

>>>

## „Tok“ a dění

Už starý Hérakleitos prohlásil, že „všechno teče“ (PANTA RHEI). Pokud tím budeme mínit, že vše je v pohybu, že se všechno proměňuje a přetváří (a podobně), je to celkem v pořádku. Ale pokud to budeme mínit přesněji, tj. techničtěji, tj. jako „tečení“ nějaké tekutiny, pak to není charakteristika nejpřípadnější. Je proto zcela pochopitelné, že termínu „rheologie“ se zmocnili technici, ovšem za tu cenu, že „tok“ resp. „tečení“ redukuje na „deformaci“ konkrétně deformaci „hmoty“, a tím se především rozumí „pevná hmota“, zvenčí ovlivňovaná různými tlaky nebo tahy, zkrátka silami či násilím (a ještě za předpokladu tzv. „logičnosti“ proměn). To však znamená, že normální stav „hmoty“ je stálý co do formy, tj. pevný, stabilní. Což je přesným opakem toho, co měl na mysli Hérakleitos. – Proto budeme slova „tok“ nebo „téci“ používat spíše opatrně, neboť původně bylo spojován s chováním tekutin, především pak vody. Chceme-li pro změny užít názvu, který platí i pro chování plynů na jedné straně a také pro pevné látky na straně druhé, musíme mluvit o „procesech“ nebo ještě lépe o „dějích“ (termín „proces“ je v češtině opět příliš zatížen technickými spoluvýznamy, což ovšem neplatí naproti tomu třeba pro angličtinu, kde je spjat se slovesem proceed a dalšími, což naznačuje právě „jít vpřed“ nebo „pokračovat“, „dále postupovat“).

(Písek, 090101-1.)

<<<

>>>

## Proces a změna

V české verzi Wikipedie čteme: „**Proces** (z lat., postup, pochod, vývoj) je obecné označení pro postupné a nějak zaměřené děje nebo změny, pro posloupnost stavů nějakého systému; pro děje náhlé nebo zcela chaotické se slovo proces nepoužívá.“ Je z toho zřejmé, že podle autora této formulace je „proces“ chápán jako zvláštní případ „děje“. To je ovšem na pováženou, protože význam slova „děj“ v sobě obsahuje určitou míru kontinuity, která u „procesu“ může také chybět. Zdá se proto, že je lépe předem nepředpokládat, že rozsah jednoho pojmu by mohl zcela zahrnovat obsah pojmu druhého, ale spíše to, že se oba pojmy v něčem překrývají, ale v něčem jiném nikoli. Významnější je proto vymezit vzájemný vztah obou pojmů k pojmu „změny“, především pak vztah mezi „změnou“ a „procesem“. Postupností se nepochybně vyznačuje nejen děj, ale také proces; nicméně povaha této postupnosti může u procesu představovat jen sériovost změn, aniž by bylo lze odhalit jejich vnitřní souvislost resp. jejich vnitřní integritu. Tak např. „vír“ (v tekutině nebo v plynu) se může „spontánně“ vytvořit za určitých vnějších okolností, a pak nějaký čas „přetrvávat“ či „trvat“, pokud to okolnosti dovolí, aniž by bylo možno být jen předpokládat, že je „vnitřně“ nějak integrován či organizován a zevnitř aktivně udržován. Je tedy příkladem procesu sice souvislého, ale nikoli vnitřně sjednoceného. Podobným případem je třeba také vznik a „růst“ krystalu, u něhož také nemůžeme předpokládat subjektivně (tj. aktivně) založenou a udržovanou integritu, zahrnující celý „úsek“ jeho „růstu“ (to je také důvodem, proč o vzniku a „růstu“ – tj. jen zvětšování – krystalu nemůžeme mluvit jako o události). Výsledkem naší úvahy se zdá být, že nejširším, i procesualnost, ale také událostnost zahrnujícím pojmem by měl být pojem „změny“, neboť jak proces, tak událost se vyznačující proměnlivostí a tudíž zahrnují (věcně) změny. Proto budeme muset ovšem nadále

pečlivě rozlišovat, máme-li na mysli změnu v nejširším významu, anebo jen „změnu“ ve smyslu nejjednoduššího vymezení, tedy ve smyslu přechodu něčeho, co tu před chvílí bylo, ale v tento moment tu už není, nebo ve smyslu přechodu od nepřítomnosti něčeho k tomu, co tu nyní jest, eventuelně ve smyslu koexistence obojího (případně i multikoexistence, o které nemusí nutně platit, že je spolu spojena nějak jinak než náhodně – náhodné koexistence změn jsou zcela běžné, zatímco koexistence, které jsou nenáhodné, ale které nějak k sobě věcně náleží a pravidelně se navzájem doprovázejí, jsou zvláštností a musí být od náhodných rozpoznávány a dále zkoumány).

(Písek, 090101-2.)

<<<

>>>

### **Děje - druhy dějů**

Chceme-li pojmově odlišit různé druhy „dějů“, musíme si být vědomi toho, že přesnosti můžeme dosahovat pouze v rovině pojmové, ale že ani požadavek, ani předpoklad takové přesnosti nemůžeme forsírovat a vnucovat skutečným samým (takže musíme být připraveni na to, že ve skutečnosti je vše nejen složitější, než bychom mohli svými předem připravenými pojmy obsáhnout, ale že v ní najdeme četné formy přechodné). To ostatně úzce souvisí s tím, že každé naše setkání s nějakou „skutečností“ předpokládá náš záměr a naši připravenost k takovému setkání (von Uexküll užíval velmi vhodného termínu, jehož platnost můžeme plným právem hodně rozšířit, totiž „Suchbild“: tam, kde „Suchbild“ chybí nebo kde je nedostatečný či nevhodný, nebude s největší pravděpodobností také nic nalezeno, neboť obvykle najde jen ten, kdo hledá; výjimky mají spíš rušivý až katastrofální dopad). „Změna“ může být zaregistrována, ale pouhé zaznamenání toho, že se něco změnilo, je pouhým předpokladem k tomu, aby byl zaregistrován nějaký děj, který dává „smysl“. To souvisí s tím, že změna, při níž mizí něco, co tu bylo, nepodává žádnou informaci o tom, co vlastně zmizelo či pominulo, pokud nemáme k dispozici ještě jiné informace; a totéž platí pro ten případ, kdy se objevuje něco, co tu nebylo. A pokud je nějak obojí „spojeno“ tím, že se vyskytuje zároveň, jsme to my, kdo to spojuje, ale sám spolu-výskyt může být zcela nahodilý. Takže vůbec nejde o žádný „děj“, resp. pokud ano, jde o navzájem nezávislé dva děje a tedy o konec jednoho a začátek docela jiného. Děj tedy musí být nějak souvislý sám, a tak musíme rozlišit skutečný „děj“ od toho, kdy se nám jako „děj“ něco pouze jeví (ale mylně). Protože však jsou na určité úrovni děje, které mohou být účinně (nejen subjektivně a mylně) nějak spojovány jakoby zvenčí, eventuelně jejichž spojitost (někdy dokonce nutně) musí procházet subjektivitou, nemají-li se rozpadat na jednotlivé, spolu nesouvisící děje (nebo jen procesy), musíme dále ještě rozlišovat takové již nějak souvislé „děje“ na pravé události, jejichž integrita je založena pouze zevnitř, a na události nepravé, jejichž integrita je přinejmenším spoluzaložena zvnějška (a tím se nikterak neprejudikuje, že ty „nepravé“ jsou nějak menšího významu – jde o název jen provizorní, který má pouze poukázat k tomu, že takové události nejsou – řečeno se starými Řeky – FYSEI, tj. „od přírody“, pochopitelně náležitě interpretováno).

(Písek, 090101-3.)

<<<

>>>

## Bytí a bytování

O skutečném (! – tj. ne o pojmu, ani o myšlenkovém modelu) „bytí“ můžeme mluvit pouze v těsné souvislosti s určitým (pravým „jsoucnem“; o „bytí vůbec“ pak můžeme mluvit jen jako o tom, co je z určitého (našeho) myšlenkového hlediska společné všem konkrétním (pravým) jsoucnům ve věci jejich „bytí“, nebo jinak řečeno, co je společným znakem všech konkrétně jednotlivými (pravými) jsoucny vykonávaným jednotlivým „bytím“. Do jisté míry můžeme tedy souhlasit s Heideggerovým důrazem na závažnost onoho jím ohlašovaného zapomnění na „bytí“, ovšem s několika připomínkami. Závažnost onoho „zapomnění“ spočívala a spočívá především v tom, že se obecně zapomínalo na konkrétní bytí jednotlivých (pravých jsoucen). Takové „bytí jsoucna“ je totiž něco bytostně jiného nejen než jeho výskyt (tedy „existence“ ve starém pojetí), ale zejména něco zcela jiného než jeho „esence“ (chápaná substancialisticky). Bytí každého (pravého) jsoucna je koextenzivní s jeho „životem“, a musí být oním jsoucnem „vykonáváno“ tak, jako musí být vykonáváno i jeho žití (pochopitelně jde o spolu-vykonávání, neboť každé pravé jsoucno může své bytí vykonávat jen v jisté souhře s okolnostmi, nikoli v izolaci od okolností; a k okolnostem náleží vždycky také jiné subjekty a jejich aktivity, tj. také jejich způsob vykonávání jejich bytí, tedy jejich způsob „života“ nebo – nejde-li o organismy – jejich „bytování“, jejich aktivní událostnost).

(Písek, 090102-1.)

<<<

>>>

## Událost - struktura

Události – i ty nejjednodušší – se v něčem shodují a v něčem jiném odlišují, ale to, co je dělá událostmi, není pouze jejich „vnější“ forma, ale především jejich struktura, zejména pak „vnitřní“ stránka této struktury. Žádné události ovšem nemůže a nesmí chybět specificky její „vlastní“ počátek, a tomu se musíme obzvláště pozorně věnovat, a to nejen proto, že uniká naší běžné pozornosti (to jen na nízké úrovni pozorování), ale především i našim nejpečlivějším pozorovacím postupům). A podobně žádné události nesmí chybět schopnost založit i udržovat svou integritu, svou vnitřní (a tedy z budoucnosti vždy obnovovanou, vlastně vždy znovu zjednávanou) *sjednocenost v celek*, ovšem v neuzavřený celek, tedy nikoli v „celek“, jehož TÉLOS je předem „dán“ do všech detailů. A proto také pro všechny „vyšší“ typy událostí, tj. vyšší než „primordiální“, platí, že si musí (musely, pokud se už dějí) ustavit svůj vlastní *subjekt* (což lze také vyjádřit tak, že se musí svým vlastním subjektem stát, musí se v něm soustředit jako ve zdroji a opoře své sjednocenosti, celostnosti). S výjimkou těch nejnižších, nejjednodušších událostí jsou, resp. musí všechny vyšší události být *centro-subjektvní*, tj. soustředěné, zacentrované do subjektu a teprve odtud, jeho prostřednictvím, ke své vlastní celkovosti, ke své integritě. Subjekt není redukovatelný na „objekt“, dokonce ani na svou předmětnou, objektvní stránku (kterou nepochybně – jako pravé jsoucno – má, a která ergo v jistém smyslu „objektivovatelná“ jest). Co však objektivovatelné není, je celé to „pletivo“ či „síťoví“ souvislostí a vztahů – pochopitelně skutečných, nikoli jen námi „naměřených“ a „kvantifikovaných“ resp.-vůbec pouze „myšlených“ -, které představuje v čase se proměňující, pohyblivou, jakoby „živou“ strukturu, kterou právě v jejím bytostném určení nelze vyzvednout nad čas nebo mimo čas.

(Písek, 090102-2.)

<<<

>>>

### **Událost - počátek**

Počátek události (každé pravé události, té nejsložitější stejně jako té nejjednodušší) spadá v jedno s prvním „krokem“ přechodu z „ještě ne“ do zvláštního stavu prodlevy, v níž se událost děje a která se uzavírá koncem, zánikem události, jejím přechodem v „už ne“. Událost se děje v průběhu této prodlevy, a toto její dění, tj. její bytí, je zčásti jejím vlastním výkonem. Počátek události však jejím vlastním výkonem není a být nemůže. Zároveň však nemůže být výsledkem žádného jiného výkonu, tj. počátek události nemůže být výtvořem ani produktem jakýchkoli výkonů žádných jiných událostí (to je naše hlavní námitka proti kauzalizmu). A to platí nejen pro jiné události okolní, tedy vnější, ale o nic analogického „vnitřního“, „nepředmětného“: bylo by hrubou chybou, kdybychom „svět nepředmětnosti“ chápali jen jako nějakou jinou, čímsi odlišnou sféru „daností“, nějakých „nepředmětných událostí“ (už jen z tohoto důvodu je třeba si vždy znovu připomínat, že vše „nepředmětné“ přichází z budoucnosti, nikoli z minulosti). Proto „počátek“ té které události nemůžeme v žádném smyslu odvozovat od „něčeho“ jiného (tudíž ani od nějakého „boha“, chápaného jako „jsoucno“, byť nejvyšší). Zejména pak v tomto bodě nemůžeme nikterak (leč kriticky a negativně) navazovat na myšlenku ARCHÉ, neboť nic takového, co by mohlo být zdrojem či prapůvodcem „všech“ jednotlivých počátků, není myslitelné ani možné. Jedině logický závěr je, že každý takový jednotlivý počátek (rozumí se počátek určité pravé události) je počátkem v „absolutním“, tj. ode všeho jsoucího „odděleném“ smyslu – tedy že je „ne-jsoucí“. Odtud také návrh pojmenování příslušné disciplíny: méontologická archeologie. A pak ovšem tu je ještě jedna důležitá věc: jestliže o něčem řekneme, že to není dané (nebo že to je ne-dané), že to není jsoucí (nebo že to je nejsoucí), že to není jsoucno (nebo že to je nejsoucno), nebo dokonce když řekneme, že ARCHÉ je „nic“ (já sám se této formulaci raději vyhýbám protože svádí k nesprávnému chápání „nic“ resp. „nicoty“ jako popření naprosto všeho, a to v důsledku dogmatického předpojetí, co to je vlastně „skutečnost“), pak to vůbec neznamená, že není o čem mluvit a zejména přemýšlet. A právě proto je otázka přechodu od nejsoucího ke jsoucímu, které jsme v tom základním konceptu pojmenovali „počátek“, tak důležitá.

(Písek, 090102-3.)

<<<

>>>

### **Kvantita a číslo / Kvalita a kvantifikace**

Tzv. kvantity jsou ve skutečnosti takovými kvalitami, které je možno nějak měřit, tj. kvantifikovat. Použití čísel je pro každou kvantifikaci nezbytné (jinak jde o pouhé odhady), ale zároveň to s sebou nese některé neblahé následky: to, co kvantifikovat nelze, je marginalizováno a někdy vysloveně zpochybňováno (buď poukazem na subjektivitu jiného než kvantitativního hodnocení, anebo popření kvalit vůbec). Jsou však obory nejen vědění, ale také aktivit (činností) a vůbec života, kde záleží především na „kvalitách“ nekvantifikovatelných, anebo na kvalitách, při nichž na kvantitách a kvalifikacích nezáleží buď vůbec nebo jen málo. A protože všechny kvantity jsou, jak řečeno, jen kvantifikovanými kvalitami, je třeba přezkoumat, co se vlastně s těmi „kvalitami“ děje, když jsou kvantifikovány, tj. vyjadřovány ve formě kvantit (množství, počtu, eventuelně

počtu námi ustanovených jednotek). Je zřejmé, že samo převádění na množství nebo počet ještě nemusí pracovat s „čísly“, tj. skutečně „počítat“, ale že může zůstat u pouhých přibližností. Zavedení „čísel“ a „počítání“ předpokládá samostatný krok, umožňující vytvářet nejen čísla, ale zároveň zkoumat jejich vztahy a „uskutečňovat“ výsledky tohoto zkoumání v jakési samostatné systematickosti, odpoutané od jakéhokoli vztahu k tomu, co původně bylo nebo mohlo a může být „počítáno“. Čísla a práce s čísly představují tedy zvláštní „vynález“, který nevyplývá samozřejmě s pouhých odhadovaných kvantifikací. Ovšem tady se ukazuje mimořádný význam náležitého rozlišování různých významů slova „číslo“. Pokud jde o pouhý „počet“ určitých předmětů (podobných nebo i nepodobných), je zásadně možné (a známe to u primitivních společenství) zůstat u rozpoznávání „jeden – dva – mnoho“; pro každý větší „počet“ už je zapotřebí zavedení několika dalších „čísel“, znamenajících ovšem opět jen „počty“ nějakých předmětů. Naproti tomu možnost soustředit se na čísla sama a na jejich vztahy, zcela oproštěné do jakýchkoli souvislostí s nějakými předměty, je čímsi zásadně novým, co je nutno považovat za (intelektuální) vynález. A tady teprve začíná to nejdůležitější: číslo např. 125, míněné jako počet nějakých předmětů, je něco jiného než číslo, míněné jen ve vztahu k jiným číslům (v tomto případě třeba k 5 nebo 25 apod.). Kromě toho se právě v případě „čísla“ ukazuje jako zcela zásadní rozlišení mezi myšlením čísla a tím, co je tím myšlením čísla myšleno – toto „číslo myšlené“ má charakter samostatného „jsoucna“ či entity (spíše ovšem pseudojsoucna a pseudoentity, zkrátka intencionální konstrukce), která nejen umožňuje či dovoluje číslo chápat jako samostatný „předmět“, ale která k tomu vysloveně vede, „takřka nutí“, a která se prosazuje takovou zvláštní atraktivitou, že se stále více způsob myšlení takovýchto „pseudojsoucn“ jakožto „předmětů“ prosazuje i tam, kde nejde o pouhá samostatná čísla, ale kde jde o skutečné „entity“, o skutečná „jsoucna“.

(Písek, 090103-1.)

<<<

>>>

## **Filosofie a vědy**

Filosof musí respektovat výsledky vědecké odborné práce, tj. musí o nich vědět (což znamená sledovat stav současných věd), ale musí si zachovat vůči nim jistý kritický odstup. To je nezbytné zejména vzhledem k tomu, že vědci i ve svých nejobornějších postupech pracují vždycky také s nějakým filosofickým aparátem (byť zjednodušeným do podoby určitých myšlenkových návyků), a ten je obvykle více nebo méně zastaralý. To je třeba si uvědomovat vždycky, ale mimořádnou pozornost si to zasluhuje tam, kde se určitá odborná věda dostává do potíží, protože dospívá k určitým závěrům, jež se vymykají dosavadním „teoriím“ a tím právě také oněm myšlenkovým zvyklostem, jejichž platnost je tím více nebo méně otřesena. V takovém případě se musí vědec specialista pustit do podniku, na který obvykle není dost připraven: musí totiž interpretovat nová zjištění, nové poznatky novým způsobem, takže si k tomu musí nově ustavit pojmové prostředky, tj. musí se nějak pokusit buď o skloubení nově poznaného s dosavadními koncepcemi, nebo musí dosavadní koncepcce důkladně revidovat, prověřit, předělat, někdy dokonce odložit a definitivně se s nimi rozloučit. A právě v takových případech musí být filosof ve střehu a udělat všechno pro to, aby dokázal při všem respektu a v rámci kritické recepce příslušných nových poznatků nejen odlišit to nově poznané od vědeckých konstrukcí (a vůbec myšlenkových prostředků), které se v tom poznávání vždycky nějak prosazují),

ale aby našel (vynalezl) svůj vlastní přístup k onomu „poznávanému“ a interpretoval je zapojením do vlastních konceptů, tj. konceptů alternativních, vůči vědeckým interpretacím co možná (alespoň v něčem) samostatných. Příkladem je třeba situace v současné teoretické fyzice, která už pracuje jen matematickými prostředky a dospívá k něčemu, co je nazváno „superstruna“ a co dosud není ani jen fyzikálně interpretováno. I nejnovější teoretická fyzika, která už prošla obrovskými změnami od doby Newtonovy, dokonce vážnými změnami „paradigmat“, má stále tendenci takovou „superstranu“ chápat jako „objekt“, pro který stále ještě tradičně platí, že „to, co se pohybuje, se nepohybuje“, tj. že pohyb tu je jakousi změnou na „povrchu“ jakéhosi substrátu. A právě v takové situaci musí být filosof připraven intervenovat a aktivně přispět svými specifickými prostředky. Jeho připravenost ovšem nutně předpokládá jakousi základní obeznámenost se současnými problémy teoretických fyziků – jinak se s nimi nedomluví, a oni ho vůbec nebudou poslouchat.

(Písek, 090107-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie - její „určení“**

Nejvyšším určením filosofie není stát se filosofií, a ovšem ani být filosofií. To si ostatně uvědomoval už Feuerbach, ale nedotáhl to dost daleko. Žádná filosofie není jen tím, čím „je“, tj. jako co může být třeba i nejpřesněji vymezena a popsána. Především platí pro filosofii to, co platí pro všechny dějinné útvary, totiž že se dále „dějí“ i poté, co skončily, co byly jakoby uzavřeny, provedeny, dovršeny. Všechno, co se v dějinách odehrálo a k čemu došlo, je vždycky ještě dále jakoby dourčováno, dovršováno, dokončováno tím, jak na to další dění resp. další události reagují (a jen málokdy, ba snad nikdy se takové dokončování nepřiblíží nějakému opravdovému „konci“). Skutečný „konec“ by snad mohl být viděn jen tam, kde se na nějakou událost docela zapomene, tj. kdy už na ni nikdo a v ničem nereaguje. Ovšem to nás ještě neopravňuje k tomu, abychom takové reagování dalších filosofií považovali za nejvyšší určení a poslání každé filosofie. Feuerbach měl ovšem na mysli především to, že cílem filosofie není zůstat filosofií, tj. teorií; právě z toho vyvodil Marx onen známý závěr, že filosofie nemůže být „odklizena“ ze světových dějin, dokud nebyla uskutečněna, realizována. Je v tom velký kus pravdy, že každý výkon spěje ke svému cíli, a když toho cíle dosáhne, vlastně končí. Tak měl ostatně za to už Aristotelés. Vpravdě ovšem žádný takový konec není naprostým, absolutním koncem, nebo přinejmenším takovým koncem být nemusí, pokud tu je nějaký další, pozdější „výkon“, který může a někdy dokonce musí na onen provizorní, dočasný, relativní „konec“ předchozího výkonu nějak navázat, nějak reagovat (a v té reakci něco z toho dřívějšího výkonu zachovat – třeba tím, že si z toho něco vezme jako materiál nebo východisko k výkonu svému). Nicméně základní chybou i zde zůstává nesprávné, omezené pojetí „budoucnosti“ jako něčeho, co je zásadně a dokonce fundamentálně v moci jiných „subjektů“ a jejich aktivit. Chyba tu spočívá v tom, že se zcela zapomíná na to (eventuelně vysloveně vytěsňuje to), že možnost nějakých příštích událostí, výkonů a jejich subjektů je podmíněna (a ve skutečnosti přímo zakládána) tím, o čem se mluví jako o otevřené budoucnosti, ale co ve skutečnosti je budoucnost přicházející. Přicházející budoucnost totiž není zcela prázdná, ale právě naopak je jakoby „plná“ různých „možností“; zde si však musíme upřesnit sám pojem „možnosti“ (a to v kritickém odstupu nejen od běžného chápání, ale zejména od pojetí Aristotelova, tedy od

jeho DYNAMIS). Také Aristotelés měl za to, že pro každou DYNAMIS je závazný nějaký TÉLOS, ale měl za to, že tímto koncem/cílem je něco předem pevně ustanoveného, daného, předem rozhodnutého, totiž nějaká MORFÉ. Avšak právě pro filosofii platí, že žádná taková předem rozhodnutá preformace filosofického myšlení neplatí jako nějaký „pravzor“, k němuž by se všichni filosofující měli nějak přibližovat. Filosofie a filosofování je jistě také něčím pověřeno, jakoby nějakým závazkem určeno, ale tím určením není žádná vázanost na jakýkoli vzor či pravzor, ale je to výzva k překračování toho, čeho bylo dosaženo až dosud, a to v docela určitém (ale nepředemně určeném) směru, totiž ve směru, kterým ukazuje sama Pravda.

(Písek, 090107-2.)

<<<

>>>

### **Subjekt - vznik (ustavení)**

Subjekt může „vzniknout“ jen tak, že si nějaká událost ten subjekt ustaví, nebo možná lépe řečeno tak, že se nějaká událost tím subjektem stane. A na nejnižší úrovni se událost může stát subjektem jen v nerozlučné souvislosti se svým „okolím“, tj. s jinými událostmi. A to zase znamená, že taková událost je schopná „akce“, což představuje samostatný interpretační problém. Má-li být třeba i nejnižší událost schopná reagovat na něco, co je mimo ni, tedy na něco pro ni vnějšího, musí být především nějak od čehokoli (všeho) vnějšího nějak distancována, oddělena, proti tomu vymezena, ohraničena. A zároveň musí mít aspoň k něčemu vnějšímu přístup, tj. musí být schopna k tomu jakoby „přistoupit“ a reagovat na to. Tato reakce nemůže být pouhou složkou ani součástí jejího původně rozvrženého událostního dění, ale musí být něčím, k čemu může, ale nemusí dojít. Jinak řečeno, událost musí být vybaveno schopností na něco vnějšího reagovat, ale ta její aktuální reakce za určitých okolností, které z hlediska té události nejsou do jejího průběhu zakomponovány a nejsou tedy její „součástí“ (je přece od nich „oddělena“ již dříve, než se naskytnou), nemůže být plně vnitřně determinována tak, jako je vnitřně (nepředemně) determinován její vlastní průběh. Jakmile událost začne uskutečňovat nějakou akci, má to nutně dvojitý efekt: jednak zasáhne něco mimo sebe, tj. zapůsobí navenek a tam něčeho dosáhne, jednak se sama promění. Nepochybně je nám zřejmé, že se promění v některých aspektech její vlastní událostné dění, ale nejde jen o tento průběh, ale také o to, že si událost svou aktivitou ustavuje a vždy znovu proměňuje a rekonstruuje svůj subjekt (sebe a své bytostné určení jakožto subjekt). Ale proč vlastně musíme stále udržovat obojí vyjádření, tj. že událost „má“ svůj subjekt – anebo že událost se „stává“ subjektem? Souvisí to s tím, že každé pravé jsoucno (tj. každá pravá událost) se „rozpíná“ (termín je žel příliš prostorový) v čase, takže má své „už ne“ a své „ještě ne“. To sice nelze přímo ztotožnit, ale je třeba to vidět v nerozlučném sepětí s tím, že má svou nepředemněnou a svou předemněnou stránku, a také s tím, že má svou subjektivní a objektivní stránku. (To je třeba ještě podrobně zkoumat a najít potřebné vztahy.) Událost, která ustavuje svůj subjekt, ergo nezůstává u své „bylosti“, ale jde jakoby „pod“ ni nebo „před“ ni (časově), nebo jinak řečeno, prohlubuje svou niternost, svou subjektivitu (subjektivnost), svou spjatost s něčím, co vzniku události ze situace, kdy „ještě nebyla“, „ještě se nezačala dít“, předcházelo ve směru do budoucnosti (tedy nikoli jako „byvší“). Subjekt tedy vzniká (událost si ho ustavuje resp. událost se jím stává) tak, že něco v této

události jde zpět proti směru událostního dění; a to nás právě také opravňuje mluvit o „vykloněnosti“ subjektu do budoucnosti.

(Písek, 090108-1.)

<<<

>>>

### **Vědy a filosofie**

Tak jako většina „věd“ musí mít nějaký význam pro lidi, kteří se těmito vědami sami nezabývají, ale pro které výsledky těchto věd přece jen alespoň v některých směrech mají svou důležitost (a to nejen ve smyslu subjektivním, který ovšem má také značný význam, zase pro ony vědy samotné), také filosofie, ač nikoli „věda“ v plném smyslu, má a musí mít jako jeden ze svých úkolů a cílů oslovit vposledu všechny lidi v něčem, co pro ně má nebo může mít určitou větší nebo menší důležitost, a to opět nejen ve smyslu subjektivním, ale celoživotně (což onu subjektivitu zajisté zahrnuje). A tak, jako většina „věd“ při všem respektu k „laikům“, tedy příslušnou vědu odborně neprovozujícím, nemůže jejich názory brát v žádném smyslu jako kritérium nebo normu, ani pro filosofii nemůže být rozhodujícím způsobem směrodatné nejen to, co si nefilosofická veřejnost o filosofii myslí, ale ani to, jak a co si z té či oné filosofie vybírá a co naopak odmítá a zavrhuje. A přece je mezi obojím, totiž mezi vědami na jedné straně a filosofií (či spíše filosofiemi) na druhé straně zásadní, takřka principiální rozdíl: zatímco pro každou vědu je velice důležité a více méně přímo závazné mínění většiny příslušných odborníků, takže k různicím a ke sporům může docházet jen spíše okrajově a pouze v záležitostech, týkajících se nejčerstvější problematiky, ve filosofii lze ohled na mínění většiny největších současných myslitelů považovat spíše za slabinu než sílu toho kterého filosofa. V posledních staletích a zejména desetiletích se ovšem právě tento rozdíl zdá zmenšovat a někdy dokonce smazávat. V některých vědách, zejména v těch, které se dostávají do pohybu a do rychlejšího rozvoje, se dosti často hovoří o nápadných změnách nebo dokonce výměnách tzv. paradigmát, jichž se většinou rozvíjení vědeckého zkoumání a zejména výkladu jeho výsledků dosud málokdy týkalo. A naopak ve filosofii, kde ve skutečnosti žádná taková „paradigmat“ nemohla být s obecným souhlasem kodifikována, se stává čím dál častěji, že vskutku nové pohledy a interpretační přístupy jsou uplatňovány pouze na vyšších rovinách vícenásobných reflexí, ale na samy základní problémy tzv. první filosofie se inovace jakoby vůbec nezaměřují, takže kdysi často vynášená a opěvovaná svoboda filosofického myšlení zůstává právě v záležitostech té nejhlubší problematiky málo využívána nebo vůbec nevyužívána (a dokonce i jenom náznaky takového využití filosofické svobody jsou ignorovány nebo dehonestovány – spíš než kritizovány).

(Písek, 090109-1.)

<<<

>>>

### **Myšlenka a její „struktura“**

Povaha myšlenky jakožto výkonu myšlení, soustředěného na něco, co není součástí tohoto výkonu, musí být sledována s velkou pozorností, a nejlépe na nějakých konkrétních případech. Uvedu to v podobě malé demonstrace. Pavel z Tarsu, velký propagátor Ježíšových myšlenek, ačkoliv se s ním osobně nikdy nesetkal, píše ve svém druhém dopise do Korinta (ve 4. kapitole) třeba tato slova

(verš 5-7): „<sup>5</sup>Neboť ne sami sebe kážeme, ale Krista Ježíše Pána, sami pak o sobě *pravíme*, že jsme služebníci vaši pro Ježíše. <sup>6</sup>Bůh zajisté, kterýž rozkázal, aby se z temností světlo zablesklo, tenť *jest* osvítil v srdcích našich, k osvícení známosti slávy Boží v tváři Ježíše Krista. <sup>7</sup>Mámeť pak poklad tento v nádobách hliněných, aby vyvýšenost moci byla Boží, a ne z nás.“ Když se pokusíme sejmout jednu folii, totiž theologickou, resp. když necháme určitý filtr, aby vyretušoval všechny theologické významy a spoluvýznamy zmíněných výroků, můžeme docela zřetelně vidět, že jde o docela sofistickou obranu před subjektivizací „víry“ resp. „výkonu, aktu víry“ (pochopitelně v našem, nikoli obecném pojetí), a přihlédneme-li k širšímu kontextu nejbližších veršů, také o objasnění toho, proč to může někoho oslovit, zatímco někoho druhého nikoli („<sup>3</sup>Pakliť zakryté jest evangelium naše před těmi, kteříž ...“). Evangelium je „dobrá zvěst“; i když je zvěstována, může navzdory tomu zůstat „skrytá“ před některými, jimž chybí „víra“ (kraličtí překládají „nevěrnými“, což dává dnes jiný smysl), a dokonce před „slepými“ či „oslepenými“. Kázat, tj. opakovat a dále šířit, onu „dobrou zvěst“, samo o sobě nestačí, protože jako výkon lidský může být a vlastně vždy jest čímsi nedostatečným: to „kázání“ není žádný rituální text, který musí být naprosto doslovně věrný původnímu aktu vyslovení (tj. jak to přesně řekl Ježíš), nýbrž jeho specifickým rysem je intencionalita, tj. to, že se vztahuje, že poukazuje na něco, co není součástí vždy nepřesně, nedostatečně, neúplně atd. opakovaného aktu lidského promlouvání (a jinak to nejde), toptiž – v daném případě – na Ježíše. A zase ne pouze na Ježíše samého, ale na Ježíše Mesiáše (totiž Krista), a jako na někoho, koho jsme přijali a akceptovali jako svého „Pána“, tj. kterého jsme a chceme být poslušni právě tím, že evangelium, které kázal on, kážeme i my. A proč jsme se tak rozhodli? Protože jsme poslušni toho nejvyššího „rozkazu“, totiž „aby se z temností světlo zablesklo“ (nepochybně poukaz nejen na „světlo“ v myslích lidí, ale i na světlo, které osvítilo temnoty nejstarší, původní („temnoty nad propastí“, jak to přeložili Kraličtí); tuto paralelu „osvětlení tmy“ musíme mít na paměti. A nejde jen o osvícení mysli, vědomí, subjektivních pocitů a dojmů, nýbrž o osvícení „v srdcích našich“: to je velmi, ba mimořádně důležité: jde o „niternost“, „nitro“ člověka, nikoli o jeho myšlenkové výkony. A to osvícení spočívá v tom, že ani ti, co zvěstují, ani ti, co jim je zvěstováno, nezůstávají u vnější podoby toho skutečněného, vykonaného zvěstování, nýbrž že to kázání i porozumění kázání, nýbrž že i to vše jen poukazuje (má a musí poukazovat) k „pokladu“ a nikoli k těm „hliněným nádobám“.

