy se myšlenka musí vtlačit do několika málo slov, je velmi důležité, kdo a jak to vyslovené vykládá. Proto je vždycky na místě velká obezřetnost a často i nezbytné korektury. Tak ta první z nich: pokud by opravdu nebylo předem dáno vůbec nic, pak dialog není možný. Už jen to je nutným předpokladem dialogu, že tu jsou přinejmenším dva myslící a promlouvající subjekty (lidé), setkávající se v rozhovoru, vedeném v témž jazyce (nebo ve dvou jazycích, kterým oba dostatečně pasivně rozumějí, i když jím stejně dobře aktivně nevládnou). Už tato možnost jazykového setkání poukazuje dál: jazyk sám nestačí, velmi důležité je také určité zázemí jazyka, jako jsou jisté věcné (praktické) znalosti, ale také jakási blízkost či podobnost zvyklostí anebo alespoň povědomí o návycích „toho druhého“. Zajisté nemusí jít o nějakou rozsáhlou a už vůbec ne dokonalou obeznámenost s návyky a obyčejí toho druhého, ale v každém případě o jistou otevřenost vůči jejich jinakosti a vůbec jinakosti toho druhého, tj. partnera v dialogu. A mohli bychom specifikovat do větších detailů, co všechno musí být splněno předem, aby byl dialog možný, a co všechno musí být splňováno postupně krok za krokem, má-li k dialogu dojít a má-li se „podařit“. V tom se také zřetelně ukazuje, že dialog je náročnější a nesnadnější záležitostí než pouhý „rozhovor“. Rozhovor nemusí mít žádné závažnější následky pro oba partnery, nemusí na ně vykonat žádný závažnější vliv, nemusí vést žádného z nich k tomu, aby se změnil nebo aby změnil své postoje, svůj přístup vůbec a zejména k tomu druhému (a k jeho postojům a přístupům). V rozhovoru se totiž mohou setkat lidé, kteří si v nějakém omezeném rozsahu docela rozumí nebo

kteří aspoň nejsou v něčem pro rozhovor významným odlišní, kteří nejsou v nijaké při, v žádném napětí ani sporu. Naproti tomu dialog naopak předpokládá, že se setkávají lidé různí, odlišní – a že si své odlišnosti (a odlišnosti toho druhého) jsou také vědomi. Do dialogu se nikdo nedostane jen tak náhodou, v důsledku okolností, nýbrž předpokladem dialogu je zejména vůle k němu, připravenost se setkat s někým odlišným, aniž bychom si – třeba jen soukromě a jen v mysli – udělali o něm a o jeho názorech a přístupech předem určité (a odmítavé, distancující se) a příliš pevné soudy a úsudky. Tato ochota, připravenost a skutečná vůle k dialogu je nepochybným předpokladem toho, aby dialog mohl startovat a aby se mohl aspoň v nějakém ohledu zdařit.

A snad ještě jeden předpoklad je třeba zmínit: dialog není jednorázová událost, která má nějaký výsledek a tím končí. Dialog je cesta, která vždycky „končí“ jen provizorně, vlivem okolností, takže její pokračování je jen odloženo, tj. cesta, která má vždycky ještě něco před sebou, nějaké další kroky, ke kterým jsou partneři v dialogu připraveni a kterými opravdu hodlají v cestě pokračovat. Dialog je událost, která už začíná dost nepozorovaně (jakmile je zpozorována, už je v pohybu, už se děje, vždycky už je „na cestě“), ale vlastně nemůže skončit jinak než vnějším zásahem, vnější překážkou. Ale jako cesta zůstává vždy otevřena – přinejmenším těm druhým, kteří se již začatým dialogem nechají oslovit a zlákat k pokračování. Dialog je proto vždycky záležitostí svými kořeny i haluzemi rozlehlejší, není nikdy jen věcí dvou nebo několika málo jedinců, ale je něčím, co se děje v nich a s nimi a co je přerůstá, přesahuje – už jen proto, že se týká nikoli jen jich a jejich vzájemného vztahu, nýbrž především a na prvním místě toho, co je od počátku a co nadále zůstává „mezi“ nimi a „nad“ nimi, v jistém smyslu i „mimo ně“, protože to není závislé pouze na nic, nýbrž kupodivu právě naopak: na čem jsou závislí, na čem musí být a musí se cítit závislí oba nebo všichni partneři dialogu, co však není „dáno“ předem, co dokonce vůbec není nijak „dáno“, ale co přichází, aby je oslovilo a aby je vyzvalo k jejich reakci, k jejich „odpovědi“. V dialogu tedy žádný z účastníků neodpovídá jen jinému účastníkovi, ale vždy také – a dokonce především – této přicházející výzvě. A tato otevřenost vůči tomu, co přichází ke všem účastníkům dialogu, nikdy není pouhou „věcí“, není dokonce vůbec žádnou „věcí“. To, co přichází, by jako pouhá „věc“ nikdy nemohlo „převládat“, protože věci nevládnou, jsou jen těžké, zatěžují nás a mohou někdy převažovat nad tím, co by mělo vskutku „vládnout“. To, co uprostřed dialogu přichází, aby oslovilo jeho účastníky a aby se jich zmocnilo jako „to převládající“, musí být „ne-věcí“, „ne-předmětem“. Dialog se tak stal a vždy znovu stává místem, kde se praví účastníci dávají do služeb této přicházející „ne-věci“, která se tak stává jejich společnou záležitostí. Nejde proto o žádný společný „před-měť“ jejich zájmu, nýbrž o něco, co jejich původní zájmy a plány upravuje a mění, některé dokonce nechává padnout a na jich místě zdůrazňuje a podporuje význam a závažnost jiných.

(Písek, 050822-1)

<<<

>>>

Provinilost a reflexe / Svědomí a reflexe

Reflexe je svým způsobem jakýsi rozhovor se sebou, rozhovor, který vede naše lepší „já“ s naším provinilým „já“. (Pochopitelně to vůbec neznamená, že ono „já“ je „předmětně“, objektivně dvojí. Má tím být pouze předběžně a v jakémsi pokusu o přiblížení vysloveno, že „já“ je – jakožto subjekt resp. „pravé jsoucno“ – událostí, takže se děje či spolu-uskutěňuje svými aktivitami; a ty aktivity mohou

směřovat lépe či hůře k uskutečnění toho, co „má být“, takže dochází k napětí mezi tím, co mělo nastat, a tím, co skutečně nastalo.) Ten termín „provinilost“ snad není zcela vystihující; jde spíše o jakousi zatíženost nebo snad „zadluženost“, ale v některých případech o skutečné „viny“. Provinilost subjektu spočívá v tom, že nenastalo to, co mělo nastat a k čemu měly směřovat jeho aktivity. A vědomí tohoto rozdílu mezi tím, co „mělo být“, a tím, co nastalo a „jest“ (eventuelně „bylo“), je právě oním „svědomím“. Odpovídá to i samému slovu: s-vědomí je vsutku spolu-vědomí nebo „vědomí obojího“, totiž toho, co mělo nastat naším přičiněním, i toho, co nastalo, protože naše přičinění bylo nedostatečné nebo vadné. Reflexe je vlastně účinný nástroj, sloužící k tomu, aby si vědomí samo v sobě ujasnilo tento rozdíl a rozpor: je to jakoby střídavé zaujímání dvojí orientace a dvojí perspektivy, umožňující srovnání obojího a eventuelně pokus o ospravedlnění nastalého ve vztahu k tomu, co nastat mělo. Teprve druhotně je v reflexi pojmově objektivováno jedno i druhé, a tím obojí desinterpretováno. To, co se stalo (co nastalo) je objektivací odříznuto od příslušného (nepředmětného) kontextu a je považováno za vlastní skutečnost (ebeny. za jedinou skutečnost). A naproti tomu to, co se „mělo stát“, je buď marginalizováno a zejména redukováno na dojmy a pocity, tedy na subjektivitu, nebo zcela vyřazeno z jakéhokoli zájmu (protože to nijak nelze „vykázat“).

(Písek, 050828-1.)

<<<

>>>

Reflexe a „to pravé“

Všude, kde se v tomto světě (ve vesmíru) něco děje, děje se to „správně“ („právě“) nebo „nesprávně“ („nepravě“); vycházím z toho, že nic, co se děje, není pouhou fakticitou, není neutrální vůči „tomu pravému“. Zároveň platí, že vše, co se děje, musí nějak akceptovat situaci, v níž se to děje, tj. musí se to dít v jakémsi souladu nebo nesouladu s příslušnou situací. Představa jen faktického „procesu“, který je vůči rozdílům „pravý – nepravý“ neutrální, takže tento rozdíl se „rodí“ jen dodatečně jako subjektivní (a nemá s procesem samým co dělat), je falešná. Jinou věcí je míra, nakolik je nějaký proces (lépe nějaké událostné dění) vůbec vnímatelné vůči tomu, co je pro něj (pro ně) „tím pravým“, tj. do jaké míry a na jaké úrovni je takový (nepochybně vnitřně integrovaný) proces („pravá událost“) s to se ve svém sebe-výkonu tomu „pravému“ přiblížit, a to nikoli nahodile (náhodně), nýbrž vlastním „přičiněním“ (na základě jisté úrovně reaktibility vůči onomu rozdílu). Zároveň však musíme uvažovat i jiný typ reaktibility, totiž vůči jiným jsoucům, jiným procesům-událostem. Chyba platónských (asi nikoli Platónových) „idejí“ resp. jejich pojetí spočívá v předpokladu jejich neměnnosti. Patočka ve svém pokusu o tzv. negativní platonismus udělal významný krok v tom, že ideje zbavil jejich povahy pozitivních jsoucen; mohli bychom to poněkud zjednodušeně říci tak, že ideje zbavil jejich „pozice“, jejich „pozičnosti“ či „pózy“, totiž právě – to už poněkud posunujeme – jejich „usedlosti“, jejich nehybného dřepění v nějakém zvláštním neproměnném „světě“. Ale teprve s příchodem člověka resp. subjektu schopného myslit, a dokonce myslit způsobem, v němž myšlení je schopno se vrátit ke svým výkonům a podrobit je myslícímu překontrolování, tedy ve formě reflexe, se otvírá možnost náležitě rozpoznávat (začít rozpoznávat) a postupně stále víc a důkladnějšími postupy prozkoumávat, nakolik se faktický průběh ať už vlastních výkonů, ať širšího „dění“ jen zvenčí a jen částečně pořádaného a sjednocovaného k jistým cílům (tedy průběh i „nepravých“ událostí) dostává do napětí a případně rozporů

s tím, co mělo být tím „pravým“ průběhem. Reflexe tedy umožňuje, aby se skutečně, faktické dění (pravé i nepravé) vyjevilo ve svém vztahu k tomu, co je jeho „pravostí“ (event. pravdivostí či „pravdou“).

(Písek, 050828-2.)

<<<

>>>

Filosofie - zdroje

Kant napsal (v Prolegomenech) o rozdílu mezi filozofy, kteří „se snaží čerpat přímo ze zdrojů rozumu“, a jinými, „jejichž filozofií jsou dějiny filozofie“. Ti druzí „musí počkat, až jiní ... provedou svou věc“, aby pak „podali světu zprávu o tom, co se stalo“. Kant zároveň poněkud ironizuje ty první, protože „se podle jejich mínění nedá říci nic, co by už nebylo řečeno jindy, a to má ve skutečnosti platit také jako předpověď všeho příštího“. Je z toho dobře patrné, že – alespoň ve smyslu uvedených formulací – čerpat ze zdrojů rozumu tu znamená vykonat filozoficky něco nového, tj. něco, co tu ještě (přinejmenším v té podobě) nebylo a o čem lze potom referovat, že a jak se to „událo“, tj. jak to bylo provedeno. V tom je ovšem poněkud skryt velký problém: odkud je možno filozoficky „čerpat“ (jako ze „zdroje“), aby mohlo být „provedeno“ něco, co tu ještě nebylo, tedy něco „nového“? Jaká to je „věc“, o kterou těm skutečným, „pravým“ filozofům jde resp. má jít? V čem spočívá poslání filozofů, jejichž filozofií nejsou jen dějiny filozofie (staré nebo nové), tj. kteří nechtějí jen podávat zprávy o tom, co se stalo, ale kteří jsou (mají být) u toho, když se to právě děje?

(Písek, 050831-1.)

<<<

>>>

Filosofie - její tematika / Ontologie a méontologie / Méontologie a ontologie

Aristotelés vyslovil (Met. IV, 2, 1004b) pozoruhodnou myšlenku: KAI ESTI TOY FILOSOFY PERI PANTÓN THEOREIN, což pochopitelně může být přeloženo (a to vždy znamená také vyloženo) několikerým způsobem. Dávám přednost překladu (a výkladu) následovnému: *Filozof musí přemýšlet o všem*. A s detailnějšími důrazy: *Filozof se musí myšlenkově (teoreticky) zabývat (naprosto) vším*. To nesmí být redukováno tak, že by se filozof měl zabývat jen „světem vcelku“ a nechávat stranou detaily a snad vůbec jednotlivosti (pak by totiž „všechno“ vlastně neznamenovalo opravdu všechno. TA PANTA je plurál, náš překlad „všechno“ znamená „všechny věci“, „všechny skutečnosti“). Důležité je ovšem, co všechno má filozof považovat za skutečné, jinými slovy, jak chápe slovo „skutečný“ a „skutečnost“; zde je na místě kritika některých starých (historických), ale také současných, tj. dnešních „předsudků“. Kromě toho však je ve zmíněné formulaci řeč o „všem“, nikoli pouze o všem „skutečném“. Ať už budeme „skutečnost“ vymezovat jakkoli, vždycky tu bude něco, co se do našeho výměru nevejde, ale o čem navzdory tomu bude platit, že se tím filozof musí také myšlenkově zabývat. Proto se už hned na počátku otvírá velká otázka (staví se před nás velký problém), v jakém smyslu a jakým způsobem se filozof může zabývat něčím ne-skutečným (ne-skutečností). Řekněme, že za „skutečně jsoucí“ budeme považovat jen to, co je „aktuálně jsoucí“; pak bude platit, že se filozof musí zabývat i tím, co aktuálně jsoucí není, tedy např. něčím, co sice v minulosti

aktuálně jsoucím bylo, ale již pominulo a nyní už náleží právě jen „minulosti“. V tomto smyslu pak se filosof musí zabývat i ne-jeoucím. Zatím tomu bylo obvykle tak, že – za pomoci myšlenky „modality“ – se filosofové (a nejrůznější odborní vědci) minulostí zabývají jako „kdysi aktuální“, tj. sami se v myšlenkách jakoby přesouvají do minulosti, aby se „minulým“ tedy již nejeoucím) mohli zabývat, jako by bylo „jeoucím“. Pokud si to však náležitě připustíme, musíme začít uvažovat také obráceně: jestliže Aristotelés vymezil „ontologii“ (název ovšem není jeho) jako filosofickou disciplínu, která se zabývá jeoucím, pokud jest, musíme vážně uvažovat o „méontologii“ jako o disciplíně, která se – třeba i aktuálně jeoucím – zabývá i tak, že zkoumá toto „jeoucím“, pokud „není“ (není jeoucím), tedy bez ohledu na to, zda právě (aktuálně) „jeoucím“ jest nebo nikoliv. A pak už zbývá jen ten poslední krok: méontologie by se přece měla zabývat nejen jeoucím, pokud není (tj. pokud ještě nebo už není), nýbrž i ne-jeoucím, které nejen nikdy nebylo, ale – třeba – ani nikdy nebude. Nebo aspoň bez ohledu na to, zda někdy bude či nikoliv.

(Písek, 050831-2.)