(Písek, 090110-1.)

<<<

>>>

### **Událost a její subjekt**

Na počátku minulého století (přesně 1909) napsal Ferdinand Ebner: „Man hat das Selbst niemals, man kann es nur sein. Es ist niemals Objekt, sondern immer nur Subjekt.“ (8374, S. 66 nn.). Ebner (podobně jako ostatní personalisté) měl ovšem na mysli člověka, lidský subjekt, lidské „Selbst“. Pro nás jde o mnohem širší problematiku, protože požadujeme, aby to platilo pro každou pravou událost, pro každé pravé jsoucno. A v tom smyslu jde o to, jak se taková pravá událost (pravé jsoucno) vztahuje sama k sobě (neboť vznik subjektu takový vztah předpokládá). Žádná pravá událost není pouhou fakticitou, a proto každá musí být aktivní jednak ve vztahu k „danostem“, jednak ve vztahu k určitým pro sebe specifickým „ne-danostem“. Jinak řečeno, musí se aktivně vztáhnout k tomu, co „jest“, i k tomu, co „není“, přesněji „co ještě není, ale může být“. A právě proto, že to

musí udělat aktivně, musí si vytvořit svůj subjekt, nebo jinak řečeno, musí se sama stát subjektem. A jak tuto záležitost vyslovíme, formulujeme, naznačujeme tím víc, než říkáme: řekneme-li, že událost si svůj subjekt musí vytvořit, naznačujeme, že potom ten subjekt „má“; řekneme-li však, že se subjektem musí stát, naznačujeme, že subjekt nemá nebo nemůže „mít“, ale že jím musí sama „být“, že se jím samu musí stát. Po mém soudu tohle není věcný problém, alespoň v této podobě a v tuto chvíli, ale je to problém jen jazykový.

(Písek, 090112-2.)

<<<

>>>

### **Témata fundamentální (filosofická)**

Mezi fundamentální filosofická témata musíme především zahrnout všechna tradiční (klasická) témata, jak je můžeme najít u různých velkých filosofů minulosti. Mezi prvními musíme jmenovat problém celku a několik problémů s ním těsně souvisejících, zejména problém subjektu a subjektosti, událostnosti, téličnosti, a také intencionality (neredukované na sféru vědomí, tedy obecně „směrovosti“ či „zaměřenosti“), problém aktivity a reaktivity (a tím vůbec problém „skutečnosti“, vzhledem k její spjatosti se „skutky“), speciálně pak problém reflexe (který ovšem můžeme také zařadit mezi témata aktuální).

(Písek, 090112-3.)

<<<

>>>

### **Méontologie**

Aristotelés kdysi vymezil filosofickou disciplínu, která byla mnohem později pojmenována jako „ontologie“, klasickým způsobem, totiž jako vědu, která se zabývá jsoucím jakožto (právě) jsoucím, nebo také která se zabývá jsoucím, pokud jest. Použijeme-li tohoto výměru jako východiska (později ukážeme, že tam lze najít ještě jiné momenty, vůči nimž se nyní nebudeme ohrazovat), můžeme méontologii vymezit jako (filosofickou) vědu, která se zabývá jsoucím jakožto (právě) nejsoucím, nebo také která se zabývá jsoucím, pokud není (kvůli vyjasnění: pokud už není a pokud ještě není). Na první pohled ovšem musí být zřejmé, že tyto dvě takto vymezené filosofické disciplíny nemohou obstát samostatně, nýbrž jen v dobré spolupráci. Můžeme se tedy rozhodnout obě nesamostatné disciplíny pojmout jako jedinou a užít pro ni jednoho z obou pojmenování. Protože však takřka celá dosavadní tradice filosofického myšlení je zatížena zpředmětňováním (tj. jakousi apriorní redukcí každého jsoucna na objekt, předmět), zvolíme pro obě uvedené disciplíny přinejmenším na nějaký čas název méontologie, jímž budeme sobě i jiným vždy znovupřipomínat, že každé (pravé) jsoucno je událostným děním, tedy událostí, které probíhá jako „časování“. To znamená, že každá (pravé) jsoucna je aktuálně (a předmětně) jsoucí pouze z menší části, zatímco z větší části je nejsoucí. Méontickou (či nepředmětnou) stránku pravého jsoucna budeme jmenovat jako „bylost“ a „budost“.

(Písek, 090115-1.)

<<<

>>>

## **Dění událostné**

Základní skutečnosti, které je třeba vzít na vědomí a počítat s nimi: 1) všechno se mění, všechno je změna, dění; 2) svět (skutečnost) není jeden veliký proces, jedna velká kontinuální změna, nýbrž je to mnohost (obrovské množství) jednotlivých událostí, z nichž každá má počátek a konec, a to i když se nám to jeví tak, že tomu počátku mnohé jiné události předcházejí a po tom konci jiné události následují; 3) pro každou (pravou) událost je nutné, aby byla s to reagovat na své okolí (což předpokládá její aktivitu), ale zároveň aby byla s to vliv (aktivitu) přicházející z jejího okolí v jistých mezích „kontrolovat“, tj. udržovat vůči svému okolí něco jako „hranice“ (propustné či prostupné jen pod kontrolou); 4) pokud „jsoucností“ rozumíme aktuální jsoucnost, musíme připustit, že každé (pravé) jsoucno, tj. každá (pravá) událost obvykle v daleko větším rozsahu „není“ než „jest“, tj. že v ní má převahu její „bylost“ a její „budost“; 5) tím se otevírá rozsáhlá problematika, spojená s pojetím „události“: jak vlastně dokáže událost integrovat v každém aktuálním okamžiku (a s ním) svou jednotu? a jak jsou vlastně bylost a budost nějak „přítomny“ v každém takovém okamžiku jakožto „ne-aktuální“?; 6) zvláštním problémem je ovšem také skutečnost tzv. aktuálnosti, spočívající ve vyzvednutí ne-jeoucích fází události do aktuální jsoucnosti; 7) jiným velkým problémem je povaha aktivního „subjektu“ ve vztahu k příslušné události: jak si vlastně taková událost ustavuje „svůj“ subjekt, resp. jak se sama stává subjektem?; 8) s tím je úzce spjata otázka po vztahu předmětnosti a nepředmětnosti, resp. vnitřní a vnější stránky subjektu (a také události jako celku); 9) posléze je třeba prozkoumat vztah mezi jsoucností (a nejsoucností) na jedné straně a předmětností (i nepředmětností) na straně druhé, zejména pak, proč není možná „ryzí předmětnost“, zatímco musíme předpokládat jako „skutečnou“ ryzí „nepředmětnost“; 10) všechny tyto body jsou nerozlučně spjaty s problémem času, časovosti a „časování“ („časení“).

(Písek, 090117-1.)

<<<

>>>

## **Péče o duši**

Patočka použil svého pojmenování pro hlubší životní zaměření, totiž názvu „péče o duši“, zjevně z Platona, který to vyjadřoval doslovně jako „EPIMELEIA TĚS PSYCHÉS“. Ve starém Římě převzal (a poněkud obměnil) tuto myšlenku Cicero, když napsal ve svých *Tuskulských hovorech* (Cicero, *Disp. Tusculanae* II. 5. 13) toto: „Cultura autem animi philosophia est.“ Stalo se zvykem i v případě Ciceronově překládat slovo „animus“ jako „duše“, ačkoliv pro duši měli Římané slovo „anima“; překládat „animus“ jako „duch“ bylo poněkud problematické vzhledem k jinému latinskému slovu, totiž „spiritus“. Přesto mám za to, že právě v Ciceronovi jde spíš o ducha než o duši.

(Písek, 090117-2.)

<<<

>>>

## **Moc a vědění**

V nové době to byl především Bacon, kdo přišel s myšlenkou, že „vědění je moc“ („knowledge is power“, ), a po něm to v jistém smyslu ještě výrazněji opakoval také Hobbes (Lewiathan ). Pro Hobbese cílem všeho vědění (i přemýšlení, sám říká „cílem vší spekulace“) je „provedení nějakého činu nebo plánu“.

Psychologicky je to pochopitelné, protože tyto myšlenky byly vysloveny v době ohromujících pokroků („advancement“) věd, zejména přírodních. Ale filosoficky je v tom hrubá chyba, dokonce hned další dvě chyby, ale právě ta jedna je skutečně „hrubá“: a) především už od nejstarších dob bylo vědění chápáno jako cosi samo v sobě hodnotného, tj. že lidé chtějí vědět pro to vědění samo; b) a pak tu přece je vždycky také vědění o věcech, které nemůžeme změnit ani ovlivnit, které musíme prostě vzít na vědomí, i když nám to nevyhovuje a i když s tím nemůžeme nic podnikat. Ovšem nejdůležitější je ta největší chyba: c) může tu jít – a má tu jít – také o vědění toho, co máme a musíme nebo nemáme a nesmíme dělat. Vědění, chápáné jen v té redukované podobě jako prostředek, užitečný nástroj, mocná pomůcka apod. jako by z cela zapomínalo na to, k jakým cílům může být a bývá takového vědění, takových znalostí použito a využito. Smíme skutečně „dělat“ všechno, co si zámáme, čeho se nám zachce, co si usmyslíme a čeho jsme – právě díky vědění a vědomostem – opravdu schopni?

(Písek, 090117-3.)

<<<

>>>

### **Nicota („nic“)**

Myslet „nic“ není nic samozřejmého a není to ani vůbec snadné. Nejstarší lidé se tomu mohli jen jakýmsi „tušením“ blížit; nejdále se snad dostávaly v „mínění nicoty“ vyspělejší mýty, které ovšem nicotu spíš zaříkávaly, než aby ji v myšlenkách stavěly „před sebe“ (obracely se k ní zády). Ve světě mýtu (či mýtů) se lidé hrozili „nicoty“ tak, že ji ztotožňovali s „budoucností“: jedinou jistotou pro ně bylo to, co „jest“ a co žádnou budoucností, tj. nicotou, nemůže být a proto nikdy nebude ohroženo. O tom, co ze všech věcí kolem nich vskutku, tedy „doopravdy jest“, mohlo svědčit pouze to, že to už „bylo“, že to vždycky „bylo“. Nebylo to ještě to „zpředměťňování“, které se stalo běžným v důsledku pojmovosti řeckého typu, tj. neznamenalo to ještě, že to, co vždycky bylo a jest (a také bude, protože to zvítězí nad budoucností neboli nicotou), se neděje, že to není dění v čase. Proto ani budoucnost čili nicota nebyla propastí zcela nehybnou, nýbrž něčím, co přicházelo resp. vždy znovu přichází, aby vše skutečné, opravdové, „pravé“ zachvátilo a pozřelo. Z propasti „nicoty=budoucnosti“ se proto vynořovaly nejrůznější nestvůry, ohrožující vše, co nebylo dost pevné tím, že se to přidržovalo toho, co tu bylo odevždy. Archaický člověk se tak cítil být na jakémsi nejistém místě, v nezabezpečeném poli mezi tím, co je vždy, a tím, co ho chce strhnout do záhuby, do nicoty a znicotnění. A tak jedinou jeho snahou bylo, muselo vždy být zachytanou se toho pevného, neohroženého a neohrožitelného, totiž toho, co se už jednou přihodilo, co se stalo, aniž to mělo katastrofální následky. A to byly archetypické situace a v nich archetypální formy jednání. To sice nemůžeme zjednodušeně vyložit jako naprostý odpor vůči všemu novému, a to ve jménu toho, co tu už vždy bylo, tedy ve jménu starého, tedy jako jakýsi prvotní a naprosto převažující konzervativismus; musíme si uvědomit, že součástí skutečného světa nebyli jen bohové (jimž se později připisovala „věčnost“), ale také polobozi a polobohyně, zejména však předkové, kteří byli v důsledku toho, že jejich život ani dílo nevedly ke katastrofám, postupně (a pochopitelně vždy se zpožděním, protože se „nevědělo“) „zbožnění“, stali se – ač původně obyčejní lidé –

„božáky“ nebo „božany“ (termín „božan“ si vypůjčuji od Slavomíra Daňka). To byli právě lidé, kteří odolali ohrožení ze strany „nicoty“, zatímco ti, kteří neodolali a podlehli, byli „nebozí“, tj. nebožané resp. nebožáci. Obrovským průlomem do takto strukturovaného chápání světa a orientace ve světě byl starožidovský vynález „víry“, v přicházejícím a nepochybně také ohrožujícím světě nicoty (= budoucnosti) bylo rozpoznáno něco, o čem bylo možno se lépe opřít než o to takzvané trvalé a „odevždy jsoucí“, rozpoznávané hlavně v minulosti a z minulosti přenášené a do každé nové přítomnosti vnášené a zatahované jako „archetypické“, tedy již od samého počátku (arché) skutečné či uskutečněné.

(Písek, 090120-2.)

<<<

>>>

### **Hermeneutika**

Veškerá filosofie je bytostně hermeneutická, a to v tom smyslu, že přistupuje ke všem skutečnostem i ke každé jednotlivé z nich jako k „textu“, tj. snaží se ten „text“ přečíst tak, aby vše vyvstalo i v tom, co je tím hlavním, ale co jako by v tom textu vůbec nebylo, pokud se omezíme pouze na „písmena“ a na to, co je z nich složeno do skupin. (Pochopitelně takový přístup ještě sám o sobě není filosofický, tj. nezakládá se tím ještě jeho filosofičnost.) Proto také (skepticky orientovaný) německý filosof Odo Marquard mohl vše shrnout ve zdánlivém paradoxu, totiž že hermeneutika nás učí, jak přečíst v textu to, co tam není. Když to vše náležitě uvážíme, musíme nahlédnout, že to je základní rys našeho přístupu ke světu od nejútlejšího dětství; právě anglosaský empirismus dělal tu hrubou chybu, že chtěl všechno odvozovat od jakýchsi nejmenších smyslových dat (vjemů, počitků, impresí atd.) a že naprosto zapomínal na to, že – pokud by vůbec něco takového existovalo a nebyla to tedy pouze naše konstrukce – cílem by nebylo se soustředit na ty atomární vjemy, ale dostat se k tomu, co je za nimi a nikoli „v“ nich.

(Písek, 090120-3.)

<<<

>>>

### **Působení (vliv)**

O „působení“ a „působnosti“ můžeme mluvit tenkrát, když nějaká „reakce“ toho či onoho „objektu“ je nezbytná a nutná. Protože však tato věta obsahuje výrazně sporné momenty, je zapotřebí vše vyložit důkladněji. Především: proč tu mluvíme o „objektu“, který jak by musel „reagovat“? Každá reakce je přece akcí, a to akcí nějakého subjektu, zatímco objekt žádné skutečné „akce“ – a tudíž ani „reakce“ – není přece schopen. Klasickým již příkladem je chování koulí na kulečnickové stole: narazí-li koule A do koule B, „reaguje“ koule B tím, že se dá do pohybu, ačkoli předtím stála. Nechme stranou podrobnosti, na které jsou soustředěni sami hráči (jejich aktivita a způsob hry). Vše vypadá tak, jako by se obě koule chovaly jako „subjekty“; my však víme, že to žádné skutečné subjekty nejsou, neboť nemají žádné aktivní „jádro“, které by ustavovalo, udržovalo a eventuálně dokonce posilovalo a zintenzivňovalo jejich vnitřní integritu. „Síly“, které udržují obě koule „pohromadě“, mají jen „setrvačnou“ povahu, dojde-li k nějakému narušení nebo poškození koule, nejsou schopny žádné opravy ani nápravy.

(Písek, 090121-1.)

<<<

>>>

### **Část a celek**

Filosofické chápání vztahu mezi celkem a jeho částmi bylo snad od nejstarší doby dost pronikavě rozdílné: jedni poukazovali na to, že celek může být podle okolností odlišný, i když je složen z částí stejných, a jiní zase zdůrazňovali, že části se mohou měnit, ale celek že se může zachovávat a zůstat tímž.

(Písek, 090121-2.)

<<<

>>>

### **Svět - proti Wittgensteinovi / Wittgenstein o světě**

První věta Wittgensteinova *Traktátu* zní: „Svět je vše, co je zkrátka tak.“ Proti tomu je třeba říci: Do světa náleží vše, co někdy bylo, i co nyní jest, a ovšem také mnohé z toho, co z toho, co bylo a jest, zůstane jako relikv ještě do budoucnosti. A do světa navíc náleží také vše, co se ještě stane v budoucnosti, aniž by to byly jen relikty toho, co tu už bylo (a co nyní, když o tom mluvíme, jest). A to zároveň vypovídá, co si musíme myslit, když řekneme něco o tom, co svět „jest“: toto „jest“ světa předpokládá, že svět je v nějakém smyslu „jeden“, že to je nějak sjednocené, integrované jsoucno. To ovšem nevíme, to můžeme jen předpokládat (a už od nejstarších dob si můžeme připomínat filosofy, kteří to nejen nepředpokládali, ale přímo popírali); vedle monistů tu byli také pluralisté. Ale pokud se rozhodneme předpokládat, že svět je v nějakém smyslu jeden, že je nějak sjednocen, pak musíme do této jeho sjednocenosti započítávat jak jeho přítomnou podobu (ať už tu přítomnost vymezíme jakkoli, třeba tak, že není na všech „místech“ světa totožná), tak jeho minulost (tedy to, jak kdy dříve vypadalo jeho tehdejší „co je zkrátka tak“), a ovšem také jeho budoucnost, co tedy v blízké i vzdálené a dokonce nejvzdálenější budoucnosti bude jeho příštím „co je zkrátka tak“. A protože k této budoucnosti světa ještě nedošlo, ale teprve postupně dochází, nemůže být to, čím je (a tedy čím byl, je a bude) svět, chápáno jako fakticita (a zase: ať už fakticitu chápeme v jakémkoli smyslu). Ovšem i když místo termínů „fakty“ a „souhrny faktů“ (což by nutně velmi subjektivizovalo naše pojetí „světa“) užijeme nepochybně vhodnějších termínů jako „stavy světa“ nebo „fáze“ či „složky“ světa apod., musíme se ještě ohradit proti tomu, že svět je jejich „souhrnem“ (což ostatně věděl už Hérakleitos, když namítal, že by takový souhrn či soubor mohl být (bez LOGU, jak on to viděl) „pouhou hromadou náhodně rozházených věcí“. Naprosto mylná je však myšlenka, že cokoli v tomto světě může „tak zkrátka být nebo tak zkrátka nebýt“ a že „vše ostatní může zůstat stejné“. Možná, že něco bude za takových okolností ve světě moci zůstat stejné, ale rozhodně nikoli „všechno“. Svět je plný spojitostí, ba nespočetného množství spojitostí, ale přesto nemůžeme říci, že svět je jedna velká spojitost, protože vedle spojitostí pozorujeme také nespojitosti, meze spojitostí, hranice, kterými jsou od sebe oddělena jednotlivá jsoucna. Jestliže budeme náležitě rozlišovat mezi jsoucny pravými a nepravými, pak musíme přiznat, že nevíme, jakými spojitostmi či pouty by mohl být svět skutečně (tj. opravdu a účinně) integrován v pravý celek, v pravé jsoucno. Budeme-li mluvit o světě jaké o „jednom „ jsoucnu, pak musíme stále mít na paměti, že to asi) není

pravé jsou, ale jen jsou nepravé. To ovšem zdaleka naznamená, že jde o pouhou hromadu.

(Písek, 090121-3.)

<<<

>>>

### **Svět a události**

Veškeré světové dění je založeno na dění konkrétních (konkrešních, tj. pravých) událostí, od nejnižších až po nejvyšší, a to specificky na jejich schopnosti aktivity a také schopnosti vzájemně na sebe reagovat. Počátky všech takových (pravých) událostí spočívají v přechodu z nejsoucnosti (nebytí) do jsoucnosti, neboť každá událost se začíná dít tak, že z určitého „ještě ne“ přechází do určitého „již ano“ (a potom do „už ne“), tj. její počátek není žádným „následkem“ čehokoli „daného“, již uskutečněného, ale je v tomto smyslu „skutečným počátkem“. Takových „počátků“ jakožto přechodů z nejsoucnosti do jsoucnosti je proto tolik, kolik je (pravých) událostí. Teprve když nějaká (určitá) událost svým počátkem nastartuje své událostní dění, může se ve svém okolí orientovat a aktivně na ně navazovat tak, že si z jiných událostí udělá své „součásti“ tím, že je zapojí do svého dění, anebo tak, že se jimi nechá (eventuelně aktivně dá) zapojit do jejich událostního dění, ale může to udělat také tak že to ve většině souvislostí omezí na minimum a že vytvoří jakousi sérii opakování sebe samé, jehož výsledkem je pak něco, co se jeví jako setrvačnost. V takových případech pak slouží (může sloužit) pro jiné události (jiného typu) také jako pouhý (zdánlivě pouhý) materiál, ale může také jen „stárnout“ (např. světlo).

(Písek, 090123-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok - pojem**

Mluvíme-li o pokroku, máme na mysli nejen pohyb o jeden krok dál, tedy o další krok po krocích předcházejících, ale o také to, že jde o krok kupředu, tj. nějakým směrem, který je hodnocen jako z nějakého hlediska pozitivně hodnotitelný jako vyšší nebo hlubší, intenzivnější nebo úplnější, eventuelně „správný“ či správnější. Kde jakékoli takové hledisko chybí, je možno mluvit pouze o pohybu, ale ne o pokroku. Pokrok tedy znamená, že na jedné straně musí dojít k pohybu – neboť bez pohybu není možná ani žádný pokrok -, ale že ten pohyb musí vést nejen o „krok dál“, ale že to znamená také o něco „výš“, eventuelně o „stupeň“ výš. Kdybychom to chtěli nějak zjednodušeně znázornit, pak takový pokrok znamená pohyb po nakloněné rovině, který směřuje proti té nakloněnosti, tedy do vrchu, do kopce. A v takovém případě musíme zároveň vědět o možnosti pohybu opačným směrem, totiž shora dolů, a tomuto opaku pokroku budeme říkat třeba „odkrok“, obvykleji však pokles, úpadek, zhoršení či ztráta s ohledem na nějaké měřítko, kritérium. Ze zkušenosti víme, že v různých souvislostech může docházet k obojímu, takže je vždycky třeba vyjasnit jednak to, jaké měřítko jsme si sami vyvolili, jednak to, jaké „měřítko“ můžeme předpokládat, že platí pro ten či onen souvislý proces změn, který se nám jeví jako „pokrok“. A tady už se začínají uplatňovat určité koncepce, takže se dostáváme k problémům teorie nebo ideologie, případně údajného mýtu „pokroku“.

(Písek, 090124-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok a víra v pokrok**

Slovní spojení „víra v pokrok“ už samo o sobě prozrazuje jakousi méněcennost toho, co se tu nazývá „vírou“, zejména v našem prostředí, které je stále ještě silně ovlivněno jakýmsi zlidovělým „pozitivismem“, redukcí na jedné straně veškerou skutečnost na objektivitu, zatímco na druhé straně vše, co se zřetelné a nahlédnutelné objektivizaci vymyká, je prostě odkázáno do sféry pouhé subjektivity (a tím jakési předsudečnosti). Takže řekneme-li „víra v pokrok“, už samým názvem naznačujeme, že jde o víru falešnou, předsudečnou, an „objektivních faktech“ nezaloženou. Aniž bychom se nyní chtěli zabývat problematičností samého chápání toho, co to je „víra“ (zejména s ohledem na původ převažujících konotací, za které jsou odpovědny myslitelé křesťanští a jejich prostřednictvím myslitelé starožidovští), což je ovšem k náležitému pochopení jinak naprosto nezbytné, je třeba si uvědomit jakousi vnitřní rozpornost zmíněného slovního spojení, pokud v jeho pozadí je něco z toho nepříliš jasně reflektovaného pozitivistického rázu uvažování. Je totiž především třeba rozlišit dvojí „víru“ (ve smyslu spoléhání): něco jiného je víra v „možnost“ pokroku, a zase něco jiného je víra v samočinný pokrok jako něco „faktického“, co jde kupředu, ať děláme co děláme. Obojí nelze legitimně směřovat: „víra“ v pokrok jako nezastavitelný proces je de facto pověra, protože klade do budoucnosti jakési „směrování k vyššímu“ (a lepšímu) jako následek jisté setrvačnosti, která je dána už nyní, byla dána už v minulosti a je v tomto smyslu „dána“ odevždy až do nejvzdálenější budoucnosti opět jako „danost“, jako „faktičita“. V tom právě spočívá onen vnitřní rozpor: na jedné straně se počítá s nějakým nahoře a dole, s nějakým výš a níž, ale na druhé straně se trvá na tom, že tomu tak je odevždy navždy – takže vlastně se ve skutečnosti nic neděje, jen se ukazuje postupně to, co tu sice už původně bylo, ale nebylo to ještě zjevné. Taková „víra v pokrok“ vůbec nepředpokládá, že by se mohlo někdy udát, stát něco tak nového, že by to nebylo předem určeno, předem „dáno“ už v minulosti. Tím je však sama myšlenka „pokroku“ vlastně podvrácena, protože se stává myšlenkou vyjevování toho, co tu bylo už od počátku.

(Písek, 090124-2.)

<<<

>>>

### **Skutečnost a „možnost“**

České slovo „skutečnost“ je jazykově (etymologicky) i významově spjata se slovem „skutek“, a to buď jako to, co je výsledkem nějakého skutku (nebo nějakých skutků), nebo jako to, co k nějakým skutkům vede, případně je vykonavatelem takových skutků (což není totéž), eventuelně také obojí zároveň (i když ne ve stejném smyslu a ve stejné souvislosti). Původně bylo toto české slovo (podobně jako německé slovo Wirklichkeit, které zase souvisí se slovesem wirken a se substantivy Werk a Wirkung) překladem latinského termínu actualitas (spjatého se slovesem *agere*, činiti, a se substantivem *actus*, čin), tedy nikoli *realitas* (spjatého se slovem *res*, věc – tedy věc[n]ost, věcovost). Pokud bychom zůstali u pojetí skutečnosti jako něčeho uskutečněného, máme před sebou

otázku, co to vlastně je to, co nejprve uskutečněno není a co potom je uskutečňováno. Aristotelés pro tuto příležitost zavedl termín DYNAMIS, nejčastěji překládaný (nejen do češtiny) jako „možnost“. Tak ovšem vznikl pseudoproblém, co to vlastně ta „možnost“ je, zejména pak, jaký je rozdíl mezi skutečnou možností a možností neskutečnou, tedy možná vlastně nemožností. A protože každý „skutek“, tj. každá aktivita (dokonce už hybnost událostního dění, kde ještě o aktivitě nelze mluvit, protože nebyl ustaven „subjekt“) představuje „aktivní přechod“ z možnosti do skutečnosti, totiž uskutečnění. Co tedy je to, co ještě není skutečné, ale je „skutečně“ možné, tj. opravdu může být uskutečněno? Jaký statut má ona „skutečná možnost“? A jaká je povaha oné „skutečnosti“, přisouzené pouhé „možnosti“ (na rozdíl od možnosti neskutečné, tedy – snad – nemožnosti)? Jakou oblast budoucí představuje v události jako celku soubor možností, které mohou, ale také nemusí být v průběhu událostního dění uskutečněny? Co se stane se „skutečnou možností“, která je uskutečněna a stává se tak „skutečností“ v plném smyslu? Má-li taková skutečná možnost být uskutečněna, vyžaduje to nějaké úsilí, tedy aktivitu; ale odkud se bere potřebná dynamika? Aristotelés přisoudil tuto funkci „energii“ (ENERGEIA), přesněji: on toto „dělání“ či „dílo“ (ERGON) pouze nazval „energii“. Ale odkud se tato „energie“, toto vykonávání zevnitř a nikoli zvenčí, vlastně bere?

(Písek, 090124-3.)

<<<

>>>

### **„Transcendence“ jako skutečnost**

Jako transcendentní byly kdysi běžně označovány skutečnosti nezávislé na subjektivním přístupu, tedy vůbec na subjektivitě (na vědomí). Až Kant v tom udělal dost velký zmatek, protože prohlásil vše transcendentní na nepoznatelné, přesněji: o čem není možná žádná zkušenost (protože ve chvíli, kdy to poznáme, už to není „věc o sobě“, ale věc zakoušená, „věc pro nás“ – což je ovšem filosofická chyba, eventuelně sofisma). A proti „transcendentnímu“ postavil „transcendentální“ jako to, co naopak každé zkušenosti předchází a bez čeho zkušenost vůbec není možná. Někde v pozadí původního termínu „transcendentní“ a „transcendence“ je jakási představa, že subjekt musí jakoby překročit sám sebe, své hranice, má-li zamířit k něčemu jinému, než je sám. Když aktivní subjekt udělá krok nějakým směrem, je to jen chůze, jen kráčení, tedy pokročení, transience, případně transeunce; když se tímto krokem dostane zároveň o stupeň – gradus – výš, je to transgrese. A když se pozvedá o mnoho stupňů výš, na jakousi jinou, novou úroveň či rovinu, jde o transcendenci (odvozeno od trans-scando, šplhám přes něco). Subjekt, který jde o krok dál, jakož i subjekt, který jde tímto krokem zároveň o stupínek výš, je stále ještě sám sebou. Naproti tomu, subjekt, který šplhá sám přes sebe, který překračuje sám sebe, se jakoby zčásti dostává mimo sebe, je zčásti sám před sebou, ale zčásti zároveň sám za sebou, tj. zůstává sám ještě tím, kým byl, ale zároveň právě sebe, jaký dosud byl, jakoby nechává za sebou a jakoby se vykláněl ven ze sebe. Ovšem to „ven“ má zvláštní směr: nejde vlastně „ven ze sebe“ do „vnějšího okolí“, tedy ani na žádné vnější „vrcholy“, ale jde o „šplhání dovnitř“, do hloubek „nitra“, „niternosti“, nebo jinak řečeno: jde o prohlubování niternosti, o aktivní zapouštění „kořenů“ do hlubší a hlubší „nepředmětnosti“ (tedy přes budoust do budoucnosti – vstříc tomu, co z budoucnosti přichází).

(Písek, 090124-5.)

<<<

>>>

### **Skutečnost - „stupně“**

Někteří myslitelé považují za možné, že „skutečnost“ věcí lze srovnávat, takřkajíc „měřit“, a že je možno shledávat, že některé jsou skutečnější a jiné méně skutečné. Zde ovšem nejde o pouhou modalitu v tradičním smyslu (v němž se „skutečné“ ještě odlišovalo na tři možné mody, totiž na to, co je plně skutečné, co je pravděpodobné a co je možné).

(Písek, 090125-1.)

<<<

>>>

### **Analogie jsoucnosti**

Odlišení „jsoucnosti“ od „jsoucna“ (event. „jsoucen“) je záležitostí tzv. abstrakce: hledáme to společné, čím se vyznačují všechna jsoucna a zároveň každé ze jsoucen. My ovšem můžeme (a dokonce musíme) tento problém reinterpretovat v docela specifickém kontextu: pro nás bude slovo „jsoucnost“ označením pro určitý „stav“ nebo přesněji pro určitou „fázi“ (protože nic „nestojí“, a „stav“ či „fáze“ nejsou „bodové“) událostného dění, která je právě aktuální, tj. právě nastala a zároveň pomíjí). Hledáme-li to, čím se sobě jednotlivé takové aktuální fáze (které se ovšem nemohou vyskytovat zároveň vedle sebe, nýbrž jen v nějakém časové odstupu „po sobě“) podobají, tj. co je jednotlivým fázím událostného dění společné, v čem jsou sobě navzájem „analogické“, bude záležet na tom, omezíme-li se na různé fáze téže události, anebo rozšíříme-li to na různé fáze každého událostného dění, tedy každé (pravé) události. Pokud zůstaneme u jedné konkrétní události, bude zřejmé, že všem jejím fázím bude společné také to, jak přináležejí k této události jako celku; pokud to rozšíříme na všechny události, bude všem jejich fázím společné jen to, že k nějaké události náleží, ale už nikoli to, ke které.

(Písek, 090126-1.)

<<<

>>>

### **Actus purus**

Tomáš Akvinský charakterizoval „Boha“ jako „ryzí výkon“ (také čirý nebo ryzí čin, akt, výkon). Tohoto pojmu můžeme dost dobře využít po jisté jeho reinterpretaci: Tomáš měl za to, že tzv. konečná (tj. stvořená) jsoucna se podílejí (participují) na tomto „ryzím aktu“. Právě tento moment musím opravit: co to vlastně znamená „podílet se“ na něčem? A na čem se „pravé jsoucno“ může vůbec „podílet“, když „ryzí nepředmětnost“ je „nejsoucí“? Zdá se, že řešení by bylo asi následující: „actus purus“ je akt (čin, akce) zcela zvláštního druhu, totiž že jeho výsledkem není zpředmětnění, zvěcnění, „realizace“. Tím by byla zajištěna distance – theologicky řečeno – Stvořitele od stvoření; tato distance ovšem vlastně není žádnou distancí, ale je to locus sklonění Boha ke stvoření, je to „příchod“ (adventus). A tato druhá stránka oné distance, totiž její překlenutí, by spočívala v tom, že každá (pravá) událost (a tím spíš každý subjekt) by začínal jakýmsi

podílnictvím na onom super-primárním „actus purus“, totiž jakoby vznikem z ničeho (příchodem z budoucnosti), a teprve druhotně by na sebe bral kontexty a „prvky“ tohoto světa, tj. tohoto styl uskutečňování, které na sebe bere také předmětnou podobu, předmětnou, věcnou tvář.

(Písek, 090126-2.)

<<<

>>>

### **Nic(ota)**

Obvykle se má za to, že užití slova „nic“ slouží jen pro popření (popírání); popírání je původně prostředkem upřesnění, když něco pozitivně tvrdíme („klademe“). Užijeme-li slova „nic“, chceme tím to „pozitivní“ omezit na nejvyšší míru. To má svůj dobrý smysl tam, kde aspoň něco málo víme o okolnostech či souvislostech. Pokud ovšem chceme popírání rozšířit i na ty okolnosti, přestává to být „funkční“ pro jakékoli upřesňování, ale nutně se to obrací spíše k zneupřesňování. To by nás už samo mělo varovat: vlastně přestáváme tomu popírání rozumět jako určitému popírání. Popřeme-li (popíráme-li) vše jakoby šmahem, dostáváme se nejen do nepřesností a nejasností, ale zejména do čehosi neurčitého. Odtud je zřejmé, že slova jako „nic“ nebo „nicota“ musíme podrobit zevrubnějšímu zkoumání: co jimi vlastně můžeme mínit? Je vůbec legitimní jich v tomto smyslu užívat? Jaký „pozitivní“ smysl může mít slovo „nicota“? Jaký je nebo může být jeho význam? Je myslitelné jím mínit „něco“, tj. něco aspoň trochu určitého? Můžeme náležitě ustavit pojem „nicoty“? A můžeme tento pojem uvést do logických souvislostí s dalšími pojmy (a pokusit se vymezit jeho „obsah“)? Můžeme se aspoň pokusit určit (vymezit) příslušný intencionální „model“ (ať už „intencionální předmět“ nebo „intencionální nepředmět“)?

(Písek, 090127-1.)

<<<

>>>

### **Budoucnost - adventus**

Odo Marquard razil heslo: „Zukunft braucht Herkunft.“ Na tom je cosi základně správného, i když je to – jako ostatně u Marquarda téměř vždy – vyostřeno jednostranně (platí totiž nepochybně i opak: „Herkunft braucht Zukunft“ – kdyby chyběla budoucnost, nemohlo by se nic stát, a tudíž by nemohlo ani nic povstat, vzniknout). Aby se budoucnost „stala“, totiž aby nejen „přicházela“, ale vskutku (tj. skutečně, činně, aktivně) přišla, tj. byla uskutečněna, provedena, převedena do skutečnosti, k tomu je zapotřebí, aby tu byl aktivní činitel, který to na sebe vezme a který to provede. Budoucnost sama tím činitelem, tou „hybnou silou“ (vis movens) není a být nemůže; k tomu je zapotřebí aktivity, a aktivní může být pouze subjekt. Ovšem subjekt může být ustaven pouze událostí, která se už děje, tj. která se začala odehrávat ještě dříve, než si mohla svůj subjekt ustavit (resp. než se sama subjektem mohla stát). Marquardova slova tudíž naprosto platí pro každý subjekt: má-li takový subjekt (jakékoli úrovně, tedy nejen lidský) mít nějakou budoucnost, nezbytným předpokladem je, že už má také nějakou osvojenou minulost, tedy „bylost“, že je v nějaké bylosti zakotven, že v ní má své kořeny. Poněkud složitější to je v případě události samé. Ta se rodí (vzniká) nikoli jako subjekt, ale přesto musí své událostné dění konat, musí je vykonávat – a pokud si k tomu cíli chce nebo musí ustavit svůj subjekt, musí také počátek

tohoto ustavení vykonat ještě sama bez onoho subjektu. Aby to mohlo udělat, musí se jí dostat nezbytného času (ve smyslu svěřeného času, termínované doby), totiž budousti. A tato její budoust je naprosto spjata s počátkem události, a v tom smyslu není podmíněna nikým a ničím (žádným subjektem ani žádnými okolnostmi). Musíme tedy proto rozlišovat několik „druhů“ dění: a) přicházení budoucnosti, b) přicházení budousti (tj. již propůjčeného a osvojeného, ale ještě nezpředmětněného „termínu“), c) základní událostné dění, které již je také zvnějšněním, d) událostné dění, které je vykonáváno, aktivně prováděno a do něhož je aktivní zapojováno i dění dalších, již se dějících událostí (a které má tudíž svou vnější stránku vedle stránky vnitřní, nepředmětné).

(Písek, 090127-2.)

<<<

>>>

### **Filosoféma**

Filosoféma je – v prvním přiblížení – něčím takovým jako „potenciální filosofické téma“. Nemusí být na první pohled zřejmé, a i když zřejmé a nápadné je, filosofickým se stává teprve ve chvíli, kdy je nahlédnuto a uchopeno filosoficky (nebo jinak: kdy je vtaženo do filosofických kontextů, které mu ergo musí předcházet). Vždy se proto takové filosofické uchopení vystavuje riziku, že může být interpretováno jako ustavující a nikoli jako uchopující.

(Písek, 090130-1.)

<<<

>>>

### **Nejsoucí není „nic“ / Nejsoucí a poznání**

Už Aristotelés věděl, že předpokladem toho, abychom mohli něco poznávat, je uznání, že (před námi) toto něco „jest“. Jsme-li totiž přesvědčeni, že to „není nic“, je jakékoli poznání vyloučeno. Je-li tudíž někdo již předem naprosto přesvědčen, že „nejsoucí“ (TO MĚ ON) prostě není, že to není „nic“, takže o tom žádné poznání ani vědění není možné, sám si tím znemožňuje jakékoli poznávání, a to i v případě (a právě v případě), že by se snad ukázalo, že toto „nejsoucí“ přece jen nějak poznáváno být může.

(Písek, 090130-2.)

<<<

>>>

### **Aristotelés o vyučování (DIDASKALIA)**

Aristotelés začíná své Druhé Analytiky větou, že „Všechno vyučování (poučování, DIDASKALIA) a všechno usuzování (rozvažování) ze získaných vědomostí (MATHÉISIS) pochází z dřívějšího poznání (GNÓSIS) [event. z dřívějších („preexistujících“) znalostí či poznatků].“ (71 a 1). V tom je ovšem skryt jeden velmi pochybný předpoklad, totiž že vyučovat lze jen „znalostem“ nebo „vědomostem“. Už vyšší obratlovci (savci a ptáci) jsou vedle instinktů (ať už je chápeme jakkoli) vybaveni také schopností se učit, což pochopitelně odpovídá na druhé straně, že jsou nuceni se učit (mláďata se některým způsobem chování

nebo jednání učí např. napodobováním dospělých). Takové napodobování je ovšem něco zcela jiného než přebírání nějakých „poznatků“.

(Písek, 090130-3.)

<<<

>>>

### **Událost a její situace / Situace pro „událost“**

Uvažujeme-li o „události“ (jakožto myšlenkovém modelu) a její „situaci“, musíme zprvu odlišit její situaci (event. situace) vnitřní od její situace „vnější“ (či od jejích situací „vnějších“), přičemž, jak se ještě ukáže, onen „vnějšek“ nesmíme předem a samozřejmě redukovat na vnějšek v běžném smyslu, totiž jako to, čím je událost za svými „hranicemi“ zvnějšku obklopena, nýbrž musíme si nechat zatím jen výhradu, že může jít také o „obklopenost“ nikoli z vnějšku, nýbrž naopak z vnitřku. (A analogicky zase platí, že ani onen „vnitřek“ či „nitro“ nesmíme předem a samozřejmě redukovat na niternost ve smyslu nepředmětnosti.)

(Písek, 090204-1.)

<<<

>>>

### **Ontologie - možné koncepce**

Přesně vzato by mělo slovo „ontologie“ znamenat „pojedenání o jsoucím“; protože však by něco takového nedávalo dost smysl, neboť jako „jsoucím“ by tu mohlo být míněno cokoli, co „jest“, mělo svůj význam, když Aristotelés ještě upřesnil „o jsoucím jakožto jsoucím“, eventuelně – s určitým interpretačním posunem – „o jsoucím, pokud jest“, čímž může, ale nemusí být míněno „pokud právě jest“ (historicky tomu však takto obvykle rozuměno bylo). Necháme-li zatím stranou otázku povahy takového pojedenání, které zřejmě nemůže být dost dobře chápáno jako vědecké (odborně, specializovaně vědecké), nýbrž jako filosofické (které nemůže nechat stranou vztah k celku všeho jsoucího resp. k veškerenstvu), ocitáme se před problémem, co to znamená „bytí“, co to je „jsoucí“ a „jsoucno“, a jak lze obhájit tradiční rozlišení mezi slovesem „bytí“ (a jeho tvary, včetně „jest“ i „bude“ nebo „bylo“) a substantivem, které nabývá pouze v češtině podoby „bytí“, zatímco v řečtině i v latině se vnějšně nemění, jen oné substantivní povahy a funkce nabývá, řečtina to naznačuje jako TO ON (v němčině je substantivum vyznačeno velkým písmenem – das Sein). Otvírá se tím totiž možnost chápat „ontologii“ také jako „pojedenání o bytí“; tradičně se mluví jednak o „bytí jsoucna“ (určitého jsoucna), ale někdy také o „bytí vůbec“, např. jako o něčem, na čem jednotlivá jsoucna „participují“ (otázku participace opět necháváme stranou). Samo „bytí“ může být chápáno jako to, co je všem „jsoucňům“ resp. všemu „jsoucím“ společné, ale často bylo chápáno (jak kriticky zdůraznil zejména Heidegger) jako „nejvyšší jsoucno“. Ovšem problémem zůstává i ono všem jsoucňům „společné“, totiž že „jsou“; musíme si totiž položit také otázku, že všechno jsoucna „jsou“ opravdu stejným způsobem, a také zda vůbec je těmto různým způsobům, jak jsou, něco společného – a pokud ano, „co“ to vlastně je. Nemůžeme si nepřipustit otázku, zda to není spíš problém jazyka než problém nějaké skutečné „jsoucnosti“ nebo skutečného „bytí“. A tyhle všechno otázky a problémy náleží rovněž do oboru „ontologie“ (event. méontologie“, pokud se nějak dohodneme na vztahu mezi oběma).

(Písek, 090205-1.)

<<<

>>>

### **Syntézy a kompromisy předčasné**

Filosofická práce by se neměla dopouštět předčasných kompromisů, a už vůbec ne pokusů o syntézy. První povinností filosofického zkoumání – pochopitelně po stanovení tématu a jeho kontextu – je analýza, podrobný rozbor příslušného myšlenkového modelu, který má hned i později sloužit jako opora v orientaci určitého myšlenkového postupu. Čím přesnější a pronikavější je taková analýza, tím jasnějším způsobem se vyjeví většina nedostatků samého východiska a tím snadněji budou moci být prováděny potřebné opravy i všechna další upřesňování (jak tématu, tak kontextu). Tímto postupem lze nejučinněji dosáhnout toho, aby se výzkum neomezil (a nemohl omezit) na pouhé deduktivní postupy.

(Písek, 090210-1.)

<<<

>>>

### **Člověk jako osoba a jako „odkaz“**

Udělat si jasno o druhém člověku, jeho povaze a jeho vztahu k okolí (okolnostem) a ke skutečnosti (světu) vůbec není vůbec jednoduché, a většinou si to všichni značně zjednodušíme.

(Písek, 090213-1.)

<<<

>>>

### **Subjektní a subjektivní**

Máme-li vyjasněno, jak rozumět významu slova „subjekt“, musíme také upřesnit příslušné adjektivum. Bohužel už je příliš zaběhané slovo „subjektivní“, kterému rozumíme jako záležitosti individuálního (a tedy vždy poněkud nahodilého) vědomí: subjektivní jsou dojmy, představy, pocity apod. Ale jsou – v našem pojetí – subjekty, které nedisponují „vědomím“, a přece je nutno jim přiznat charakter „subjektů“ (nebo řečeno s Teilhardem de Chardin, charakter „přirozených jednotek“, které mají své „dedans“ i své „dehors“, svou vnitřní i vnější stránku).

(Písek, 090213-2.)

<<<

>>>

### **Aktivita (činnost)**

Je třeba odlišovat akci a „pohyb“ v obecném smyslu, neboť ne každý pohyb má charakter akce. Předpokladem toho, aby bylo možno nějaký pohyb chápat jako akci, je rozpoznání jejího subjektu: každá akce je akcí nějakého subjektu. A ten subjekt je jednak součástí „celého“ pohybu, jímž je událost resp. událostné dění,

uskutečňování, vykonávání jejího „bytí“, jednak je ustaven a vždy znovu ustavován (rekonstituován) aktivitami této události, kterých je ovšem událost schopna jen díky tomu, že si takový subjekt ustaví (resp. že se takovým subjektem stane a že se s tímto svým subjektem „ztotožní“).

(Písek, 090214-2.)

<<<

>>>

### **Jednota absolutní a relativní**

Myšlenka „absolutní jednoty“ je stará; poprvé byla konsekventně domyšlena již Parmenidem. Naproti tomu myšlenka „absolutní plurality“ nikdy nebyla (a ani nemohla být) domyšlena až do všech důsledků, protože mnohost musí být vždy mnohostí něčeho jednotlivého, a jednotlivé předpokládá sjednocenost a jednotu. Jestliže nahlédneme, že jakákoli „absolutnost“ je v rámci našeho světa nemožná a vyloučena, musíme jako jeden z hlavních intelektuálních úkolů rozpoznat nikoli abstraktní, ale „reálnou“ spjatost jednoty a mnohosti u každého skutečného (pravého) jsoucna. Každé jsoucno (s výjimkou těch nejnižších, tzv. primordiálních jsoucen) je vnitřně sjednocenou mnohostí: jeho mnohost sjednocením není popřena ani zrušena, ale je „relativizována“, tj. uvedena či vždycky znovu uváděna do vztahů (relací, ale skutečných, tj. uskutečňovaných relací), v nichž nižší složky (rovněž jsoucna) „akceptují“ jistá „pravidla“ („normy“), jež nevyplývají z nich samých, ale jež jsou uváděna ve „skutek“ také za spoluúčinnosti (koaktivity) neboli aktivní angažovanosti jich samých. To však předpokládá, že i ta nejnižší jsoucna, jež vidíme jako „zapojená“ do takových aktivně uskutečňovaných souvislostí a vztahů (nebo o nichž to musíme předpokládat, i když to zatím přímo nevidíme nebo vidět ani nemůžeme), jsou „vnitřně“ strukturovaná a tedy nikoli (jak to chápali např. řečtí atomisté); jak se to má s oněmi „primordiálními“ jsoucny, musíme nechat stranou, ale je třeba to podrobit samostatné analýze.

(Písek, 090215-1.)

<<<

>>>

### **Kultura a stát**

Masarykova dělnická akademie připravuje seminář o „financování kultury“. Jako pozvaní jsou uváděni bez rozlišení představitelé politiky na jedné straně a kultury na straně druhé, přičemž není uveden nikdo za AV, a za vysoké školy jen za umělecké obory. Přitom by mělo být jasné, že pro rozvoj kultury jsou dlouhodobě rozhodující školy vůbec, tedy veškeré školství od nejnižších stupňů, zejména však vysoké školy a vědecké ústavy netechnického zaměření. Jinak řečeno: kulturní úroveň se měří buď v průměru nebo ve špičkách, přičemž kritéria hodnocení nemohou zůstat v kompetenci politiků, nýbrž musí být stanovena tak, aby jich bylo možno použít také na politiky a politické instituty. Domyšleno to znamená, že v nějakém rozsahu a v určitých směrech musí být některé složky kultury a kulturního života (včetně kulturních aktivit) autonomní, přičemž tato jejich relativní resp. částečná autonomie, tj. svoboda, musí být pevně uzákoněna, přímo ústavně legalizována, a to způsobem, který musí být závazný nejen pro kulturní pracovníky, ale také pro vládu a všechny politické instituce. Tak jako demokratické struktury jsou pevně spjaté s rozdělením politické moci, tak musí

být – v souladu s principy lidských práv – zabezpečeny ve své svobodě ty složky kultury, které se neopírají a většinou ani nemohou opírat o užitečnost a využitelnost pro státní a vládní politiku ani o nejrůznější způsoby průmyslového a vůbec technického podnikání (včetně získávání patentů a jejich prodávání). Do této kategorie už odedávna náleží tzv. akademické svobody, o nichž se však mluvilo vždycky jen v souvislosti s univerzitami a které na druhé straně byly rozšiřovány nebo alespoň zdůrazňovány ve směrech, které s úrovní vědeckou, myšlenkovou a duchovní neměly mnoho společného. Zajisté platí, že celá problematika je velmi nesnadná, ale jsou již četné zkušenosti z různých zemí, a to pozitivní i negativní. Jedním z důležitých momentů je třeba finanční (a vůbec materiální) zabezpečení takových svobodných složek kultury pevnou částí z celého státního rozpočtu (např. určitým procentem), jejíž rozdělování by zůstávalo v rukou na vládě (a politických silách) maximálně nezávislé instituce (trochu podobně, jako jsou relativně autonomní třeba soudci nebo vysocí funkcionáři Národní banky apod.).

(Písek, 090217-1.)

<<<

>>>

### **Etika jako disciplína filosofická**

Filosofická etika nemůže být ničím jiným než méontologickým zkoumáním „toho čtvrtého“, pochopitelně v souvislosti s člověkem, přesněji se situací člověka, jehož každý čin, každé jednání i chování má „mravní“ dimenzi. A když s „tím čtvrtým“ nepočítá, ba když se o něm vůbec nijak nezmíní, prostě poklesá a upadá. Ostatně etika odděleně chápaná od „politiky“ je také vadná, protože „abstrahuje“ od souvislostí a vztahů, které – podle rozšířeného mínění – do sféry mravnosti jakoby nepatří. A chápeme-li „etiku“ skutečně do hloubky i do šířky, pak vlastně nesmí odhlížet od vůbec žádných vztahů mezi lidmi, dokonce ani od vztahu lidí k jiným živým bytostem, zvířatům i rostlinám, ba ani od vztahů lidí k „věcem“. Už to, že si uvědomíme důležitost onoho tzv. „třetího“, nás nutně vede k závěru, že v etice nejde jen o „mravnost“ a „mravy“, ale vůbec o smysl všeho, co lidé dělají a podnikají, a o smysl důsledků jejich aktivit, ano, o smysl toho všeho kolem nich, dokonce i toho „světa“, na který (možná jen zatím) nemají žádný vliv, ale jehož „smyslu“ si musí všimnout a respektovat jej.

(Písek, 090218-1.)

<<<

>>>

### **Změna a činnost / Činnost a změna**

Činnost nelze redukovat jako pouhou změnu, ale rozhodně je se změnou, přesněji se změnami, nerozlučně spjata. Činnost je především sama změnou: to, co se nemění, není schopno žádné aktivity, žádné činnosti (to proti Aristotelovi a celé další tradici, na něm závislé). Činnost však není jen sama změnou, ale – a to náleží přímo k jejímu vymezení – vede ještě k dalším změnám, které jsou ve skutečnosti změnami „něčeho“ jiného, nikoli tedy změny samé. Tyto „jiné“ změny mohou a dokonce musí mít svůj původ ještě také odjinud, ale pokud jsou vyvolány, způsobeny, ovlivněny atd. určitou činností, může být tento původ blíže určován, analyzován a do větších nebo menších detailů popisován. A právě v této souvislosti se ukazuje, že podmínkou takového studování nějaké změny,

jež je způsobena (obvykle spolupůsobena) nějakou činností, je určení „subjektu“ oné činnosti. Rozdíl mezi pouhou změnou a činností (která je ovšem také změnou) spočívá v tom, že pouhá změna může být popisována (analyzována, studována atd.) bez ohledu na to, je-li spjata s nějakým subjektem (nebo více subjekty), zatímco činnost je vždycky činností nějakého subjektu. Popisovat jakoukoli činnost (aktivitu) bez souvislosti s příslušným subjektem (eventuelně s neuznáváním skutečnosti subjektu, popíráním subjektu) jako něco, k čemu máme nebo můžeme mít přístup zvnějšku, tedy např. jako pozorovatelé, znamená redukování skutečnosti neboli ochuzování skutečnosti o přinejmenším celou jednu dimenzi. A proč tomu tak je? Protože k bytostné povaze, k „bytostnému určení“ subjektu náleží, že jen jedna jeho „stránka“ či „dimenze“ je přístupná zvenčí, a to ta méně významná, méně důležitá, eventuelně ta druhotná, sekundární. Subjekt nesmí být redukován na pouhý objekt, nesmí být chápán jako objekt; subjekt se nestává subjektem nějakým zapojením do nějakých souvislostí, nýbrž je sám předpokladem toho, aby nějaké souvislosti mohly být aktivně navazovány, tj. aby se mohly stát, a to díky činnosti, aktivitě toho (či jiného) subjektu.

(Písek, 090227-1.)

<<<

>>>

### **Jedinečnost jsoucího**

Každé „jsoucí“ („pravé jsoucno“) je jedinečné a ve své jedinečnosti se žádným jiným jsoucnem vposledu nezaměnitelné. To zajisté neznamená, že se nemůže v mnohém některým jiným jsoucňům podobat. Je však zásadně důležité si uvědomit, že v evropských tradicích se ve filosofii a zejména ve vědách takřka výhradně prosadil přístup, který se plně soustřeďuje na ty podobnosti, které umožňují pořádat jsoucna do skupin podle toho, jak jsou navzájem zaměnitelná, a zcela opomíjet to, čím je každé z nich jedinečné a neopakovatelné. Dalo by se možná říci, že to odpovídá převažujícímu přístupu živých bytostí k věcem v okolí a také k jiným živým bytostem, ale přinejmenším zatím se zdá, že o tom skutečně „víme“ příliš málo, protože jsme odkázáni pouze na běžné pozorování, jemuž pochopitelně mnohé uniká. Při bližším a pozornějším ověřování (zvláště při každodenním „soužití“) zjišťujeme např. nejen to, že všichni psi nejsou stejní nebo že všechny kočky nejsou stejné, ale že se nechovají stejně ani vůči sobě navzájem. Kromě toho se živé bytosti (i jejich stavba těla a orgány) vždycky od sebe liší, ale my ty odlišnosti přehlízíme (a možná zcela nezdůvodněně máme za to, že od toho odhlížejí i ty živé bytosti). Vlastně vůbec nevíme, zda se třeba jednotlivé molekuly nebo dokonce i atomy atd. v „detailech“ od sebe nějak neliší, protože my se jimi zabýváme jen ve velkých množstvích. Takže přinejmenším tu platí velká ostražitost před neoprávněnými generalizacemi a zejména před vylučováním významu takových rozdílů a odlišností předem. Víme ze zkušenosti, že naše vlastní schopnost rozlišování individuálních rozdílů je podmíněna dlouhodobějším (trvalejším) koexistováním a zejména naším zájmem o ty rozdíly, tedy naším zájmem o specifičnosti a přímo jedinečnosti a osobitosti oněch druhých bytostí bytí nižší úrovně. Tato obecná zkušenost je většinou odbývána (zejména pak v odborných disciplínách, především přírodovědných) poukazem na to, že jsme vnitřně (a rozumí se: subjektivně) nakloněni si vůči vybraným bytostem („domácím mazlíčkům“) vytvářet jakési vlastní jednosměrné vztahy, které se z druhé strany vysvětlují „potřebami“ a „návyky“, často jen uměle (tj. námi) vypěstovanými. Jedinečnost těch druhých je tedy vysvětlována jako náš

předsudek, jako důsledek naší vlastně neopodstatněné nebo přímo iluzivní zaujatosti a tedy předsudečnosti.

(Písek, 090301-1.)

<<<

>>>

### **Abstrakce**

O abstrakci můžeme mluvit pouze tam, kde jí předchází nějaký stav nebo proces ještě ne-abstrahovaný, který však ten, kdo abstrakci provádí, má už k dispozici. Nelze tedy mluvit o abstrakci tam, kde výsledek (výtvar, produkt) oné údajné abstrakce je (má být) pokusem o postižení něčeho, co ještě k dispozici není, co teprve má být poznáno a uchopeno. Tak např. pojem psa domácího nemůže vzniknout (být vytvořen) tím, že odebereme některé atributy našemu Rekovi, pokud nemáme především k dispozici nezbytný pojem, vztahující se k tomuto konkrétnímu zvířeti, jež chováme v naší domácnosti. To však nemůžeme mít, protože pojem konkrétního psa neexistuje; můžeme jej pouze pojmenovat a pak tím pojmenováním mínit, nikoli však pojmově vymezit. A „abstrahovat“ přímo z konkrétního zvířete nemůžeme, neboť takovému konkrétnímu zvířeti nemůžeme „odebrat“ žádné vlastnosti ani atributy jinak, než leda chirurgicky apod., tedy fyzickým násilím. „Abstrahovat“ však nemůžeme ani určitou představu, můžeme ji jen vyměnit za jinou. Zkrátka a dobře: abstrahovat můžeme jen nějaký pojem, který je vzhledem k onomu výslednému „konkrétnější“. Zdá se však, že to je jenom jeden ze způsobů, jak lze dospět k nějakému „abstraktnímu“ (přesněji „abstraktnějšímu“) pojmu, neboť jinak bychom museli nejdříve zkoumat, jak se dostáváme k pojmu méně abstraktnímu, z něhož můžeme vyjít, abychom příslušnou abstrakcí dospěli k pojmu abstraktnějšímu, tj. obecnějšímu. Je proto zřejmé, že vznik nějakého pojmu (a to znamená abstraktního pojmu, protože „konkrétní“ pojmy nejsou možné) musíme vyložit jinak než jako výsledek nějakého „abstrahování“; pojem musí být nasouzen, abychom se mohli pokusit od něho přejít k nějakému jinému pojmu příslušnou abstrakcí, tj. abychom mohli přejít k pojmu obecnějšímu. Každé abstrakci tedy nutně musí předcházet nasouzení příslušného pojmu, od kterého chceme abstrakcí přejít k nějakému pojmu obecnějšímu.

(Písek, 090301-2.)

<<<

>>>

### **Bytí jako „abstrakce“?**

Když mluvíme (resp. uvažujeme) o „bytí“, musíme vždycky přesně a vědomě mínit buď bytí určitého (pravého) jsoucná nebo „bytí obecné“, tj. to, co je všem (navzájem jinak odlišným) „bytím“ jednotlivých (pravých) jsoucné společné. Jak můžeme od bytí konkrétního, individuálního jsoucná myšlenkově dospět k „bytí vůbec“, které není a nemůže být bytím žádného konkrétního, jednotlivého jsoucná? Dává to vůbec smysl, mluvit a uvažovat o „bytí“, které se takto pokoušíme oddělit od kteréhokoli konkrétního jsoucná? Můžeme vůbec ještě něco mínit jako „bytí“, když jsme je takto zbavili jeho spjatosti s kterýmkoli (pravým) jsoucнем? Tak jako nemůžeme žádné (pravé) jsoucno zbavit jeho „jsoucností“, a jako nemůžeme uvažovat o „jsoucností“ bez jakéhokoli vztahu k jakémukoli (pravému) jsoucnu (a tudíž ani k „jsoucnu obecně“), nemůžeme ze stejných

důvodů mluvit ani uvažovat o „bytí“ v tak abstraktním smyslu, že jsme je oddělili od jakéhokoli „pravého“ jsoucna (počítajíc v to i „jsoucno obecně“). Je tomu tak podobně jako v případě „života“ (ve smyslu „živoucnosti“, „oživenosti“). Ani o životě nemůžeme mluvit ani uvažovat „abstraktně“, tj. zcela odděleně od jakéhokoli živého tvora, jakékoli živé bytosti. „Život“, který by nebyl životem žádné živé bytosti, přestává být životem; a podobně „bytí“, které by nebylo bytím žádného jsoucna, přestává být „bytím“.

(Písek, 090301-3.)

<<<

>>>

### **Svobodná věda a peníze**

Zvláštností toho, že se člověk na prvním místě rozhodne a i nadále převážně rozhoduje věnovat své hlavní síly filosofování, ale že se takřka po celý svůj „produktivní“ život nemá možnost věnovat tomuto svobodně zvolenému úkolu a snad posláním profesionálně, se stává jakási neplánovaná distancovanost od sebeuplatňování a zejména soutěživosti jak s těmi, kdo se profesionálně daleko intenzivněji zabývají tím, co takový člověk dělá pro obživu, tak zejména s těmi, kdo se mohli ve filosofii profesionalizovat. To je pak ještě umocněno v takových okolnostech, které regulární profesionalizaci ve filosofii nepřejí nebo ji vysloveně deformují (především mimofilosofickými tlaky). V tomto smyslu se posléze ukazuje, že do jisté míry představují jistou překážku v cestě takového člověka, který se oddal pěstování filosofie a měl to (poněkud i problematické) štěstí, že se mohl věnovat kariéře vysokoškolského pedagoga, právě i jeho povinnosti placeného učitele, jaké mu ukládá příslušný univerzitní řád. A vlastně to nevypadá o nic lépe, když má takový člověk „štěstí“, že nemusí připravovat přednášky o něčem, čím se právě nezabývá, ani zkoušet, ani číst studentské práce atd., ale může se stát „vědeckým pracovníkem“ třeba v nějakém ústavu Akademie apod. Tam je zase pod jinými tlaky, v neposlední řadě pod tlakem trendů a tendencí v oboru. V jistém smyslu i dnes a ve všech společnostech platí, že filosofii a filosofováním by se člověk neměl „živit“, neměl by za to být placen – ostatně jako to platí i na špičkových pozicích vědeckých a jak na to vzpomíná třeba Rádl, když připomíná „zásadu“ Bohuslava Raýmana, že vědec by měl být bohatý, anebo by se měl bohatě oženit – jinak ať se rozloučí s myšlenkou svobodného bádání.

(Písek, 090301-4.)