<<<

>>>

Porozumění a odpovědnost

Myšlenka „odpovědnosti“ pravděpodobně vznikala na základě zkušeností, podmíněných dobovou realitou; nám však nemůže jít jen o onu vždy relativní a vždy problematizovatelnou „fakticitu“, ale o to, k čemu tato myšlenka (a podobné myšlenky pozdější) směřovaly, co jim mělo být zachyceno, jak jim tedy máme rozumět, aniž bychom se soustřeďovali jen na jejich ztvárnění a formulování, nýbrž především na to, k čemu (meta-foricky, tedy intencionálně) poukazují, ať už to v daných formulacích nebo dokonce ve vědomí těch, kdo formulovali nebo těch formulací používali, bylo aktuálně přítomno či ne. (Vždycky totiž můžeme porozumět nějaké formulaci, event. celému formulovanému výkladu, i tak, že rozpoznáme i to, čeho si autor sám nebyl dostatečně nebo snad vůbec vědom; cílem interpretace není proniknout do autorova myšlení, nýbrž především k tomu, na co autor myslel, když něco myslel a pak to formuloval; je nejen zcela legitimní, ale dokonce nutné pokoušet se o to, porozumět nějakému autorovi lépe, než jak rozuměl on sám sobě a svému rozumění. To „lépe“ může někomu znít nadsazeně a možná – v některých případech – až svatokrádežně, ale stejně se přece vždy znovu dostáváme do situací, v nichž se přibližujeme porozumění někomu druhému pouze tak, že vycházíme ze svého myšlení a užíváme jeho postupů a přístupů – není možný žádný přístup k druhému, aniž bychom u toho sami nebyli – a my jsme a vždy budeme jiní, než je ten druhý! A ani nesmíme chtít s ním splynout! To pak je rozonance, nikoli porozumění.) Předpokladem opravdového porozumění je pochopení, že nám nejde a nemůže vposledu jít jen o „odpovídání“ na fakticitu určitých rozsáhlejších nebo méně rozsáhlých textů (výpovědí, výroků atd.) nějakého autora, ale že – v případě, že jde o skutečného, opravdového „sutora“ v plném smyslu – jeho formulace jsou pouze odpovědi na to, čím on sám byl osloven (a nejen zase pouhou fakticitou), takže i my sami se musíme nechat oslovit tím, čím byl osloven on. „Odpovědnost“ interpretace spočívá v tom, že jí neodpovídáme nikdy pouze na text, který interpretujeme, ale vždycky také na to, na co onen text sám by odpovědí.

(Písek, 050831-3.)

<<<

>>>

Pravda a odpověď

Pravda není něčím hotovým a daným, nýbrž je to výzva, která vyžaduje naši odpověď, tj. výzva, na kterou máme, ba musíme odpovědět, a to podle svých možností a schopností. Pravda tedy není něco pevného, k čemu bychom se snad mohli a měli přibližovat (jak o tom jsme uvyklí mluvit; už Hegel věděl a napsal, že pravda není až na konci našeho úsilí, nýbrž musí být přítomna každé jeho fázi a v každém okamžiku – ovšem tu „přítomnost“ chápal dost jinak než my); tj. odpovídat na výzvu pravdy nelze tak, že jsme obráceni k „té“ pravdě, nýbrž jen tak, že ji máme spíše jakoby za zády, protože pravda nás posílá, abychom šli s jejím světlem a v jejím světle vyjasňovat, jak se to má s tím, co „jest“, tedy se vším, včetně nás. Řekové měli možnost takovou aktivitu nazvat ALÉTHEYEIN, zatímco v češtině nic podobného nemáme k dispozici (musili bychom říci: „pravdití“). Naše „odpovědnost“ tedy nespočívá v tom, že bychom pravdě (Pravdě) odpovídali na její výzvu tak, že bych té Pravdě „dávali“ odpověď, nýbrž tak, že na všechny možné podněty a výzvy, doléhající k nám ze světa kolem nás, odpovídáme (reagujeme) „v pravdě“, tj. ve smyslu a ve směru Pravdy, ve směru, kterým je obrácena sama Pravda.

(Písek, 050831-4.)

<<<

>>>

Vláda „vyššího“ (co „má být“)

Křesťanské myšlení v rozsáhlé míře navázalo na starší, ba archaické představy o tom, že na počátku byly věci takové, jaké „měly být“, tj. byly v pořádku, a teprve později došlo k nejrůznějším druhům narušení tohoto původního „pořádku“. V křesťanských tradicích se tyto představy upevnily zejména pod vlivem apoštola Pavla z Tarsu, který měl dvojí vzdělání a vychování, totiž jednak jako syn z farizejské rodiny (sám připomíná, že je ze školy Gamalielovy), jedna jako syn z rodiny římského občana (ovládal řečtinu a byl tak helenizovaným Židem). Pavel převzal řeckou myšlenku „dokonalosti“ a uplatnil ji zásadně na všechno stvoření; původ veškeré porušenosti připsal – to už ovšem nebyl hellenismus – lidské hříšnosti. Musíme ovšem připustit, že i v tom do jisté míry navazoval na starozákonní tradice, ovšem spíše na pozdější, které už byly ovlivněny řeckými (i jinými) představami, že dokonalost je na počátku, ale pak že se to všechno rapidně horší, zejména když je vyloučena sama dokonalost vesmíru, kosmu. Aristotelés např. má za to, že nejbližší Pravdě je svět hvězd. Obdiv pro dokonalost nebes sdílí také mnohá místa ze SZ, zejména např. v žalmech, ale i jinde. Nicméně i když „nebesa vypravují slávu Hospodinovu“, vždycky platí, že je Pánem (Králem) nade vším, že vládne všemu světu, a to nejen zemi, ale i nebesům (ani nebesa nejsou čistá před očima jeho; Job 15, 15). A pokud jde biblickou „kosmogonii“ (ovšem relativně také pozdní), Bůh tvoří tak, že vítězí na Chaosem postupně, od poměrně jednoduchých základů, aby stvořil vždy něco nového a vyššího. Nicméně ani v těch nejlepších tradicích nenajdeme nic, co by dnešního čtenáře připravovalo na myšlenku, že „nejslavnější“ není vláda Hospodinova nad nebesy, nýbrž že sláva Stvořitelova že roste se stvořením stále dokonalejších živých bytostí a že se dokonává resp. že vrcholí ne pouhým stvořením člověka, ale vyvolením cesty dějinné. Tuto myšlenku zná až nejnovější theologie (dokonce jen někteří theologové jsou si její důležitosti vědomi, a i ti ji

vkládají do biblických textů, aby ji z nich pak mohli „vyčíst“). Něco, co nelze z Písma vpravdě „vyčíst“, je právě v tom, že to, co „má být“, se dostává do stále většího napětí s tím, co jest, v jakémisi zvláštním „pokroku“.

(Písek, 050910-1.)

<<<

>>>

Nebesa v bibli

Nebesa jsou „nahore“, zatímco země je „dole“. Ze země vede cesta (směr) zdola nahoru, z nebes naopak shora dolů. Občas najdeme doklad toho, že se má za to, že Bůh sídlí na nebesích („přebývá v nebesích“, Ž 2,4; též Ž 115,3; aj. – v NZ je nebe „trůn boží“ –; a odtud třeba dští síru a oheň nebo kamení apod., ale také sesílá déšť atd.), ale vždy jen jako Pán a Vladař na zemi i na nebi, neboť nebe stvořil stejně jako zemi (žalmista dokonce vyzývá Boha, aby se vyvýšil nad nebesa – 57,6). Výjimečně může Bůh vzít někoho na nebesa ještě zaživa, např. Eliáše ve vichru, ale být v nebesích je údělem vyvolených (odplata hojná v nebesích – Mt 5,12). Nebesa – snad na rozdíl od země? – mohou vypravovati „slávu Boha silného“ (Ž 19,2; 50,6; aj.), ale nemají o moc horší perspektivu než země – v budoucnosti mají přijít vedle „země nové“ i „nebesa nová“ (Iz 65,17; 66,22 – a v NZ Zj 21,1). Nebesa – zřejmě ta „stará“ – „jako dým zmizí“ (Iz 51,6), a také mohou být „svinuta jako kniha“ (Iz 34,4). Vyskytuje se i výraz „nebesa nebes“; nevím, jak by to bylo možno vyložit, snad jen jako řečnickou ozdobu. Někdy se tím slovem míní jen ovzduší – např. „ptactvo nebeské“ – protože ptáci létají. – Vcelku lze říci, že význam toho slova (a slov příbuzných) je značně variabilní a jen těžko je možno jej předmětně specifikovat. Ale mezi zemí a nebem není žádný principiální rozdíl – obojí je dílem Stvořitelovým. A i když snad poměry v nebi mohou být relativně lepší než poměry na zemi, rozhodně nebesa nepředstavují nic naprosto dokonalého (v tom se podobají zemi a pozemskému stvoření). řecká myšlenka dokonalosti asi – zejména v pozdějších dobách – měla vliv, ale jen relativní resp. relativizovaný. V tom je zejména sz tradice bližší dnešním poznatkům, stále více spjatých (a spojovaných) s myšlenkou vývoje (nejen rostlin a živočichů, ale celého Vesmíru). Nicméně i proti biblické tradici je nepochybnou novinkou důraz na význam negativní entropie, tj. na dlouhodobé linie vzestupu „kupředu a výš“, tedy i na to, že nebesa (zejména nebesa hvězd) mají svou vlastní cestu, svůj vývoj a postup ke stavům stále nepravděpodobnějším a komplikovanějším i „vyšším“.

(Písek, 050910-2.)

<<<

>>>

Změna u Bergsona

Bergson mluví o „změně“ jako o proudu, toku (flux), vyznačujícím se „kontinuitou přechodu“ (continuité de transition), díky které je nedělitelný (indivisible). Pokud takovou změnu chceme měřit (kvantifikovat její „mnohost“), je tato mnohost umělá, a umělá je pak i ona „pseudo-jednota“, které dosahujeme tím, že se pokoušíme jednotlivé „stavy“ (états) jakoby „slepit“ opět dohromady. Ve skutečnosti tu je jen nepřerušovaný tah pohybu (une poussée ininterrompue de changement). Jde o trvání, které se prodlužuje bez konce (une durée qui s'allonge sans fin; vše 0303, p. 8). – Je dobře patrné, kde jsou nedostatky, mezery

a přímo chyby v tomto pojetí. Předně tu máme pojetí „změny“ jen jednoho typu, ale právě o tom typu neplatí, že je „bez konce“ (jakož neplatí ani, že je bez počátku). V pozadí je stále (nevyslovený) předpoklad, že – řečeno našimi slovy – světové dění je jeden veliký proces, jakási ničím nepřerušovaná obrovská (bez počátku a bez konce trvajících) změna, jejíž „mnohost“ je jen zdánlivá, protože máme z nějakých příčin tendenci ji stále rozdělovat, přerušovat, vnášet tam nějaké „počátky a konce“.

(Písek, 050910-3.)

<<<

>>>

Čas - „generování“

Máme-li na mysli čas světa, pak musíme vzít na vědomí, že ten je založen především na „časování“ pravých událostí, které jsou schopny reagovat na jiné události (a tudíž schopny aktivity), jinými slovy na „časování“ subjektů nejrůznějších úrovní. „Světový čas“ není tedy žádná prázdná nádoba, v níž by se teprve mohlo něco dít, nýbrž je to propletenec jakýchsi časových polí, které kolem sebe vytváří každý aktivní subjekt (počínajíc nejnižšími událostmi, vybavenými reaktivitou). Svět sám není žádným subjektem, není „pravou událostí“, tj. nepředstavuje žádný jednotný proud dění, který snad jen my (lidé) uměle rozdělujeme na jednotlivé události (jak si to představoval Bergson). To také znamená, že světový čas není generován světem samým, nýbrž jenom vnitrosvětovými subjekty resp. jejich aktivitami. Jinou otázkou ovšem je, jak je takové generování obecného (světového) času vůbec možné: každý subjekt je událostí, tj. událostným děním. Subjekt toto své vlastní dění musí sám vykonávat, přesněji spoluvykonávat, musí se na něm aktivně podílet. Toto aktivní podílení subjektu na sebevykonávání (na vykonávání vlastního dění) má svůj vlastní čas, svou časovost, je tedy aktivním časováním (časením) subjektu. Směr (přesněji: základní směr) tohoto časování ovšem míří proti proudu všeobecného dění (jak jej běžně vidíme a chápeme), tj. nepřichází z minulosti (opět přesněji: pseudo-minulosti) v podobě „příčin“, aby se v podobě „následků“ zapsal do původně prázdné budoucnosti, nýbrž přichází z budoucnosti (která ještě není uskutečněna, ale není prázdná), aby se podílelo na uskutečnění něčeho, co uskutečněno být mohlo a mělo. Aby něco takového bylo možné, musí se základní pohyb subjektu v jeho sebevýkonu obrátit k něčemu ještě neuskutečněnému, co na jeho aktivitu čeká jako k němu (adresně) přicházející výzva. Směr přicházejících výzev je zřejmý: přicházejí z budoucnosti a směřují k určitým subjektům. Mají-li se tedy tyto subjekty s přicházejícími výzvami setkat, musí se základně a původně zaměřit na budoucnost, z níž ony výzvy přicházejí. Teprve jako výsledek (produkt) těchto aktivních odpovědí subjektů na z budoucnosti přicházející výzvy se činnost subjektů zarývá či zapisuje do toho, co zbylo z minulých aktivit mnoha jiných subjektů, tj. do určité části „světa“. Tím se každá subjektivní aktivita podílí na generování změn ve světě a ergo na „obecném čase“ (čase světa), který opět „proudí“ ve směru stejném, jaký charakterizuje onen „čas“ přicházejících (nepředmětných) výzev. Jen musíme stále pamatovat na to, že tento „obecný čas“ je časem odvozeným, závislým na aktivitě subjektů, jejichž základní časovost je opačného směru a bez jejichž aktivity by žádné světové dění nebylo možné.

(Písek, 050910-4.)

<<<

>>>

„Slepota“ ke změnám

V experimentu, který podnikli Daniel Simons z illinoiské univerzity v Champaign společně s Danielem Levinem z Vanderbiltova institutu pro výzkum mozku v americkém Nashville člověk, který byl dotázán na cestu někým, kdo byl v momentě, kdy procházeli nějací řemeslníci a dotazujícího se na chvíli zakryli, zaměněn za jinou osobu, onu změnu vůbec nepostřehl (ačkoliv „nový“ dotazovatel se výrazně od prvního lišil vzhledem). Autoři experimentu to označují jako „slepotu ke změnám“. – Po mém soudu jde o zcela nesprávný výklad: nejde o skutečnou slepotu, nýbrž o výběr, selekci vjemů, která je vedena s cílem soustředit se na podstatné. Kdyby šlo o skutečnou slepotu, nebylo by možné, aby pouhá informace, že si má dotazovaný dát pozor na vzezření dotazovatele, mohla vést k tomu, že změna už pozornosti neunikne. – Podobně je třeba interpretovat také známý jev, že třeba žába nezpozoruje ani v největší blízkosti přítomnost mouchy, pokud se moucha ani nehne, nikoli jako „slepotu“ k tomu, co se nemění, nýbrž naopak jako jakési „automatické“ vyřazování vjemů, které nehlásí žádnou změnu, tedy opět jako výběr či selekci na základě určité zaměřenosti. (Podobnou zkušenost jsem měl přece také a mlokem Kalibanem, kterého jsem přes zimu musel živit kousíčky syrového masa; ty jsem musel lehce uvázat za nitku a tou popotahovat, aby se maso pohybovalo.) Jaký je tedy závěr? Nejde v žádném případě o nějakou specifickou „schopnost všimnout si změny“ při „vnímání“; to, co nám podávají smyslové orgány (tzv. vjemy, „počítky“, dojmy, impresy atd.) je vždycky cosi původně chaotického, v čem je nutno se ejprve vyznat na základě selekce, tj. vytřídění toho pro určitý cíl důležitého ode všeho statního. „Slepota“ je proto nevhodný termín; jde o vytřídění nepotřebného, které se může ovšem z jiného hlediska jevit jako „mylné“. Stačí ovšem změnit hledisko (resp. cíl) a údajná „slepota“ může být překonána. Vědecký přístup je nejčastěji úzce spojen se záměrným (a často vysoce sofistickým) zaměřením pozornosti na něco, co běžné pozornosti uniká. Pokud se v takovém případě ukáže, že vůči něčemu jsou naše smysly příliš slabé (eventuelně co vůbec nevnímají), lze to překonávat různými pomocnými prostředky; velmi často však není takových prostředků ani zapotřebí, protože stačí na to poukázat a soustředit pozornost. Každé takové soustředění pozornosti je přece nutně spojeno s vyřazením pozornosti k jiným skutečnostem, tedy s jakousi umělou „slepotou“, ovšem právě jen relativní a situační.