<<<

>>>

### **Monotheismus filosoficky**

Zvláštností nejstaršího rozvíjení filosofického myšlení je úsilí o nalezení původu (zdroje) jednoty (či původně „jednosti“). Ve vztahu k „božství“ či „bohům“ se to prvním filosofům nejevilo jako mimořádně naléhavé – snad právě proto, že jim na prvním místě šlo o kritiku narativity, a to ve jménu pojmovosti někteří filosofové se o „bozích“ vůbec nezmiňují, anebo jen zcela okrajově a mimochodem. Ještě Anaximénés bez jakýchkoli skrupulí označoval nesčetné „oblohy“ za božstva. Prvním, kdo proti mnohosti bohů zdůrazňoval jediného „boha nejvyššího“, byl Xenofanés, ale už Parmenidés se soustředil na jedinnost a jednotu „jsoucího“ bez jakékoli spjatosti s božstvím či jediným „bohem“. A protože Xenofanés pojímal

onoho jediného (a přesto nejvyššího) „boha“ jako zcela nepodobného nejen lidem, ale i (ostatním) „bohům“, poukazuje to k dvojímu: 1) že i ti filosofové, kteří o „bozích“ nějak mluvili, se pokoušeli je chápat jako nějaké mocné vnitrosvětne síly či mocnosti, a 2) že právě proti tomu Xenofanés chtěl toho jediného pravého „boha“ od nich (i od lidí) fundamentálně odlišit tím, že jej vlastně vyňal ze „světa“, že je zbavil vnitrosvětneosti a – jak někteří autoři (např. Hussey, s. 14, ale i jiní) podtrhují – takové povahy, která by umožňovala jej nějak empiricky poznávat, tedy že jej pojímal „transcendentálně“ (což je ovšem termín i obsahově poněkud anachronický). Ale možná právě to dovolovalo nejen Parmenidovi, nýbrž také Hérakleitovi (v jeho konceptu světového LOGu) nechat stranou nejen jakékoli konotace „náboženské“, ale dokonce každý odkaz na jakoukoli smyslovou empirii vůbec. Na rozdíl od svého učitele výrazně na Xenofana navázal Aristotelés, když svým vyhraněným způsobem pojal „boha“ jako „to, co je jedno a co se nemění“, a když tak vymezil „předmět“ nejvyšší teoretické (filosofické) vědy (disciplíny), totiž „theologie“. I když nemůže být pochyb o tom, že toto je jedna z nejvýznamnějších otevřených možností navázání na řecký monoteismus a pro aplikování jeho některých zásadních myšlenkových zdrojů a rysů pro pozdější „theologii“ v křesťanském smyslu, zdá se, že její přesvědčivost pro další řecké myšlení (ještě neovlivněné ani pozděně židovskými, ani ranně křesťanskými motivy) nebyla velká. Je dokonce velmi pravděpodobné, že bez silného působení starohebrejského monoteismu, tak významného jak pro monoteismus křesťanský, tak pro monoteismus islámský by se myšlenka „jediného boha“ resp. jediného pravého Boha“ stala jen historickou, přesněji „muzeální“ záležitostí, spolu s tím, jak by se filosofické myšlení znovu propadalo do mytizací a různých mytologíí až myto-logismů.

(Písek, 090301-5.)

<<<

>>>

### **Chudoba relativní**

Chudoba může být někdy chápána jen v relativním, takřkajíc „statistickém“ smyslu. Pak ovšem „chudí“ ve vyspělých krajinách pociťují svou chudobu především ve vztahu k bohatým ve své vlastní společnosti; když se však do stejného nebo dokonce i do horšího postavení dostanou přistěhovalci ze zemí třetího světa, daleko chudších, vítají to jako žádoucí změnu. Takovou relativní chudobu nelze sice zcela přehlížet, ale rozhodně je zapotřebí od ní důsledně odlišovat skutečnou nouzi, nedostatek jídla a vody, absenci lékařské pomoci apod. Při důsledném rozlišování tohoto dvojího významu slova „chudoba“ můžeme nahlédnout třeba zpozditost chování některých odborových svazů, jejichž předákům jde někdy jakoby zcela slepě o zaměstnance určitého druhu, a vůbec nedbají situace v jiných odvětvích. Anebo může jít třeba o solidaritu celé řady odborových svazů, které se např. dohodnou na generální stávce, a nedbají přitom vůbec toho, že celé národní hospodářství je na pokraji úpadku a katastrofy. Nu, a do téže kategorie vlastně spadá i necitlivost velkých, pokročilých zemí s dávno už vybudovanou hospodářskou a finanční strukturou, když jde o vztah k zemím méně pokročilým, ba dokonce k tzv. „zaostalým“, sužovaným hladomory, naprostým nedostatkem vody, ničivými epidemiemi a nesčíslnými chorobami.

(Písek, 090302-2.)

<<<

>>>

### **Aktuálnost jako příležitost (šance)**

Aktuálnost je ten moment času, kdy můžeme něco dělat, být aktivní. Každá aktivita ovšem musí být po nějakou dobu vykonávána, a v tom smyslu se musí držet této postupující „aktuálnosti“, která nikterak nepostojí, ale odchází, mizí, aby byla vystřídána další, ovšem jinou. Být aktivní tedy znamená vždy znovu se vydávat na cestu a pokračovat v ní. Ale to samo o sobě nestačí k tomu, abychom plně vystihli, oč v té aktuálnosti, v tom „hic et nunc“ jde: tu aktuálnost totiž nevytváříme my, nevytváří ji ten, kdo je aktivní, ale ta aktuálnost k němu přichází, ona se mu otvírá, jakoby dává k dispozici, a to jako příležitost k činu, k akci, příležitost k tomu, aktuálnosti využít jako aktuality. Ten, kdo aktuálnost využije tím, že něco podniká, se stává někým, kdo je „při tom“, jak ono „hic et nunc“ přichází a přišlo, a jak „je tu“. Právě v tom smyslu platí, že jde o „příležitost“, která se „naskýtá“, ale třeba nepotrvá, a možná se už nevrátí, tj. nebude se opakovat. Aktuálnost je tedy něčím, co míří k nám, co je „pro nás“, co se nám dává resp. co nám je dáváno – a je to tedy vždycky především naše „hic et nunc“. Teprve druhotně můžeme odhadovat a posuzovat, zda je to ještě příležitost pro někoho jiného (nebo pro „něco“ jiného).

(Písek, 090303-1.)

<<<

>>>

### **Transcendentálie**

Náleží už k přetrvávajícím zlovykům i ve velmi náročné jinak literatuře, že se náležitě nerozlišuje mezi pojmy a příslušnými jejich „předměty“ resp. „intencionálními modely“ (jimiž mohou být, jak víme, také intencionální nepředměty). Takže většina autorů považuje nadále tzv. „transcendentálie“ za „pojmy“ (v českém filosofickém slovníku se ve výkladu o „transcendentáliích“ mluví o „přesažných pojmech“ – 7233, s. 417). My naproti tomu budeme nuceni rozlišovat mezi „transcendentálními pojmy“ na jedné straně a jejich příslušnými „intencionálními modely“ (event. „intencionáliemi“, ale to nevypadá pěkně) na straně druhé. „Transcendentálie“ v našem použití toho slova jsou tedy tím, k čemu se vztahují (nač poukazují, k čemu se odnášejí, k čemu intencionálně směřují) příslušné pojmy tj. – chceme-li – „transcendentální pojmy“, ale k tomu se ještě vrátíme, protože v jistém smyslu jsou všechny pojmy transcendentální, ale jenom některé se vztahují k „transcendentáliím“. „Transcendentálie“ jsou tedy takové intencionální „modely“ (předměty nebo nepředměty), pro něž nemůžeme najít oporu v jiné zkušenosti než právě pouze myšlenkové (tedy pro něž nemáme žádné ověření ve smyslové zkušenosti; jinak řečeno, nejde o to, čemu se běžně říká „zkušenostní předmět“, v němčině „Erfahrungsobjekt“ – běžně proto, že za „zkušenost“ se považuje pouze zkušenost smyslová, zatímco my naopak budeme dávat důraz na to, že vedle zkušenosti smyslové je velmi důležitá také zkušenost s myšlením, tj. myšlenková, a v jejím rámci i zkušenost s myšlením transcendentálií).

(Písek, 090303-2.)

<<<

>>>

### **Trancendentálie (intenc. modely)**

V jistém smyslu jsou všechny pojmy (platné pojmy) jakými funkčními programy pro naše myšlení, jejichž užívání se musíme naučit; jenom za takového předpokladu se můžeme naučit myslet pojmově (pojmovost není tedy našemu myšlení původně vlastní, ale představuje určitou jeho kultivaci, a ta kultivace může být v některých případech či spíše směrech také problematická). K základní povaze pojmového myšlení náleží jeho podvojná intencionalita: každý pojem je jednoznačně oboustranně spjat s určitým intencionálním „modelem“, „konstruktem“, o němž se donedávna mluvilo jako o „předmětu“ (od Brentana a zejména Husserla jako o „intencionálním předmětu“), a na druhé straně je (může být a bývá) takový pojem nesrovnatelně méně jednoznačně spojován s konkrétními „reálnými“ jsoucny, a to tak, že tato jsoucna jsou v myšlení zařazena pod příslušný pojem (jak se to kdysi vyjadřovalo, dnes je zvykem mluvit o zařazení do více méně určité množiny takových jsoucen). Žádný pojem se tedy nevztahuje k žádnému jsoucnu ani k žádné množině jsoucen přímo, ale jen za pomoci oné myšlenkové konstrukce, onoho „intencionálního modelu“. Naproti tomu jsou možné (a přinejmenším od prvních starořeckých myslitelů zavedené a nadále i dalšími mysliteli zaváděné) pojmy, které sice jsou nutně spjaty s příslušnými intencionálními konstrukty, ale dále už ani s pomocí těchto konstruktů k žádným konkrétním „reálným“ jsoucnům nevedou ani na ně nepoukazují. Takovými dvojicemi pojmu a intencionálního modelu je třeba určité číslo (např. 7 nebo  $\pi$  apod.) nebo určitý rovinný obrazec (např. čtverec nebo kružnice apod.), případně trojrozměrný útvar (kupř. krychle nebo koule apod.), ale tím náš výčet zdaleka nemůže skončit. V dějinách myšlení, které po logické stránce zažilo mimořádný rozvoj analytických přístupů a metod právě ve scholastice, se pozornost soustřeďovala některými jinými směry, zatímco význam matematiky a geometrie byl chápán spíš jen jako praktický, zatímco do centra postupně stále větší pozornosti se dostával vlastně až s prvními pokusy, které posléze vedly k tzv. symbolické (nebo také matematické) logice. Tak došlo k tomu, že různí myslitelé se pokoušeli o vytvoření jakýchsi seznamů „nejobecnějších“ transcendentálií (už to, že se mluvilo o „obecnosti“, naznačuje, že nebylo dost rozlišováno mezi transcendentálními pojmy a příslušnými transcendentálními modely, tj. transcendentáliemi; třeba Duns Scotus mluvil jak o pojmech, tak o „passiones entis“; Tomáš Akvinský mluvil o 6 transcendentáliích; apod.). Obvykle byly uváděny ens nebo res, aliquid, unum, verum, bonum, někdy i pulchrum. Takže v tradici nejen nešlo pouze o čísla a geometrické útvary, ale o mnoho dalších, dost odlišných „transcendentálií“. Takže nás to vede k nutnosti dalšího výkladu.

(Písek, 090303-4.)

<<<

>>>

### **Causa sui**

Vlastní problém (a proto také spor) nebyl řádně promyšlen, protože nebyl promyšlen ani sám tzv. kauzální princip. Vztah příčiny – následek může být chápán tak, že následek je již de facto obsažen v příčině, jen zůstal nezjevný; dojde-li proto k tomu, že tento již v příčině obsažený následek se stane zjevným (tj. to, co bylo uvnitř „zavinuto“, se „rozvine“ do zjevnosti), máme dojem, že došlo k něčemu novému. Ve skutečnosti však k ničemu novému nedošlo.

Příčinnost v tomto pochopení ergo znamená, že to jediné, co se děje, je pouhé vyjevování toho, co zatím zůstávalo nezjevným; jde proto jen o subjektivní záležitost, zatímco „objektivně“ se nestává (neděje) nic. V tomto prvním smyslu význam výrazu „causa sui“ je v tom, že bytí (esse) je chápáno jako neměnné, tedy jako „substance“, tj. to, co „stojí“ pode všemi změnami (navíc jen subjektivními, zdánlivými) jako neproměnný substrát. A pak tu je druhá možnost: příčinný vztah je dějem, událostí, tedy určitým typem změny (pochopitelně „zákonitě“), kdy k něčemu skutečně dojde, neboť následek je něco jiného než příčina. Samo toto pojetí je ovšem zatíženo vnitřní rozporností: jak je vůbec možné, že něco může být „příčinou“ něčeho jiného, odlišného, aniž by samo v sobě tu odlišnost už obsahovalo? A pokud ano, má to přímo destruktivní důsledky pro chápání oné „causa sui“: jak může něco být zároveň svou vlastní příčinou – a navíc příčinou něčeho jiného? Není to pak nepřehlédnutelný doklad toho, že je to něco vnitřně rozporného, ba dokonce rozpolceného? Např. můžeme uvažovat: je-li něco zároveň příčinou sebe sama a příčinou něčeho jiného, musí nutně jakožto příčina sebe sama v sobě obsahovat i onu příčinu něčeho jiného, takže pokud ono „jiné“ už je jednou zapříčiněno a už nastalo, bude nutně nastávat vždy „znovu“, bude se reduplikovat – ať už „navenek“, tj. zjevně, nebo jen „uvnitř“, takže ono „jiné“ bude postupně nabývat vrchu nad svou „první příčinou“ (která je zároveň causa sui), bude se v ní množovat tak dlouho, až převládne ono „jiné.

(Písek, 090304-1.)

<<<

>>>

### **Čas - je v „pohybu“?**

Obvykle říkáme, že čas „plyne“, že nám rychle nebo pomalu „utíká“, eventuelně že „prchá“ apod. V olomouckém Filosofickém slovníku (7478, s. 75) čteme, že to je „kontinuum, které plyne z minulosti přes přítomnost do budoucnosti“. – Můžeme vskutku legitimně prohlásit, že „čas plyne“? Jsme sice navyklí to říkat, a jsme dokonce navyklí to takto „myslet“, ale po mém soudu k tomu nemáme žádné oprávnění, protože k tomu nejsou náležité důvody. J.B.Kozák opakovaně tvrdil (téměř jako by přesvědčoval především sám sebe), že čas není ničím jiným než reálnou změnou (dokonce doplňoval: reálnou heterogenní změnou resp. reálným heterogenním děním). Tady mi ovšem vůbec nevyhovuje slovo „změna“, protože svým významem zahrnuje stejně tak dění událostné (ve smyslu pravých událostí) jako „dění“, které může být (a mylně) vnímáno a chápáno jako „událostné“, ale ve skutečnost o žádné (pravé) události nejde, nýbrž jen nějaké přeskupování, sesouvání, padání, tryskání, u kapalin tečení atd., tedy o něco, co není samo v nitřně nijak integrováno, ale ve vnímání pozorovatele je jakoby vykrojeno s celkového „chaosu informací“ a „pojato“ jako nějaká „událost“. Právě tak málo – dokonce ještě méně – vyhovuje slovo „heterogenní“. Existuje mnohost a rozmanitost, která může být uspořádána a dokonce sjednocena ve větší, rozsáhlejší (i časově rozlehlejší) celek, aniž by tím mnohost a heterogenost byla potlačeno nebo dokonce likvidována. Pokud chceme nějaký druh „času“ spojovat s děním, máme jen dvojí možnost: buď nám půjde o dění pravých událostí (tedy událostí vnitřně sjednocených), a v tom případě půjde o čas těchto událostí resp. příslušného událostného dění. Anebo budeme nějaké „děje“ (nepravé události) samo zařazovat, zakomponovávat do nějakého „souboru“ změn, které jsme my sami vybrali a zařadili do takového souboru, kterému budeme říkat „událost“ (a bude se nutně rozumět, že jde o událost nepravou, pouze námi z nějakých důvodů právě takto ustanovenou), a pak ovšem ten čas nebude časem této

nepravé události samé, nýbrž buď místním časem „obecným“ (který vzniká vzájemným prolínáním mnoha vnějších časových polí, jakoby „generovaných“ časem pravých událostí, které si jsou v daném „regionu“ nějak blízko a nějak spolu koexistují, anebo časem naším jakožto pozorovatelů, ať už jej bude chápat jako čas svého života nebo jako objektivovaný „čas“, které ve svém vědomí promítáme do dění světa kolem sebe. – Ale ve všech těchto případech je v „pohybu“ něco jiného než sám čas: buď to je událostné dění samo, nebo to jsou změny (tj. pohyby) v prostředí „obecného času“, anebo to vše je nějak námi zařazeno do toho, jak pro sebe konstruujeme a objektivujeme „čas“ ve svých představách a ve svém vědomí a myšlení. Zda se pohybuje „čas sám“ jakožto „to“, co vůbec umožňuje, tj. zakládá možnost a možná dokonce přímo dějovost jakéhokoli dění, tím nikterak není vyřešeno.

(Písek, 090304-2.)

<<<

>>>

### **Intencionálie**

Navrhuji nový termín pro tzv. „transcendentálie“ (nebo spíše v náhradu za ně), i když asi není zrovna nejatraktivnější. Jde mi o to, že sloveso transcendere sugeruje nějaké stoupání, lezení, šplhání do výše (tedy ne pouze přesahování, ba ani pouze překračování – Němci překládají „übersteigen“, což je lepší než „überschreiten“, vzhledem ke „scando“). Pokud náležitě rozlišíme mezi „transcendentálním“ pojmem a tím, čeho je pojmem, a toto „co“, jež je pojmem míněno, přesněji „pojato“, nazveme „intencionáliem“ (eventuelně „intencionálií“), pak je zřejmé, že to, co je „pojato“, není nebo aspoň nemusí být „výše“ než samo pojímání, takže příslušný intencionální vztah vůbec nemusí mít charakter nějakého překračování či přelézání, přešplhávání k něčemu vyššímu. A tak se otvírá otázka, zda nemáme z rámce všech intencionálií vyzvednout ty, které jsou vskutku nějak „výš“ ve smyslu pojmové nebo jiné hierarchie (uvádím pojmovou hierarchii na předním místě, protože existuje pradávna tradice vydělovat ze všech možných pojmů právě ty nejobecnější, které nelze vymezovat, pojmově upřesňovat onou nejběžnější formou definování, totiž že udáme genus proximum a potom differentiam specificam, a těmto nejvyšším říkat „kategorie“. (V tomto smyslu by bylo např. možno tzv. transcendentálie blíže vymezit jako intencionálie, příslušné ke kategoriím.)

(Písek, 090307-1.)

<<<

>>>

### **Biblické texty a filosofická interpretace**

Evropská filosofie už koncem starověku, po celý středověk a ještě později v novověku je nemyslitelná – a byla by vlastně nemožná – bez obrovského, po staletí trvajících úsilí největších křesťanských myslitelů o využití řecké filosofie pro uchopení právě toho nejpodstatnějšího především z Ježíšovy zvěsti, ale také pro uchopení toho nejpodstatnějšího z textů dlouhé věky předávaných židovských tradic, na které sám Ježíš navazoval. Důsledky tohoto „setkání a rozhovoru“ dvou velkých kulturních fenoménů, totiž kultury řecké a kultury židovské, byly zcela mimořádné, a to jak pro křesťanství a zejména teologii, tak pro filosofii (resp. různé filosofie) a dokonce pro některé disciplíny vědecké. To, že ve starém

židovství (až do helenismu) nemůžeme najít žádnou filosofii, vůbec neznamena, že to, co tam najdeme, je pro filosofii nepřístupné a že se vymyká filosofické interpretaci. A pokud tam v pozdním židovstvu už nějaké stopy filosofických vlivů najdeme, vůbec to zase neznamena, že právě tyto (vlastně „cizí“) stopy nám budou užitečné, když se o filosofickou interpretaci právě toho podstatného a rozhodujícího pokusíme. Zdá se mi zcela zřejmé, že naopak použití prostředků mnohem pozdější a dokonce dnešní filosofie, o které víme, že byla dlouhodobě dějinně ovlivňována oním „mezi-kulturálním rozhovorem“ a onou eventuelní „synkrezí“, nám v příznivém případě dovolí lépe pochopit a interpretovat to, co je oné ústřední hebrejské tradici (na kterou navazoval Ježíš) vlastní. Právě současná filosofie resp. ten její typ, který vědomě na křesťanské (a židovské) tradice navazuje, nám může poskytnout příležitost, abychom lépe rozpoznali to, co bylo kdysi a později dokonce dlouhodobě mylně a neprávem spojováno s křesťanskou zvěstí, jako problematické, a abychom naopak našli lepší přístup a hlubší pochopení toho v hebrejské a prvokřesťanské (i pozdější) tradici, co bylo a je vskutku jí vlastní, i když to často propadalo nepochopení a někdy dokonce zapomnění.

(Písek, 090309-1.)

<<<

>>>

### **Budost a subjekt (a událost)**

Bez ohledu na to, je-li „budost“ chápána jako dar, milost nebo úděl – a to jsou jen různé způsoby, jak to je chápáno a akceptováno nebo přijato, tj. zda to někdo chce vyložit tak, že za to má být „jsoucí“ vděčno – platí (a to platí pro každý dar), že dar se stává darem, skutečným darem, teprve ve chvíli, kdy jej obdarovaný (aktivně) přijme. To znamená, že „budost“ seslaná, dávaná, přidělená, prisouzená, z milosti daná se stává skutečnou budostí, tj. budostí integrovanou do bytí určitého jsoucího, teprve když ji toto jsoucí přijme jako svou, za svou. Je to tedy něco jiného než budoucnost vůbec. To znamená, že někde v bytostném určení události musí být zakomponována také tato schopnost integrovat vlastní bytí vcelku, tj. v každém okamžiku určité jsoucnosti, tj. v každé své jsoucnosti., integrovat nějak do aktuálního přítomného stavu také dosavadní minulé stavy (jsoucni) – to znamená je nějak zpřítomňovat a dělat z nich vlastní bylost, a také zpřítomňovat – opět nějak – také eventuální stavy budoucí, ke kterým to dějící se jsoucí směřuje, a integrovat je tak, že z nich učiní svou vlastní budost. Tohle musí platit pro všechny události vůbec, a to znamená i pro ty, které si ještě nevytvořily svůj vlastní subjekt. Tato schopnost integrovat své bytí, tj. své vlastní bytí, jako celek musí být naprosto spjata s tím, že událost nějakým způsobem se už začala dít – už při samém začátku musí tato schopnost být k dispozici, musí být přítomna, a to znamená ještě dříve, než vůbec může ono jsoucí, tato událost, začít být aktivní, tj. za tím cílem si vytvořit svůj vlastní subjekt. To znamená zároveň, že to, jak se událost děje, není jenom výkonem subjektu, ale je to výkonem té události samé. Je tedy zřejmé, že musíme rozlišovat to, jak událost vykonává své vlastní bytí, od toho, jak je aktivní, tj. jak vykonává své akty, své činy, svou činnost, aktivitu.

(Písek, 090309-2.)

<<<

>>>

## **Determinace a kauzalita / Kauzalita a determinace / Okolnosti a determinace**

Je třeba rozlišovat kauzalismus od determinismu. Kauzalismus předpokládá, že vše je kauzálně předurčeno, predeterminováno. Determinismus říká, že jen něco je takto determinováno (a to vždy jen ve vztahu, tedy relativně). Zároveň je třeba přiznat – zajisté po příslušných argumentacích -, že determinující je jenom soubor okolností. Naproti tomu to, co vzniká nově, co tedy můžeme předpokládat jako něco jaksi nového, to determinováno není. Pochopitelně nové se nikdy nemůže uplatnit a uskutečnit bez ohledu na okolnosti. Nové se vždycky uplatňuje jen uprostřed nějakých okolností. A ty okolnosti jsou, jak jsme řekli, determinující v tom smyslu, že každý nový pokus, všechno nové musí nějak na ty okolnosti reagovat. A to znamená, že musí reagovat na to, co je takto determinující. Zároveň však platí, že na toto determinující není odkázáno fatálním způsobem: to determinující je do jisté míry jakoby děravé, jsou tam nedeterminované „možnosti“, otvírají se tam jakési „alternativní možnosti“ (a tady je samozřejmě třeba se blíže zabývat tím, co to vlastně ty „možnosti“ jsou, to je zvláštní téma). Každopádně uprostřed toho dění, ať už na úrovni fyzikální, třeba až subjaderné, kvantové, a na úrovni života, tedy biologické, na úrovni myšlenkové, tedy na úrovni ještě vyšší, tam všude jsou ty „možnosti“ otevřené (možná stále otevřenější, průlinčitéjší), tj. jsou tam jakési ty průlinčité determinanty, které je třeba je vzít na vědomí, je třeba je respektovat, ale to znamená buď je podle možnosti měnit, nebo se jim přizpůsobovat, atd. Ale vždycky to přizpůsobení má charakter reakce, a ta reakce sama předpokládá něco nebo někoho, co nebo kdo reaguje, tedy nějaký subjekt reagující. A každý takový subjekt je něčím, co sice musí dbát okolností a respektovat je, ale co není prostě výplodem těch okolností, rezultátem jakýchkoli okolností, není jejich produktem; ty okolnosti jsou pouhými okolnostmi, v nichž se takový subjekt může „zachovat“ také jinak – anebo v nichž se vůbec nemusí vyskytnout.

(Písek, 090311-1.)

<<<

>>>

### **Jednota jako sjednocenost**

Jednota bez rozmanitosti (která musí být sjednocována) je myšlenkový model (původně asi Parmenidův), který je zbaven jakéhokoli vztahu k tomu, co je skutečné. Je to vlastně model základní matematické „entity“, dokonalého čísla „1“, které ovšem eo ipso – bez dalších čísel – postrádá jakýkoli smysl. Proto také platí, že aplikace matematického myšlení na skutečné dění jak vnitrosvětne, tak i celosvětové, nutně zanedbává některé jeho stránky, tj. redukuje je na to, co lze kvantifikovat. Naproti tomu vše, co je opravdu „skutečné“, tedy „jsoucí“, je (a musí být) „jedno“, tj. musí být sjednoceno resp. sjednocováno (a to po celou dobu svého „bytí“). Odtud lze vyvodit, že jednota bez (vnitřní) mnohosti je prostě neskutečná, ale že každá skutečná jednota je sjednoceností (resp. ustavičným sjednocováním) nějaké rozmanitosti, mnohosti. Přitom musí být jasné, že nejde o sjednocenost zvenčí zajišťovanou a opatrovanou, uspořádanou, dokonce vynucenou, alespoň nikoli původně a primárně (leďa v nějakých vedlejších, hlavním sjednocovacím úsilím ovládaných a jemu podřízených formách). Jednota zkrátka není popsateľný „stav“, nýbrž „dění“, jež nemůže být pouze popisováno a konstatováno, nýbrž jemuž musí být porozuměno, jež musí být pochopeno resp. vždy znovu chápáno.

(Písek, 090314-1.)

<<<

>>>

### **Bytí a jeho vykonávání**

*Operari sequitur esse*: pokud chápeme „operari“ dostatečně široce jako činiti, dělati, vykonávati, pak musíme trvat na tom, že platí právě obráceně: *esse sequitur operari*. Má-li „něco“ (tj. pravé jsoucnost, pravá událost) vskutku „být“, pak toto své bytí musí aktivně vykonávat. Znamená to totiž, že v „bytí“ nelze pouze setrvávat, „bytí“ totiž není nic, co by setrvávalo, trvalo, ale bez aktivity vykonávání (tedy když tato aktivita ustane) událostně dění prostě končí a mizí – a nic po tomto bytí nezůstává. (Pokud se zdá, že něco pak přece jen pozůstává jako relikv, je to pouze nesprávný náš dojem, vyvolaný tím, že k výkonu svého bytí si určité jsoucnost může „angažovat“ i jiná jsoucnost, která ve své vykonávání bytí mohou i nadále pokračovat, i když jejich angažmá již skončilo.) Není ovšem pochyb o tom, že tu je vážný problém, totiž že předpokladem aktivity je aktivní resp. aktivity schopný subjekt. Takže vlastním či přesněji nejzávažnějším problémem je nikoli bytí jsoucnost-události jako „celku“, nýbrž bytí „subjektu“ události. Protože si však událost musí svůj subjekt ustavit aspoň v prvním kroku ještě bez pomoci subjektu (který ještě ustaven nebyl), musíme pojmově rozlišit „aktivitu“ nikoli pouze výkonu bytí události, nýbrž také výkonu ustavení subjektu na jedné straně ode všech dalších aktivit, které už budou nějak (v nějakém rozsahu) spoluorganizovány již ustaveným subjektem. Aby se událost mohla „dít“, musí své „bytí“ začít vykonávat. Ale tohoto prvotního výkonu sebeuskutečňování musí být schopna událost ještě dříve, než si může začít ustavovat (konstituovat a pak rekonstituovat) svůj subjekt. A ustavit si subjekt (nebo přinejmenším si svůj subjekt začít ustavovat) musí událost nejprve také ještě v rámci onoho prvotního sebe-vykonávání, kdy ještě nemá svůj subjekt k dispozici (resp. kdy se ještě subjektem nestala).

(Písek, 090317-1.)

<<<

>>>

### **Časovost a budoucnostní zaměření**

Každé pravé jsoucnost má časový charakter, přesněji řečeno, samo aktivně „časuje“. A právě tato „časující“ aktivita znamená, že takové jsoucnost je jakoby napřaženo „kupředu“, tj. směrem k přicházející budoucnosti a jakoby „do ní“, neboť právě v ní se může do-uskutečnit (v ní může uskutečnit svou „budost“), ale zároveň podržuje ve svém aktivním „časování“ i to, co už uskutečněno bylo a co zůstává jako „bylost“ nadále součástí tohoto událostně dění jako časového celku. Jsoucnost tedy ve svém událostně dění je základně orientována na budoucnost a do budoucnosti, ale z neméně podstatných důvodů se musí zároveň stále jakoby vracet ke svým počátečním, již uskutečněným fázím, tj. ke své bylosti a do ní, aby ji podržela a nadále udržela jako svou integrální součást. Konkrétně to znamená dvě základní skutečnosti, dva aspekty, dvojí fenomén: jsoucnost jako pravá, tj. dějící se událost nenechává svou bylost (a zvláště nic bylostně z ní) „za sebou“ jako něco již jednou nastalého a nadále hotového a již dále se neměnícího, nýbrž i tu svou bylost zapojuje znovu a znovu do výkonu svého sebeuskutečňování. Něco takového však je schopna dělat, vykonávat,

pořádat pouze díky svého zaměření do budoucnosti a na budoucnost. Právě tímto znovu a znovu podnikaným zapojováním a přímo zatahováním bylosti do dalšího sebeuskutečňování nechává tuto bytost nadále „nastávat“, dále se dít a tedy nezůstávat beze změny. V rámci pravého jsoucna jakožto vnitřně integrovaného událostného dění se po celou dobu ona „bylost“ děje jakoby dále, takže je „dokončována“, „do-uskutečňována“ až do posledních fází vlastního dění jakožto celku. O „budoucnostním zaměření“ můžeme tedy mluvit nejen ve vztahu k události jako celku, nýbrž také ve vztahu k jejím již uskutečněným, již jakoby „nastalým“ fázím: do budoucnosti je tudíž nadále zaměřena a orientována i bylost události. Není to jen událost sama jako celek, která se děje po celou dobu, nýbrž po celou dobu se určitým specifickým způsobem děje i její bylost, a ovšem také její „budost“. A právě toto „budostí dění“ si zaslouží a přímo vynucuje naši bedlivou pozornost, jejíž důležitost si ještě ukážeme.

(Písek, 090317-5.)

<<<

>>>

### **Kritika filosofická (a ve filosofii)**

Ke kritickému přístupu k jiné filosofii nestačí pouhý odstup, pouhá distance od ní, nýbrž musí to být odstup docela zvláštního typu. Především musí sám být filosofický, neboť jen filosof je schopen se náležitě, tj. filosoficky zabývat jiným filosofem, ba filosofii vůbec. Neexistuje jiný způsob, jak se zabývat patřičně nejen druhým filosofem, ale jakoukoli filosofickou otázkou, jakýmkoli problémem nebo tématem, než právě filosoficky; kdo nevstoupil na půdu filosofie, do jejího „světa“ (hájemství), kdo se aspoň částečně, „amatérsky“ nestal filosofem, není s to se od filosofie ani filosofičnosti distancovat. Filosofie a každé filosofování je zajisté ex professo povinno myslet kriticky a tedy jakoby „z distance“ (prostě z filosofických pozic odlišných a v této odlišnosti reflektovaných), ale má-li se filosofická kritika vztahovat k jinému filosofovi resp. jiné filosofii, jde o něco specifičtějšího, než je pouhý přístup z distance. Filosof může (více či méně odůvodněně a tedy relativně oprávněně) jiného filosofa nebo jinou filosofii odmítnout; situace je ostatně taková, že každý filosof musí tohle dělat s mnoha jinými filosofy, ať už více nebo méně odůvodněně, už jen proto, že „jiných“ filosofů je příliš mnoho a pro nikoho není možné se zabývat všemi náležitě důkladně, ba o některých se někdy ani nelze dost dobře dozvědět (každý filosof je do značné míry omezen na to, o čem se dozví buď ze svého prostředí a okolí nebo z referátových časopisů – a ovšem někdy také na základě náhody). Pokud vskutku nejde o nejbližší kolegy a někdy i přátele, s nimiž udržuje osobní a také filosofický kontakt, dozvídá se každý filosof o jiných myslitelích s jistým zpožděním, někdy menším, jindy větším. Někdy se dokonce stává, že až po letech (a dokonce desetiletích) musí být nějaký i významný myslitel objeven nebo znovu objeven právě jakožto filosof. Kromě této meze“ je tu však ještě druhá, jiná, podstatně odlišná: ke kritickému přístupu k druhému filosofovi náleží nejen odstup (který – má-li být náležitý – nutně předpokládá nějaké vlastní filosofické „pozice“), ale jeho naprosto nezbytným předpokladem je také jistá otevřenost k tomu druhému mysliteli, jakási připravenost mu porozumět a být ve chvílích jakéhosi odstupu od vlastních pozic ochoten a schopen aspoň v nějakém rozsahu myslit s tím druhým, který zajisté myslí právě „jinak“. Ve filosofii mnohem víc než jinde (snad s výjimkou kritiky umění, ale tam zase jde o těžko překlenutelnou bariéru či hluboký příkop mezi tvůrcem a kritikem, zatímco ve filosofii pravý kritik musí být také a zároveň tvůrcem) náleží ke kritickému přístupu jakási (na první pohled poněkud arogantní

až agresivní) snaha porozumět tomu druhému mysliteli (alespoň v některých ohledech, neboť v úplnosti a vcelku to u velkých myslitelů jistě není ani možné lépe, než si rozumí on sám.