(Písek, 050911-1.)

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

Dialog jako cesta

„Dialog na cestě“ je zvláštní téma. Na první pohled je to něco vnitřně rozporného: dialog sám je přece cestou, dokonce přinejmenším dvojitou a nejčastěji mnohočetnou cestou, jak si ještě ukážeme. A jak by sama cesta mohla být „na cestě“? – K tomu ještě musíme náležitě rozlišovat cestu jako něco, co tu je „dáno“ (např. dálnice, silnice, polní cesta, stezka atd.), a potom cestu jako událost, jako dění, jako cestování. Zatímco „cesty“ v prvním smyslu vždycky někam vedou (ať už to víme nebo ještě ne), cesta v druhém smyslu je větší nebo menší dobrodružství, o kterém nevíme, kde a kdy skončí (někdy se prostě

můžeme zastavit, a tím naše dobrodružství skončí, ale jindy to tak jednoduše nejde). Dialog je „cestou“ nevyšlapanou; pokud někdo slibuje, že nás naučí, jak vycházet s lidmi a jak si mezi nimi dělat přátele, neslibuje nám žádné „umění dialogu“, nýbrž jen určité techniky mezilidského provozu (někdy dokonce jen manipulaci, lidí nedůstojnou). Ani z nějakého zdařilého dialogu těch druhých si nemůžeme udělat vzor k přesnému napodobení (jako to dělají šachisté, když se „učí“ přehráváním mistrovských partií, aby si zapamatovali určité taktiky); nicméně porozumět takovému dialogu těch druhých může být velmi inspirující. Do dialogu musí každý z nás vstoupit jako do jedinečné situace a jedinečné události, na kterou nikdo z jejích účastníků nemá „patent“, a to i když je třeba sebelépe připraven. Obyčejný rozhovor proběhne, aniž by se přitom muselo něco podstatného přihodit. V dialogu – ovšem pokud se vsutku zdaří – se vždycky něco stane, k čemu by bez tohoto dialogu nedošlo. Právě proto je každý dialog v něčem blízký čemusi takřka živému, je s čímsi živým velmi úzce spjat (ostatně jako každé rozmlouvání a promlouvání, každý LOGOS).

(Písek, 050911-2.)

[Příprava na rozhovor s výsledným názvem *O hledání pravdy a dialogu na cestě*. V databázi pod číslem 1523. Pozn. red.]

<<<

>>>

Čas a prostor / Prostor a čas

Patočka se jednou vyjádřil, že „prostor je jedna z jeho dimenzí“, rozumí se z dimenzí času (Doslov k Přirozenému světu po 33 letech, in 3681, Praha 1970, str. 156). Na uvedeném místě se ani nepokoušel o zdůvodnění. Musíme se proto pokusit jeho výrok pochopit vzhledem k tomu, o čem se takto vyslovuje, tj. nezůstávat jen u slov a běžného jejich významu. Již termín „dimenze“ musíme brát jen jako pomocný, neboť je spjat s prostorem a prostorovostí. Je však zřejmé, že tu Patočkovi šlo o vyhraněnost a přímo polemiku s jiným pojetím, běžným dnes nejen ve fyzice, ale daleko za jejími hranicemi, totiž že čas je jen (!) jednou z dimenzí prostoru (redukce času na prostor je tu dobře patrná). Relativní oprávněnost onoho náznaku, že Patočka by chtěl redukovat prostor na čas (přičemž ovšem musíme nadále držet, že každá redukce je pochybná a že je jen relativně oprávněná jako jedna z metod), můžeme vidět v tom, že pohyb v prostoru je vsutku jen jednou formou (eventuelně jedním „aspektem“) „pohybu“, jak mu ještě rozuměl např. Aristotelés, tj. změny v obecném smyslu. Pouhá relativnost takové oprávněnosti však vyplývá z toho, že pohyb v prostoru (tzv. místní pohyb) je možný i tam, kde se jinak nic nemění, resp. je jako takový naprosto přesně myslitelný a definovatelný, přičemž úloha času může být zcela zanedbána (tj. na rychlosti nezáleží). Naproti tomu však zkušenost tisíců generací nechala v lidském myšlení spojovat veškeré způsoby měření času přímo nerozlučně s pravidelností určitých opakujících se změn (především nebeských jevů). Zdá se proto, že musíme nevyhnutelně připustit, že prostor nemůžeme převádět na čas ani z času odvozovat, ale ani čas že nemůžeme převádět na prostor ani z prostoru odvozovat. Zbývá poslední možnost, totiž že se pokusíme najít to, co čas s prostorem nejen spojuje, ale co pro ně je společným základem. To by pak znamenalo, že čas nemůže být sice chápán jako jedna (trochu podivná) dimenze prostoru, a že ani prostor nemůže být chápán jako jedna z dimenzí času, nýbrž že čas stejně tak jako prostor snad může být pochopen jako dimenze či aspekt něčeho třetího, pro co ještě nemáme vhodné pojmenování (eventuelně co

bychom mohli nazvat „časoprostorem“, ovšem v jiném smyslu, než jaký má v dnešní fyzice).

(Písek, 050925-1.)

<<<

>>>

Budoucnost x schopnost k ní

Němci mají podivné slovo: „Zukunftsfähigkeit“. Právě toto slovo nás vlastně nutí k zamyšlení: co to vlastně je nebo může být takováto „schopnost“, a kdo nebo co může být takovou „schopností“ nadán či vybaven? Jde o schopnost „mít budoucnost“? To by znamenalo, že jde o schopnost se budoucnosti chytit, eventuelně budoucnost pro sebe uchopit, zmocnit se jí – anebo spíše o schopnost nechat budoucnost přijít k sobě, dát se budoucnosti k dispozici, do „služeb“?

(Písek, 050925-2.)

<<<

>>>

Filosofie / Skutečnost / Poznání / Distance

Některé skutečnosti nelze popsat resp. interpretovat z distance. Takovým zřejmým a přesvědčivým příkladem je „život“: jen živoucí bytost se může pokusit vyložit, co to je „život“, a to znamená jen za předpokladu, že je na tomto životě interesovaná. Podobně je tomu se „subjektem“ (v onom novém, romantickém a post-romantickém významu slova): jen subjekt se může pokusit pochopit a myšlenkově zvládnout, co to znamená být „subjektem“ – žádný non-subjekt se k tomu nemůže myšlenkově ani přiblížit (neboť myslit může jen nějaký subjekt, stejně jako žít může jen nějaký subjekt). Nu, a to platí nepochybně také o myšlení – co to vlastně znamená myslit, může myslit a vyslovit jen nějaký myslící subjekt, nějaká myslící bytost. A co to znamená filosofovat a co to je filosofie – o takové objasnění se může pokusit zase jen nějaký subjekt, a to nejen myslící, ale také filosofující. Samo myšlení není ještě dostačujícím prostředkem k tomu, aby už eo ipso bylo schopno a připraveno porozumět a do jakési aspoň částečné hloubky pochopit, co to znamená filosofovat nebo „být filosofem“. Jenže pak to jde ještě dýál tímto směrem: čím lepší filosof, tím lepší je jeho chápání, co to je filosofovat; a čím lépe nějaký filosof pochopí, co to je filosofie, tím lepším se stává filosofem. Pochopit, co to je filosofie, je jedním z velkých cílů každého opravdového filosofování; na jedné straně je podmíněno kvalitou filosofa, který se o to pokouší, ale na druhé straně každé lepší pochopení, co to znamená filosofovat, klade na filosofa takové nároky, které ho nutí být lepším filosofem. A tyto nároky nejsou v žádném případě produktem jeho filosofování, jeho výmyslem, ale stávají se pro něho čímsi podobným jakési neformulované výzvě, která jej ještě neformulována oslovuje a apeluje na jeho pochopení.

(Písek, 030928-2.)

<<<

>>>

FYSIS x „příroda“ (nebo „přirozenost“)

O „FYSIS“ můžeme mluvit jen tam, kde lze doložit vznik zrodem, následovný „růst“, a posléze zánik smrtí. Podle dnes rozšířených a vžitých představ tedy pouze v případě „živých“ bytostí. Tyto představy se však v různých dobách různí, a v důsledku toho se také různí (proměňuje) chápání slova FYSIS, latinsky „natura“, v češtině „příroda“. Staří Řekové např. měli za to, že živé nebo oživené jsou také řeky, hory, celá pohoří, moře atd., a ze starších dob přežívaly představy, že oživené (dokonce božské) jsou planety, hvězdy, Slunce i Měsíc, celá obloha, atd. Máme proto dost důvodů pro to, nemluvit o životě a živých bytostech, ale raději o tzv. pravých jsoucnech. Teilhard de Chardin razil název „unitées naturelles“, tedy přírodní nebo přirozené jednotky (jednoty); tyto přirozené jednotky jsou integrovány zevnitř, neboť mají své „nitro“ (le dedans). Aristotelés razil trochu jiné pojetí, totiž jakéhosi „vnitřního pohybu“: některá jsoucna se pohybují proto, že jsou pohybována zvenčí, jinými jsoucny, zatímco jiná jsoucna mají zdroj svého pohybu v sobě. Pouze tento „vnitřní“ pohyb resp. pohyb z vnitřního zdroje lze pak považovat za skutečný „růst“ (v řečtině totiž FYEIN znamená roditi, medium FYESTHAI pak znamená nejen roditi se, ale také růsti). Proti tomu, co je přírodní (nebo přirozené), stojí jednak „nezrozené“ (a tudíž také nerostoucí a nehynoucí), jednak to, co je pohybováno něčím jiným a co se tedy pohybuje „nepřirozeně“ (např. násilně, pod tlakem násilí). Odtud také později přímo výzva či požadavek (norma) „omnia sponte fluant, absit violentia rebus“ (zdůrazňovaný např. naším Komenským).

(Písek, 051002-1.)

<<<

>>>

051007-1

Na rozdíl od odborných vědců, kteří se musí specializovat, se filosof opravdu specializovat nemůže a nesmí. Co to znamená a jaké důvody pro to lze uvést? Především musíme vymezit toto tvrzení, a to ve dvojím směru. Špičkový vědec obvykle také nemůže zanedbávat širší kontexty své badatelské práce, protože se často stává, že nové poznatky (a s nimi spojené nové perspektivy) v jiných disciplínách se mohou ukázat jako mimořádně relevantní pro jeho vlastní bádání (a jeho vlastní perspektivy). Většinou ovšem jde o významné objevy v rámci jeho vlastního širšího zaměření, ale nezřídka se ukazuje, že relevantní souvislosti dokonce i velmi daleko přesahují rámec základních oborů, takže v některých případech je jak z teoretických, zejména však praktických zřetelů naprosto nezbytná spolupráce celé skupiny odborníků i velmi odlišného zaměření, nebo alespoň expertní spolupráce pro nějaký aspekt badatelského projektu. A na druhé straně zase musí každý filosof pronikat také do detailů a do hloubky, nemá-li upadat do diletantismu. Tak např. musí co nejpřesněji vědět, co dělá a jak to dělá, musí užívat určitých metod, ale musí vědět i o jiných metodách a o možnostech i mezích té či které, atd., ačkoli to jakoby nemá co společného s tím, čím se právě filosoficky zabývá.

(Písek, 051007-1.)

<<<

>>>

Víra a rozum

Rádl má pravdu, když říká, že víra „je dříve, než začneme rozumovat“ (a že dává rozumování a pochybování teprve smysl – DF II, 131). To především znamená, že víra nestojí proti rozumu, a že rozum nestojí proti víře. Dochází-li někdy mezi nimi zdánlivě ke konfliktu, jde ve skutečnosti o konflikt jednoho „rozumu“ proti jinému „rozumu“, přesněji řečeno o konflikt mezi dvěma různými pochopeními (interpretacemi) víry. Ovšem abychom takový konflikt správně pochopili a mohli jej nějak konstruktivně vyřešit, musíme splňovat dvojí podmínku: musíme především z vlastní zkušenosti ‚vědět‘, co to znamená „věřit“ (čili musíme sami „mít“ víru), a za druhé musíme být vnímaví pro nezbytnost kritičnosti (a kritiky) i tam, kde jde o pochopení, co to je „víra“. Takové pochopení může být totiž správné, ale také nesprávné; máme-li být schopni kriticky posoudit jeho správnost či nesprávnost, musíme schopnost svého „porozumění“ čili „rozumu“ dokázat kriticky (a to znamená zase rozumem) kontrolovat. Opustíme-li onen starý omyl, že víra je způsob poznání a tedy myšlení (a tedy záležitost myšlení a nikoli způsob či orientace života), naučíme se víru (nebo nedostatek víry) rozpoznávat všude tam, kde je život. Naproti tomu rozum (konkrétně rozumění, chápání „víry“) je jedním z životních výkonů bytostí zatím nejvyšší známé úrovně, tj. lidí, člověka, který nikterak jednoduše nevyplývá z „víry“ samé. Rozum není produktem víry, ale jednou vynalezené porozumění víře musí vždy odpovídat způsobu porozumění životu a vůbec světu, v němž žijeme. Porozumění světu a životu, které nezahrnuje také porozumění víře, je hrubě nedostatečné a ukazuje svět a život zkresleně, mylně, snad i zvráceně, a to proto, že porozumění sobě, tj. rozumu, buď vůbec nezahrnuje, anebo že je redukuje na nějaké algoritmy (takže sám fenomén „rozumění“ je tím potlačen až vytěsněn). Víra ovšem není správná nebo nesprávná – nesprávná víra je ne-věra, ne-víra; může být jen silná nebo slabá, a má schopnost buď růst anebo chřadnout. Správné nebo nesprávné je pouze porozumění víře; víra sama ovšem tíhne k sebeporozumění. Správné porozumění víře může víru ohromně posílit, stejně jako nesprávné ji může oslabovat. Víra proto vede ke změně sebeporozumění, a to vždy znovu, jakmile si „rozum“ najde nové způsoby chápání a interpretace. Víra se tedy v žádném případě nemusí bránit rozumu, ale vede vždy znovu ke kritičtějšímu porozumění jak sobě samé, tak světu a životu v něm. Je to tedy víra, která v rozumu (v chápání, v rozumění) představuje ten rozhodující moment, jenž proměňuje, ba revolucionizuje každé již dosažené porozumění (i sebeporozumění). Víra proměňuje všechno, a tedy také porozumění a ergo myšlení. Je to víra, která vždy znovu vede k proměně smýšlení, tedy k tomu, co původně (etymologicky) znamená řecké slovo METANOIA.