(Písek, 090318-1.)

<<<

>>>

### **„Filosofie“ něčeho a „filosofie“ filosofie**

O každé opravdové filosofii (ALÉTHINÉ FILOSOFIA) jistě platí, že musí stále pamatovat na to, že nejen samu sebe, ale vůbec vše, čím se zabývá, musí vztahovat k „celku“. Ale už z této formulace (a ještě i z dalších momentů) je zřejmé, že se ve skutečném životě a světě každý filosof musí nějak soustředěně vztahovat k něčemu určitějšímu a vymezenějšímu, než je onen „celek“, tj. celek světa, celek všeho, celek veškerenstva. A toto něco konkrétnějšího resp. tato konkrétněji vymezená oblast toho, čím se filosof hodlá soustředěně(ji) zabývat, vede k tomu, že můžeme za určitých okolností a podmínek mluvit o „filosofii něčeho“, tedy této vymezené oblasti, nějakého významného jevu či aspektu skutečno apod. Tak potom vznikají např. jednotlivé filosofické disciplíny (které se ovšem od vědeckých liší tím, že stále musí zůstat „celou filosofií“) a dokonce jakési subdisciplíny. To je nepochybně záležitost zcela legitimní a zkušenost ukazuje, že to má své mimořádně pozitivní stránku, že to je – přinejmenším v některých případech – pozoruhodně účelné a produktivní. – A tak si můžeme před sebe postavit přinejmenším pozoruhodnou otázku, ne-li přímo úkol a přímo „program“ takové „subdisciplíny“: můžeme-li právem hovořit třeba o filosofii matematiky, filosofii přírody, filosofii věd a vědeckosti, atd. atp., nepochybně si můžeme před sebe postavit přinejmenším zkusmo ne-li hned program ustavení, tedy aspoň problém možnosti ustavení takové filosofické subdisciplíny, která by se zabývala filosofií a filosofičností filosofie. Šlo by v takovém případě o značně rozšířenou a v jisté systematickosti strukturovanou reflexi, v níž by se určitá filosofie či spíše určitý filosof měl pokusit nejen co nejdříve rozpoznat sám o sobě a o svých myslitelských aktivitách a podnicích, ale v níž by se pokusil najít či stanovit jisté kritéria, jisté normy, jimž by podroboval nejen sám sebe a své filosofické myšlení, ale které by mu dovozovaly podobně přistupovat také k jiným filosofům a jejich filosofiím, aniž by jeho pohled a jeho hodnocení podvazovaly a relativizovaly, přímo „subjektivizovaly“ přílišnou vazbou na jeho vlastní filosofické pozice. Už jako problém, jako určitým způsobem zaměřená otázka se mi to jeví jako velmi atraktivní; možná to však má i jiné přednosti a tím snad i jistou perspektivu do budoucnosti.

(Písek, 090318-2.)

<<<

>>>

### **Počátek - jeho „velikost“ (?)**

Známe biblické varování, abych nepohrdali malými začátky (Za 4,10 - vlastně „dnem malých začátků“) A naproti tomu třeba Heidegger ve své nepřilíš blaze „proslavené“ rektorské řeči mluví o „velikosti počátku“ (Größe des Anfangs; 5751, S. 12). Na tom je vidět, že v obou případech je „počátek“ chápán velmi odlišně, ač nikoliv jako něco zcela jiného. Máme-li na mysli zjevnost počátku (tj. jak se počátek jeví, vyjevuje, zjevuje pozorovateli zvenčí), pak platí, že počátky

jsou vlastně nezjevné, že unikají pozornosti a to nejen naší, ale že jsou takřka „skryté“). Možná právě o tom chtěl něco vypovědět Hérakleitos, když řekl (a toto slovo nám kupodivu zůstalo zachováno jako zlomek, dokonce jako zlomek často citovaný), že „FYSIS se ráda skrývá“. Uvážíme-li, že termín FYSIS je důvěrně spjat se slovesy FYEIN a FYESTHAI, pak vskutku platí, že při každém „zrodu“ („zrození“) něčeho nového, co tu dosud nebylo, nám sám „počátek“ opravdu uniká, neboť to, co je zjevné, je až to zrození, zatímco „počátek“ tohoto zrození je a zůstává mimo naše dohlédnutí. Naproti tomu odhlédneme-li od toho, jak se takový počátek čehosi nové vyjevuje, a přihlédneme-li naopak k tomu, čeho vlastně je počátkem, co se všechno z toho zrodí, co z toho „pojde“ či „vzejde“, k čemu všemu to povede a jak se to prosadí a posléze, tj. ve své „plnosti“, ukáže, pak vskutku můžeme o některých počátcích říci, že jsou „velké“, i když jsou zprvu takřka nepozorovatelné.

(Písek, 090318-3.)

<<<

>>>

### **Filosofie a „hyper-filosofie“ („super-filosofie“)**

Je mnoho filosofů (a dokonce mezi „profesionalizovanými“ filosofy), pro které je interpretování a komentování jiných filosofů zajímavější (možná i přístupnější, snazší) než samo filosofování. Proti gustu ovšem žádný dišputát: je to jejich věcí, a je věcí čtenářů, zdá-li se jim zajímavější číst třeba literárně a stylisticky vybroušené sentence „o“ filosofech než studovat filosofy samotné. Bylo by však dobře mít vždycky na paměti to, co už řekl Kant ve svých Prolegomenech a co by se jistě zdálo být na první pohled nesmyslným, kdybychom nějaké sebe skvělejší „povídání o filosofech a filosofii“ považovali za jakousi vyšší filosofii, nad-filosofii, super-filosofii (či hyper-filosofii), apod. Reflexe „nad“ nějakou filosofií, jakási „reflexe filosofie a filosofování“ může, ale nemusí být vskutku filosofická; to znamená, že se nemusí nutně stát „filosofií filosofie“. Tou se může stát pouze za předpokladu, že není jen reflexí, ale že tuto pozoruhodnou a vlastně výjimečnou reflexi podniká jakožto promyšlený program dalšího, budoucího filosofování.

(Písek, 090318-4.)

<<<

>>>

### **Praxe - její pojetí**

S počátkem nové doby se nejen upevňovalo zpředmětňující myšlení, ale začalo se prosazovat mnohem agresivnějším způsobem. V důsledku toho se také začalo měnit chápání vědy a jejího poslání. Vědění začalo ztrácet povahu přihlížení a nahlížení, tedy nezasahování a ponechávání věcí tak, jak jsou (neboť kdybychom je měnili, už bychom nemohli poznat, jak byly a „jsou“ předtím, než byly změněny). Cílem vědění už přestává být vědění samo, ale vědění se stává prostředkem k dosažení něčeho nového, co tu nebylo, ale co je cílem našich aktivit. Slovo „praxe“ (PRAXIS, od PRATEIN) přestává mít význam čehosi druhotného až podružného, co vlastně narušuje opravdové poznávání a vědění, a právě naopak se stává prostředkem a někdy přímo základem našeho poznávání a vědění. Vzhledem k tomu, že na prvním místě jde o to, něčeho dosáhnout, docílit, něco provést, uspořádat a uskutečnit, stává se stále víc toto uskutečňování vymyšleného a naplánovaného hlavním cílem, zatímco poznávání a vědění je

odsunuto na druhé místo jako prostředek k dosahování nových, tj. vymyšlených a naplánovaných cílů. Vědění v tradičním (původně řeckém) chápání jako toho „nejvyššího“ je opouštěno, rozhodující jsou výsledky, „produkty“. Hodnota vědění nespočívá ve vědění samém, nýbrž měří se tím, čeho je možno za použití příslušného vědění, tj. příslušných vědomostí a znalosti (úzce spojených s dovednostmi) dosáhnout, co užitečného se s tím dá podniknout, jak se takové poznání a vědění ve svém použití (ve svých výsledcích) posléze „vyplatí“. Rozhodujícím měřítkem či kritériem vědeckého bádání se tak stává aplikovatelnost, použitelnost a využitelnost – ale k čemu? Kdo potom rozhoduje právě o těch „cílech“, tj. o záměrech, k jejichž splnění má tímto směrem orientované vědění napomáhat? Věda pak už nemá své vlastní cíle, ale je pouze nástrojem k dosahování sobě cizích cílů, o nichž rozhodují ti, co mají moc politickou nebo finanční, tedy velké státy a velké firmy.

(Písek, 090319-1.)

<<<

>>>

### **Počátek - jeho „místo“ v „čase“**

Zpředmětňující a „statizující“ myšlení „umísťovalo“ počátek vždycky „na počátek“ dění, takže z toho zřetelně vyplývalo, že počátek resp. počáteční fáze nějakého dění (pravé nebo nepravé události) je – ve výsledku – tím nejstarším „údobím“ celého dění, zatímco naopak ty konečné fáze představují to nejmladší „údobí“. Na první pohled rozpoznáváme, že se to takto „jeví“ pohledu vnějšího pozorovatele, který ono „stáří“ a „mládí“ posuzuje z distance. Zcela jinak se to ovšem jeví tomu, koho se ono dění úzce týká, zejména tomu, kde se s tím děním nějak identifikuje, kde tedy ono dění chápe jako sebe sama jakožto dějícího se – a sebe samého jakožto toto dění. Takový člověk chápe svou mladost nebo starobu podle toho, jak se v ní a vůči ní „cítí“, jak ji „vnímá“ a „prožívá“, jaké s ní má osobní „zkušenosti“. Ale v takovém případě se sám „počátek“ jeví vlastně jinak, alespoň při pozorném vnímání a prožívání: člověk si musí při pozorné reflexi uvědomit, že pro něho „počátek“ a „začínání“ je vlastně stále „tu“, „při něm“, přítomen, že není někde v minulosti, ale vždycky hic et nunc, vždy „při tom“ resp. „při něm“ jakožto jedinečné bytosti. Vlastně to je něco jako aeternum nunc, ale trochu jinak pochopené, než jak tomu dosud bývalo.

(Písek, 090319-2.)

<<<

>>>

### **Život jako „cesta“**

Některé metafory mohou mást, protože nejsou obrněny proti nepochopení. Přirovnání života k cestě je celkem zaběhané, ale je zároveň zatížené obrazem, který nás nutí k rozlišení cesty od toho, kdo po ní jde, eventuálně cestování, jehož aktivním subjektem je „někdo“ (např. „já“) – a to jako by ten kdo cestuje, sám nebyl tou cestou. Ten způsob vyjádření je velice zatížen a vlastně vůbec nesnese náležité kritické ohledání. Kdo cestuje, pohybuje se – a my si to hned představujeme tak, že je to jako když se koule kutálí nebo kámen když se valí s kopce: to, kdo se pohybuje, zůstává uprostřed toho pohybu jakoby bez pohybu, je na konci toho pohybu týmž, kým byl na jeho počátku. Rádl na tuto kuriozitu upozornil (v DF II) upozornil: to, **co** se vyvíjí (co se pohybuje), se nevyvíjí

(nepochybuje). To je ovšem velmi povrchní pohled na každodennost; jde-li o nějakou velikou nebo velmi náročnou a mimořádnou cestu (a nikoli o naše běžné každodenní pochůzky), ukáže se něco jiného: velká cesta mění dost významně toho, kdo ji podniká resp. podnikl. A tak to je i s tím „životem“ jakožto cestou. Životě nezůstává ten, kdo žije, beze změny, to jak žije a co prožívá, má zásadní vliv na něho samého, protože ho to mění – buď k lepšímu nebo k horšímu. Vlastně bychom mohli říci, že člověk je sám svým životem, je totožný se svým životem. Ovšem to by byl zase opačný extrém, totiž že bychom všechny nahodilost, k nimž v našem životě (a v životě každého člověka) dochází, s tím žijícím člověkem identifikovali, eventuelně že bychom okolnosti chtěli nakonec činit odpovědnými za to, kdo byl do nich nějak zasazen a kdo se v nich musel s nimi vyrovnat. Tak tomu ovšem není: právě proto, že záleží na tom, jak se člověk s okolnostmi vyrovnává, má veliký vliv na tom, kým se stává a kým je.

(Písek, 090319-3.)

<<<

>>>

### **Nejsoucí (jako) skutečné**

Mluvíme-li o „nejsoucím“, musíme vědět, že vůbec nejde o „naprosto nejsoucí“, které by splývalo s „nicotou“, a dále že je více druhů nejsoucího (ostatně podobně jako je více druhů „jsoucím“). Tak především v rámci integrity událostního celku je rozdíl mezi „již nejsoucím“ a „ještě nejsoucím“, jež od sebe odděluje vždy nové „právě jsoucí“ (aktuální „nunc“ ve smyslu „právě nyní přítomného“, které ovšem již také jako takové pomíjí). Ovšem „již nejsoucí“ je nějak (byť pouze částečně) zpřítomňováno v aktuálním „nunc“ jednak jako předmětný relikv z toho, co z události již proběhlo, tedy relikv, který se stává součástí vnější, předmětné stránky té právě aktuální přítomnosti, zatímco v případě „ještě nejsoucího“ jde o zapojení aktuálního „nunc“ do příštích „aktuálních přítomností“, k nimž má teprve dojít, tedy o zapojení, o němž není ještě v plnosti rozhodnuto (nýbrž jen v něčem, tedy jen zčásti – a právě ta část je „předávána“ resp. pro převzetí „nabízena“). Tím to však zdaleka nekončí; ještě v jiném smyslu nejsoucí je samo „jsoucno“ jako celek, neboť celek není plně jsoucí v žádné ze svých jsoucností (snad jedinou výjimkou by mohla být primordiální událost, která sice má charakter dění, ale nelze u ní rozlišit několik jsoucností, nýbrž „jest“ celá najednou). A posléze „nejsoucí“ je nepředmětný „program“ (rozvrh) události, který je „normou“ jejího průběhu, „pravosti“ jejího „dění“ (dějství).

(Písek, 090324-1.)

<<<

>>>

### **Člověk a budoucnost / Budost člověka (a vztah k ní) / Sebeporozumění člověka a budoucnost**

Člověk je jediná živá bytost, aspoň z těch, které známe, která je s to se aktivně a vědomě vztáhnout k budoucnosti a tím i ke své budosti. To je důležité nejen „objektivně“, „předmětně“, ale také pro jeho sebepochopení, sebeporozumění. Člověk je schopen pochopit a takříkajíc „nahlédnout“, že vlastně není tím, kým právě „jest“, ale že to jeho momentální „jest“, jeho právě aktuální „jsoucno“ je pouze prostředkem k tomu, aby se stal „sám sebou“. Právě v tomto směru je

třeba vidět Nietzscheovu myšlenku rozhodující úlohy tzv. „vůle k moci“ jako hrubě mylnou, pokud tomu rozumíme tak, že vůle k moci je vůlí někoho, kdo je už tady, celý a hotový, a chce se jen prosadit, tj. prosadit sám sebe právě takového, jakým už je. Pokud člověk prosazuje jen to kým a čím už je, dostává se na scestí, opouští svou cestu, která vede k tomu, aby se usilovně snažil svými činy měnit svět kolem sebe („polidšťovat jej“) i sám sebe (polidšťovat se, tj. stávat se stále víc člověkem), tj. aby v jistém smyslu na druhé straně nechával sám sebe za sebou, aby přestal být produktem své vlastní minulosti, ale aby ze své vlastní minulosti vědomě a cíleně s sebou bral jen něco, nikoli všechno, aby kriticky vybíral ze své „bylosti“ a tím se od mnohého „svého“ distancoval a aby se toho zbavoval jako břemene (zatímco na to jiné bude navazovat, posilovat to, ještě to prohlubovat a vylepšovat – a tak se sám stávat cíleně jiným, měnit se, stávat se tím „budoucím“ a tak připravovat a naplňovat svou budoucnost. Jinak a jinými prostředky to dělají všechny živé bytosti, ale nedělají to vědomě, nýbrž nevědomky, pod vlivem nějakých „hnutí“ a „pnutí“, nad nimiž nemají a nemohou mít kontrolu, takže výsledky jsou z největší části náhodné, a i ty nejlepší a nejperspektivnější jsou vystaveny nejrůznějším nahodilostem vnějším, které jednou těm lepším výsledkům mohou nahrávat, zatímco jiným mohou představovat jen hrubé zásahy a zkázu.

(Písek, 090404-1.)

<<<

>>>

### **Člověk a reflexe / Reflexe a „intentum“**

Reflexe je schopnost vrátit se k něčemu, co tu už bylo, co se stalo a co uplynulo; nemusí to být pouze záležitost vědomí a myšlení. To znamená, že už sama paměť je vlastně založena na „reflexi“ v tomto poněkud příliš širokém smyslu. Proto musíme význam slova „reflexe“ poněkud zúžit: budeme uvažovat výhradně o reflexi vědomí a ve vědomí, eventuálně o reflexi myšlení a v myšlení. Jinak řečeno, jde nám o reflexi jako akt vědomí, akt myšlení, který se vrací k nějakým jiným, již uskutečněným aktům vědomí či myšlení. Jak je to vůbec možné, jak to vlastně probíhá? K čemu se vůbec akt reflexe může svou intencí vztáhnout, když každý ten již minulý akt proběhl a „už není“? Nepochybně je třeba předpokládat, že z toho minulého aktu něco nějak „zbylo“. Je však nejasné, jak může něco zbyť po tak naprosto efemérní záležitosti, jakou je vykonaná myšlenka. Taková myšlenka přece není nikdy dokonale uskutečněna, provedena, dovedena k úplnosti – myšlenka je vždy více nebo méně těkavá, záleží to vždy na naší soustředěnosti a na tom, zda to naše soustředění není moc rušeno (viz Pascal o mouše). Když si tohle uvědomíme, musí nám být jasné, že stojíme před obrovským problémem: jak se můžeme vrátit ve svém myšlení k myšlence, která už jednou byla myšlena, ale jen zčásti, nedokonale, v jakémsi předběžném pokusu? Z toho pokusu přece nic nezbylo – jak bychom se k nějakému takovému „reliktu“ mohli vracet? Na pomoc si tu můžeme vzít případ, kdy jsme se pokusili tu myšlenku nějak zachytit, třeba poznámkou na papíře (často si přece takové poznámky děláme, abychom nezapomněli nebo abychom si připomněli, co jsme předtím měli na mysli). Tu poznámku musíme nějak přečíst, tj. na základě té poznámky se musíme pokusit (vy)myslet znovu to, co jsme mínili tehdy, když jsme tu poznámku psali. Zdá se, že tomu jinak nebude ani v případě, když si jen vzpomínáme (aniž bychom měli po ruce nějakou poznámku): také v případě „zapamatovaného“ jde o něco, jako je ta poznámka na papíře. I zde musíme nějak oživit, znovu vybavit, znovu myslet to, co jsme mysleli předtím. Rozhodující

tedy, jak se zdá, není sám akt myšlení, k němuž bychom se měli vracet, nýbrž to, co tím aktem bylo myšleno; nechceme obnovovat nějaký duševní akt nebo duševní „stav“, kondici, rozpoložení apod., nýbrž to, k čemu se původně vztahovalo a co nebylo jeho součástí. Každý akt myšlení. Každý akt vědomí se vztahuje k něčemu, co není jeho součástí ani složkou. Tomuto vztahování říkáme intence (intendování); když se chceme vrátit k nějaké myšlence, kterou jsme už v jednom aktu myslili, nechceme se vrátit k tomu výkonu, aktu intendování, nýbrž k tomu inundovanému (intentum). Právě jen díky této schopnosti se vrátit ne k myšlenkovému aktu (k aktu vědomí), nýbrž k tomu, co tímto aktem bylo myšleno, míněno, k čemu tento akt mířil a směřoval, jsme schopni kupř. „udržet myšlenku“ (tj. myšlené) a právě jen ve vztahu k „myšlenému“ dále myšlenkově pracovat na jeho upřesňování a prohlubování.

(Písek, 090406-1.)

<<<

>>>

### **Člověk - vymezení biologické**

Člověk má obrovské množství genů společných nejen s primáty, ale se všemi obratlovci, ba mnohé, které najdeme i u bezobratlých. Myšlenka, že už oplodněné vajíčko musí být považována za člověka, je svým způsobem zavádějící, protože bezdůvodně předpokládá, že to, co člověka dělá člověkem, je jeho genetická výbava, a – protože většina jeho genů se neliší od genů mnoha jiných živých tvorů – že jde právě jen o několik specifických genů, které člověka od jiných tvorů odlišují, přesněji: které jsou u člověka odlišné (neboť nejde o to, jak tyto geny s těmi ostatními po celou dobu vývoje zárodku a ještě i dlouho potom spolupracují). Pokud totiž by za „vymezení“ člověka jakožto člověka odpovídaly všechny geny, pak by bylo nutno z toho vyvodit některé důsledky i pro jiné organismy, u kterých se stejné geny mohou najít. Základní chybou tohoto přístupu je naprosté pomíjení způsobu, jakým spolu jednotlivé geny interagují, nebo zase přesněji: jakou funkci mají ty které geny při dalším vývoji po oplodnění vajíčka. Na první pohled je (nebo by mělo být) zřejmé, jakých chyb se dopouští biolog, který se na jednotlivé geny dívá jako na kamínky do stavby celého organismu, a zcela přitom pomíjí onu nepřehlédnutelnou „energii“, která je přitom „při díle“ a která oněch „kamínků“ užívá jako materiálu a snad také jako malých „programů“, které teprve organizované dohromady ve fungující celek mohou vést k tomu, co potom navenek pozorujeme jako „zvíře“ nebo „primáta“ nebo dokonce „člověka“.

(Písek, 090406-2.)

<<<

>>>

### **Idea (myšlenka myšlená)**

Jsou myšlenky, které jsou „schopny“, když je pochopíte, něco na vás a ve vás změnit. Ale není to tím, že vás tak ovlivní někdo, kdo na vás mluvil, kdo vám něco řekl, eventuelně kdo něco napsal a vy jste si to přečetli. Jde totiž o to, že je celá řada lidí, na které také někdo promluvil, komu někdo něco podobného (nebo stejného) řekl, koho také oslovil a koho se tak snažil „ovlivnit“, ale nemělo to tentýž efekt, nevedlo to k podobným následkům. Ba je dokonce možné, že vám někdo něco řekl, aniž tomu sám dost porozuměl, a pokud vy jste byli schopni

tomu porozumět lépe než on, změnilo vás to, ale toho, kdo vám to řekl nebo vyřídil, to nezměnilo (v tom spočívá velký význam tzv. tradice, neboť tradent (tj. tradující) může předávat něco, čemu sám dost nerozumí, a přece to předává, aniž by o tom dost věděl). Tato „struktura v pohybu“, tj. dějící se struktura se ovšem neomezuje pouze na myšlení (a vědomí), ale je účinná (funguje) také na nižších a možná nejnižších úrovních. To je ostatně platná složka Platónova (resp. platónského) učení o „ideách“: Platón potřeboval demiurga jako aktivního činitele, který při svém řemeslnickém poslání je odkázán na ideje, které sám nejen nevytváří, ale ani vytvářet nemůže. Celá koncepce potřebuje ovšem projít rozsáhlou revizí, ale přesto jí nemůžeme upřít geniálnost. Jediného demiurga musíme ovšem nahradit nesčíslným množstvím demiurgů (= subjektů v našem pojetí), ale to, že každý subjekt musí na jedné straně respektovat „fakticitu“, zatímco na druhé straně musí být s to dešifrovat „tradované“ tak, aby se dostal až k tomu, co takto „tradovat“ nelze (protože to je „non-fakticity“, přesněji „nepředmětnost“), platí naprosto všeobecně, i když mutatis mutandis. V jistém, smyslu by bylo možno o takovýchto „non-fakticitách“ mluvit jako o „jsoucnech ideálních“, pokud bychom ovšem pojem „jsocna“ a „jsoucího“ náležitě rozšířili (jinak bychom museli mluvit o „ideálních ne-jsoucnech“).

(Písek, 090411-1.)

<<<

>>>

### **Tradice (a náležitosti)**

Často mluvíme o „tradicích“, ale neuvědomujeme si dost dobře, v čem taková „tradice“ spočívá. Obvykle máme na mysli (pod vlivem zpředměťující myšlenkové tradice [= zvyklostí], která má své počátky už ve starém Řecku) jakési „předávání něčeho“ takřikajíc z ruky do ruky, přičemž to „něco“ chápeme právě jako „předmět“, např. kolík, který si „předávají“ běžci ve štafetě. V tom právě spočívá mylnost běžného mluvení a myšlení o tradici a tradování. To, co je možno takto „předat“, není samo ještě tím, oč vlastně jde: k tomu hlavnímu a rozhodujícímu je třeba se teprve dostat, a to není možno jen tak přijmout z něčích rukou. Každá tradice je tím, co lze „předávat“ od jednoho člověka k druhému, z jedné generace na druhou, apod., jen podmiňována a umožňována, ale nelze ji na to redukovat. A právě proto se může docela dobře stát, že nějaký čas je „předáváno“ právě jen to druhotné, to zprostředkující, a teprve po několika takových „předáních“ někdo rozpozná, oč vlastně jde. Situace je dokonce taková, že se předávat v určité linii přestane vůbec, tj. že se nepředávají ani ty zprostředkující „věci“, a že teprve po dlouhé době se takové zapomenuté „věci“ (např. texty) znovu odněkud objeví. A mohou se dokonce objevit pouze v překladu, dokonce tedy nikoli přímo v původním znění. K tomu došlo třeba v případě některých filosofických textů Aristotelových, na které se v převažujícím křesťanském platonismu zcela zapomnělo a které se nejen nepředávaly, ale dokonce takřka ztratily; a pak došlo k tomu, že v arabském překladu – a dokonce s kritickými poznámkami arabských učenců – se právě tzv. Metafyzika znovu dostala do „evropského“ prostoru, kde byla čtena a překládána do latiny, zatímco původní řecké znění bylo objeveno až později. Ještě složitějším případem je třeba filosofie Sókratova, k níž je možno se dostávat pouze přes Platóna a jeho dialogy, neboť sám Sókratés nic psaného po sobě nezanechal. A dost obdobná, i když po dlouhé věky daleko víc problematická a také strážena je situace Ježíšova „radostného poselství“, které máme v písemné podobě k dispozici teprve se značným zpožděním a pouze několikrát prošlou ústním zprostředkováním,

příčemž Ježí sám rovněž po sobě nic písemného nezanechal. Všude v těchto případech se můžeme k „věci samé“ dostávat jen s nemalými obtížemi a po překonávání značných překážek, a všude velice záleží na našem přístupu (nepochybně vždy nutně poučeném i řadou vykladačských „tradic“), aniž by bylo možno „vycházet“ z něčeho naprosto pevného a zaručeného, jistotně „pravého“ – k tomu je naopak zapotřebí se teprve hermeneutickým úsilím dopracovávat.

(Písek, 090411-2.)

<<<

>>>

### **Zánik do „nicoty“**

To, jak obvykle rozumíme slovu „nicota“, je naprosto chybné; naproti tomu běžnému chápání je nutno pečlivě rozlišovat různé „regiony“ nicoty. Předně musíme nechat zcela stranou tzv. „absolutní nicotu“, která je pouhým výmyslem (podobným, jakým je nula nebo nekonečno v matematice). Skutečná „nicota“ je především strukturovaně plná „nadcházení“, a to nikoli ve smyslu neměnné „danosti“ předem všeho, co „má“ nebo „může“ nastat, nýbrž ve smyslu „přicházení“ či „nadcházení“, které se „připravuje“ na svůj „příchod“ (jinými slovy, je plná připravujících se a tedy měnících se nepředmětných struktur). A na druhé straně je region neméně (a spíše ještě více) strukturovaně plný všeho, co se už uskutečnilo a co zaniklo nikoli v témž smyslu, v jakém se to – ještě v onom prvním regionu – připravovalo „nastat“, nýbrž v daleko větší určenosti a určitosti toho, co už jednou nastalo tím a tím způsobem. Tento „zánik do nicoty“ není zrcadlovým obrazem vzniku z nicoty, protože tím, že se něco (nějaká událost) jednou „konkrétně“ („konkrescentně“, tedy v podobě srostlice toho, co ještě nenastalo, s tím, co už nastalo a pominulo, ovšem srostlice, která se vždy znovu proměňuje s každou novou „aktuálností“) odehrála v celku „bytí“ celé této události, si bez opor zpředmětněných „tvarů“ a „podob“ udrží i po svém zániku svou jedinečnost a nezaměnitelnost s čímkoli jiným, s jakoukoli jinou, byť předmětně takřka neodlišitelnou událostí. Velmi trefně o tom mluví třeba Teilhard de Chardin (který je ovšem soustředěn pouze na člověka, a to ve vztahu k Bohu), když v Božském prostředí (s. 78 českého překladu) říká: „V Bohu se můžeme ztratit pouze tak, že pokračujeme ve směru těch nejindividuálnějších určení jednotlivých bytostí.“ Zánik do nicoty znamená tedy všechno jiného spíše než anulování toho, k čemu došlo a co se stalo: je to – poněkud metaforicky řečeno – uvedení v jednotu při zachování toho nejedinečného, kam až jednotlivé bytosti ve svém „bytí“ (životě) dospěly (což pochopitelně vůbec neznamená, že „konkrescentní celek“ každé z těchto dějících se bytostí bude v nespočetné sérii aktuálních jsoucností zachován jako voskový odlitek v nějaké „muzeu věčnosti“).

(Písek, 090411-3.)

<<<

>>>

### **Subjekt a niternost**

Teilhard de Chardin mluví o „duchovních silách dosud uzavřených ve hmotě“ a o potřebě „úcty“ k nim (např. Chuť žít, s. 79). Po mém soudu míří správným směrem, ale dělá celou řadu chyb, a to nejen ve vyjádření své myšlenky, ale ve způsobu svého myšlení samého. Tak např. hrubou chybou je mluvit o tom, že to jsou „síly“, pokud ihned nedodáme, že ovšem zcela jiné síly, než o jakých běžně

mluvíme a o jakým mluví třeba přírodovědci. Další chybou je mluvit o tom, že tyto síly jsou „uzavřeny“ – to zvláště navozuje jakési chybné „parametry“. A už vůbec nelze říci, že jsou „dosud“ uzavřeny ve hmotě, jako by se uvolňovaly teprve časem; je třeba pamatovat na tom že jednak nejde o žádné uvolňování, jednak že „přicházejí“, aby se prosadily a uplatnily (byly prosazeny a uplatňovány) už od těch nejprvnějších počátků. Myšlenka, že takové „síly“ jsou „uzavřeny ve hmotě“ je nepochybně prastará (mj. také gnostická), a je velmi těsně spjata s představou, že „subjekt“ se jim musí nejen „otevřít“ (a právě tím jim „uvolnit“ cestu, ale že subjekt musí sám sebe jakoby popřít, upozadit, ba dokonce „obětovat“, a tak se vzdát sám sebe. Takové pojetí se ostře vymezuje vůči každému aktivismu, a v tom je jedna z nejtěžších chyb. Je třeba to ovšem pečlivě odlišit: subjekt musí být nanejvýš aktivní, ale ne tak, že prosazuje „sám sebe“, nýbrž že se právě svou aktivitou dává k dispozici těm tzv. „duchovním silám“ – my bychom raději řekli „ryzí nepředmětnosti“ či „Pravdě“. Pravda (ani „ryzí nepřemětnost“) nelze interpretovat jako „duchovní sílu“, jako něco „působícího“, „aktivního“, „dělajícího“ (byť „uvnitř“ resp. „zevnitř“). Tady je chyba už v Aristotelově chápání toho, čemu dal název (pojmenování) ENERGEIA, poukazující na něco, co „dělá uvnitř“. Ryzí nepředmětnost nic „nedělá“, skutečně něco „dělá“ pouze „subjekt“ (jakožto concretum, možná přesněji concrecens), ale ten vlastní rozdíl je v tom, zda subjekt „dělá“, „pracuje“ jen na sobě a na svém, anebo zda pracuje „pro Pravdu“, ve službách „toho Pravého“, „ryzí nepředmětnosti“. A to nestojí primitivně pouze proti sobě: subjekt, který nevykonává své bytí, nemůže učinit nic užitečného pro uskutečnění „toho pravého“; rozhodující je, co je podřízeno čemu.

(Písek, 090412-1.)