(Písek, 051009-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „celek“

Vztah filosofie k „celku“ je nejen základně (fundamentálně) významný, ale pro filosofii jako takovou přímo konstitutivní. Je konstitutivní především v tom, že skutečná („pravá“) filosofie musí být schopna „celek“ *myslit*, tj. musí mít filosoficky konstituovaný pojem celku. Filosofie, které pojem celku chybí, je jen pseudofilosofii; nikdy nemůže být dost integrovaným myšlením. Ovšem nejde jen o pojem celku; filosofie musí být schopna se myšlenkově vztáhnout ke *skutečným* celkům, zejména celkům organickým, tj. k živým bytostem (i když musí být schopna celkovost najít i na nižších, tj. předživých úrovních). Věcí mimořádné závažnosti je otázka, je-li svět (vesmír) v nějakém smyslu možno

považovat za „celek“, anebo zda to je pouze nějaký náš „úhrn“, tj. vposledu hromada. Mám dojem, že možnost skutečné (pravé) filosofie stojí a padá s tím, že „veškero“ je v nějakém smyslu celkem, ale tato formulace by mohla být matoucí, kdybychom nadále marginalizovali čas a časovost. Možná to bude znít přehnaně odvážně a náročně, ale ten celek, jímž „je“ či by „měl být“ všehomír, se stále ještě děje, tj. není ještě „dán“, „hotov“, „uzavřen“. A filosofie by mohla – a snad měla – ze všech svých sil napomáhat k tomu, aby se ten dosavadní a dnešní „svět“ či „vesmír“ tím celkem posléze stal, tedy aby neskončil bez toho, že by se v celek vskutku integroval. Pro filosofii je předpoklad, že k tomu má dojít a že na tom filosofie má mít svůj podíl (alespoň v rámci porozumění), *conditio sine qua non* její smysluplnosti. Rezignovat na hledání smyslu ve světě i světa samého znamená rezignovat na opravdovou filosofičnost; filosofie nikdy nesmí vyloučit některá témata z rámce svého zájmu. A nikdy se svými tématy nesmí zabývat bez ohledu na jejich spjatost se skutečností, se skutečným světem.

(Písek, 051009-2.)

<<<

>>>

Entropie a vývoj

Myšlenka všeobecné postupné degradace všeho (původně energie, později informace, složitosti, výjimečnosti, nepravděpodobnosti atd.) představuje neudržitelnou generalizaci jednoho fenoménu, proti kterému však nutně stojí jiný fenomén, totiž opačný. A tak jako tento druhý fenomén, totiž zkvalitňování energie a růst informace, zvyšování složitosti a kvality, vynořování novosti a jedinečnosti, vzestup nepravděpodobnosti atd., zajisté nemůže být generalizován jako jediný a vševládající trend dění, nesmí být generalizován ani onen první trend postupného úpadku a degradace. Omezená pozemská zkušenost, že veškerý biologický vývoj je závislý na přísunu energie, především sluneční (ale nejenom té, existují také zdroje např. pozemské, procesy v nitru planety, a podobně na jiných planetách, možná jejich družicích aj.), a že tedy veškerý vzrůst nepravděpodobnosti (negativní entropie) je živěn z urychlování všeobecné entropie, představuje další nezdůvodněnou a nepřipustnou generalizaci. Aby vůbec něco takového jako entropické procesy bylo umožněno, musíme někde na počátku najít nějaký vysoký potenciál, který může být snižován. I to zní ovšem takto formulováno ještě dost problematicky, protože to jakoby předpokládá, že tento „počáteční“ potenciál je něčím minulým. Tohoto předsudku, zděděného zejména po starých Řecích, se ovšem musíme konečně zbavit: počátky všeho je třeba hledat v budoucnosti, tj. v tom, co „ještě není“. Každá skutečný počátek je něčím jedinečným a nepravděpodobným; vývoj není kauzální proces, nýbrž je založen na reaktivitě nových, nově uskutečněných „počátků“ (neboť počátků je mnoho). Odtud nezbytná kritika běžně používaných termínů: tzv. „negativní entropie“ (negentropie) je ve skutečnosti čímsi „pozitivním“, protože základním, zatímco „entropie“ je na ní závislá, tudíž druhotná, a protože vlastně degradující, ergo také negativní.

(Písek, 051009-3.)

<<<

>>>

Nahodilost (kontingence)

Pod sugestivním dojmem (byť chimérickým), že celý svět je jedním velikým komplexem kauzálních vztahů, byly tzv. nahodilosti vykládány jako subjektivní neznalosti. Proti tomuto starému předsudečnému pojetí (známému zejména v slavné formulaci, že geniální duch, který by znal stav světa do všech detailů v kterémkoli okamžiku a také zákonitosti všech dějů, by byl schopen vypočítat stav v kterémkoli okamžiku jiném, ať už minulém nebo budoucím) musím dnes snad každý zastávce kauzality připustit, že kauzální nexus má trhliny, mezery, takže velké množství konkrétních „stavů“ světa (ať už v užším nebo širším, eventuelně nejširším rozsahu, v tom už naprosto nutně) by mohlo být také „jiných“, tj. že by mohly mít jinou podobu a že řada procesů by se mohla odvíjet také jinak. Povaha akceptace takové eventuelní „jinakosti“ může mít také různou povahu a různý rozsah a dosah. (V žánru sci-fi už vešel před delší dobou ve známost fenomén tzv. efektu mávnutí motýlích křídel.) Musíme si totiž uvědomit, že možnost ovlivnit třeba přírodní procesy promyšleným zásahem člověka (ale na nižší úrovni i zásahem jiných živých bytostí, byť nepromyšleným), se mohla otevřít jen díky tomu, že přirozený samospád určitého tzv. kauzálního řetězce může být někdy velmi křehký. A to je možné jen tenkrát, když připustíme, že není jednoduší a neprostupný, nýbrž že je jaksi „pórovitý“ a – tudíž – otevřený „nahodilostem“. Tak se zdá, že kauzální vztahy mohou být v jistém omezeném rozsahu zachovány. – Zde však přichází ke slovu kritická analýza tohoto pojetí samého. Vše se zdá nasvědčovat, že tzv. nahodilosti nejsou pouze jakousi druhotnou vadou, jakousi degradací kauzality, nýbrž že jsou čímsi fundamentálním, co je teprve druhotně „zpracováváno“ do podoby setrvačností. A teprve v tomto druhotném zpracování se objevují tu a tam jisté nedostatky a mezery, jichž potom ona původní „aktivita“, spjatá s „nahodilostí“ (resp. s nahodilostmi) může využít a zapráhnout je do stavby struktur vyšší úrovně. Jinak řečeno: základem jsou „nahodilosti“ („novinky“, které nejsou následkem příčin, ale jsou to skutečné „počátky“ případných nových „kauzálních“ řetězců), a teprve zpracováním těchto nahodilostí a vtištěním řádu do čehosi, co původně ze žádného předchozího „řádu“ nevyplývá, začíná stavba světa, který se nás jeví jako „zákonitý“.

(Písek, 051014-1.)

<<<

>>>

Idea a čin(nost)

Pojetí, které předkládá Platón ve svém Timaiovi (ať už je Platónovo nebo pozdně pythagorejské), předpokládá, že ideje jsou „pravá jsoucná“, zatímco ony „otisky“ idejí v beztvarem toku jsou jen nedokonalou a zejména pouze přechodnou, dočasnou jejich nápodobou. Je hodno pozoru, že ideje samy v tomto pojetí nejsou schopny pohybu ani akce (jsou zcela nehybné); v Timaiově podání je zapotřebí ještě jiného zdroje pohybu, než jakým je onen beztvary tok. Tímto dalším zdrojem je prabožský řemeslník, Demiurgos. Jeho „ontologický status“ zůstává však nevyjasněn; Aristotelés kritizuje myšlenku Demiurga jako mimofilosofickou, jako mýtus (resp. relikv mýtu), ale ve skutečnosti ji jen upravuje. Po vzoru Démokritově rozsekává „demiurga“ na malé kousíčky, nechává je však „pracovat“ nikoli zvenčí (po způsobu řemeslníků), nýbrž „uvnitř“ či „zevnitř“, a vymýšlí pro ně nový souhrnný název, totiž ENERGEIA. (Tento termín prošel v nejnovější době – od 19. století – významnými obsahovými proměnami, až se posléze jakoby znovu vrací k Démokritovi, a „energie“ je teoretickými fyziky opět interpretována „atomisticky“ – totiž „kvantově“.)

(Písek, 051017-1.)

<<<

>>>

Patrnost - nepatrnost (význam slova)

České slovo „nepatrnost“ říká vlastně mnohem víc, než jak mu běžně rozumíme a jak ho běžně užíváme. Obvykle totiž jako „nepatrné“ označujeme něco tak malého, že to uniká naší pozornosti, našemu „patření“, tj. „vidění“: nepatrné je to, co není vidět, co je našemu vidění skryto pro své malé rozměry. V tom obecném chápání slova se ovšem zároveň skrývá onen tak rozšířený předsudek, že důležitý až rozhodující pro posouzení „věcí“ je jejich rozměr. (Vidíme to např. také u slova „růst“, jehož význam chápeme jako „zvětšování velikosti“, ačkoli původně mělo jít a šlo o rozvíjení či vývoj, dospívání, dozrávání apod. – krystal není „rostlina“, i když roste co do velikosti.) Pokud si budeme vědomi hlubších a poněkud zapomínaných spoluvýznamů mnoha českých slov – a mezi nimi také takových, jako je „patrnost“ a „nepatrnost“, nebo také „růst“ atp., zjistíme, že nám jazyk často „napovídá“ docela správným směrem, a také že nám dovoluje běžných slov užívat v nezvyklých souvislostech s novými resp. obnovenými významy. „Nepatrnost“ může proto znamenat také „neviditelnost“, a to nikoli ve smyslu nějaké utajenosti, nýbrž v důrazu na to, že zrak (oko) není prostě (přínejmenším sám o sobě) způsobilý něco vidět již proto, že to ani samo nesvítí, ani jiné světlo neodráží. Tak např. chuť (sladkost) ovoce nelze vidět (ale můžeme si ji asociálně vybavit, když vidíme nám známé ovoce). Podobně nemůžeme pouhým okem spatřit melodii, ale ani mrazivost nebo teplo; a mohli bychom pokračovat tak, že vůbec opustíme smyslové vnímání a přejdeme do oblastí pro každého člověka nejdůležitějších, jako je spolehlivost, důvěra, myšlení atd. Je mnoho skutečností, které buď vůbec nejsou „patrné“ našim smyslovým orgánům, anebo jen po vnější stránce (zbavené „smyslu“ – naše „smysly“ totiž nejsou jen smyslové orgány, ale ve spojení s naším chápáním a rozuměním nám zakoušení takových skutečností přece jen umožňují). Nu a takto můžeme jít i dál, nechat smyslové orgány daleko za sebou a přistoupit ke zcela odlišnému způsobu „vnímání/porozumění“, v němž rozhodující úlohu hraje naše myšlení a zejména způsob našeho myšlení. Jsou způsoby (styly, metody atd.) myšlení, které se soustřeďují jen jedním směrem a nechávají všechny ostatní směry stranou a bez využití. Můžeme to být někdy třeba profesionální deformace, ale jindy zatíženost celých generací a dokonce epoch. A právě zatíženo „předmětným“ (resp. zpředmětnujícím, zvěčňujícím) způsobem myšlení zatěžuje evropskou filosofickou i vědeckou, ale také obecnou tradici zejména v tom smyslu, že „nepředmětné“ skutečnosti (a nepředmětné stránky skutečností) přestávají být vůbec „patrné“.

(Písek, 051017-2.)

<<<

>>>

Míněné (= intentum) / Intentum (= míněné)

Platón nechává ve Faidrovi Sókrata argumentovat ve prospěch nadřazenosti mluveného slova nad psaným (toho se někteří autoři dovolávají také s odkazem na Platónův 7. list a pokoušejí se „nově“ číst všechny známé dialogy s ohledem na tzv. nepsané učení, viz např. T.A.Szlezák a G. Reale). Ovšem argumenty, platně orientované na to, že psaný text se nemůže „bránit“ proti nesprávnému pochopení, mohou být prakticky stejně použity na mluvené slovo, jenom s tím rozdílem, že nemluvně se nejprve musí naučit mluvit (a živě komunikovat s živým

protějškem), zatímco číst se může učit až později a za předpokladu, že se v jazyce už trochu zdomácnělo. Důraz na výuku a živé slovní poučení je jistě odůvodněn, ale vlastním problémem je „pravost“ takové výuky a „správnost“ takového poučení. Konec konců samy zvuky při živém rozhovoru „neobsahují“ svůj smysl op nic víc než grafická znaménka psaného nebo tištěného textu. Právě proto je třeba s jistou opatrností přistupovat k srovnávání mluveného slova s psaným nebo tištěným. Vposledu nejde o jednoznačnou přednost jednoho před druhým; v něčem je důležitější psané slovo, zatímco v něčem jiném zase živé oslovení. Důležitost psaného textu a vůbec písma je zřejmá už z toho, že se obecně vynález písma v různých starých společnostech a civilizacích považuje za doklad jejich pokročilosti a vyspělosti. A význam psaného textu se stal ještě důležitějším, když došlo k vynálezu pojmů a pojmovosti. Od té doby se stávalo stále zřejmějším, že nejde ani o pouhé vyslovení myšlenky, ani o její psané zaznamenání, nýbrž o myšlenku samou. A navíc se ukazuje, že dokonce nejde na prvním místě ani o myšlenku myslící (cogitatio cogitans), nýbrž především o myšlenku myšlenou (cogitatio cogitatum), nebo ještě přesněji formulováno, o její „intentum“, tj. o to, co tou myšlenkou bylo myšleno (a nikoli jakým způsobem a v souvislosti s jakými jinými myšlenkami to bylo myšleno). Přitom zůstává zajisté mimo veškerou pochybnost, že k takovému „intentum“ se nikdy nemůžeme „dostat“ jinak než v rámci jazyka resp. nějaké formy jazykové komunikace (a ovšem také v bližších i vzdálenějších kontextech myšlenkových).

(Písek, 051021-1.)

<<<

>>>

Míněné (= intentum) / Intentum (= míněné)

Zejména pod vlivem počátků geometrického uvažování se stalo základní potřebou najít proti příliš živě se proměňujícímu myšlení nějaký způsob, jak zachytit a upevnit „myšlené“ resp. „míněné“ (cogitatum, intentum).- Dlouho ovšem unikalo i velkým myslitelům, že toto „míněné“ nemusí samo mít neměnnou povahu. Někteří byli zprvu dokonce přesvědčeni, že o tom, co se mění, nelze nic pravdivého vyslovit. Tomu se principiálně vzepřel jako první asi až Aristotelés, i když jisté náběhy k tomu lze shledat i dlouho před ním, ovšem nikoli v té principiální rovině. Hérakleitos sice byl hluboce přesvědčen, že se proměňuje naprosto všechno („vše teče“), ale nevyvodil z toho zásadní závěry takové povahy, že by byl jen naznačoval možnost přesného pojmového uchopení „změny“ resp. „pohybu“, jak to učinil právě Aristotelés, když postuloval možnost FYSIKY jako jediné teoretické filosofické disciplíny, která se zabývá tím, čeho je mnoho a co se mění. Ani on však nedokázal jít dost daleko, aby zpochybnil neměnnost „pravdy“ samé, ale naopak měl za to, že nejbližší „pravdě“ je v tomto světě to, co se mění co nejméně anebo naprosto pravidelně (jako třeba hvězdná obloha). Od té doby se problém změny vleče dějinami (evropského) myšlení, aniž by se komu zdařilo jej zvládnout ryze pojmově: buď se pokusy o to vrací k prostředkům narativním, anebo se „změnu“ pokoušejí ne-li zcela popřít, tedy maximálně relativizovat nebo výslovně subjektivizovat (Augustin). Přitom ovšem po celou tu dlouhou dobu jsou jak myslitelé (a vědci), tak docela obyčejní lidé ve svém každodenním životě nejen nuceni počítat s nejrozmanitějšími změnami, ale musí čelit i stejně každodenní zkušenosti, že to hledané a žádané pevné a neměnné prostě nelze nikde najít, nýbrž že můžeme jen odlišovat změny rychle od pomalých (jakož i to, že ty pomalé a tedy relativně nejvíc „trvalé“ musí být velmi ‚pracně‘ a ‚důmyslně‘ jako trvalé udržovány, a to na podkladě a základě

nesmírně rychlých změn na nejnižších úrovních). Naproti tomu však zejména většina přírodovědců v posledních desetiletích (resp. staletích) stále více (hlavně pod vlivem empirismu a pozitivismu) zapomíná na to, že lidská zkušenost (i v přírodovědě) se týká nejenom smyslově vnímatelných skutečností, ale také takových „předmětů“ (necháme stranou, zda je budeme považovat za „skutečné“ či nikoli, a za jakých podmínek), které mohou být pouze „míněny“, ale nikde se s nimi nemůžeme setkat jako se smyslově vnímatelnými a „empiricky“ doložitelnými resp. vykazatelnými. Už Hume připustil, že matematické „předměty“ se vymykají „empirii“, tj. že nemohou být odvozovány z „počítků“ (vněmů, impresí apod.), ale nejde jen o čísla a geometrické obrazce. A tak nadále zůstává problém, jak „mínit“ a zejména „pojmově uchopit“ změnu jako „intentum“, tj. jak vypracovat pojmový model, pojmový „konstrukt“ změny, která má svůj počátek, průběh i konec, ale po celou dobu svého dění zůstává „jedním“, tj. „událostí“.

(Písek, 051022-1.)

<<<

>>>

Komparace (srovnání)

Antalík (Jak srovnávat nesrovnatelné, s. 17) cituje Lucette Valensiovou (L. Valensi, Retour d'Orient, s. 307), která formulovala otázku : „Jak lze stanovit, že dvě různé danosti jsou srovnávatelné ? ...“ - Po mém soudu je tato otázka vadná, snad až nesmyslná. Ve chvíli, kdy už uvažujeme o „dvou různých danostech“, jsme už eo ipso první srovnání provedli, aniž bychom se předem museli jakkoli ujistit tím, že takové srovnání je možné. Kdyby totiž možné nebylo, nikdy bychom je nemohli spolu spohjit do uvedené dvojice. „Že“ jsou ony dvě danosti srovn(áv)atelné, nemusíme totiž nijak „stanovovat“, prostě je začneme srovnávat, a to již tím, že si uvědomujeme, že jsou „dvě“. Co je třeba (a možno) stanovovat, je míra jejich podobnosti a nepodobnosti (či rozdílnosti), eventuelně podobnosti či nepodobnosti charakteristiky jednotlivých jejich momentů či stránek. Proto sám název Antalíkovy knížky je sporný (resp. vnitřně rozporný) : srovnávat nesrovnatelné prostě nelze (když už jednou vezmeme vážně termín „neasrovnatelnost“; pokud bychom chtěli najít oporu v jazykové zvyklosti, musili bychom hned vysvětlit, že onu „neasrovnatelnost“ nebereme tak docela vážně, že ji považujeme jen zda „zdánlivou“, „domnělou“.

(Praha, 051025-1.)

<<<

>>>

Komparace

Vnímání samo je založeno na srovnávání : jen na základě jakési „komparace“ (ovšem před-vědomé, vlastní každému životu, dokonce proto-životu) je život vůbec možný. Taková komparace je nerozlučně spjata s rozlišováním : kde není možné rozlišení, tam není možné ani srovnávání. Přece už ty vlásečnicové kořínky každé rostliny musí nějak rozlišovat mezi molekulami různých látek, event. mezi ionty, s nimiž v půdě (nebo živném roztoku) přicházejí do kontaktu, musí je umět najít a musí si mezi nimi umět vybrat, jiné naopak zavrhnout a třeba se proti nim i bránit. Vždyť ještě spoustu věcí nevíme, protože to zatím nedokážeme pozorovat a kontrolovat ; je možné, že dokonce i na těchto nižších

úrovních je sensibilita buněk a nitrobuňčných útvarů mnohem jemnější, než aby mohla být vysvětlována jen chemicky (i když ovšem ta chemie tam jistě je, jenomže je to příliš hrubé síto). A podobně se to má i v jiných souvislostech a ohledech, jistě na úrovních vyšších, a velmi pravděpodobně i na úrovních ještě nižších, na úrovni před-živého.

(Praha, 051025-2.)

<<<

>>>

Konstanty (fyzikální)

Ve fyzice (i v současné) se mluví o tzv. konstantách. Většina fyziků ovšem s těmito „konstantami“ počítá jako s čímsi „reálným“. Takovou klasickou fyzikální „konstantou“ je gravitace, označovaná G . Nejde ovšem o žádnou „reálnou“ velikost přitažlivosti na určité těleso na určitém místě a v určité době, ale skutečně o jakýsi matematický vztah, nicméně nikoli náhodný resp. libovolně stanovený, nýbrž o vztah, který je nezávislý na přístupech kteréhokoli člověka, např. fyzika. Přesně řečeno je tomu takto: síla přitažlivosti mezi dvěma tělesy je přímo úměrná jejich hmotnostem a nepřímo úměrná druhé mocnině jejich vzájemné vzdálenosti, a tato dvojí úměrnost *platí* naprosto stejně všude ve vesmíru, tedy konstantně. Nezáleží tedy vůbec na tom, jakých jednotek pro měření gravitace použijeme. Jinou takovou „konstantou“ je rychlost světla ve vakuu, označovaná c . (Jsou ve fyzice ještě další dvě konstanty, tzv. Planckova a Boltzmannova.) Problém je v tom, v jakém smyslu je můžeme chápat jako „reálné“ (případně „skutečné“); eventuálně jak musíme změnit své pojetí „reálnosti“, abychom tyto fyzikální konstanty mohli považovat právě za „reálné“. Už přece fyzikům musí být jasné, že je rozdíl mezi reálností tzv. reálných částic nebo kvant (na rozdíl od virtuálních) na jedné straně a mezi „reálností“ pouhých matematických vztahů. To nás ovšem nutně vede hned o krok dál: musíme se tázat, jaký je rozdíl mezi těmito fyzikálními „konstantami“ a vysloveně pouze matematickými vztahy např. mezi plochou a poloměrem kružnice, nebo mezi obsahem a poloměrem koule, kde musíme počítat s číslem π : π je totiž také jakási konstanta, která jednak platí pouze ve světě čisté geometrie, kde ji čistě matematickými postupy můžeme vypočítat na obrovské množství desetinných míst, ale kterou můžeme velmi užitečně aplikovat také při reálných měřeních třeba na povrchu zemském (v opačném postupu, totiž od měření k výpočtům, se ovšem můžeme dostat jen k hodnotám přibližným, a to znamená na mnohem menší počet desetinných míst). Přitom ovšem víme, že zmíněné matematické výpočty platí pouze pro euklidovskou geometrii, takže třeba už ve vesmírných rozměrech se ukáže nutnost četných korektur. Ve vesmírných rozměrech tedy euklidovská geometrie neplatí, a neplatí tedy ani některé její matematické „konstanty“. Není tomu obdobně také s tzv. konstantami fyzikálními? Pokud jsme schopni je co nejpřesněji vyjádřit matematicky, je to vlastně záležitost jen matematická, zatímco jejich „reálné“ platnosti se můžeme jen domýšlet (s tím, že pro budoucnost připustíme možnost dalších korektur). „Víra“ v „reálnou“ neměnnost a univerzální platnost tzv. fyzikálních konstant má v sobě cosi mystického a je v rozporu s vědeckými zásadami vždy znovu nezbytného ověřování všech hypotéz i teorií v nových situacích, do nichž nás staví pokroky poznávání.

(Písek, 051029-1.)

<<<

>>>

Život a smrt ve Vesmíru

Smrt nemá žádnou svébytnost, je zcela odvislá od života. Tam, kde není žádný život, není možná žádná smrt. Smrt nemůže nikdy zvítězit nad životem, protože takové vítězství by znamenalo i konec smrti, a tedy žádné její vítězství. Smrt náleží k životu; ale nikoli pouze tak, že k ní dochází tam, kde končí život. Život si ze svých vlastních motivů zapřáhá smrt sám do sebe, do svého životního běhu a úsilí. Život by se nikdy nemohl domoci tak vynikajících výsledků, s jakými dosahuje nových forem a stavů stále méně pravděpodobných, kdyby nezapřáhl smrt do svého kočáru, kdyby jí nesvěřil velmi důležité funkce. Život vítězí nad smrtí tím, že z pouhého konce z ní dělá součást, ano složku života. Smrt je takřkajíc donucena složit životu k tomu, aby se stal lepším, vyšším, kvalitnějším životem. Ale to přece jednoznačně znamená, že smrt není zdrojem života, nýbrž právě naopak: život je zdrojem, ale také pánem smrti. A to nás nutně vede k otázce, co je tedy vlastně zdrojem života, odkud se život bere, odkud se rodí: jeho původcem nemůže být smrt, ale ani neživot. Život je nebezpečný, protože velkého rizika se odvažující podnik – je to velké dobrodružství. To platí o životě vůbec, ale také o každém jednotlivém životě. V jistém smyslu je třeba přiznat, že individuální riziko tohoto dobrodružství je absolutní: každý jednotlivý život musí skončit. Platí to také pro život vůbec? Je opravdu možné, ano, je rozumné se domnívat, že takový obrovský, po miliardy let stále pokračující projekt je jen jakousi nepravděpodobnou, ale neuvěřitelně úpornou anomálií, čímsi naprosto okrajovým a z hlediska celého (našeho) Vesmíru zcela zanedbatelným? Je vůbec nějak zdůvodnitelná představa, že počínajíc Velkým třeskem se vše odvíjí jen přísně kauzálně, takže takové anomálie tam vlastně nemají co dělat? Je to představa nějak plodná, k novému pohledu a novým poznatkům přispívající? Není to spíš předsudek, který uzavírá celé jedno pole bádání a zkoumání, a který dokonce takové vážné problémy zakrývá a skrývá? Není tázání po smyslu života ve Vesmíru ve skutečnosti produktivnější než prosté, laciné odmítání této otázky? Byl-li život schopen zapřáhnout i smrt do svého usilování, není aspoň možné, ba pravděpodobné, že se bude dříve nebo později pokoušet zapřáhnout do své vlády rozsáhlé oblasti Vesmíru, ba snad i celý Vesmír vůbec? A protože my, kteří se takto tážeme (a také ti všichni, kteří se tak tázat nechtějí a dokonce samu otázku odmítají), jsme do toho velikého dobrodružství života už svým zrozením zapojeni, jsme v něm zakotveni a žijeme jen díky tomuto zakotvení, není náš přinejmenším intelektuální povinností si takové otázky vždy znovu připouštět a vážně se jimi zabývat?

(Písek, 051106-1.)

<<<

>>>

Pravda a svoboda

Právě prý vychází (Stanford Univ. Press) nová kniha Richarda Rortyho, která má dost problematyczny (a ovšem programový) titul: „Take Care of Freedom and Truth will Take Care of Itself“. Ještě ji pochopitelně nemám v ruce, a asi ji hned tak do ruky nedostanu, abych mohl citovat přímo z nějakého textu v knize. Ale myšlenka titulu je sama dostatečně provokující, abychom ji mohli a směli podrobit rozboru a kritice. Pravda se samozřejmě „prosazuje“ sama, ale nikoli svou „silou“ či „vahou“, nýbrž jen svou „platností“ a „závažností“. Její přesvědčivost se ukazuje (či spíše

vyjevuje) až na té nejvyšší úrovni, totiž tam, kde se oním „přesvědčeným“ a tedy „svědkem“ stává člověk. Tam ovšem vůbec neplatí to, co napovídá onen titul Rortyho knížky: to, oč má a musí člověk „pečovat“, je především Pravda, tj. otázka, zda je to či ono „tím pravým“, a tedy také otázka, zda to, či ono člověk (tj. např. já nebo kdokoli jiný) dělá a podniká, je právě to pravé, co dělat nebo podnikat v dané chvíli a dané situaci má. Pokud to je právě něco, co má ochraňovat ohroženou svobodu, pak nic proti tomu. Ale to je jenom jedna z věcí, kterou se člověk má zabývat a o kterou se má starat. Někdy jsou to jiné úkoly a povinnosti, a některé mohou být naléhavější. Kromě toho už ta formulace, „pečovat o svobodu“, je mnohoznačná: o čí svobodu má právě já a nyní a v této situaci pečovat? Jen o tu svou svobodu? Anebo daleko spíše o svobodu těch druhých, a kterých na první místě? To je všechno velmi složité, a právě proto to nelze nechávat takto nevyjasněno. Je to nakonec Pravda, která rozhoduje o tom, oč má každý člověk nejvíc pečovat – a to znamená, že vůbec nejprve (ale vždycky, nejen na začátku!) musí a má člověk pečovat o rozpoznání „toho pravého“ pro danou chvíli a pro danou situaci – tedy o Pravdu. Nechat Pravdu, aby se postarala sama o sebe, je právě to „nepravé“, protože před péčí o Pravdu se staví péče o něco jiného. A tím je založeno na to, abychom z oné „pravé cesty“, po které máme jít, sešli na nějaké scestí.

(Písek, 051106-2.)

<<<

>>>

Technika a předmětnost

Bytostným rysem techniky je její soustředěná, takřka výhradní „práce“ s předměty (resp. se skutečnostmi, které lze v této „práci“ na předměty degradovat). Téměř před 35 lety napsal Elias Canetti (1971): „Je třeba, aby se lidé pokusili zvážit všechno, co existuje nezávisle na technice. Jak jinak máme narazit na síly, které nám umožní osvobodit se od přesily techniky?“ To je ovšem zapotřebí náležitě interpretovat; „nezávislost na technice“ je poněkud zavádějící, neboť předmětnost přece vždycky provází každé uskutečnění, a to i když není uskutečňováno „technicky“. Nezávisle na technice probíhá např. v našem Slunci termonukleární reakce, a přesto ji dovedeme v malém napodobit (resp. už brzo toho napodobení budeme schopni i technicky využít). Naproti tomu bio-vynález chlorofylu, díky kterému zelené rostliny dovedou využít produktů termonukleárních reakcí na Slunci (totiž záření), vznikl „nezávisle na technice“, a zatím nevíme, podaří-li se jej ryze technicky využít, tj. bez nutnosti zapojovat do toho organismy (např. řasy apod.). Canettiho připomínku můžeme chápat tak, že vedle technického rozvoje dalších a dalších oborů je třeba se pozorně zaměřovat na také skutečnosti, které nelze na technické procesy či postupy redukovat, případně které nelze ryze technicky napodobit. V podstatě by to byl poukaz k důležitosti bio-procesů pro budoucnost lidstva. Musíme se však také tázat, proč vlastně dochází k oné „přesile techniky“, o které Canetti mluví. Odkud se bere ta její moc, která v nás (nebo aspoň v některých) vyvolává dojem ohrožení naší svobody? Proč se necítíme stejně ohroženi těmi druhými „silami“, které nás snad mohou osvobodit od „přesily techniky“? Vždyť by to mohlo znamenat jen upadnutí do závislosti na jiných „silách“ a jejich eventuelní „přesile“. Nevnímáme to snad zatím dost silně jen proto, že naše závislost na technice zatím převažuje? Což se řada lidí už dnes nehrozí třeba pokroků genetického inženýrství? Nebo už ten název „inženýrství“ nenapovídá, že i tu je nebezpečí skryto především v technickém postupech a metodách, a nikoli v oné nutné „spolupráci“ s procesy

vlastními životu? Nejde tu spíše než o „techniku“, jak jí běžně rozumíme, o onu takřka výhradní soustředěnost na předmětnou stránku všech typů skutečnosti?

(Písek, 051107-1.)