<<<

>>>

### **Méontologie a FYSIS**

S jistou nepřesností (kterou lze ovšem rychle napravit v dalším) lze říci, že naše „ustavení“ méontologie jako disciplíny, která je s to do sebe pojmout a zahrnout celou ontologii v aristotelském smyslu, může být považována za pokus o rekonstrukci Aristotelovy FYSIKY, tj. jako filosofickou „vědu“, zabývající se tím, co je mnohé a co se mění.

(Písek, 090412-2.)

<<<

>>>

### **Pravdivost a pravda**

Pravdivost je vždy pravdivostí nějaké výpovědi, nějakého poznání (poznatku), nějaké myšlenky nebo teorie apod., a proto není (nemůže být) „dána předem“, ještě než tu výpověď formulovat, poznatku bylo dosaženo, myšlenka byla myšlena atd. (A zároveň je třeba stále znovu připomínat, že pravdivost není jen záležitostí soudu, myšlenky atd. ale celého životního akčního rozsahu, celého života, tedy pravdivost činu, pravdivost mlčení, atd.) Naproti tomu o tom, co je tím pravým v dané situaci (a co není součástí této danosti), je už v této situaci rozhodnuto, i když to nikdo neví a nenahlíží, nýbrž je to právě naopak to, co má a musí být rozpoznáno a nahlédnuto, má-li se čin, aktivita, reagování atd. vskutku stát „pravdivým“ (a té pravdivosti je ovšem dosahováno téměř vždy jen

částečně, neúplně, tak, že to vždycky může být ještě vylepšováno a opravováno – pochopitelně, jen pokud na to je ještě „čas“, protože k „pravosti“ a „pravdivosti“ náleží vždycky taky přiměřenost okolnostem, ovšem nikoli okolnostem v předmětném smyslu, okolnostem pouze „daným“: do „okolností“ náleží vždycky také mnohé, co není dáno a co nemůže být předmětně demonstrováno, konstatováno, nalezeno, jinými slovy to, co „býti má“, jak říkal Rádl.

(Písek, 090415-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok - význam slova**

České slovo „pokrok“ vlastně nevystihuje svou etymologií význam, který mu je běžně připisován. Doslovně totiž poukazuje k „pokročení“, tj. k provedení dalšího kroku, jímž se dostáváme právě o krok dál. Jdeme-li po nějaké cestě, děláme přece stále nové a další kroky, ale tím ještě není zajištěn skutečný „pokrok“ ve smyslu jakéhosi vylepšení, zdokonalení. Žádný jen další krok však nemůže zajistit, že jím docházejí k nějakému zlepšení, zkvalitnění – jde totiž jen o ten další krok určitým směrem. Pokud není nějak zřejmé, že jde o správný směr, tj. že tím dalším krokem se nějak přiblížíme k cíli své cesty, svého „kráčení“ či „pokročování“, nelze o skutečném „pokroku“ jako čehosi kýženého mluvit. Naproti tomu latinské sloveso *progredior* a substantivum *progressus* už k takovému hodnotícímu hledisku poukazuje, a to svou etymologickou spjatostí se slovem *gradus*, tj. stupeň. Pouhým krokem dál (někam dál, bez určení) dosahujeme pouze transience, tedy přechodu z jednoho místa do druhého, nejbližší vedlejšího. Jde-li zároveň nejen o krok, ale o stupeň výš, takže můžeme mluvit o „gradus“, půjde o *transgresi*; aby bylo možno posoudit, co je výš a co je níž, je třeba předpokládat nějaké měřítko pro takové zhodnocení. Ovšem v případě, kdy dochází k takové změně, která nepředstavuje jen krok kupředu a také výš, ale pouze o stupínek (o jeden stupeň, ať už jakkoli vymezený), ale která představuje přímo zlom, přelom, pronikavé zlepšení či zkvalitnění, můžeme mluvit o transcenci (s odvoláním na etymologickou souvislost se slovesem „*scando*“). To, co si většinou lidé spojují se slovem „pokrok“, se pohybuje významově v oblasti mezi malým zlepšením a velkým zlepšením, přičemž právě to zlepšení je považováno za základně důležité (takže nejde jen o nějaký výsledek měření v nějakých jednotkách, kdy se ukáže, že nějaké kvality bylo dosaženo o jeden malý stupeň víc, aniž bychom to spojovali s nějakým hodnocením, předpokládajícím nějakou odjinud stanovenou (nebo přicházející) „normu“. – Ze všech těchto souvislostí je patrné, že české slovo „pokrok“ bývá běžně (obecně, generálně) zatíženo spoluvýznamy silně přesahujícími příslušný etymologický kořen slova „krok“.

(Písek, 090416-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok a „víra v pokrok“**

Tzv. „víra v pokrok“, která je často předmětem ironických kritik, může znamenat několik různých „věcí“. Především víra sama je spíše něčím jako „důvěra“; je třeba od toho odlišovat „víru“ v různých odstínech „křesťansky“ zaběhaného, většinou dokonce „náboženského“ významu (ač původní význam slova „víra“ je

vlastně zapotřebí ostře odlišovat od každé religiozity čili náboženskosti, neboť ta je spíše „pověrečná“). Víra v pokrok je tedy buď něčím takto náboženským, a je to ergo pověra, že pokrok postupuje, ať chceme nebo nechceme a ať spolupracujeme nebo nespolečně pracujeme – tedy s poněkud fatalistickým spoluvýznamem; anebo jde o jakousi základní důvěru, jakási důležité spolehnutí na to, že danou situaci, dané poměry, dané skutečnosti lze vylepšovat, zdokonalovat.

(Písek, 090416-2.)

<<<

>>>

### **Evropa a sjednocování**

Brzo po skončení první světové války byl nově zřízený Československý stát vystaven podobným problémům, jaké dnes vidíme po skončení „studené války“ a rozpadu špatně budovaného a špatně řízeného sovětského impéria (včetně satelitů). Tehdy bylo problémem nejen Slovensko a Podkarpatské Rus, ale i Slezsko, a dokonce Morava, a stále se ozývaly hlasy proti centralizaci, zejména – jak se tomu i později říkalo – proti „pragocentrismu“. F. X. Šalda se tehdy v malé poznámce mj. vyjádřil následovně: „Nerad bych, aby Praha vykonávala více vlivu, než má opravdu tvořivé síly, a aby její autorita byla jiná než ta, již jí přizná svobodná volba a láska ostatních zemí!“ (Soubor díla sv. 20, str. 160.) Ani dnes by naše aktuální stanovisko nemohlo být vysloveno lépe: Byli bychom i dnes neradi, aby Brusel (resp. sjednocená Evropa, ať už odkudkoliv z centra působící) vykonával více vlivu, než má opravdu tvořivé síly. A stejně jako Šalda, také my bychom si nepřáli žádné „uniformovanosti ve všem všudy“, a „zejména ne ve věcech kulturních“ (tamtéž). Nicméně dnešní situace není naprosto obdobná, ale má své specifické. Tehdy šlo vytvoření státu, který by mohl nějak přežít mezi takovými velmocemi, jakými bylo Německo a Rusko (vlastně už Sovětský svaz); a Masaryk už tehdy věděl, že to bez nějakého účinného spojení s dalšími zeměmi mezi oněmi velmocemi asi dlouho nevydrží. Dnes už nejde o takové nejisté (jak se ukázalo) spojení, jakými tehdy byli Francouzi a Angličané, a nejde také o nebezpečné Německo a neméně nebezpečné Rusko – tzv. globalizace způsobila, že vše dostalo mnohem větší rozměry. Už není zapotřebí budovat nárazníkovou zónu mezi Německem a Ruskem; Německo je zapojeno do sjednocované Evropy nejen spolu s Francií a Anglií, svými přemožiteli (ovšem za velké podpory Spojených států, jak víme), ale také s řadou bývalých sovětských satelitů a dokonce s některými zeměmi, které byly kdysi přímo začleněny do rámce Sovětského svazu. A za těchto okolností byla a je hrozba ze strany nového Ruska (pokud by se o nějakou agresi začalo znovu pokoušet) značně snížena a stala se dokonce dost nepravděpodobnou, ovšem zejména vzhledem k vývoji ostatku světa, zvláště pak v zemích, kde roste vliv islámského fundamentalismu, jímž už byl do jisté míry ohrožován v některých svých částech bývalý Sovětský svaz a který není o nic méně nebezpečný ani pro dnešní Rusko, i když jsou za největšího nepřitele stále deklarovány Spojené státy. (S novým kurzem Obamovým, pokud bude byt jen relativně úspěšný, nepochybně může dojít k zvětšení tlaku fundamentalistů na Rusko; že si toho je třeba Medvědův dobře vědom, dokládá ohlášené ukončení „války“ a stažení ruských vojáků z Čečny.) Mocensko-politicky je proto naše zapojení do sjednocující se Evropy naší životní nutností; tím spíše však je třeba ostražitě hlídat v rámci tohoto sjednocování ty velké evropské mocnosti, které by si chtěli hrát znovu na jakési „kolonizátory“

zemí střední a východní Evropy v mnoha jiných ohledech, a to zase „ve všem všudy“.

(Písek, 090419-1.)

<<<

>>>

### **Zpředměťňování a čas**

Jeden ze způsobů tzv. zpředměťňování něčeho, co není pouhým předmětem (tedy třeba nějaké „události“), je přesouvání všeho, co již pominulo nebo k čemu ještě nedošlo, do jakési abstraktní „přítomnosti“. Když tento způsob „zpřítomňování“ něčeho „bylého“ (nebo „budého“) do *naší* přítomnosti pečlivěji přezkoumáme, zjistíme, že ve skutečnosti naopak přesouváme svou vlastní přítomnost do různých jiných „aktuálních přítomností“ toho dění, té události, kterou tak „zpředměťňujeme“. Klasickým způsobem to v raných dobách filosofie provedl Zénón Elejský, když vypracoval onen známý argument, že šíp, o kterém máme – podle svědectví smyslů – dojem, že letí, musí proletět řadou bodů, a na každém z nich musí „být“, tj. stát (ergo bez pohybu). Dnes však astronomové a zejména astrofyzici dělají naprosto totéž, jen za použití nesrovnatelně sofistikovanějších prostředků. Za pomoci nejen obrovských dalekohledů, ale přístrojů, schopných analyzovat světlo, které člověk vůbec nemůže vidět, se v mysli přesouvají do minulosti vzdálené nejen miliony, ale dokonce miliardy let. A na základě takřka „zanedbatelných“ empirických „dat“ konstruují dávno již neexistující vesmírné objekty a procesy, a narativně je zpracovávají do jakýchsi „událostí“, jež začleňují k jiným událostem tak, že jim z toho nakonec v myšlenkách povstává jakási „historie“ celého Vesmíru. Ovšem tato „historie“ je redukována jen na „vnější“ stránku toho, co se dělo, ba možné jen na tu stránku, kterou se podařilo „zpředmětnit“, neboť mnohé se stále ještě zpředmětnit nezdařilo. A tak se tito odborníci pokoušejí zkonstruovat „běh kosmického času“, ovšem času tak zpředmětněného, že je převeden na časovou škálu, kterou jsme si sami vymysleli.

(Písek, 090421-1.)

<<<

>>>

### **„má býti“ a událost**

Jestliže vezmeme na vědomí, že základem všeho jsou události a že každá událost představuje určité dění, které probíhá mezi jejím začátkem a jejím skončením, pak musíme připustit, že v každém (nebodovém) okamžiku tohoto událostního dění se událost jako celek nějak vztahuje nejen k tomu, co z ní už proběhlo a tudíž náleží k její „bylosti“, nýbrž také k tomu, co se teprve připravuje, k čemu má teprve dojít a co tedy je její „budostí“. A v tomto vztahu dějící se události k její vlastní budosti má místo a funkci to, co teprve bude resp. k čemu má dojít, jakési „má být“, tj. to, k čemu – za jinak běžných, normálních okolností – snad dojde, co nastane. Pochopitelně mohou nastat jednak vnější okolnosti, které do průběhu událostního dění nějak zaintervenují, tj. které další průběh ovlivní; ale může k takovým změnám dojít také z nějakých „vnitřních“ popudů a intervencí, tedy bez vnějších vlivů (byť možná jen za určitých okolností, které však samy takové změny nemohou prostě „vyvolat“, způsobit, zapříčinit).

(Písek, 090423-1.)

<<<

>>>

### **Událost „pravá“**

Přivykli jsme tomu, že ve všech případech, kdy očekáváme nějaký událostný průběh podle dosavadních zkušeností, ale zjistíme, že došlo ke změně (nebo změnám), hledáme „příčinu“ této odlišnosti („odchylky“) v nějakém vnějším zapříčinění. To se zdá být docela rozumné, protože obvykle jde o události, v nichž svůj vliv vykonává celá řada komponent. Běžně totiž nejde o události tak jednoduché, abychom je mohli sledovat v jejich izolovanosti a experimentálně tak vyloučit cizí (tj. vnější) vlivy. Pokud si tedy vytvoříme jakýsi myšlenkový model tak jednoduchých událostí (a tudíž událostí těch nejnižších úrovní), na němž bychom si pak mohli dovolit provádět příslušnou analýzu a jakýsi „výzkum“ (opět pouze myšlenkově, tak jak tomu jsme zvyklí třeba v matematice nebo v geometrii), přepokládáme, že taková jednoduchá události prostě musí probíhat naprosto stereotypně, bez odchylek. To je však předpoklad vsutku předsudečný a – jak se ukazuje – neplatný nebo přinejmenším mající jen omezenou platnost (jak nám ukázala zejména kvantová fyzika svým „principem neurčitosti“ – slovo „neurčitost“ však není dost vystihující, neboť nechává zcela stranou přísné „meze“ takové neurčitosti; lépe by snad bylo hovořit o „kontingenci“, ale i to vyžaduje bližší výklad). Jistá míra („dávka“?) kontingence je vlastní každému událostnému dění, a to na všech úrovních, ty nejnižší zajisté nevyjímajíc. Naproti tomu povaha okolností (prostředí) může mít vliv na to, že ani té míry kontingence, která na příslušné úrovni každé takové události je k dispozici, buď nebude využito – anebo že každé případné využití bude v dalším již multilaterálním dění (procesu) nějak eliminováno. (Důsledek obojího pak bude nutně mít významný vliv na statistický obraz nějak zvenčí, tj. pozorovatelem, vymezeného a zkoumaného „procesu“, takže tzv. výjimky nebudou vůbec zaregistrovány – pochopitelně pouze za předpokladu, že právě „okolnosti“ nebudou významně změněny.)

(Písek, 090423-3.)

<<<

>>>

### **Židé a antisemitismus**

Božena Komárková kdysi asi půl roku poté, co byla osvobozena z německého vězení, kde strávila téměř celou válku, napsala pro Student World: „Z Norimberka byla světu vržena první výzva, když byla lidskost potupena protizidovskými zákony.“ Kolik neméně pro celý svět potupných výzev jsme slyšeli v posledních desetiletích a slyšíme dodnes z úst íránského vůdce?

(Písek, 090424-1.)

<<<

>>>

### **Svoboda jako skutečnost**

Příliš často je svoboda chápána jako nepřítomnost tlaků a násilí. To je ovšem velký - a bohužel dokonce nebezpečný - omyl. Svoboda, která není vystavena tlakům a násilí, není skutečnou, pravou svobodou. Svoboda se rodí, uskutečňuje, stává se aktuální a proto skutečnou svobodou právě tam, kde jsou takové tlaky a kde hrozí takové násilí, a to tehdy, když se jim postaví, když se vystaví jejich hrozbám a když proti nim postaví se svým pozitivním úsilím a programem.

(Písek, 090424-2.)

<<<

>>>

### **Možnost jako „DYNAMIS“ / Subjekt a možnosti (= DYNAMIS)**

Vezmeme-li vážně ono kritické rozpoznání, že „možnosti“ nejsou „formálně“ dány, takže jejich uskutečňování nemůže spočívat pouze v jejich „materializaci“, musíme „možnostem“ přiznat jakousi schopnost ovlivňovat skutečnou situaci, skutečné procesy a vůbec dění. Na druhé straně ovšem víme, že původcem jakékoli akce (aktivity) může být pouze subjekt (v nejširším, tj. kosmickém pojetí). Nechceme-li tedy chápat již samy „možnosti“ tak, jako by to byly „subjekty“ schopné aktivit, musíme původ subjektů samých shledávat jinde než v možnostech. Na druhé straně však nesmíme ani „možnosti“ samy chápat jako předem hotové rozvrhy a plány, kterými jsou aktivity subjektů pevně vázány a od kterých se nemohou odpoutávat. K poslání a úkolům „subjektů“ náleží vždy také určité „dopracování“, dovedení plánů a projektů do kontextu určitých situací, které samy o sobě nejsou a nemohou být výsledkem žádných projektů ani plánů. Je tedy zřejmé, že vlastní problémy leží v našem chápání akcí a aktivit.

„Možnosti“ musí chápat na jedné straně tak, že mohou být jednak ovlivňovány a měněny aktivitami subjektů, ale že mohou být také voleny nebo zamítány ze strany subjektů, nejen ze strany „objektivních okolností“, a posléze že mohou být „otvírány“ tam, kde by bez aktivit subjektů vůbec nebyly (což ovšem nesmíme chápat tak, že možnosti samy jsou prostě jen produktem aktivit subjektů). To nás ovšem dále vede k závěru, že ona „dynamika“ možností samých musí být náležitě odlišována od aktivit a spontaneit (spontánních akcí), jež lze připisovat pouze subjektům (různých úrovní). Nevidím jiných možností než onu „hybnost“ možností chápat jako „přícházení“, tj. jako adventivní povahy - rozumí se ovšem „přícházení z budoucnosti“. A to znamená, že vedle „pohybů“ v aristotelském pojetí (kde pohyb je chápán jako původce přechodu z možnosti do skutečnosti), jejichž směr je z aktuální přítomnosti vstříc přicházející budoucnosti, připustíme také „pohyby“, které mají směr opačný a jejichž původ a zdroj proto nemůže být hledán v ničem již „jsoucím“.

(Písek, 090501-1.)

<<<

>>>

### **Myšlenka a idea / Idea (a myšlenka)**

Mluvíme-li - a ovšem myslíme-li - o „myšlence“, můžeme mít na mysli (tj. mínit) několik různých „věcí“ či „skutečností“. Myšlenkou můžeme mínit především akt, vykonávaný v myšlení a myšlením, tedy výkon našeho vědomí a myšlení.

Tradičně se o tom mluví jako o „cogitatio cogitans“, ale ani to nebylo nikdy dost přesně vymezeno. Za druhé můžeme mínit to, co tímto myšlenkovým výkonem bylo myšleno, tedy jeho „myšleným“; v tradiční formulaci tedy jako „myšlenku

myšlenou“, tedy „cogitatio cogitatum“. To však opět může být pochopeno buď jako výsledek, rezultat onoho myšlenkového aktu (výkonu), ale také jako to, k čemu se onen akt vztahu nebo vztahoval. Myšlenku jako „rezultát“ myšlenkového výkonu nyní raději nechme stranou či spíše zcela pomineme, protože jednak k takovému rezultátu nemáme přímý přístup, ani pokud by šlo o výkon ještě aktuální (ještě probíhající), a už vůbec ne, pokud tento výkon již proběhl a byl ukončen; nevíme totiž dost dobře, jak a kam se takový eventuelní „rezultát“ ukládá např. v paměti; když si na nějakou svou (nebo cizí) starší myšlenku vzpomínáme, tj. když si ji znovu vybavujeme a aktualizujeme, nemáme před sebou nikdy ten rezultat (snad nějaký relikt toho již minulého průběhu myšlenkového výkonu), nýbrž buď tu myšlenku samu, jakoby obnovenou – anebo něco jiného, nějakou jinou myšlenku. Takže zbývá jen jediné, totiž mýnit ono „myšlené“ jakožto intencionální „předmět“ nebo intencionální „ne-předmět“ (rozlišení má smysl, aby nedošlo k nepřípustné záměně intencionální zaměřenosti za tzv. zpředměťující konstruování onoho „myšleného“ jakožto „předmětu“ v ontologickém smyslu). A nyní to nejdůležitější: to, co může být „míněno“, tj. k čemu se může zaměřovat na myšlenka (myšlení, řada myšlenek, atd.) intencionálně, může být také něco nejen ne-předmětného, nýbrž něco, co je zaměřeno k nám, co nás jednak oslovuje a takřkajíc „inspiruje“ (třeba jako „nápad“), ale co nás samo jakoby vede, tj. jednak přitahuje k sobě, ale ještě víc: co nám ukazuje ještě dál „za sebe“ resp. – přesněji – „před sebe“, za čím máme ještě dále jít svými myšlenkovými aktivitami a co se vůbec nechová jako něco „nehnulého“. Něco takového bychom rádi mínili jako „ideu“ – což ovšem bude nutně náležitě myšlenkově analyzovat a stále dál upřesňovat.

(Písek, 090503-1.)

<<<

>>>

### **„Vpřed“ a „zpět“**

Rozdíl mezi tím, jdeme-li kupředu nebo naopak zpátky, dělali lidé odedávna. Vždycky ovšem šlo o to, kam jít chtěli; to znamená, že i když se někam vraceli, museli se tam vracet tak, že šli k cíli svého návratu „dopředu“, nikoli tak, že by „couvali“. Teprve v případě, že cíle nemůže být dosaženo jednou cestou resp. jedním pohybem, takže je stanoven nějaký „vyšší“ cíl, jemuž musí být podřízeny cesty nebo pohyby směrem k cílům „nižším“ (ale nezbytným pro dosažení cíle hlavního), začíná mít náležitý smysl rozhodování, zda někdy i zdánlivá cesta „zpět“ není nezbytnou součástí a složkou cesty „kupředu. Zejména tam, kde je zapotřebí získat určité dovednosti cvikem, ukazuje se opakování téhož (a to vždycky znamená také „pohyb zpět“) jeho zcela nezbytné k dosažení cíle, jímž je nejen ona dovednost sama, ale její použití a uplatnění k cíli ještě vzdálenějšímu a náročnějšímu. Takový „výcvik“ nemusí mít jen věcnou technickou povahu; jazyk sám ukazuje, jak slovo „umění“, které původně znamenalo pouhou „dovednost“, postupně nabývalo dalších významů a kvalit, velmi vzdálených pouhé dovednosti a technice (umění, které je shledáváno jeho pouhá dovednost, bývá označována jako „macha“ a je považováno za cosi upadlého, a to bez ohledu na to, jaké „technické“ parametry – tedy parametry „dovednosti“ – splňuje), zatímco na druhé straně nedostatek „dovednosti“ či technické „zručnosti“ nemusí být nutně považován za skutečnou vadu a nedostatek. Tak dochází k tomu, že je třeba význam onoho „vpřed“ nebo naopak „zpět“ či „vzad“ náležitě rozšířit i na situace, kdy ona „relativita“ při volbě nebo stanovení těch hlavních, eventuelně „posledních“ cílů musí být ne-li zpochybňována, tedy určitě nějakým specifickým

způsobem překračována. Už tomu není tak, že je to záležitostí jednotlivého subjektu, a všechno se zdá nasvědčovat tomu, že to není vposledu ani záležitostí nějakého širšího okruhu lidí. A právě tím se dostáváme k problémům či vůbec problematice rozdílů mezi cíli „konečnými“ a cíli „nekonečnými“, máme-li použít formulace třeba takového Hermanna Brocha. Jinak řečeno, dostáváme se na terén, kde záleží na tom kterém autorovi (resp. vůbec člověku, který o tom uvažuje a který to chce rozsoudit), zda uzná, že je možno přiznat nějakou specifičnost pro takové „cíle“, anebo nic takového neuzná, ale samo pomyšlení na takové „cíle“ je vždy rozhodnut „dešifrovat“ jako výplod představivosti, fantazie, eventuelně – v horším případě – jako řešení nějakých vnitřních komplexů apod.

(Písek, 090504-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok - směr**

Jak se zdá, je hlavním problémem pojetí „pokroku“ měřítko či kritérium, které nám dovolí překonat onu naprostou relativitu, skrytou k českém slově (a ostatně třeba i v německém termínu „Fortschritt“), ale na které poukazuje řada termínů v jiných evropských jazycích, zejména románských nebo latinou aspoň zčásti ovlivněných; jde o to, jak hodnotit ten či onen stupeň (gradus), totiž zda jde postup o stupeň výš, tj. směrem *nahoru*, nebo naopak o stupeň *dolů*. Latinský termín *progressus* (odvozený od slovesa *progredior*) zřetelně poukazuje na směr „kupředu“ už předponou *pro-*, zatímco opačným směrem ukazující předpona *re-* zdůrazňuje směr „dozadu“, eventuelně „zpět“, tedy *regressus*. Samozřejmě nejde jen o „stupně“ či „stupňovitost“, ale právě o to, zda ty stupně vedou (přesně: zda po nich jdeme) nahoru nebo dolů; nejde tedy o pouhou kvantifikaci (jak by tomu mohlo být v případě postupu „krok za krokem“), nýbrž o „stupeň“ kvality, resp. přímo o zlepšování nebo zhoršování v některém směru. Vezmeme-li vážně etymologické konotace slova „pokrok“, zdá se, že lze docela dobře „pokročit“ nebo „pokračovat“ i ve zhoršování a tedy v úpadku. Pak ovšem „víra v pokrok“ nedává smysl, protože lze těžko pod tento název zařadit i „víru v odkrok“ či v „úpadek“. Jakmile připustíme, že určité pochopení „pokroku“ do sebe zahrnuje zlepšování, zkvalitňování, tedy určité měřítko, pak „víra“, tj. důvěřování, spoléhání na pokrok už dále neupřesňuje, co to je „pokrok“, nýbrž samo slovo „víra“ ve smyslu spoléhání musí být upřesněno: je to spoléhání, že k „pokroku“ dojde v každém případě, ať se o to přičiníme nebo tomu budeme bránit, tedy spoléhání na jakousi nutnost a samozřejmost pokroku, tedy na „pokrok“ jako jakousi takřka přírodní a přezlou „zákonitost“, anebo to je spoléhání na to, že pokrok je možná, že cesta k pokroku není zatarasena, že jsou možné nové věci, které nevplývají ze starých s kauzální nutností, a že tyto nové věci mohou být lepší, kvalitnější než ty staré? Když postavíme otázku takto, je řešení nasnadě: „víra“ v automatický, samoběžný pokrok je absurdní, protože to vlastně není žádná skutečná „víra“. Opravdová víra znamená svobodně zvolený závazek: víra v pokrok mě zavazuje, abych se vynasnažil ze všech sil tomu případnému, ale jen možnému pokroku napomohl. „Víra“ není pouhý názor, ale je to životní orientace. A znamená-li víra v pokrok zdroj nových a nových pokusů a skutečné „pokročení“ nejen „dál“, ale také „výš“, pak už vůbec nemůže být redukováně chápat jako názor, protože taková „víra“ je „při díle“ přinejmenším všude tam, kde je život: život je založen na tomto spolehnutí na to, že v čase, který teprve má přijít, je možné aktivně dosahovat takových nebo onakých zlepšení, tj. že to není předem

vyloučeno, že to není, nemusí být sisyfovské snažení, odsouzené předem k nezdaru. Takže vlastním problémem je a zůstává ono hodnocení. Pro velký strach z naší lidské subjektivity a z možných předsudků a ideologií a fantasmagorií byl už vynalezen způsob, jak o tom mluvit do té míry „neutrálně“, že to může být nakonec aplikováno dokonce i na svět před-živý, a dokonce i na některá odvětví matematiky; lze pak hovořit o „entropii“ a negativní entropii, neboli „negentropii“.

(Písek, 090508-1.)

<<<

>>>

### **Diletantismus jako nebezpečí**

Kdysi ve starých velkých společnostech a civilizacích se významné objevy a vynálezy nikdy nešířily všeobecně, nýbrž jejich znalost bývala svěřována jen určitým vybraným příslušníkům (šamanům, kněžím apod.). Obvykle se to – zejména od dob tzv. osvícenství – líčilo jako cosi naprosto negativního a hodného zavržení. Snad nikdy se neuvažovalo o tom, že by to mohlo mít také některé dobré důvody (což vůbec nemusí znamenat, že ty dobré důvody nebyly převáženy něčím špatným a tak promarněny). Všechno „nové“ s sebou totiž přináší také nová nebezpečí, a proto se nemá, nemůže dávat do rukou nepřipraveným a neukázněným. Vyškolení a vzdělání v nějaké dovednosti, předávané z generace na generaci, zdaleka neznamena jen předání určitých vymezených dovedností, ale nese s sebou nutně také vyškolení a vzdělání v odpovědnosti za použití a využití oněch dovedností, tj. odpovědnosti za to, co z toho může, ale také co z toho nemůže a nesmí vzejít. Baconova deviza, že vědění je moc, je nepochybně pravdivá, ale je to jen část pravdy, protože vědění musí být chápáno tak široce, aby zahrnovalo i vědění o tom, co z nepravého, nedisciplinovaného, nepoučeného a nevzdělaného vědění pouze částečného nejen může vzniknout, ale také a zejména co nesmí vzniknout, k čemu nesmí dojít. Nebezpečí diletantismu nespočívá jen v jeho nedostatečném vědění, ale především v tom, že může dokonce dosahovat jisté omezené „dokonalosti“ v čistě technickém smyslu, aniž by na sebe vzal tu odpovědnost za třeba i ty vzdálené a nejvzdálenější následky toho, co dokáže udělat a provést. Je mi jasné, že tady bude hned každý myslet na atomovou pumu a podobně. Ale je to horší: spousta inteligentních lidí si už dnes dokáže osvojit přístupy psychologů nebo dokonce psychiatrů, dovedně je napodobovat a přitom zůstat bez základní schopnosti porozumět, oč druhému člověku jde a jak to s ním doopravdy je. Totéž platí o jakési zručné dovednosti novinářů, ale i běžných (ovšem inteligentních) lidí povědět něco zajímavého nebo si to i myslet, aniž by pochopili skutečnou tvář situace, a to ať už jde o záležitosti vědy (zejména oborů společensko-vědních) nebo o věci politické. A tak vidíme zejména na podobných případech, že diletantismus nespočívá v neznalosti materie a terminologie, nýbrž v jakémsi vnějškovém napodobování, které jen dělá dojem, ale tváří v tvář skutečnosti nutně naprosto selhává. A platí to vlastně o všech oborech a o všech záležitostech vůbec: způsob, jak se o věci jakoby „znale“ mluví, jen zakrývá smutnou realitu, že to, o čem se mluví, zůstává nadále skryto, ba že je jenom dál a dál zakrýváno a zatemňováno.

(Písek, 090513-1.)

<<<

>>>

## **Subjekt**

Od jisté doby (při nejmenším od filosofů německé romantiky, ale rozhodující změnu najdeme už u Leibnize) se slovo „subjekt“ významově zcela obrátilo ve svůj opak, totiž z „objektu“ se změnilo v „non-objekt“. A to mělo postupně stále nové a nové důsledky, které se vyjevovaly jen postupně. Zatímco „být objektem“ původně neznamenal nic jiného než „být“, eventuelně „být skutečný“, nyní se stalo pouhou „vlastností“ něčeho jiného, co samo „objektem“ není (a to dokonce ve dvojm smyslu). Ovšem změna je hlubší a dalekosáhlejší, protože se týká také povahy tohoto „být vlastností“, a je třeba si to náležitě uvědomit. Tradičně se uvažovalo tak, že vlastnost musí být spjata s něčím, co samo vlastností není, a právě tu se mluvilo o „subjektu“ (eventuelně o „substanci“), kdežto ona vlastnost byla pouhým jeho „atributem“. „Být subjektem“ však nemůže být legitimně chápáno jako atribut něčeho dalšího, co „subjektem“ není. Subjekt tedy nemůže být chápán ani jako něco převoditelného na něco jiného (ani odvoditelného z něčeho jiného); není to (a nemůže to být) „produkt“ žádného „procesu“, ale ani žádné „aktivity“. A přece žádné (pravá, tj. vnitřně sjednocená) událost není už eo ipso subjektem, ale musí si svůj subjekt jakoby „založit“, „ustavit“, „konstituovat“. Jak to můžeme sjednotit, když se to zdá být v nepřekonatelném rozporu? Toť závažný, ano přímo principiální problém.

(Písek, 090513-2.)