<<<

>>>

Dění a čas (událostný)

Skutečné dění neznamena jen změnu uprostřed trvání, nýbrž je založeno na sjednocení toho, co změně předcházelo, s tím, co po ní následuje. V každé změně něco končí a něco jiného začíná (jen výjimečně dochází jen k jednomu z obojího, tj. že něco končí, aniž by něco jiného začínalo, anebo že něco začíná, aniž by něco jiného končilo; ale vzhledem k provázanosti všeho dění se situací, v níž k dění dochází, jsou takové výjimky jen abstrakcí); tradičně se to chápalo tak, že tento konec něčeho a začátek něčeho jiného k sobě vůbec nepatří. Jenže tam, kde jde o dění událostné, je onen konec a počátek přece jen nějak propojen, a dokonce sjednocen do události jako celku. Musíme si proto položit otázku, jak je vlastně založena jednota události (jako celku), a čím je garantována, tj. co zaručuje, že taková změna nevede k rozpadu události, k jejímu přerušení a k počátku události jiné.

(Písek, 051107-2.)

<<<

>>>

Intencionalita jako fenomén

Smysl důrazu na intencionalitu myšlení a na pečlivé rozlišování mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem (resp. ne-předmětem) je třeba na prvním místě spojovat se skutečností, že rozmanitost intencionálních aktů neskonale převyšuje rozmanitost intencionálních „cílů“ (tj. předmětů i ne-předmětů). To je samo o sobě dokladem toho, že k témuž intencionálnímu cíli se může vztahovat obrovské množství intencionálních aktů. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by možné jiné vzájemné dorozumění mezi lidmi leč takové, které je založeno na pouhé podobnosti či analogičnosti (přesně: na základě rezonance, na základě stejného nebo blízkého „vyladění“). Samozřejmě že to ještě zdaleka neznamena, že pro celou řadu intencionálních aktů příslušný intencionální „cíl“ musí být něčím tzv. „reálným“ v tom smyslu, že má jakousi nezávislou svébytnost, která obstojí sama o sobě, aniž by měla zapotřebí jakéhokoli intencionálního aktu ke své „aktualizaci“. Právě zde přetrvává hodně z prastarých předsudků (pocházejících od starých Řeků), spojovaných především s čísly a geometrickými obrazci; ona předsudečnost spočívá v jakési samozřejmosti toho, že něco, co může být míněno s takovou přesností jako určité číslo nebo jako určitý obrazec, nemůže nebýt považováno za „skutečnost“ (a bylo dokonce právě pro tuto přesnost považováno za „pravou skutečnost“). Náš nový návrh se zakládá na možnosti mnohem důkladnějším způsobem a se vši vážností uvažovat o tom, zda by tyto údajné „pravé skutečnosti“ nebylo lépe „umístit“ do budoucnosti, než se pokoušet (jak to třeba u nás dělal J.B.Kozák) o ustavení jakési zvláštní „říše ducha“ (nebo „sféry ducha“). Čísla a geometrické útvary by pak bylo možno považovat spíše za jakousi výjimku, a to by znamenalo hledat jiné, z tohoto hlediska „nevýjimečné“ „předměty“ a „ne-předměty“ určitých intencionálních aktů, které nemusí být nezbytně myšleny jako neměnné, pevně

fixované, ale mohou mít i povahu přesným způsobem a v přesném rozsahu proměnnou (proměnlivou). Nejen intencionální ne-předměty, nýbrž dokonce i intencionální „předměty“ by pak bylo možno chápat jako již jistým způsobem před-vytvarované, preformované výzvy k uskutečnění (ať už myšlenkovému, nebo potom i „realizovanému“, reálnému, předmětně vytvořenému). A to, co by určovalo a vymezovalo způsoby „odpovědí“ na takové výzvy, by samozřejmě muselo (a mohlo) mít také v nějakém smyslu „předmětnou“ podobu. Takový přístup a takové chápání by pak otvíralo nové perspektivy třeba v chápání uměleckého díla, zejména literárního, dramatického nebo hudebního, kde nutnost aktivního dotváření přímo předpokládá nejen textovou předlohu, nýbrž také jakýsi „vnitřní svět“ díla, a to nikoli jako cosi „daného“ nýbrž naopak jako „ještě ne-daného“, ale k uskutečnění, „provedení“ vyzývajícího a po něm volajícího.

(Písek, 051114-1.)

<<<

>>>

Intence (a intencionalita)

Pokud rozumíme intenci jako aktu (tj. jako výkonu tohoto aktu), musíme se tázat po její časovosti: jak je výkon intence orientován v čase? K čemu akt intence vlastně míří? Můžeme snad mít za to, že směřuje k něčemu, co tu už „je“, co je „dáno“? To se sice zdá být takřka samozřejmé, ale už první kroky, jimiž se to pokusíme ověřit a kontrolovat, ukazují, že skutečnost je mnohem složitější. Především se nesmíme nechat svést zdánlivými samozřejmostmi, které jsou však jen jakýmsi sedimenty prastarých předsudků. Tak např. kočka, pronásledující a chytající myš, která utíká, se jen zdánlivě zaměřuje na tuto utíkající myš, která „tu“ před ní „jest“, neboť ve skutečnosti se vším svým úsilím zaměřuje na její chycení, které „tu“ ještě „není“. Kočce přece nejde o myš, která stále ještě utíká, nýbrž o myš již chycenou; ale myš, která utíká, ještě chycena není. Utíkající myš je pouze výzvou k tomu, aby se kočka pokusila ji chytit; a tento pokus, utíkající myš chytit, je sice také odpovědí na tuto „předmětnou“ stránku výzvy, ale především je odpovědí na výzvu nepředmětnou, která kočce velí „chyť (si) ji!“ Tak tomu ovšem je i ve všech jiných případech, nejen v případě kočky, chytající myš. Cílem klavíristy není zahrát to, co má před sebou v notách, nýbrž za pomoci not, které má před sebou, zahrát skladbu, jak ještě nezněla, protože se k tomu, aby jeho osobní zásluhou zazněla, teprve schyluje. Co jsou tedy noty, co to je partitura? Je to jakýsi pomocný prostředek, jakýsi návod, jak uskutečnit nějakou skladbu, která vlastně „není“, ale kterou je třeba zahrát, aby byla. Podobně se tomu má i s každým textem, třeba s povídkou nebo i románem: je to pomůcka, návod, jak se setkat s dějem, který v textu není, protože ten je fixován až už v písmenech psaných nebo tištěných. Littera scripta manet – ale smyslem oněch písmen je přivést Vás k tomu, co se děje – a vy tomu musíte dát kus svého času, svého života. Je to výzva pro vás, abyste se setkali s postavami a s jejich činy, i když před sebou máte jen popsáný nebo spíš potištěný papír. Čtení je intencionální akt, který není přednostně ani vposledu zaměřen na fixovaný text, nýbrž na to, co se teprve má stát, a to naší zásluhou, díky našemu úsilí a naší dovednosti, která nám to umožňuje.

(Písek, 051115-1.)

<<<

>>>

Pavel apoštol a filosofie

Pokud mi je známo, netěší se velkému zájmu ani filosofů, ani theologů jeden významný filosofický motiv, který můžeme najít v prvním listě apoštola Pavla korintským věřícím. Na jedné straně to je pochopitelné, protože téměř veškerou pozornost na sebe strhává hlavní myšlenka, která má až provokativní společenské a politické ostří. Pavel v ní vlastně navazuje na Ježíše, který také velmi ostře označoval chudé za první a hlavní adresáty své „dobré zprávy“, totiž evangelia, jak mu on sám rozuměl (na rozdíl od první církve, která velmi brzo začala zvěstovat evangelium o Kristu místo evangelia samého Ježíše). Právě onen potenciálně revoluční moment v Ježíšově poselství musel být církví hned od počátku relativizován a neutralizován, protože poskytoval významný motiv pro pronásledování křesťanů (a to jak pro Židy, tak pro římskou správu, a vůbec pro všechny mocné a bohaté). Pavel navíc spojuje onu invektivu, zaměřenou na bohaté a mocné, s neméně ostrou invektivou, postihující moudré a vzdělané. Není proto divu, že zmíněný vysloveně filosofický motiv většinou naší pozornosti zcela uniká, anebo je považován jen za jakousi rétorickou extrapolaci toho, co předchází. Ale když si oněch několik slov krátké formulace prohlédneme bedlivěji a věnujeme jim samostatnou pozornost (aniž bychom je chtěli nějak vytrhovat z kontextu), nemůže se ubránit jistém podivení. Pavel tu totiž říká nejen to, že Bůh vyvolil to, co je slabé, ani jen to, že Bůh sám je (alespoň v nějakém ohledu) slabý (v. 25; vzpomeňme si, že Rádl napsal v Útěše, že je „bezbranný“), ale jde dokonce tak daleko, že napíše: „vyvolil to, co není, aby to, co jest, obrátil v nic“. To je přece nesmírně pozoruhodný výrok: Bůh dává zásadní přednost tomu, co není, před tím, co jest. Můžeme se nyní jen zeptat: proč by pak dával přednost své vlastní „jsoucnosti“ před vlastní „nejsoucností“? Odkud vlastně máme za to, že Bůh „jest“, že je „jsoucnem“? Není něco hluboce oprávněného v tom, jak třeba Heidegger kritizuje celou dlouhou tradici „křesťanského“ myšlení jako „onto-theologii“? – Zbývá ovšem ještě dodat, že „ne-jsoucnost“ boží vůbec neznamená popření Boha; tak se to jeví jen ve světle (či spíš v temnotách) našich předsudků, prostě našeho zatížení tím, že – aspoň v myšlení, v teorii – dáváme přednost jsoucímu před nejsoucím. Ale nejsme tu vybízení k revizi tohoto svého povážlivého sklonu? Cožpak sám důraz na víru a na naději zřetelně neukazuje na pochybnost převažující orientace na to, co „jest“, na danosti a věci a předměty a trendy i tendence atd.? Cožpak neplatí, že víra i naděje jsou soustředěny na to, co (ještě) není, co není (ještě) vidět? Apoštol Pavel to někdy velmi dobře viděl, ale jindy podléhal onomu obrovskému tlaku zpředmětňujícího řeckého myšlení, takže aspoň v oněch posledních výhledech na konec viděl především konec všeho dění, vší proměny, a tudíž i konec času, proto i konec budoucnosti – a tak pro jeho pochopení i víra a naděje musely vposledu ztrácet jakýkoli smysl – a zůstávalo jen „zření“, tedy THEORIA. Ale to je přece úplně jiná filosofie !

(Písek, 051115-2.)

<<<

>>>

Čas a „časování“

Fenomén času, časovosti a zejména „časování“ (nebo „časení“) se vždycky vzpíral možnostem filosofického, tj. pojmového uchopení. Je proto pochopitelné, že musel být nějak marginalizován a neutralizován. Nicméně dnes už víme, že v dosavadním odhlížení od problému času nemůžeme nadále pokračovat. Proto je třeba se pokusit pro začátek tento problém alespoň formulovat, když už ne řešit. Základní otázkou je vztah mezi „časením“ („časováním“) jako výkonem na jedné

straně a potřebným „časem“ jako předpokladem a podmínkou takového výkonu. Tzv. obecný čas můžeme docela dobře chápat jako jakési časové pole, které kolem sebe (ve svém okolí) vytvářejí událostná jsoucna, tj. dějící se události. V tomto smyslu je tedy dost pochopitelné, že tento čas je vždycky nějak vztažen k příslušným událostným dějům a že je tedy „relativní“ vůči nim. Naproti tomu však nemůžeme zcela pustit ze zřetele, že jakákoli událost (a to znamená také jakýkoli aktivní výkon kteréhokoli událostného jsoucna) musí mít k dispozici ten nezbytný „čas“, bez něhož by vůbec nemohl být vykonán, ba bez něhož by se nemohla dít vůbec žádná „událost“. Jinými slovy: „čas“ jako předpoklad a podmínka každého skutečného dění nemůže být založen ani vykonáván žádným vnitrosvětým jsoucnem, protože každé takové jsoucno už je eo ipso jsoucnem událostným, tj. „v čase“ se dějícím – a tudíž „čas“ předpokládajícím. „Čas“ v tomto smyslu musí být pochopen jako „přicházející“, tj. jako budoucnost, a budoucnost v pravém smyslu nemůže být chápána jako produkt toho, co předcházelo a „už není“. Všechna zkušenost (na rozdíl od předsudečné tradice) nás přesvědčuje o tom, že všechno, co se děje, se děje tak, že zprvu ještě není, pak nastává, a posléze pomíjí a už není. Předsudek tzv. kauzality je založen na tom, že veškerá pozornost je soustředěna na setrvačnosti, trendy a tendence, které ovšem vskutku vždycky nějak intervenují, když se něco nového děje. Proto nelze myšlenku kauzality prostě jen odhodit, nýbrž je třeba ji vzít vážně v tom, co vskutku postihuje, ale pokusit se o výklad, který se nedopouští jejích chyb. A tímto novým výkladem je myšlenka reaktibility jako základu a garance každé setrvačnosti. Ale protože každá reakce je ve skutečnost druhem akce, a protože každá akce potřebuje čas, aby mohla být vykonána, je zřejmé, že skutečný „čas“, tj. ten, který je předpokladem veškerého dění, nemůže být „generován“ ničím minulým, ale ani ničím právě jsoucím, které tudíž do minulosti přechází. Počátkem, zdrojem času nemůže být nic „již jsoucího“ (a tím méně minulého a tedy „již nejsoucího“).

(Písek, 051117-1.)

<<<

>>>

Smysl a nepředmětnost

Smysl čehokoli není resp. nemusí být jen naším výmyslem, tj. nemusí to být jen smysl pro nás, pro naše pochopení a pouze v něm a pro ně, nýbrž můžeme rozpoznávat také smysl pro někoho jiného: pro jiného člověka, ale také pro zvíře nebo rostlinu, dokonce pro mikroorganismy. Vždycky však – zejména na těch nižších úrovních – rozpoznáváme nějaký smysl pro někoho resp. pro něco (obvykle něco živého). Dlouhodobě se prosazovavší předsudky (řeckého původu), přetrvávající však dodnes, nám zapovídají zkoumat smysl tam, kde nebyli a nejsou lidé, zejména však kde není žádné živé bytosti, vůči níž bychom byli schopni onen „smysl“ nějak vztáhnout. Dokonce i tam, kde nejnovější, současná věda odhaluje jisté náznaky či momenty „smyslu“ např. ve vývoji našeho Vesmíru (o ty se opírají argumenty tzv. entropického pojetím), jde vposledu vždy o posuzování „smyslu“ toho, co se od počátku (po Velkém třesku) dělo, ve vztahu k počátkům života a možnostem jeho dalšího vývoje. V tom smyslu tedy nepochybně platí, že „smysl je však vždy smysl pro někoho“, jak napsal Patočka (3681, Příroz. svět po 33 letech, Pha 1970, s. 157), ale stále pro mne zůstává otázkou, v jaké myšlenkovém rozsahu zůstává v platnosti to, co na daném místě následuje: „neexistuje smysl vůbec“ (tamtéž). Především tu je ono slovo „neexistuje“: co to znamená „existovat“? Zajisté onen tzv. „smysl vůbec“ není

žádnou daností, není žádným „jsoucnem“; Rádl by řekl, že smysl „není, ale platí“. Příkladně od Kierkegaarda nabylo slovo „existence“ nového významu; čelní filosofové existence, Jaspers, Heidegger a další, také existencialisté atd. se pokoušeli novým způsobem myšlenkově uchopit tento nový význam, který však byl takřka výlučně spjat s člověkem. Jaspers např. považoval člověka v jeho „danosti“ za „Dasein“, zatímco existenci se každý člověk individuálně může jen stávat (zejména v „mezních situacích“). Heidegger se odvolával na etymologii (navíc zvláštním způsobem interpretovanou) latinského termínu ex-sistentia a řeckého ek-stasis, a pokoušel se to vyjádřit překladem „stát ven ze sebe“. Atd.; důležitým omezením těchto pokusů byla výlučná soustředěnost na člověka a primární nezájem o přírodu („odvrácenost od přírody“). Prvním nezbytným krokem dál se stalo pojetí „subjektu“ v novém významu, totiž jako „non-objektu“, jako – řekněme – jakéhosi „celku“ vnitřně sjednoceného, tedy nikoli pouze z částí poskládaného. Právě tento krok otevřel novou perspektivu pro chápání „smyslu“: ona vnitřní sjednocenost, niterná integrita skutečných „celků“ ukazuje na nutnost tematizace těch stránek (některých – nebo všech?) „skutečností“, k nimž není možno přistupovat zvnějšku. Tak se ukazuje, že problém „smyslu“ je velmi těsně spjat s problémem povahy „subjektů“ a jejich niterné, tj. nepředmětné stránky. Tím se však také posouvá perspektiva toho, o čem Patočka mluví jako o „smyslu o sobě“: nepředmětnost je čímsi skutečným, i když nikoli předmětným, věcným, zvnějšku přístupným.