<<<

>>>

## **Atom („nedělitelné“)**

Slovo „atom“, užitá ve filosofickém kontextu, pochází ze starého Řecka (od tzv. „atomistů“, totiž Leukippa a Démokrita). Bylo tím myšleno to, co nelze už dále dělit, rozřezat, rozseknot – a také to, co je vnitřně homogenní (a proto to nelze rozdělit, dokonce ani myšlenkově). J.B.Kozák opakovaně kriticky až sarkasticky zdůrazňoval, že jde o „řeznický pojem“. Dnes bychom mohli – bez ohledu na historické posuny a změny významu (významů) tohoto termínu – poněkud upravit samo chápání onoho aktu „dělení“, rozřezávání či „rozsekávání“ jakýmsi dodatkem, že nám tedy nadále půjde o to, co nelze dělit bez vážného poškození nebo dokonce zničení toho, co takto „dělíme“, „řežeme“ nebo „sekáme“, ale ono to nestačí. Musíme do toho ještě zatáhnout něco dalšího, totiž hledisko či kritérium toho, zda tu opravdu jde o nějaké poškození nebo dokonce zničení. V některých případech, zejména když jde o organismy, tj. o „živé celky“, to je na první pohled docela snadné, ale i v takových případech jsme někdy postavení před problémy, takže ta „nedělitelnost“ živého celku není tak jasná, jak by se na první pohled jevílo. Oplodněné vajíčko mořské ježovky po druhém rýhování je možno třepáním rozdělit na čtyři samostatné buňky, které pak v optimálním případě dorostou do čtyř plnohodnotných jedinců (ovšem geneticky totožných); nezmará lze „rozkrájet“ na velmi mnoho kousků, které ve vhodném živném prostředí dorostou na mnoho celých nezmarů. U rostlin je to všechno ještě komplikovanější, jak dobře ze zkušenosti vědí třeba sadaři, když roubují vybrané odrůdy na docela jiné „jedince“, vhodné jako podnože. A roubovaný strom není přece strom poničený (a to ani co do podnože, ani co do rouby). Otázkou je nicméně, jak tomu je s „atomy“ jednotlivých prvků, o kterých dnes už víme, že jsou „uvnitř složeny“ z jiných, menších částic, a které se proto nejen mohou radioaktivně rozpadat, ale mohou být i zvnějšku (třeba lidmi) rozbíjeny. A už

docela mimořádnou věcí je třeba možnost „rozbít“ některé jádro atomu nebo třeba jen některou „menší“ částici takovou silou, že vznikne atom nebo částice větší, hmotnější. Musíme si proto položit otázku, zda také bychom takové „atomy“, jak je chápe současná fyzika (a to už je obrovský rozdíl od pojetí starověkých „atomistů“), nemohli nebo dokonce neměli chápat jako svého druhu „celky“, vnitřně „srostlé“, „integrované“ (a tedy nejen „složené“ „sestavěné“) v jakési „pravé jednotky“ (unités naturelles, jak je nazval Pierre Teilhard de Chardin). Budeme-li v takovém případě nadále užívat termínu „atom“ (pochopitelně nikoli v souhlasu s fyziky) ve smyslu „pravé jednotka“ nebo „celek“ apod., budeme muset jinak, nově a od dosavadní tradice odlišně chápat i ono „dělení“ či „rozsekávání“; rozhodně už nebude možno je charakterizovat jako něco „řeznického“ (a to navzdory tomu, že někdy půjde o násilí mnohem větší, než jaké by mohl vyvinout i nejsilnější řezník).

(Písek, 090515-1.)

<<<

>>>

### **Vývoj a neměnnost**

Lidé se zřejmě odedávna pokoušeli nějak osvětlit, odkud se vzaly všechny ty skutečnosti, které kolem sebe mohli vnímat a poznávat; bylo jim zřejmé, že si je sami nevymyslili, a tak to začali přisuzovat někomu většímu a mocnějšímu – zkrátka různým bohům, bůžkům, a pak i heroům, atd. Že věci (skutečnosti) vznikají a zanikají, to brali prostě jen na vědomí a asi se tomu moc nedivili. Situace se podstatně změnila s příchodem pojmovosti, zejména pak s vynálezem geometrických a číselných vztahů (či souvislostí). Najednou se tam ukázalo, že některé „věci“ mohou být pochopeny (a tedy myšlenkově uchopeny) s přesností, nesrovnatelnou s jakkoli pečlivým smyslovým vnímáním a pozorováním. Velmi rychle se mezi prvními filozofy rozšířilo přesvědčení, že „skutečnosti“ neměnné jsou vyššího řádu než skutečnosti proměnlivé; ustavující se a rozvíjející se „filosofie“ se tak dostala pod velký a mocný vliv matematiky (a geometrie). V některých pozdějších dobách tento vliv pozoruhodně sílil a v nové době vyústil v mocnou tendenci kvantifikovat a matematizovat co možná veškeré poznání. To na jedné straně vysloveně bránilo dalšímu uplatňování myšlenky smysluplného vývoje (a to jednak v důsledku navazování na prastarou myšlenku věčného opakování téhož, jak to odpovídalo některým – ale pouze některým ! – pozorováním, jednak v důsledku naprosto převažujícího vlivu řeckého způsobu myšlení, tzv. „metafyziky“), ale na druhé straně nejen dovolovalo, ale přímo stimulovalo stále detailnější poznávání nejrůznějších souvislostí a vztahů s dosud nebývalou přesností, kterou umožňovala právě ona matematizace a v jejím důsledku konstruování a stále intenzivnějšímu využívání nejrůznějších kvantifikací dovolujících přístrojů, daleko přesahující možnosti lidských smyslů. A výsledkem bylo cosi zdánlivě překvapujícího, ale vlastně „logického“, totiž vždy mocněji se prosazujícího rozpoznávání skutečnost všeobecné proměnlivosti všeho a naprosté neskutečnosti „fyzické“, „reálné“ neměnnosti jakéhokoli „jsoucího“ (a s tím souvisel další výsledek, jímž je otřesnost a rozpad i naprostá nedržitelnost onoho starého „metafyzického“ myšlení, které s „neměnností“ nutně počítalo).

(Písek, 090515-2.)

<<<

>>>

## **Stvoření a vývoj / Vývoj a stvoření**

Spor mezi zastánci stvořenosti světa a skutečností v něm a mezi zastánci „vývoje“ byl a je založen nikoli „věcně“, ale v důsledku předsudečnosti, a to na obou stranách. Pokud je proměnlivost, chápána jako smysluplná resp. télická (někam směřující a tedy nějak „souvislá“), otevřená zkoumajícímu přemýšlení a netrvá dogmaticky ani na tom, že jde o jakousi „samovolnost“ či „samospádnost“, ale ani na tom, že její „cíle“ jsou předem nějak (a dokonce „někým“) pevně stanoveny, potud nevzniká žádný dostatečný důvod pro naprosté odmítání myšlenky „stvořenosti“ a „stvořování“ (spíše než „stvoření“, což v sobě nese jakousi neblahou dohotovenost a tím i neměnnou „danost“). Jestliže dnes víme už velmi mnoho o tom, jak se v minulosti postupně a „geneticky souvisle“ měnily organismy, můžeme to chápat jako poznávání toho, jak vlastně k nejrůznějším formám života postupně docházelo, čili jak vlastně ono „stvořování“ vypadalo, jak probíhalo. A protože toho stále ještě nevíme dost, tak musíme celý tento „vývojový postup“ pečlivě a s otevřenou myslí poznávat dále a nesmíme si sami některé cesty dalšího zkoumání předem zapovídat. Když už připustíme, že můžeme poznávat věci (skutečnosti), jak „jsou“, bylo by nesmyslné trvat na tom, že je nemůžeme poznávat v tom, jak se postupně vyvíjely. Pokud na tom někdo trvá, že všechno bylo stvořeno bez miliardy let trvajícího a probíhajícího vývoje, je to jenom pro sveřepě dogmatické trvání na starých představách, které kdysi měly dobrý smysl, ale dnes už se stávají pouhými předsudky, když je někdo chce nadále držet. Vývoj zkrátka představuje cestu, jak organismy vznikaly a měnily se tak, že dnes vypadají, jak vypadají – a tak je tímto způsobem vlastně postupně popisována cesta, jakou procházelo jejich „stvořování“; tuto cestu budeme muset poznávat dále a své představy o tom, jak to všechno bylo a jakým způsobem se to dělo, musíme nadále zlepšovat a prohlubovat. A pochopitelně toto nové chápání „stvoření“ či po věky pokračujícího „stvořování“ bude mít a musí mít také významný vliv na naše (lidské!) představy o tom, čím nebo kým je toto velké „stvořitelství“ či „stvořující“ dění vedeno, vyvoláváno, zaměřováno atp., tedy také na dosavadní představy nebo i pojmové modely „boha“ či „Boha“. Ostatně už také proto, že potom nebudeme moci zůstat u vývoje živých bytostí na této jedné nepatrné planetě, kroužící kolem jedné ničím jiným se nevyznačující hvězdě mezi milióny a miliardami dalších, ale budeme muset i za nových okolností do světového vývojového procesu zapojit jak své poznatky a představy o počátcích tohoto Vesmíru, tak o tom, jak vznikala první energetická kvanta a první částice, jak vznikaly první atomy a jak ty další, těžší, jak se z mračen plynů utvářely galaxie atd. Slovo „vývoj“ pak bude třeba upřesňovat tak, aby platilo nejen na teorie biologické, ale také na teorie fyzikální a kosmologické, a vůbec i další, např. na tzv. „vývoj dějinný“. Teprve pak bude mít smysl užívání tohoto termínu v různých významových kontextech s příslušnými konotačními odchylkami, ale se smysluplným vymezením rozsahu konotací, platných pro „pojem vývoje“ ve smyslu obecném.

(Písek, 090515-3.)

<<<

>>>

## **Slovo a pojem / Pojem a slovo (význam)**

Myšlenkově pracovat s „pojmem“ je něco jiného než užívat určitých termínů či slov. Několika různými slovy můžeme mluvit totéž, a to tímž pojmem (za pomoci či prostřednictvím téhož pojmu). Tradičně se uvádí třeba Večernice a Jitřenka, ale

na tom se bohužel neukáže nic víc než to, že tutěž „věc“ můžeme „označit“ či „nazvat“ různými slovy, názvy, že je můžeme různě pojmenovat. Není tam zřejmé, jakou úlohu v tom hraje ještě „pojmem“. Proto zvolíme jiný příklad. Leibniz v závěru svého života napsal známou „Monadologii“ (a o „monádách“ se zmiňoval i v jiných svých textech). Jinou „monadologii“ si rozvrhoval ve svých poznámkách také Husserl, a v nich rovněž užil termínu „monáda“, ale v jiném smyslu, v jiném pojetí, takže nejde o „totěž“. Naproti tomu třeba Teilhard de Chardin zvolil odlišný termín, totiž „přirozená jednotka“ (nebo „jednota“, „unité naturelle“), a v jistém ohledu mínil totěž, i když rozdíl tu najdeme také, a to zajisté rozdíl nepřehlédnutelný. Německý, dost už zapomenutý myslitel, William Stern, užil opět jiného „slova“ či „názvu“, totiž „osoba“ („Person“), ale mínil tím něco velmi blízkého oné „přirozené jednotce“ Teilhardově, a také jako „osobu“ chápal třeba každý „atom“ (ve fyzikálním smyslu, nikoli tedy ve smyslu Leukippově a Démokritově). Jak to vlastně máme chápat, že „v jistém ohledu“ jde o „totěž“, zatímco musíme (můžeme) odhlížet od rozdílů, které tam ovšem najde vždycky? Zde se právě ukazuje ona pozoruhodná „vlastnost“ pojmů, totiž že některé mohou být seřazeny do jakési hierarchické souvislosti, o které mluvíme jako o „obecnosti“ a její „míře“ či „úrovni“. Leibniz třeba velmi zdůrazňoval, že jeho „monáda“ je něco naprosto jiného než „atom“ starořeckých atomistů, a to ačkoli také jeho „monáda“ byla už dále „nedělitelná“. To znamenalo, že dělitelnost nebo nedělitelnost je pro pojem „monády“ méně důležitá než to, že je „vnitřně“ jednak strukturované, ale zejména že za struktura je nebo může být v pohybu, ba dokonce ve „vývoji“ (a tady zase by bylo zapotřebí upřesňovat, co je pro pojem „vývoje“ tak důležité, že od některých dalších charakteristik můžeme „abstrahovat“). Leukippovy a Démokritovy „atomy“ byly vnitřně homogenní, a zejména neměly ani žádného „vzniku“ či „zrození“, ani nezanikaly a nehynuly. Z toho tedy je zřejmé, od různosti užitých termínů, ale dokonce i od různosti některých „okrajovějších“ konotací, jak je můžeme identifikovat v užití různých autorů, můžeme někdy právem poodstoupit, ovšem za předpokladu, že vyjasníme onen vyšší „pojmem“, který pak „nasoudíme“ tak, aby zahrnoval, tj. aby v sobě obsahoval ty další pojmy, či aby zůstával společný pro celou řadu dalších pojmů, jejichž obsahovým rozšířením či obohacením pak můžeme dojít k „pojům“ konkrétnějším, pochopitelně také s přesně vymezenými jejich rozšiřujícími a tak konkrétnějšími „vlastnostmi“. Největší chybou, kterou můžeme často zjistit u četných autorů, je zanedbání pojmového upřesnění a uspokojování se odkazem na pouhé pojmenování, na pouhé slovo, které je ovšem po své vnější stránce (zvukově nebo graficky) stejné jak pro různé pojmové konstrukty (neprávem dokonce pro pojmy), ale pro celou řadu dalších „věcí“.

(Písek, 090519-1.)

<<<

>>>

### **Celek (v čase)**

V minulosti se zcela vžilo užívání spojení, z čeho že se „skládá“ nějaký celek (například lidské tělo). Už většinou ani nemyslíme na to, že také „tělo“ není „složené“, ale „srostlé“. Když něco poskládáme „dohromady“, vznikne „hromada“, ale žádný „celek“. Na to ve starém Řecku poukázal dosti výrazně už Hérakleitos z Efezu, a zároveň se pokusil naznačit alespoň směr řešení otázky, čím se vlastně celek liší od pouhé hromady (pouhého agregátu), poukazem na „LOGOS“ (zlomek B 124 v kombinaci se zlomkem B 1). Nám už dnes slovo LOGOS moc neříká, resp. říká nám něco jiného, než co měl na mysli sám Hérakleitos

(došlo k tomu vlivem jiných pramenů, m.j. pozdně židovských a křesťanských); ono to řecké slovo LOGOS mělo ostatně už ve starém Řecku mnoho významů, a různí myslitelé je často obdařovali ještě jinými, dalšími významy; a protože z těch nejstarších myslitelů ještě před Sokratem se nám zachovaly jen kratší nebo delší výroky, které dokonce v řadě případů postrádaly rozsáhlejší kontext, bez něhož nejsou a nemohou být dost určité a už vůbec ne jednoznačné, a který je pro porozumění významu na daném místě užitého slova velmi důležitý, často nepostradatelný, musíme se pokoušet dost odvážně onu myšlenku, ono předpokládané pojetí rekonstruovat, nově - a tedy dost „po svém“ - myslit a promyslit. .

(Písek, 090520-1.)

<<<

>>>

### **Osvětí a čas / Čas a osvětí**

Tak, jako živé bytosti nežijí přímo ve svém okolí, ale žijí v něm prostřednictvím toho, co si byly schopny z tohoto okolí „osvojit“, tedy prostřednictvím svého „osvětí“, tak (a zároveň s tím) žijí nejen svým vlastním časem, ale také v čase, který si osvojily, ale který nebyl (a není) původně jejich a který nelze na jejich vlastní čas (na jejich „časování“) ani převést, ani z něho odvodit. Mezi obojím takto „prožívaným“ časem, tj. vlastním časem a časem nejbližšího osvojeného okolí (tedy částečně „osvojeným“ časem), zůstává vždy jistá diskrepance, i když vždycky musí převažovat jakási shoda, akomodace, „přistějnění“. Nikdy však nedochází (a nemůže docházet) ke skutečnému ztotožnění, protože čas osvojeného okolí není a nemůže být skutečně „prožíván“ tak, že by byl plně součástí tohoto prožívání, nýbrž stává se díky svému osvojování čímsi, co osvojující subjekt (živá bytost) musí respektovat jako „skutečnost“ jakoby „vnější“ povahy. A jde to dokonce ještě dál: i pro druhé subjekty je do jisté míry způsob osvojení příslušného okolí jiného subjektu pozorovatelný a tedy i co do času odhadnutelný. Čas osvětí neprobíhá naprosto stejně jako čas subjektu, který své osvětí (pochopitelně i časově) prožívá, a s tzv. objektivním časem může být pouze srovnáván, může jím být i měřen, ale jen s určitými metodologickými výhradami a s rezervou (von Uexküllova škola zdůrazňovala, že toto „osvětí“ - Umwelt nebo Eigenwelt - musíme chápat jako tunel, rozumí se časový tunel, nikoli tedy nečasově jako tunel daný jakoby najednou, v jedné chvíli, jak to známe u tunelů proražených skálou apod.). Tak jako nemůžeme a nesmíme identifikovat osvětí toho či onoho subjektu s „objektivně daným“ okolím (či prostředím), tj. danostmi nejbližšího okolního světa, nemůžeme a nesmíme ztotožňovat ani vnitřní čas dějícího se subjektu s časem jeho osvětí, a tím méně s „objektivním časem“ toho či onoho „místa“, do něhož je jak subjekt, tak jeho osvětí „lokalizováno“ (už proto, že veškerá „objektivní danost“ je vždycky jen naší konstrukcí, vždycky nějak podmíněnou a relativní, byť by šlo o „relaci“ k tomu, co shodně s ostatními za „objektivní“ uznáváme).

(Písek, 090521-1.)

<<<

>>>

### **Prožívání a to, „co“ je prožíváno**

Do toho, jak různé živé bytosti „prožívají“ své okolí (okolní svět), nemůže proniknout (protože to má „niternou“ povahu), ale můžeme s větším nebo menším zdarem porozumět tomu, „co“ prožívají resp. k „čemu“ se ve svém prožívání vztahují, a to podle toho, jak se navenek chovají. Pochopitelně je na místě značná opatrnost, protože musíme mít stále na paměti, že také my sami jsme „živými bytostmi“ a jsme tedy odkázáni na to, jak zase my „prožíváme“ své vlastní okolí (a v tomto případě svůj vztah, své „setkání“ s jinými živými bytostmi, tudíž také ve srovnání s námi mnohem nižšími). Konkrétně to znamená, že jsme vždycky silně ovlivněni svými způsoby „zpředmětňování“, a to natolik, že máme sklon to, „co“ jiné (např. nižší) bytosti takto svým způsobem prožívají, interpretovat podle toho, jak my – pod vlivem starých Řeků a dalšího vývoje – chápeme jako to jejich „okolí“ (které ovšem my už vidíme zpředmětněně).

(Písek, 090521-2.)

<<<

>>>

### **Víra a „pokrok“**

Mezi „vírou“ a „pokrokem“ je zcela jiná významová souvislost, než o jaké se obvykle mluví. Nejde o „víru v pokrok“, která je spíše pověrou a iluzí, dovolující spoléhat se na to, že se vše zlepšuje samo od sebe, aniž bychom se na tom museli aktivně podílet, tj. aniž bychom o to museli usilovat. Ale každé úsilí o nějaké zlepšení je založeno na důvěře a naději, že zlepšení je možné. Dalo by se proto říci, že pravá „víra“ není spolehnutím na nějaký nezastavitelný trend či spíše spád k ustavičnému zlepšování a tedy takto objektivizovaný proces „pokroku“, nýbrž že je důvěrou v možnost takového „pokroku“. Malé dítě, žák ve škole nebo student „dělá pokroky“ jen tehdy, když se snaží, když vynakládá úsilí. Ale ne každá snaha, ne každé úsilí ústí v „pokroky“; bez úsilí, bez vynakládání práce se žádný pokrok neobejde, ale úsilí nebo práce sama o sobě nestačí. To je důvodem k tomu, abychom oproti běžnému úzu rozšířili své chápání tzv. „subjektu“: každý čin, každá aktivita je aktivitou

(Písek, 090522-1.)

<<<

>>>

### **Zkušenost a „zakoušení“ / „Zakoušení“ a zkušenost**

Termín zkušenost (empirie) byl v dějinách filosofie zatěžován nejrozmanitějšími významy; velký důraz na „zkušenost“ dávali zejména anglosaští empiristé. Sdílím silnou nedůvěru k tzv. „zkušenosti“ třeba s Ricoeuem, který jednou v rozhovoru (1979, s. 177) řekl: „Slovu ‚zkušenost‘ jsem vždycky silně vzdoroval, neboť nedůvěřuji bezprostřednosti, výlevům, intuitivismu; vždycky jsem dával přednost prostředkování řečí a písmem ...“ V Ricoeuově formulaci je zřetelně slyšet zejména jeho odmítnutí toho, čemu dávali empiristé takovou důležitost, totiž tzv. „bezprostřední zkušenosti“ (immediate experience), ale zdůrazňování základního významu „prostředkování“ se zdaleka nemusí omezovat na jazyk, tj. na promlouvání a texty. Každé „zakoušení“ je už dějištěm intervence nejen ze strany jazyka, ale také ze strany všeho dosavadního povědomí a vědění, v němž jsou složky jak individuálních, osobně zažitých zkušeností, tak „zkušeností předávaných, tedy sekundárních (z „doslechu“ apod.). Vždycky, když něco „zakoušíme“, výsledkem je jakási „srostlice“ právě zakoušeného s tím, co jsme

už zakoušeli dříve, v zapamatované minulosti, ale také s tím, co jsme si z toho uvědomovali, co jsme o tom slyšeli nebo četli, jak jsme o tom přemýšleli atd. Myšlení, chápání, rozumění (rozum) zasahuje již do procesu (děje) zakoušení samého, můžeme dokonce říci, zakoušíme pospolu a neoddělitelně zakoušené i myšlení zakoušeného. To nás ovšem nutně vede k závažným korekturám nejen pokud jde o pseudo-pojetí tzv. „bezprostředních zkušeností“, ale také pokud jde o předsudečné pojetí tzv. „přímého nahlížení“, „přímého názoru“ (zírání, náhledu, THEORIA). Tak jako není možné bezprostřední zakoušení, není možné ani bezprostřední „nazření“. Na druhé straně však nabývá mimořádné důležitosti pečlivě rozlišování mezi aktem, procesem, výkonem zakoušení na jedné straně a tím „zakoušeným“ na straně druhé. A právě v tomto bodě je mimořádně významné si uvědomit, že ono „zakoušené“ ještě zdaleka nesmíme předem kvalifikovat jako cosi „předmětného“, tedy jako „předmět“ v tom smyslu, jak stále ještě zůstáváme pod vlivem řeckého způsobu „zpředměťování“.

(Písek, 090523-1.)

<<<

>>>

### **„Čtení“ jako „přístup“**

„Vnímání“ nesmíme chápat jako kauzální následek vnějšího působení, nýbrž od samého základu (počátku, nejprimitivnějších fotrem) jako „čtení“ (což znamená něco víc než „interpretaci“, jak jí obvykle rozumíme). Možná má dobrý „smysl“, že o smyslových orgánech resp. jejich funkcích a výkonech mluvíme jako o „smyslech“, neboť „vjem“ chápaný jako pouhý následek externího podnětu by nemohl přece žádný „smysl“ mít. Běžně se interpretací myslí jakýsi vysvětlující dodatek k tomu, co nějak máme před sebou. „Čtení“ je však něčím dalekosáhlejším, co takovou interpretaci sice v sobě obsahuje, zahrnuje ji, ale nezůstává u toho, co takto interpretuje, ale od takto interpretovaného přechází, překračuje k něčemu, co ono interpretované neobsahuje, ale co je teprve jakoby „za ním“. Čtení totiž neznamená jen správné vyluštění nějakých značek resp. objasnění, čím jsou a proč jsou seřazeny právě tak a ne jinak, ale porozumění tomu, k čemu ty značky slouží, k čemu jsou dobré právě v tom konkrétním seřazení a k čemu jen jakoby odkazují, k čemu se odnášejí (či k čemu spíš nás odvádějí a vedou od toho, co máme před sebou a co nějak interpretujeme).

(Písek, 090523-2.)

<<<

>>>

### **„Negentropie“ jako pokrok / Pokrok jako „negentropie“**

Od doby první formulace 2. věty termodynamické se znovu a znovu opakují úvahy o tom, má-li v našem světě převahu entropie nebo negentropie. Pokud máme ještě citlivost pro etymologické kořeny slov, můžeme se odvážit říci, že *převažuje* asi entropie, ale že *převládá* negentropie. Nepochybné je jedno: zjišťujeme-li v určité situaci či spíše v jistých procesech a událostech postup jakéhosi upadání, nesmíme z toho neprávem vyvozovat, že upadá všechno. A na druhé straně, pokud se nám zdá, že něco roste a vzkvétá, něco se vylepšuje a rozvíjí či spěje k vyšší úrovni, nemůžeme to považovat za doklad toho, že se zlepšuje vůbec všechno. Růst negentropie (tedy negativní entropie, jinak snižování entropie) v jedné situaci nebo při jednom dění není méně skutečný než

růst entropie v situacích jiných nebo v jiných typech dění. Pokrok tedy není možno zakládat ani zajišťovat spoléháním na nějaké samospádné procesy, ale je třeba naprosto jasně rozpoznat, že je a může být jen výsledkem úsilí, aktivní činnosti, a vposledu spontaneity, tedy usilovného spění k něčemu novému, a nejen spění, nýbrž usilovného napomáhání, aby se něco nového a lepšího uskutečnilo a prosadilo. Entropii můžeme – už nikoli pouze ve fyzikálním smyslu – považovat za zeslabování a úpadek, rozkládání uspořádanosti, a naopak negentropii za posilování a vzrůst uspořádanosti, a také pořádané složitosti, komplexnosti. Složitost a uspořádanost má – dokonce i „samovolnou“, čímž se vyznačuje od opaku – tendenci k upadání a rozkladu; a přece jsme svědky toho, že ve světě se uskutečňují také změny, procesy a tendence protisměrné, vyznačující se vývojem k vyšším, složitějším atd. formám uspořádanosti. Jsou to však jiné změny, jsou to procesy jiného druhu, nemají charakter jakési setrvačnosti a fatálnosti, nýbrž jsou dokladem pohybů pořádajících a schopných postupovat nejen dál, ale také výš. A v právě v tomto bodě se rozhoduje všechno: zásada „laissez faire“ je sama fatální, protože svým zaměřením napomáhá změnám entropickým a protože onu stále podtrhovanou „podnikavost“ vlastně vůbec nebere vážně.

(Písek, 090523-3.)

<<<

>>>

### **Transcendování a předmětnost u Jaspers / Filosofie jako transcendování sebe samé**

Karl Jaspers (1932; 3337, S. 37) je přesvědčen, že filosofie musí „transcendovat“ veškerou předmětnost („muß ... über alle Gegenständlichkeit transzendieren“), jinak řečeno, musí jít „nad“ nebo spíše „za“ všechno jen předmětné. Ovšem na uvedeném místě to spojuje s vymezením poněkud problematickým, totiž že to „objektivní“ je prý něco, co je „v jasné objektivitě pro každého stejné, totéž“ (tamtéž: „was in klarer Objektivität als Sein für jedermann dasselbe ist“). Tato formulace vyžaduje nezbytnou opravu, protože v ní spoluzaznívá prastarý předfilosofický předsudek: každá tzv. „objektivita“ je naší konstrukcí, a proto může být „táž“ pouze za předpokladu, že si tu svou konstrukci jakou „touž“ přisvojíme, tj. že si ji sami pro sebe nekonstruujeme tak, jak si ji nekonstruovali jiní (ostatní, ale nemusí to být vždycky a nutně všichni ostatní). To znamená, že objektivita neboli zpředmětněnost je záležitostí uznané konvence, ovšem konvence nikoli jakékoli, libovolné nebo dokonce svévolné, nýbrž konvence, kterou musíme brát v plné vážnosti jako podmíněčně platnou (podmíněčně platnou proto, že i způsob zpředměťňování toho co „jest“, tedy „jsoucího“, se může časem měnit a posouvat, jak to známe třeba z vědeckého poznání). Filosofie tedy musí jakožto filosofie „transcendovat“, tj. překračovat „objektivitu“, která je (a nemůže nebýt) výtvořem objektivace, zpředměťňování. Ale samo toto zpředměťňování, vzato historicky, je plodem či produktem určitého typu filosofování, totiž typu vynalezeného a prosazovaného starořeckými mysliteli a posléze se prosadivšího a rozšířivšího v celé tzv. evropské (nebo „západní“) myšlenkové historii. Vezmeme-li v úvahu tuto skutečnost, totiž že filosofie musí transcendovat (překračovat) všechny ony objektivace, za které je vlastně sama historicky odpovědná, vede to k závěru, že k bytostnému určení filosofie náleží překračování svých vlastních výtvořů, vposledu tedy sebe samé. A to nám otvírá perspektivu ještě hlubší: tážeme-li se, ve jménu čeho je filosofie povolána ustavičně znovu překračovat sebe samou a své výkony, najdeme jen jedinou

odpověď, která je zvláštním způsobem naznačena již jejím pojmenováním (připisovaným Pythagorovi). Filosofie musí samu sebe a své výtvary opouštět a novými výkony překonávat z „lásky“ (FILIA) k „moudrosti“, dnes bychom spíše řekli k „pravdě“. Je to „Pravda“, která vede filosofii a filosofy k tomu, aby se nikdy definitivně nezastavili u žádného svého výtvoru (ani u sebe samé, jak právě sama vypadá a čeho se právě „dobrala“).

(Písek, 090525-1.)

<<<

>>>

### **Reflexe a „transcendování“**

Podle Jaspers filosofie nemůže existovat tam, kde myšlení „netranscenduje“. A co toto „transcendování“ pro Jasperse znamená? Jakožto „transcendující“ se myšlení dostává na „hranici“ (Jaspers dokonce říká, že na té hranici „stojí“: „Philosophie steht als transzendierende an der Grenze“ – 3337, S. 39). A za touto hranicí prý filosofie neočekává žádný předmět, takže ono překračování může jen probíhat, ale nemůže mít žádný rezultat. Co je tak filosofováním myšleno, nejenom není pro vědomí vůbec přístupno, ale je mu – ačkoli stále jen v jeho mediu přítomné – naprosto ničím. Je to svoboda a jen pro svobodu. (Was im Philosophieren gedacht wird, ist für ein Bewußtsein überhaupt nicht nur nicht /40/ zugänglich, sondern ist ihm, zwar stets nur in seinem Meinen gegenwärtig, schlechthin nichts. Es ist Freiheit und nur für Freiheit.“ – dtto, S. 39-40.) – To jsou po mém soudu nepřilíš šťastné formulace, které však sám Jaspers nebere dost vážně a neřídí se jimi v jiných výrociích. Proto musí být nejen upřesňovány, ale zejména opravovány, vylepšovány (a to nejen v detailu, ale v celkové myšlenkové strategii). Především myšlení je možné jen jako vědomí a na základě vědomí a v rámci vědomí; je-li filosoficky něco myšleno, je toto myšlené ve vědomí nějak „při tom“, to znamená „přítomno“, což ovšem neznamená, že tam je přítomno celé a v plnosti, tj. že je v tom vědomí „obsaženo“ – je jen „při tom“, ale na toto „při-tom-nění“ nemůže a nesmí být redukováno. To je přece smyslem tzv. intence, že se vědomí intencionálně vztahuje k něčemu více méně určitému, aniž by toto intendované jen prostě zahrnuo do rámce aktuálního průběhu vědomých aktů. Ale jakmile je něčeho takového (filosoficky) vskutku dosaženo, pak formulace, že je „přítomno pouze v jejím mediu“ (rozumí se v mediu filosofování), aniž by našemu vědomí mohlo být přístupno, prostě postrádá smysl. Pokud není něco přístupno našemu vědomí (tj. pokud tomu naše vědomí nemůže „přistoupit“ – co to je? nemůže to „mínit“?), není to přístupno ani filosofování. Tady se Jaspersovi nezdařilo řešit významný problém, nezdařilo se mu překonávat jakýsi hluboký rozpor, který si však náležitého řešení naléhavě žádá. Právě na tomto místě nabízím své řešení: vědomí je schopno mínit něco za onou Jaspersem zmiňovanou „hranicí“, tj. intencionálně se k onomu „ne-předmětnému“ může vztáhnout. Jaspers vidí třeba u Kanta úsilí jít tímto směrem, ale hned upozorňuje – a právem – že i Kanta vlastně hned objektivuje, zpředměťuje. To platí pro celou dlouho tradici evropského myšlení, a dokonce „filosofování“ (ani Jaspers by nechtěl asi vážně na trvat na tom, že to eo ipso žádné filosofování není). Trvám však na tom, že je možno se nejen filosoficky, ale vůbec ve vědomí vztáhnout k onomu „ne-předmětnému“ také legitimně, bez objektivací, tedy nikoli jako k „předmětnosti“, nýbrž jako k „nepředmětnosti“, nepředmětné „skutečnosti“. Že to musí mít ovšem také svá specifika, o tom nelze mít žádných pochybností. Ale když to nepřipustíme, padá vůbec i možnost filosofování, protože padá možnost výkonu tzv. reflexe (a filosofie bez reflexe není možná ani myslitelná).

(Písek, 090525-2.)