(Písek, 051118-1.)

<<<

>>>

Svoboda - původ

Aristotelés rozlišoval otázku „práva a bezprávi“ v dvojím smyslu, a to podle toho, zda jde o poslušnost nebo provinění proti zákonům lidským (tj. nějakého společenství) nebo tzv. „přirozeným“. Teprve později Alkidamas ještě dovedl toto rozlišení – svým způsobem ovšem jakoby „zpátky“ k představám starším – dál, totiž zda jde o původ „od přírody“ nebo „od boha“; uvažoval totiž o tom, jaký je rozdíl mezi svobodou a otroctvím. Měl za to, že nikdo není „od přírody“ otrokem, ale svobodu chápal jako božský dar, tedy jako něco, co nemá svůj původ „od přírody“. Tak se ukazuje, že to, co se pro osvícence (a zejména pro myšlenku „přirozených lidských práv“) jevílo jako náhražkové přejmenování „boha“ (či „Boha“), nemuselo být v minulost vždy chápáno takto zjednodušeně. Otázka tedy dodnes zůstává otevřena v následujícím smyslu: je svoboda záležitostí vztahu k nepředmětným výzvám – a tudíž „skutečností“, založenou na „příchodu“ těchto výzev -, anebo je záležitostí výslovně „vnitrosvětovou“, tj. „platnou“ a „skutečnou“ i tam, kde takové výzvy nepřicházejí, tj. kdy se „ryzí nepředmětnost“ prostě „odmlčí“? Aby tento problém mohl být náležitě a platně řešen, je zapotřebí upřesnit přinejmenším dvojí chápání „svobody“. Zdá se totiž, že určitý zdroj oné „přirozené“ svobody je vynálezem, spjatým s existencí života: každý typ života (a to na všech úrovních, včetně těch nejnižších) je spjat s určitým rozsahem rozhodování a volby (třeba i tápavé a nahodilé). A aby takové možnosti volby mohlo být využito, je nezbytné cíleně (télicky) připravit a garantovat alespoň nějaký minimální rozsah „rovnovážného stavu“ (jakéhosi „ekvilibria“), dovolujícího zásah „platného“ do prostředí „vážícího“, nebo jinak: intervenci „převládajícího“ do podmínek „převažujícího“. Tento – můžeme snad říci – nižší stupeň „svobody“ je věcným, „reálným“ předpokladem toho, aby se v rámci

onoho „převládajícího“ resp. „schopného převládat“ uplatnily nepředmětné výzvy, a to formou „svobodných odpovědí“ na ně.

(Písek, 051126-1.)

<<<

>>>

Svoboda a kauzalita / Kauzalita a svoboda / Nahodilost a svoboda

Svoboda ve smyslu možnosti reagovat také jinak, a to za týchž okolností, znamená vyloučení tzv. pankauzalismu. Taková svoboda totiž nemůže být vymezena pouze tzv. nahodilostí, neboť „nahodilost“ má zcela jiný, zejména objektivizovaný (a zároveň i „subjektivizovaný“) charakter. Nahodilost nemůže být totiž odloučena (a ni odmyšlena) od perspektivy, v níž (a pouze v níž) se jako nahodilost jeví. Jinak řečeno, to, co se jeví jako nahodilost v jedné perspektivě, může se v jiné perspektivě jevit jako nutnost. Naproti tomu tam, kde jde vskutku o možnost reagovat v téže situaci dvěma nebo více různými způsoby, je sice tato možnost vázána na reagující subjekt, ale v dalším, širším kontextu už není na žádné jiné perspektivě (na jiném hledisku) závislá. Proto vysvětlování vzniku a objevení „nového“ jako následek nahodilostí je hrubou chybou v uvažování: předně v pankauzalistickém pojetí nahodilosti mohou být pouze zdánlivé (a přitom samo „zdání“ a „zdánlivost“ představuje přece cizí prvek – vždyť i zdání musí být chápáno jako zapříčiněné!); a za druhé i tam, kde je pankauzalismus ochoten své pojetí trochu uvolnit a nahodilosti připustit (což je ovšem už systémový průlom), nemůže na ničem založit pozorovanou skutečnost, že se některé nahodilosti dlouhodobě udržují, že jsou schopny se „reprodukovat“ a v příznivých případech představovat jakousi novou výchozí rovinu pro další „nahodilosti“. A předpokladem takové možnosti je cosi jiného než „kauzalita“, totiž reagování. A protože každá reakce je jen druhem akce, také reagování je druhem aktivity. Aktivita v přesném smyslu, totiž projevující se jednotlivými akcemi, nutně předpokládá nějaké individuální zdroje akcí; my tu budeme mluvit o subjektech jako vnitřně integrovaných celcích (jednotách, integritách). A když už jsme takto dovedeni k prolomení kauzálního konceptu, zbývá učinit poslední krok, totiž opustit myšlenku kauzality v tom smyslu, že příčina způsobuje následek neboli že následek je způsoben příčinou, a pochopit reaktibilitu jako základ a zdroj všeho toho, co dosud bylo označováno jako kauzální spojitost (nexus). Neobvyklosti, a ovšem zejména vše nepřevoditelné na to, co předcházelo, tedy vše „nové“, pak už nemusíme zakrývat a marginalizovat jako náhody resp. nahodilosti, nýbrž můžeme je odvozovat z jistých „zbytků“ původní (přesněji „originální“) „volnosti“, kterou můžeme chápat jako první úroveň „svobody“.

(Písek, 051126-2.)

<<<

>>>

Právo „přirozené“

Je zvláštní, když se adjektivum „přirozený“ připojuje k „právu“; pokud aspoň trochu vnímáme etymologické významy slova „přirozený“, je zřejmé, že jde o něco, co je spojováno (a snad i spojeno) s „rozením“. O „právu“ však nemůžeme mluvit jako o něčem, co se rodí nebo co se zrodilo; je zřejmé, že obvykle máme na mysli člověka, kterému se nějaký „práv“ dostává hned při zrození.

„Přirozenost“ tedy není vlastností práva, nýbrž je přivlastňováno člověku při jeho zrození. „Právo“ samo se však nerodí (jak se má za to), takže je poněkud nesmyslné je spojovat s nějakou FYSIS. Právo samo tedy není „od přírody“, ale „od přírody“ je udělováno, přivlastňováno, započítáváno člověku hned při jeho narození. Je-li tomu ovšem takto, pak se nemůžeme netázat, odkud se takové právo bere a jak (a eventuálně kým nebo čím) je spojováno s rodícím se člověkem, tj. jak mu je „přivlastňováno“. A již položení této otázky v sobě skrývá jistý předpoklad, totiž že to právo tu „je“ už před narození každého určitého člověka – a pak vyvstává nutně ještě další otázka, jaký je vlastně jeho ontologický (resp. neontologický) status. Tento předpokladní charakter zmíněné otázky má vysloveně platónské kořeny (i když přesně v té věci Platóna asi citovat nelze). – Ovšem důkladnému přezkoumání se musíme věnovat i v případě FYSIS.

(Písek, 051126-3.)

<<<

>>>

Alkidamas o přírodě (a „bohu“) / Příroda a „bůh“ (podle Alkidamase) / „Bůh“ a příroda (podle Alkidamase)

Alkidamas (5. stol. př. Kr.) prý podle jedné ze scholií k Aristotelově rétorice napsal (3478, Zlomky, s. 174): „Bůh dal všem svobodu; nikoho neučinila příroda otrokem.“ Pozoruhodné na tomto citátu (zlomku) je ono dvojí odlišné určení: od boha a od přírody. Svobody se dostává všem, a to od boha; od přírody se každému dostává lecčeho, ale nikomu se od přírody nedostává (údělu) otroctví. Bylo by zajímavé zkoumat podrobněji, jak chápal vztah mezi bohem a přírodou (pochopitelně, kdyby byl k dispozici potřebný text). Musíme se však spokojit alespoň tím, že – jak všechno naznačuje – obojí rozlišoval. Od přírody (FYSEI) není otroctví, ale od přírody není ani svoboda. Naproti tomu od boha je svoboda, nikoli však otroctví; a svoboda je pro všechny, neboť bůh ji dal všem. Otevřena zůstává otázka, zda vše, co je od boha, je vždycky určeno všem; naproti tomu je zcela zřejmé, že příroda přiděluje různým různě: barvu očí nebo vlasů, mohutnost svalů nebo křehké kosti apod. Nicméně pokud jde o otroctví, je to „vynález“ čistě lidský, a nemůže se opírat o nic, co by bylo „od přírody“. To by ovšem mohlo za jiných okolností vést k závěru, že také svoboda je nikoli od přírody, nýbrž pouhý „lidský vynález“. Ale to právě neplatí: bez božského „daru“ by svobody nebylo. Bůh proto není nijak rozpuštěn do všeobecnosti jen proto, že svobodu (a možná řadu dalších atributů) dal všem.

(Písek, 051127-1.)

<<<

>>>

Svoboda a pravda / Pravda a svoboda

Pravda (kterou ovšem nebudeme redukovat resp. nesprávně interpretovat jako vlastnost soudu či výroku apod.) se může uskutečňovat (jakožto „to pravé“ v dané situaci – užší nebo širší) jen prostřednictvím subjektů (různých úrovních, od nejnižších až po nejvyšší dosažené). A subjekty jsou vybaveny reaktivitou, tj. schopností odpovídat na výzvy (předmětné i nepředmětné). Reaktivita se zásadně liší od kauzality tím, že v různé míře (podle úrovně příslušných subjektů) umožňuje odpovědět také jinak (resp. odpovědět nebo neodpovědět). Tato „vůle“ („volnost“) je základem tzv. svobody, neboť svoboda v tom smyslu, jaký tomu

slovu obvykle dáváme, je jen kultivovaným fenoménem takovéto „volnosti“, který konečně pronikl i do vědomí. To zároveň znamená, že stejnou měrou, jako pravda může pronikat do předmětného světa (tj. do světa, který má také svou předmětnou stránku resp. své jednotlivé předmětné stránky) jen prostřednictvím subjektů, může se uplatňovat jen prostřednictvím LOGU, neboť právě LOGOS je rozhodující „mocí“, jež dovoluje sjednocení (integraci) subjektů z jejich nitra (tj. niternou integraci, vnitřní sjednocení). Není to tedy svoboda, která by mohla „zakládat“ Pravdu, ale je to naopak Pravda, která umožňuje a zakládá svobodu (Je to Pravda, která „osvobozuje“ – to ovšem platí zejména pro nejvyšší úroveň, kde jsou rozhodující nároky kladeny na vědomí resp. myšlení.) Vztah mezi Pravdou a LOGEM je ovšem zapotřebí prozkoumat hlouběji, ale jedno můžeme říci už teď: Pravda je normou pro LOGOS, pokud LOGOS chápeme v nejširším smyslu (tedy tak, že zahrnuje i „světový rozum“, tedy v žádném případě neomezovaný na jazykové zprostředkování): LOGOS je především „to pravé“ (na rozdíl od MĚ-LOGOSu), a je to také „to pravé“ pro zprostředkování a spoluuskutečňování Pravdy.

(Písek, 051127-2.)

<<<

>>>

Smysl a jeho „uskutečňování“

Když klademe otázku, zda něco, např. nějaký čin, „má“ nebo „nemá“ smysl, velmi často zapomínáme na dvojí význam takového tázání. Především můžeme mít na mysli něco jako souhlas nebo zapojenost určité vymezené aktivity do širšího celku nebo kontextu, jehož „smysl“ už nějak předpokládáme. V takovém případě měříme oním širším „smyslem“ smysl užší, např. určitého jednotlivého činu. Odtud je zřejmé první věc: smysl nikdy nemůže být omezen na určitou akci ani na určitou situaci, nýbrž vždycky je spjat s něčím, co tyto určité, jednotlivé akce nebo situace překračuje, přesahuje; každý „konkrétní“ smysl poukazuje vždy dál, k nějakému širšímu „smyslu“. Avšak teprve když jsme si toto ujasnili, můžeme provést náležité další rozlišení: při posuzování každého „konkrétního“ smyslu, spjatého s určitou situací a s určitou akcí, může jít nejen o situaci prostě danou, ani o akci již uskutečněnou, ale také o situaci v jejím časovém směřování, tedy chápanou rozšířeně o její ještě nedanou, neuskutečněnou fázi, k níž teprve může (anebo nemusí) dojít, a tedy rovněž o akci, o které zatím jen uvažujeme, k níž se rozhodujeme, kterou teprve chceme provést. A tady právě musíme dobře a pečlivě rozlišovat: tážeme-li se po smyslu určitého svého činu, můžeme mít na mysli buď otázku, zda má dost smyslu tento čin uskutečnit, anebo naopak spíše otázku, zda takový již vykonaný čin měl dost smyslu. Při takové otázce, která není zaměřena k žádnému jednotlivému činu, ale třeba k celému životu, už prostě nemůžeme zanedbávat onu široce významnou „část“ života, která ještě nebyla zažita a prožita, ale jejíž způsob zažití a prožití, tedy přesněji způsob uskutečnění, do značné míry závisí na nás a na našem chování a jednání, na našich akcích a činech. Pak se ovšem onen pouhý poukaz k širšímu kontextu může ukázat jako hrubě nedostačující, protože už nemůže být chápán jako jednostranný: v jednom směru ovšem nadále bude platit, že celkově nesmyslný „život“ nemůže být dostatečnou oporou smysluplnosti určitého činu, ale na druhé straně nelze nevidět, že určitý jednotlivý čin může mít velký, možná dokonce rozhodující vliv na smysluplnost (nebo naopak nedostatek smyslu či nesmyslnost) celého života. Zkrátka platí, že otázka po „smyslu“ nemůže a nesmí být chápána jako otázkou po „jsoucnosti“ smyslu, tj. po tom, zda takový „smysl“ může být

nalezen a konstatován, nýbrž zda může a má být uskutečněn, „realizován“. Otázka po „smyslu“ není tedy primárně otázkou po tom, zda ten smysl „jest“ či „není“, resp. zda něco smysl „má“ či „nemá“ ve významu danosti, nýbrž naopak ve významu výzvy k rozpoznání, následování a uskutečňování něčeho, co teprve být může a má (případně nemůže a nemá), co teprve bude (anebo naopak nebude).

(Písek, 051201-1.)

<<<

>>>

Smysl - můžeme si ho „dát“?

Machovec kdysi napsal: „Lidský život má smysl tehdy, je-li člověk schopen sám mu jej dát. Více nic ...“ (Smysl života, 2. vyd., str. 23). To je nepřipustná nepřesnost, ba hrubá chyba. Člověk (a tím myslíme konkrétního člověka) může něco svému životu „dát“ jen tehdy, když to nějak „má“. Jak by mohl „dát“ něco, co sám „nemá“? Machovec měl zřejmě na mysli to, že žádný konkrétní člověk nemůže počítat s tím, že jeho život má smysl už tím, že tento svůj život žije, prožívá, ale že se jeho životu může dostávat „smyslu“ teprve tím, jak tento život žije, co dělá, jak se chová, jak jedná. Ale i když v tom něco pravdy je (Aristotelés přece už dávno věděl, že je nesnadné se pravdě zcela vyhnout), je v tom hodně mylného. Především je třeba si uvědomit, že už sám život je jakýmsi zvláštním způsobem, ale nepřehlédnutelně spjat se „smyslem“: život sám je už jistým způsobem uskutečňováním „smyslu“ – naprosto nesmyslný život je nemožný. Tím ovšem nechci problém svést na „přírodu“ a „přirozenost“ (leďa ve zcela novém pojetí). Chci jen poukázat na to, že každá vyšší úroveň „uskutečňování“ smyslu musí nutně nějak navazovat na příslušné nižší úrovně (a nemusí to vždy znamenat navazování kladné – viz kupř. „obětování života“ třeba za přátele, jak o tom mluví Ježíš). Ale daleko nejdůležitější je spjatost smyslu s časem, především pak s budoucností. A už tady je zřejmé, že čas, tj. budoucnost si sami nikdy nemůžeme „dát“, nýbrž musíme ji „dostat“, musí „se nám jí dostat“, musí nám být přidělena – a to nikoli druhými lidmi (byť nikoli zcela bez druhých lidí.) Člověk si tedy nemůže sám „dát“ smysl resp. nemůže sám dát smysl svému životu, ale může usilovat o tento smysl, přesněji, o jeho uskutečnění, naplnění. Smysl je vždy něčím víc než pouhou daností, je zejména výzvou; ale tato výzva je vždy nějak spjata s danostmi, počítá s nimi, zapojuje je – v jejich významu – do významů širších, rozsáhlejších, zejména časově rozlehlejších, tedy do budoucnosti. Když se však člověk rozhoduje naplnit, uskutečnit určitý „smysl“, nemůže si ho libovolně a svévolně vymýšlet, ale musí tento ještě nenaplněný, neuskutečněný smysl přijmout jako svůj, musí jej akceptovat, rozhodnout se pro něj a pro jeho uskutečňování. Právě proto není smysl ničím daným, nýbrž je to výzva, na kterou je třeba odpovědět právě tím, že je přijmeme – nebo také nepřijmeme. A když ji nepřijmeme, dochází k tomu, že tak smysl svého života oslabujeme a někdy vysloveně ničíme, destruuujeme. Smysl tedy nemůžeme sami sobě nikdy dát, ale můžeme jej přijmout jako výzvu, nám adresovanou, a pokusit se jej uskutečňovat, uplatňovat tím, že se pro nás stane ústřední perspektivou integrace našeho života vcelku.

(Písek, 051201-2.)

<<<

>>>

Svět bez „subjektů“ / Subjekty a „svět“

Kdysi jsem napsal do Vesmíru článek o „Světě bez člověka“; napsal jsem to tenkrát v souvislosti s Kosíkem a jeho „Dialektikou konkrétního“. Člověk je však pouze jedním, byť nejvyšším druhem „subjektů“. A právě tak, jako platí Kosíkova deviza, že nemůžeme své pojetí světa vylepšit jen tím, že k němu nějak přidáme ještě pojetí člověka, nemůžeme je vylepšit ani tím, že k němu nějak přidáme své pojetí subjektu. Svět bez subjektů není možný, svět bez subjektů prostě neexistuje; svět je světem subjektů a jejich skutečných (aktivních) vztahů. A vlastně musíme jít ještě dál: svět je dílem, výtvozem subjektů, tj. jejich aktivit. A to znamená také a dokonce především jejich reaktivit, jejich vzájemných reakcí. Proto můžeme důvodně mít za to, že pojetí „světa bez člověka“ je sice zkreslující, redukuje, ale zdaleka ne tak nesmyslné a absurdní, jako je pojetí „světa bez subjektů“. Neuvažujeme-li možnost rozumných bytostí někde a někdy v odlehlých místech a dobách nejen naší galaxie, ale celého Vesmíru, pak musíme počítat s tím, že byly na naší planetě velmi rozsáhlé doby, kdy člověk opravdu ještě neexistoval. Naproti tomu doba, kdy neexistovaly žádné, ani ty nejmenší, nejjednodušší subjekty, nikdy neexistovala (anebo byla ohromně krátká ve srovnání se vším tím, co následovalo). A právě proto musíme celé své pojetí světa a vnitrosvětých skutečností důkladně přebudovat, a to zejména v těch nezákladnějších partiích: musíme kriticky zproblematizovat a pak odbourat předsudečné chápání světa jako světa „objektivních realit“ (lépe než objektivní reality), tj. redukování veškeré skutečnosti na „objekty“, „předměty“, „věci“, z nichž se podle tohoto pojetí celý svět „skládá“. „Svět bez subjektů“ není skutečností, není skutečným (Kosík říkal: „autentickým“) světem, a ve smyslu mnohem hlubším, zásadnějším, než jakým není „svět bez člověka“. Proto je zapotřebí „rehabilitovat“ nejen člověka a jeho postavení ve světě (ve Vesmíru), ale především a na prvním místě „subjekt“ a právě jeho postavení, jeho místo ve světě (ve Vesmíru). A to všechno není možné bez důkladné revize převažující tendence dosavadní evropské myšlenkové tradice, totiž jejího předsudečného přístupu ke všemu jako k „objektům“, k „předmětům“ - tedy bez kritického rozboru a také překonání tzv. předmětného nebo přesněji zpředmětňujícího myšlení.

(Písek, 051204-1.)

<<<

>>>

„Bůh“ jako „hypotéza“ / „Bůh“ jako „hypotéza“ / Adventivní skutečnost (a „bůh“)

Mým cílem vůbec není „dokázat Boha“ (event. dokázat „existenci boží“); „Bůh“ je rozhodně nedokazatelný. (Tj. nemůže být ani „předmětem“ důkazů.) Jde mi o něco jiného: prokázat, že tento „svět“ (náš Vesmír) není pouhou daností ani nějakým souborem daností, nýbrž že je bytostně zakotven v „nedaném“, tj. nejsoucím, ale nastávajícím, přicházejícím. A že toto „přicházející“ není „nicota“, protože kdyby vskutku přicházela nicota, musela by se tato „nicota“ stávat skutečnou, musela by se uskutečňovat právě jakožto nicota (za předpokladu, že „ex ničilo ničil“, kterýžto předpoklad ovšem nesdílím, ale naopak podrobují kritice). A protože se „skutečností“ stává vždy „něco“, co je „víc než nicota“, je zjevné, že ani ono „přicházející“ nemůže být naprostou nicotou (rozumí se nicotou ve vyostřeném, absolutním smyslu; o „nicotě“ můžeme tedy uvažovat jen ve smyslu relativním, tj. tak, že každá skutečnost je přinejmenším v něčem „nová“, takže „předtím“ nebyla, a nastala uskutečněním něčeho, co nebylo

„jsoucí“, při čemž k jejímu uskutečnění mohlo být využito lecčeho již „jsoucího“ jako materiálu z minulosti). Avšak toto nejsoucí, ale přicházející nemůže být považováno za pouhou hypotézu, za naši konstrukci, i když jsme k jeho předpokládání vedeni logikou. Tématem mého uvažování o „nepředmětnosti“ resp. o „nepředmětné skutečnosti“ je právě toto přicházející, ještě neuskutečněné, ještě nejsoucí, ale rozhodně nikoli „nicotné“; proto také nelze mluvit o „předmětu“. Nemám za to, že by bylo možno toto „přicházející“ (adventivní) prostě ztotožnit s Bohem, ani že „Boha“ je možno interpretovat jako toto všechno „adventivní“ (i když ovšem Bůh, bůh i bohové byli odedávna chápáni nejrůznějšími způsoby). Proto raději toto pojmenování ponechávám v jeho příslušných náboženských a theologických souvislostech; nechť si s tím nějak poradí lidé religiózní sami, a nechť se k tomu vyjádří také theologové (eventuelně teologové, kteří už svou disciplínu nechápu jako „LOGOS o Bohu“).

(Písek, 051204-2.)

<<<

>>>

Národ (zvl. český)

Národy jsou umělé výtvořiny, vlastně výmysly. Ale protože se podařilo tyto výmysly uskutečnit, jsou proto skutečností. To znamená, že to nejsou pouhé chiméry, nějaké ideologické falešné představy; znamená to tedy jen to, že nejsou „přirozené“, tj. „od přírody“ (FYSEI, jak říkali Řekové), nýbrž že to jsou skutečnosti „kulturní“, tedy uměle vypěstované. Ta chyba, že „národy“ byly a často dosud jsou považovány za cosi přirozeného, je velmi starého data (i když ovšem postupem času došlo k významným významovým posunům). Byl to asi první Aristotelés, který byl přesvědčen, že obec (POLIS) je „od přírody“, tedy FYSEI, a že člověk je „od přírody“ určen být občanem, tj. členem takového společenství, které dosáhlo jisté (relativní) dokonalosti právě v řecké POLIS. Tázání po národním charakteru je tedy zatíženo nejenom jakýmsi „traumatem“ (jak říká Patočka), nýbrž také touto závažnou chybou, že onu nejvlastnější povahu národa hledá v něčem „přirozeném“. Rádli právem poukázal např. na to, jak chybný je argument Boleslava Jablonského, že se napřed narodil a teprve potom byl pokřtěn, takže je nejprve Čechem a teprve pak křesťanem.

(Písek, 051216-1.)

<<<

>>>

Člověk a „jazyky“ („řeč“)

Aristotelés mířil správným směrem, když člověka definoval jako „mluvícího živočicha“, i když ono ZOOON LEGON ECHON lze překládat i dalšími způsoby (řečníci nebo žvanivé zvíře, ale také zvíře, které uchopilo a „drží“ mluvu či také „řeč“ apod.) Jeden moment správnosti je především v tom, že nakonec nezáleží na biologické povaze, nýbrž právě jen na schopnosti rozmlouvat, tj. jazykově, řečově komunikovat s jinými podobnými (nebo i nepodobnými) bytostmi; kdyby se nám kupř. podařilo naučit komunikovat primáty nebo jiné vyšší živočichy jazykově s námi (my bychom u toho vždycky museli být, protože jinak bychom nemohli poznat, zda jde opravdu o jazykovou komunikaci – vyložím později), museli bychom každého třeba šimpanze uznat a respektovat jako „člověka“, a to bez ohledu na to, že taxonomicky a vývojově (Fylogeneticky) náleží trochu jinam

než „lidé“. Ale proč onen jazykový způsob komunikace je (resp. může být) tak důležitý? Tady je např. velmi důležité rozlišit zásadním způsobem řeč od mluvy resp. od jazyka (jazyků). Anebo rozlišit „jazyk“ v širokém smyslu, takže za jazyk považujeme i různé způsoby komunikace hmyzu (mravenců, termitů, včel, ale také motýlů atd.), od jazyka v užším slova smyslu, totiž umožňujícího vstup do zvláštního „světa jazyka“ (a jím do „světa řeči“, světa LOGU). Jazyky (v užším smyslu) vznikly nepochybně jako lidský vynález, ale ten vynález se podstatně „týkal“ něčeho, co lidským vynálezem nebylo a být ani nemohlo, totiž právě toho, co bylo jedním z významů řeckého slova LOGOS, tj. toho, co se neprosazuje svou „vahou“, ale „vládne“, „platí“ a uplatňuje se, je mírou a normou všeho, co „váží“ (co má svou „váhu“ a „závažnost) – zkrátka jako to řekl Hérakleitos: všechno se děje „podle LOGU“. A to jak v přírodě, tak v dějinách, a ovšem také v myšlení – a v promlouvání. A právě promlouvání je možné jen ve světě „řeči“, a do tohoto světa nemůže nikdo vkročit jinak než skrze nějaký „jazyk“. V jistém smyslu lze tedy říci, že každý „jazyk“ představuje lidský pokus, jak pobývat ve světě řeči a nechat se vést LOGEM, nechat si nad sebou vládnout LOGOS. A tak můžeme uzavřít: člověk je ta živá bytost, která si – s větším nebo menším úspěchem, tj. s lepší nebo horší poslušností, nechá nad sebou vládnout LOGOS. Není to tedy – proti Aristotelovi – bytost, která vládne LOGEM, která „má“ LOGOS, drží LOGOS, nýbrž naopak bytost, která je LOGEM ovládána, (která se nejen „nechá“, ale přímo „dá“ ovládat LOGEM), která se LOGU dává k dispozici a nechá se jím „držet“ a „nést“.

(Písek, 051222-1.)

<<<

>>>

Člověk a „řeč“

Pokud zavedeme přesnější významová rozlišení slov „řeč“, „mluva“ a „jazyk“ (eventuelně také původně řeckého termínu LOGOS) za pomoci pojmů (viz dále), můžeme říci, že každou živou bytost můžeme chápat a uznávat jako „člověka“ (tj. jako „lidskou“), pokud je s to vstoupit do světa řeči (a tím do světa LOGU). [To má také svou analogii na nižší rovině: za živé můžeme považovat každé (pravé) jsoucno, které je schopno „aktivně“ vstoupit do světa živých bytostí; ale tím si opravdu příliš nepomůžeme, protože vztah mezi jsoucnými živými a neživými má své zvláštnosti, které by objasnění vztahu mezi bytostmi „lidskými“ a „předlidskými“ byly spíše na překážku než ku pomoci.] Ten „svět řeči“ není (a nemůže být) lidským výtvořem (a tím méně „výtvořem přírody“, ať už jakkoliv chápané), ale nemůže být vůbec chápán ani jako nějaká „fakticita“. Jediný způsob, jak o tom dovedu něco říci, je, že člověk je „zván“, aby do světa řeči vstoupil, a to téměř vždycky prostřednictvím jiných lidí, kteří „tam“ již sami vstoupili. A ti k tomu užívají mluvy, slov, promlouvání – na které je možno a je třeba „odpovídat“. Právě tím odpovídáním druhým lidem je nemluvně schopno jednak přestat být nemluvnětem, jednak vstoupit přesněji: začít vstupovat) do „světa jazyka“ (určitého, konkrétního, tzv. mateřského jazyka), a tím dále i do světa řeči.

(Písek, 051223-1.)

<<<

>>>

Teologie - filosofický smysl / Filosofie a teologie

Ke všemu, k čemu má nějaký přístup teolog (a teologie), má nepochybně přístup také filosof (a filosofie). Filosofie má navíc přístup také ke svému, ale i k teologickému přístupu k tomu, k čemu obě (teologie i filosofie) mají přístup, tj. je schopna kriticky analyzovat a hodnotit jak svůj, tak teologický přístup – pochopitelně za předpokladu, že si nějakými nezdůvodněnými předpoklady či spíše předsudky tento přístup (obojího druhu, tj. jak k „věci“ teologie, tak k teologickému přístupu k této „věci“) neztíží nebo přímo neznemožní. Aby to bylo možné, musí být filosofie (a to znamená určitý filosof) vůči teologii (tedy nejen „theologii“) otevřená, aniž by ovšem opouštěla svou kritičnost. Ovšem to zároveň znamená, že filosof musí vzít vážně onu principiální odlišnost teologického přístupu k „věci samé“, a tím i principiální odlišnost „věci samé“, k níž teolog (teologie) svým způsobem přistupuje. Filosof si tedy musí najít způsob, jak si po svém (tedy aniž by opustil svou „filosofičnost“) najít přístup k něčemu, bez čeho by teologie nebyla možná, ale k čemu by se sama filosofie nejspíš vůbec nedostala. Pokud asi filosof takovýto způsob najde, nutně bude muset i něco změnit na své filosofičnosti (kdyby k tomu nebyl připraven a ochoten, znamenalo by to, že se mu dosud nepodařilo kriticky odhalit některé své nezdůvodněné předpoklady resp. předsudky). A v tom spočívá smysl a relevance otevřenosti filosofa vůči teologii.

(Písek, 051231-1.)

<<<