<<<

>>>

### **Nepředmět - mínitelnost**

Základní otázka, zda je možno „mínit“ tj. intencionálně směřovat na) něco, co nemá předmětnou stránku, může být jak řešena, tak vůbec smysluplně postavena za předpokladu náležité přípravy v rámci vhodného pojetí povahy mínění a myšlení samého. Jestliže třeba Jaspers má za to, že rozdíl mezi pravým a nepravým (falešným) „transcendováním“ nemůže být „předmětem“ vědění, „des Wissens“ (sám se ovšem hned od termínu „předmět“ distancuje a neužije ho, ale jen proto, aby se bránil „zpředměťování“, ale to teď nechme stranou), nýbrž „des Innewerdens“ (na to ovšem nemáme český výraz, jen „uvědomiti si“), je to jen dokladem toho, že považoval zpředměťování za samozřejmou a nikdy nepotlačitelnou, dokonce snad bytostnou složku každého „vědění“ (nejspíš v Kantově smyslu, neboť „nepředmět“ je vlastně „věcí o sobě“ a tedy nejen našim smyslům, ale dokonce i našemu „rozumění“ – Verstand něčím zcela nepřístupným). Odhlédneme-li od eventuelních problémů terminologických (např. čemu budeme říkat „Wissen“, a čemu naopak „Innewerden“, atd.), zdá se, že Jaspers je přesvědčen o tom, že to, co je za „formální“ hranicí mezi pravým a nepravým „transcendováním“ resp. co je za hranicí mezi předmětností a nepředmětností, tedy co je „nepředmětné“ (a co se proto nutně *jeví* jako „nic“), nemůže být doopravdy míněno, a zejména přesně míněno. Zdá se, že přesnost je podle něho možná jen ve světě předmětností. Právě v tomto bodě je třeba Jaspers nejen vidět kriticky, ale pokoušet se jít dál a překonat onu tradiční bariéru nikoli tím, že se uchýlíme k nepřesnostem a přibližnostem nějakého „Innewerden“, ale mnohem důkladnější a kritičtější reflexí toho, jak vlastně dospíváme k „předmětnostem“, resp. jak se historicky vyvinul ten zvyk považovat za skutečné jen to, co zpředmětnit lze, nebo aspoň jen to, co má předmětnou stránku. „Ryzí nepředmětnost“ se po mém soudu musí stát „mínitelnou“ skutečností, a to tím spíš proto, že je předpokladem a zdrojem všeho „jsoucího“ ve smyslu synkreze, srůstu nepředmětnosti a předmětnosti v každé „aktuálnosti“.

(Písek, 090526-1.)

<<<

>>>

### **Transcendování a pomíjení / Pomíjení a transcendování / Zánik a transcendování**

Jaspers dává „transcendování“ do úzké souvislosti s nezrušitelným neklidem (možná by se dalo říci „závratí“) z pomíjení všeho „pobytu“ („die unaufhebbare Unruhe über das Vergehen allen Daseins“ – 3337, S. 40). S tím nemohu souhlasit, protože touha a úsilí nějak marginalizovat nebo dokonce vyloučit působení času a všeobecné proměnlivosti a pomíjivosti je pro mne právě opakem transcendence, je to naopak o snahu zůstat v rámci imanence a zachovat imanenci, zachovat setrvalost a tím setrvačnost. Transcendování dávám naopak do velmi úzké souvislosti s orientací na nové, tj. s orientací důvěry v to co přichází jako změna. To, co je za hranicí mezi předmětností a nepředmětností, nepostrádá časový charakter, i když tam čas a změny („přicházení“) musíme pochopitelně chápat

jinak než jako nabývání předmětnosti (a tím „reálnosti“) a pak zase jako okamžité ztrácení nepředmětnosti a zanechávání pouhých „reliktů“. Také samo „pomíjení“ musí být ostatně pojato jinak, nově: je to především – jakožto „aktivita“ – usilovné vycházení vstříc tomu, co přichází. Právě to je bytostně určující pro to, zda jde o transcendování „pravé“ nebo „nepravé“, „falešné“.

(Písek, 090526-2.)

<<<

>>>

### **„Dasein“ jako „aktualita“ (aktuální jsoucnost)**

Němečtí myslitelé dávají různé významy slovu „Dasein“ (česky bychom to mohli poněkud otrocky přeložit jako „tubytí“ resp. „bytí tu“). Ale v tomto slově samém je nepochybně přítomen důraz na místní (prostorovou) i časovou (tedy jako „Jetztsein“) určitost, jednoznačnost: jde o „bytí hic et nunc“, „zde a nyní“, a to navzdory tomu, že většina německých myslitelů tento základní význam příliš nerespektuje. Tak třeba pro Heideggera se ujal český překlad „pobyt“, zatímco samo slovo (nikoli ovšem u Heideggera) poukazuje spíše k „výskytu“, a – ještě pro upřesnění – k „aktuálnímu výskytu“, „výskytu hic et nunc“. U Jasperse už vůbec nejde o důraz na ono „tu“, ale „Dasein“ v případě člověka je postaveno jako protiva k „Existenz“: svým žitím je člověk pouhým „Dasein“, ale je „možnou existencí“, kterou ergo člověk není samozřejmě, ale kterou se stává ve výjimečných, tzv. mezních situacích. A tak bychom mohli pokračovat i u dalších myslitelů. Místo toho zůstaneme jen u slova a jeho základních (etymologických) významů či kořenů: je to vůbec možné s takovým pojetím pracovat?

(Písek, 090526-3.)

<<<

>>>

### **Subjekt a objekt / Objekt a subjekt**

Myšlenka toho, čemu se německy říká „Subjekt-Objekt-Spaltung“, je vlastně scestná, protože sugeruje něco, co tomuto rozštěpení na subjekt a objekt předchází, tj. jakousi původní nerozštěpenost. Proti tomu je třeba se předem ohradit: každý objekt je objektem pouze pro nějaký subjekt (nějaké subjekty), ale každý subjekt může být pro jiné subjekty i objektem (i když nepochybně v nějakém smyslu nelegitimně – upřesnění by to jistě bylo na místě, ale necháme to stranou). Subjekt se stává subjektem tím, že na sebe bere ve svých aktivitách nějakou specifickou předmětnost, kterou nějak „po svém“ formuje a zvládá. Rozpor, který v sobě tato formulace nese, musí být řešen samostatně a s velkou pečlivostí: čím je ten subjekt, který to ještě nezačal provádět, ale už už to provádět jakoby začíná? Jak se vlastně konstituuje subjekt, které tu možnost jakoby „má“, ale ještě vlastně subjektem není? Co to je ta „možnost stát se subjektem“? Jak je vůbec subjekt – máme-li to říci jinak – vyvoláván z „nebytí“, aby se začal stávat subjektem? Tuto otázku musíme považovat za fundamentální, nikoli onu otázku, jak dochází k rozštěpení něčeho „původnějšího“ na subjekt a objekt. A můžeme to formulovat také takto: jak dochází k tomu, aby se ze „světa“ ryzí nepředmětnosti mohl „zrodit“ aktivní subjekt, který sám na sobě bude nadále pracovat tím, že se bude muset nejenom jednou provždy „konstituovat“ (to rozhodně nejde), nýbrž stále novými svými výkony (ale v návaznosti na svou „bylost“, v kontinuitě s ní) vždy znovu a nově rekonstituovat? Odkud bere takový

sám sebe konstituující a rekonstituující subjekt tu prvotní, počáteční, ale nadále „prýštící“ aktivitu, spontaneitu atd., kterou nemůže získávat zvnějšku? A odkud se bere schopnost takového subjektu se konstituovat a rekonstituovat tím, že do sebe pojímá, organizačně zařazuje a jakoby „vtěluje“ jiné subjekty (a dokonce pravé udlosti, které samy možná ještě žádnými subjekty nejsou, ale které mají už svou „předmětnou“ stránku) a nechávají po sobě i jakési „relikty“, pro konstituci a rekonstituci jiných, vyšších subjektů nezbytnou)?

(Písek, 090527-1.)

<<<

>>>

### **Závislost (a nezávislost) / Nezávislost (a závislost)**

Svět, v němž žijeme, je pluralitou, založenou jednak na vzájemné provázanosti takřka všeho se vším, tedy na všemožných souvislostech, ale také na nesouvislostech, což znamená na tom, že některé souvislosti (ne všechny) jsou přerušeny, a to aktivně přerušeny. Jestliže každé pravé jsoucno je pravou událostí, tj. má svůj počátek, průběh a konec, ale také svůj „fysický“ rozsah v prostoru, tedy určité své hranice, meze, pak si musí tyto meze jakoby „hlídat“, a to tím usilovněji, čím vyšší úrovně bytí dosahuje. Problém „nezávislosti“ ovšem nespočívá v omezování a oslabování veškeré závislosti bez rozlišování, ale v náležitém výběru, v selekci. Cílem úsilí o nezávislost, nezbytnou pro samo „bytí“ toho či onoho pravého jsoucna, tedy vposledu o „svobodu“ (jak o tom hovoříme v případě člověka a lidských společenstev), není zrušení co možná největšího počtu vztahů závislosti, ale dosažení jisté kontroly nad tím, které závislosti je třeba uznat za užitečné a použitelné, které jsou škodlivé, které můžeme posilovat a které naopak oslabovat nebo dokonce vyřadit, a dokonce které nové závislosti musíme ustavit a udržovat. Z toho všeho zřejmě vyplývá, že krajní polohy naprosté nezávislosti nebo naprosté závislosti jsou nejen nežádoucí, ale svým způsobem vlastně nemožné, samotnému „bytí“ toho či onoho jsoucího se přičící.

(Písek, 090529-1.)

<<<

>>>

### **Svoboda a nezávislost / Nezávislost a svoboda**

Svobodu nesmíme redukovat na nezávislost (jak to již od doby starých Řeků neblaze ovlivňovalo evropské myšlení), protože svoboda spočívá v něčem bytostně jiném než v nezávislosti. Nezávislost je vždycky jen relativní, a v některých věcech nezávislí ani být nemůžeme a často ani nechceme, při nejmenším to není žádoucí. Svoboda spočívá v tom, že můžeme některé závislosti záměrně posilovat, zatímco jiné naopak oslabovat, a právě proto jejím zdrojem, „počátkem“ nemůže být nějaká „nezávislost“, a to zejména pro tu negativitu. Osvobodování proto nespočívá především a na prvním místě v omezování a oslabování závislostí, v distanci, v omezování a rušení vztahů a kontaktů s okolním světem; nemůže spočívat v poustevnictví, samotářství, tedy soustředěnosti na sebe a do sebe. Svoboda je jen tam, kde je uplatňována pozitivně – a to znamená v rozumném rozlišování a výběru „závislostí“, který ovšem není a nemůže být ani nahodilý, ale ani okolnostmi vynucovaný, naprosto determinovaný. Naproti tomu svoboda, která by byl naprosto „nezávislá“, by vlastně nebyla svobodou, nýbrž nahodilostí. Proto určitý rozsah „závislostí“

(determinací, determinantů) je nutným předpokladem svobody. Svoboda je možná jen tam, kde jsou k dispozici nějaké determinace, nějaké závislosti, ale je možná zároveň jen tam, kde tyto závislosti mají své meze – jinak řečeno, potřebuje nějakou síť závislostí, ale tato síť musí být průchodná, musí mít jakési průduchy, jimiž může do daných „souvislostí“ vcházet, přicházet něco předem nijak nedaného, tedy nového (a to až už relativně nového, analogického jiným takovým případům, k nimž docházelo jindy a jinde a k nimž možná bude jindy a jinde docházet i nadále, anebo naprosto nového, dosud se nikdy a nikde nevyskytnuvšího). A zde se dostáváme k něčemu fundamentálně významnému: naprosto nové se může uskutečnit pouze za určitých podmínek a předpokladů, v určité situaci, na kterou nějak navazuje a kterou překračuje. Nové, které takto podmíněné není, tj. které na nějakých takovýchto podmínkách a předpokladech závislé není, být nemůže nebo nedokáže, se může jen „postaru“ vždy znovu opakovat, ale skutečně „novým“ v plném významu se stát prostě nemůže. A protože svoboda je vždy možná jen ve vztahu, v souvislosti s příchodem něčeho nového, je i svoboda možná jen za předpokladu nějaké vázanosti na situaci, tedy za předpokladu jisté omezenosti a závislosti, za předpokladu nějaké situační determinovanosti.

(Písek, 090529-2.)

<<<

>>>

### **Nezávislost a „příčinnost“ / „Příčinnost“ a nezávislost / Kauzalita a nezávislost / Pankauzalismus a „nezávislost“ / Svoboda a „příčinnost“**

Pod vlivem starých Řeků se dodnes – nebo aspoň donedávna – považuje za „vědecké“ jen takové myšlení, které počítá s příčinami, tedy myšlení „kauzální“. Mohli bychom je charakterizovat jako myšlení, které s naprostou samozřejmostí předpokládá, že všechno skutečné má nějaké své příčiny, nebo jinak řečeno, že nic není bez příčiny. Krajiní zastánci této myšlenky byli dokonce přesvědčeni, že spjatost všeho skutečného s tím, co předcházelo, je natolik bez nejmenší možnosti odchylky, že každá přítomnost je prostým, ale neodchylným následkem minulého stavu; tomuto ndržitelnému pojetí se říkalo pankauzalismus a dnes se s ním už v takto formulované podobě takřka nikde nesetkáme; ani v minulosti se ovšem příliš nerozšířilo a neprosadilo. Prakticky se s ním však zejména ve fyzice (ale nejen tam) počítalo, a to až do doby prvních formulací tzv. kvantové teorie a zejména Heisenbergova principu neurčitosti. I když vlastně v celkovém pohledu na svět nešlo o nic všeobecně převratného, neboť každodenní zkušenost lidstva s možnostmi „svobodné volby“ (liberum arbitrium) vždycky počítala, ve fyzice šlo opravdu o převrat kardinální. Proto se také interpretace oné „neurčitosti“ od jednoho teoretického fyzika k druhému dost lišily (a někteří špičkoví vědci se nebyli vůbec ochotni myšlenky všeobecné platnosti kauzality vzdát). Pro filosofické uvažování to však byl po jistou dobu zdroj neméně inspirativních diskusí a sporů, které však ve své většině končily jakoby v písku, tj. bez zřetelných a přesvědčivých výsledků. A protože filosofové mají nejen sklon, ale přímo základní zadání domýšlet některé myšlenky až do „konců“, skončili někteří v přesvědčení o platnosti naprostého indeterminismu. Ovšem zatímco předpoklad všeobecné kauzality byl vědecky alespoň v omezené míře aplikovatelný, s všeobecnou „bezpříčinností“ se, jak se zdálo, přinejmenším ve vědách nedalo nic podnikat. Toto zdání však většina myslitelů náležitě neprohlédla jako zdání, zvláště pak neprohlédla, že je založeno na předsudcích tzv. zpředmětňujícího myšlení, tedy na jednom ze starých a nejmocně zakořeněných předsudečných a

obecně ještě i dnešní naše myšlení velmi zatěžujících myšlenkových přístupů, které jsou odkazem starých řeckých filosofů.

Ve světě, v němž všichni žijeme, není naprostá nezávislost vůbec možná. Přesto jsou přinejmenším dějiny člověka plné úsilí, zápasů a dokonce bitev i válek, jejichž cílem bylo získání, udržení a upevnění nezávislosti. V čem to vlastně spočívá?

(Písek, 090530-1.)

<<<

>>>

### **Nezávislost a podmíněnost / Podmíněnost a nezávislost / Svoboda a sociální / propojenost / Biotop / Biosféra jako „sociální“**

Každý jedinec je do jisté míry jedinečný a určitý, ale zároveň se podobá některým jedincům jiným a nějak s nimi souvisí (a pochopitelně souvisí i s některými dalšími jedinci, jimž se nepodobá). Určitost nutně předpokládá určenost a tedy určení. Nezávislost jedince je proto vždy pouze relativní, a to hned v několika ohledech. Omezíme-li se na živé bytosti, každý jejich druh vyžaduje jisté podmínky ke svému životu, tj. vyžaduje, aby zůstávaly v jistých mezích, tedy aby nepřekračovaly určité mezní hodnoty. Zejména však je spjat s určitou sférou (možná lépe „tunelem“ než „koulí“), k níž jsou vázány resp. do níž náleží i jiné živé bytosti; tato „sociální“ propojenost s jinými živými bytostmi (které jsou podobně, i když také odlišně „sociálně“ spjaty navzájem) vytváří jednak místní, jednak regionální a vpsledu – na naší planetě – planetární „společenství“, které je vždy časově i místně spjato s okolnostmi a podmínkami příslušného neživého prostředí; mluvíme o biotopech, ale planetárně také o biosféře. V biologii jsme se už naučili myslet „vývojově“ (a to de facto znamená jakoby „dějinně“), takže počítáme jak s proměnlivostí individuální „určenosti“ zevnitř, tak s „určeností“ jednotlivých situací v příslušných biotopech (eventuelně v celé biosféře). Poněkud problematičtější to je s náležitým odlišováním těch složek obojí „určenosti“, které pocházejí z minulosti, od těch, které přicházejí z budoucnosti jako něco nového (většinou jen relativně nového, ale někdy dokonce naprosto nového). Zatímco změny, jejichž původ je tzv. „anorganický“ (zhruba krátkodobé i dlouhodobé změny klimatu, geologické zvraty a katastrofy, pády velkých mimozemských těles apod.) nemají vůbec (nebo jen na nejnižší úrovni) původ v „subjektních“ aktivitách, jiné musí být připisovány právě naopak činnosti nejrůznějších subjektů nejnižších, ale i vyšších a nejvyšších úrovní. V obou případech však tzv. „nezávislost“ může mít rozmanitou povahu.

(Písek, 090530-2.)

<<<

>>>

### **Determinace a svoboda / Svoboda a determinace**

Svoboda a determinace nestojí proti sobě, ale determinace je podmínkou a předpokladem svobodného rozhodování a svobodné aktivity. To, že je leccos tím či oním způsobem determinováno, umožňuje svobodnému rozhodování, aby mělo smysl, „rozum“. Aktivita, činnost, práce atd. – prostě každá akce může sice mít někdy na samém počátku života, tj. „bytí“ subjektu (pravého jsoucná), i do značné míry charakter jakési nahodilosti (např. Jennings o tom mluvil jako o

„action at random“, německy to bylo překládáno jako „Aktion aufs Geratewohl“, Kozák tomu česky říkal „akce nazdařbůh“). Ale výsledky takových aktivit „nazdařbůh“ jsou zachovávány v paměti a do budoucna umožňují pozvednout aktivitu na úroveň šílenosti, „téličnosti“ (nehledě na to, že právě i v případě nižších organismů ony akce „nazdařbůh“ ve skutečnosti nejsou zcela nazdařbůh, ale jsou přece jen nějak „naprogramovány“ třeba „geneticky“; pravda je, že té skutečné povaze oné „neprogramovosti“ moc nerozumíme a že ji obvykle jen zaznamenáváme zvnějška a na dálku, navíc většinou jen statisticky, tedy jen její pravděpodobnost). Nicméně rozhodující je to, že sama naprogramovanost takové „akce“ nezbytně vyžaduje ještě individuální aktivitu příslušného jakkoli „naprogramovaného“ subjektu, které sama naprogramována být nemůže, ale naopak předpokládá jakési tíhnutí příslušného subjektu k naplňování, tj. uplatňování a provádění takového „programu“. A to platí i tam, kde ona naprogramovanost přímo bije do očí, např. v případě tzv. instinktivních aktivit, známých u hmyzu.

(Písek, 090531-1.)

<<<

>>>

### **Člověk - sociální tvor / Sociálnost člověka**

Žádný člověk nemůže žít v izolaci a sám, a to už jen proto, že „být člověkem“ není vůbec objektivovatelný „stav“, nýbrž je to vždycky jakýsi „program“ životní cesty. A tento „program“ musí každý člověk nějak aktivně uskutečňovat, a tak se vlastně člověkem v plném smyslu teprve stávat. A to ovšem právě nemůže dělat v izolaci, ale potřebuje k tomu druhé lidi. Proč je potřebuje? Především proto, že se rodí jako tvor naprosto závislý na matce nebo na eventuelních náhradách matky (příčemž taková náhrada musí narozenému dítěti umožnit navazovat mezilidské, tj. sociální a jazykové kontakty s konkrétní (co možná jednou) osobou, od níž neočekává (a nepotřebuje) jen vnější uspokojení fyzické, ale zejména přímo zásadní pomoc v tom, aby se dítě vydalo i ve svém vědomí, myšlení a chtění na lidskou cestu, na cestu člověka. Ale to všechno je pouhým začátkem „lidské cesty“. Každý člověk musí dříve nebo později vedle vztahů k rodině a k nejbližším najít také cestu k dalším lidem – nejprve svého blízkého okolí, později nezávisle na jejich „vzdálenosti“ od jeho vlastního domova, pak i kmene. A brzo muselo kdysi docházet také k jistým formám komunikace a dokonce spolužití více kmenů, které vytvořily „lid“ či „národ“ určitého druhu, který měl některé záležitosti společné. V oněch prvních dobách ještě vůbec nebylo možno to „společné“ vymezovat nějak objektivně a dokonce technicky (něco takového si možná částečně uvědomovali jen někteří, většinou „vůdci“). Možnost najít něco opravdu hlouběji spojujícího se tehdy naskýtala jen v podobě „zakotvení“ v nějaké „tradicí“ (tehdy obvykle v „mýtu“, tedy v určitých pověstech a bájích, které byly vypravování již dětem a které si osvěžovali i dospělí v určitých dobách a při určitých příležitostech; ale ovšem také ve „zvyklostech“ a „obyčejích“). Právě v tom se ukázala mimořádně významná úloha jazyka (a jeho prostřednictvím více méně rozsáhlé jazykové, tj. narativní „kultury“ a vůbec „řeči“, kterou musíme od „jazyka“ pečlivě odlišovat).

(Písek, 090603-1.)

<<<

>>>

## **Národ a stát**

V současné době se daleko víc než dříve ukazuje potřeba někdy i nutnost integrovat jednotlivé země, a tudíž i kmeny, národy a kulturní oblasti a tradice (včetně náboženských) do větších státních celků. A právě to s sebou nese také nutnost najít náležité místo pro další soužití ve větších celcích pro různá společenství, někdy dokonce různá etnika, různá náboženství a různé tradice atd.

(Písek, 090603-3.)

<<<

>>>

## **Aktivita (činnost) a její subjekt / Subjekt a jeho aktivity**

V minulosti platilo mezi filozofy takřka obecně pravidlo (zásada), že bytí (přesně ovšem jsoucnost) předchází činnosti (operari sequitur esse). Tato zásada však platí jen ve velmi omezeném rozsahu, zatímco v naprosto převažujícím rozsahu platí pravý opak, totiž že „esse sequitur operari“. Záleží ovšem – ostatně jako vždy – na tom, jak pojmem ono „esse“, a také jak pojmem ono „operari“, v naší terminologii tedy „aktivitu“, činnost, výkon, tedy na pojmovém (logickém) kontextu, v němž naše pojmy „jsoucnosti“ nebo „činnosti“ byly nasouzeny. Pokusme se tedy tento svůj kontext vyjasnit: každá činnost (aktivita, akce) – nebo aspoň téměř každá – je vykonávána nějakým určitým subjektem; jinak by nešlo, nemohlo jít o „akci“, o „výkon“. Sám subjekt je však vždycky nějak ovlivněn tím, co dělá a co již udělal. V tomto smyslu právě platí, že subjekt je z velké, dokonce největší části výsledkem (produktem) svých vlastních aktivit (a jak to známe z evoluce organismů, nejen svých individuálně vlastních, ale také z aktivit mnoha generací svých předchůdců a jejich předchůdců atd.). V tom je jednak každý subjekt omezen, ale právě díky tomuto omezení je mu také otevřena cesta k jeho skutečně vlastním, individuálním aktivitám, které z velké části rozhodují o jeho „esse“, tj. o průběhu jeho individuálního života, tedy o něm samém. V tomto našem smyslu tedy subjekt nikdy není tím, co by „vcelku“ předcházelo všem jeho aktivitám (výkonům) a tím celému jeho životu (pokud mluvíme o živé bytosti, což však nemusíme tímto způsobem redukovat). Ovšem má to jednu výjimku, a to „nutnou“, tj. výjimku nikoli nahodilou, a ani na vnějších okolnostech závislou. (To nepochybně popudí řadu „logiků“, ale s tím se nedá mnoho dělat: „nutná výjimka“ ani „fundamentální výjimka“ není nesmysl ani žádná kvadratura kruhu.) Subjekt totiž musí být původně, tj. ještě než se sám začne svými aktivitami spoluustavovat a tak i na sobě – nejen „na věcech“ kolem sebe – „pracovat“, musí být ustaven určitou speciální „akcí“, které sám není schopen, protože ještě „není“, ale která mu je pak jakoby „připočtena“ za jeho vlastní právě tím, že jeho výsledek je, že se tento určitý subjekt subjektem „stane“ a že pak na sobě a na své „výstavbě“ může dál pracovat.

(Písek, 090604-1.)

<<<

>>>

## **Setrvačnost (kosmologicky)**

Newtonovská fyzika počítala se setrvačností (např. pohybu nebo klidu) nejen jako se samozřejmostí, ale přímo jako se zákonitostí. S tímto předpokladem se však dostávalo do stále větších rozporů rozpoznání, jak významnou úlohu má dvojí

protikladná tendence, totiž tendence ke ztrátě, úpadku, degenerace, zvaná „entropie“, a tendence využívající tohoto úpadku k vzestupu, vylepšení, pokroku, kterou tedy můžeme označit jako „negeotropickou“ (negativně entropickou). Setrvačnost se v takovém případě ovšem stává čímsi nikoli základním, ale odvozeným, čímsi, čeho je třeba usilovně dosahovat v odporu či rezistenci vůči všem tendencím úpadkovým. Pro exaktní vědecké přístupy by to mělo mít vážné důsledky, totiž že by se třeba teoretičtí fyzikové měli zamyslet nad tím, nemůžeme-li najít nějaký způsob, jak měřit „stárnutí“ fyzikálních (jaderných) částic, např. protonu (a ovšem níže – to je pak ten velký problém), když už jsme schopni nejen zjišťovat, ale poměrně úspěšně takového zjištění využívat (k vypočítávání vzdálenosti zdrojů v časoprostoru), jde-li o energetická kvanta (světelná, radiová atd.).

(Písek, 090606-1.)

<<<

>>>

### **Trvalost**

To, co ve světě kolem sebe pozorujeme jako „trvalé“ (trvající, setrvalé), je jen pomalá nebo velmi pomalá změna, anebo to je pod pomalou, takřka neznatelnou změnou skrytá velmi rychlá změna. Pro velké staré civilizace byla třeba hvězdná obloha úchvatná svou zdánlivou neproměnností (vzájemná poloha hvězd byla stálá, odtud pojmenování hvězd jako „stálice“, svou polohu měnily jen planety, považované ovšem za zvlášť mocné a božské hvězdy); byl to omyl, protože ve skutečnosti – jak dnes víme – se hvězdy pohybují obrovskými rychlostmi. A na druhé straně atomy (přesněji jejich jádra) byly považovány za velmi trvalé (s výjimkou některých nestabilních izotopů), a zejména protony představují asi nejtrvalejší částice v tomto Vesmíru, ale všechno nasvědčuje tomu, že jsou „uvnitř“ nejen složité, ale také velice proměnlivé – jen ta jejich vnitřní pohyblivost a proměnlivost není zvnějšku takřka zaznamenatelná (nicméně poločas jejich rozpadu navzdory nesmírnosti je konečný). Naprostá trvalost tedy neexistuje, jsou jen rychlejší nebo pomalejší změny.

(Písek, 090616-1.)

<<<

>>>

### **Zanikání**

Je zvláštní, že i největší myslitelé se odedávna spíše zabývali otázkou, jak věci vznikají, jak vůbec vznikl svět, ale zánik věcí zdaleka u nich nebudil tolik zájmu. Zanikání jsme ovšem svědky všude, kam se podíváme, takže se to jeví jako cosi triviálního. Přesto se dlouhé věky považovalo za samozřejmé uznávat zachování hmoty a energie jako zákonitost, z níž neexistuje výjimka.

(Písek, 090616-2.)

<<<

>>>

### **Entropie a negentropie**

V diskusi o významu negativní entropie, která byla po druhé válce vedena zejména mezi teoretickými biology, se připouštělo, že všechny negentropické procesy jsou vlastně založeny na využívání procesů entropických, z čehož vyplývalo, že negentropie je vlastně čímsi druhotným, odvozeným, a nebo aspoň na entropii závislým. Tento akceptovaný předpoklad však je sporný (proto ze začalo také mluvit o uzavřených a otevřených systémech). Logicky vzato je přece naopak entropie závislá na negentropii, neboť bez nějakého negentropického počátku by entropie neměla co degradovat.

(Písek, 090620-1.)

<<<

>>>

### **Pojem a jeho „změny“**

Hegel mluvil o „vývoji“ pojmu, a Kozák trval na tom, že pojem se nemůže vyvíjet, že se nemůže vůbec měnit, že může být jenom vyměněn za jiný (třeba blízký nebo podobný). Tady především záleží na tom, co rozumíme pod termínem „pojem“, a pak hned na tom, v jakém smyslu lze nebo naopak nelze mluvit o změnách či dokonce „vývoji“ pojmu. To je povinností každého myslitele, aby si to vyjasnil sám pro sebe a pak aby to zřetelně vyslovil pro ostatní. Pokud odlišíme pojem jako pojímající od jeho „pojatého“, tj. od jeho intencionálního „konstrukt“, musíme připustit, že pojem sám musí být do jisté míry, ale cíleně, iniciativně (a proto v přísně dodržovaných mezích) proměnlivý, plastický, ale tak, že zároveň velmi přesně dodržuje svou jednoznačnou funkčnost. Pokud bychom přirovnali „pojem“ k jakémusi vnitřnímu programu, jímž se myšlení musí řídit, má-li se řádně a přesně soustředit směrem k příslušnému „předmětu“ (případně „nepředmětu“), pak nemůžeme trvat na naprosté nehybnosti či inertnosti pojmu ve vztahu k myšlení. Myšlení je něco tak proměnlivého a tak málo uchopitelného a tříditelného, že podmínkou jeho přesného soustředění jedním směrem musí být takový „program“, který se dokáže nejen přizpůsobit danému stavu či pochodu, procesu myšlení, ale který si zároveň ponechá, zachová a upevní svou „vládu“ nad myšlenkovými pochody, a to ta, aby dosáhl svého účelu. V tomto smyslu musíme předpokládat jakousi základní schopnost „hybnosti“ pojmu, tj. schopnost se iniciativně ujmout řízení, vedení, upravování a opravování faktických myšlenkových průběhů (pochopitelně vybraných, to ještě víc komplikuje náš problém). Pojem je tedy nejvíc podoben jakémusi „cviku“, kterým má být nacvičeno příslušné myšlenkové zaměření a soustředění jedním, a to docela určitým (maximálně určitým) směrem. Naučit se tedy myslit pojmově znamená naučit své myšlení určitým cvikům, nebo jinak řečeno, naučit se ve svém myšlení spravovat určitými návyky a nácviky, čili vytrénovat se ve svém myšlení tak, abychom si alespoň v některých případech nad ním udrželi svou kontrolu, tak jako provazochodec (nebo jiných akrobat) udrží po dlouhém cvičení kontrolu nad svým tělem a nad jeho pohyby.

(Písek, 090623-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok (jen v jednotlivostech)**

Jestliže platí, že pokrok je pouze „možný“ (tj. že neplatí, že možný není), a jestliže platí, že není samozřejmý a „samospádný“, nýbrž že ho musí být aktivně a

iniciativně dosahováno (a to nemusí nutně být jen na lidské úrovni, ale na všech úrovních, ovšem pouze díky aktivitám příslušných „subjektů“), pak také platí, že pokroky se dějí (tj. je jich dosahováno) jen v jednotlivých případech, tedy v jednotlivostech, že to není záležitost masová ani kolektivní – pokud ovšem i takových pokroků, které přesahují pouhé jednotliviny, není dosahováno spoluprací více nebo mnoha aktivních subjektů. To však s sebou nese nutnost určitých závěrů, které se budou týkat samotné povahy světa, povahy skutečnosti: žijeme ve světě, kde může vznikat „nové“, tj. něco, co tu dosud nikdy nebylo. Jestliže je možný takovýto vznik naprosto nového, nutně to vede k uznání možnosti, že takové „nové“ může najít způsob, jak se uchovat, jak nezaniknout, znovu nesplanout se starým. A protože vše, co vznikne, také zanikne, musí jít o takový způsob, který nějak zopakuje onen vznik naprosto nového jakýmsi napodobením (eventuelně – když to domyslíme – jakýmsi usnadněním tohoto zopakování, které pochopitelně musí v sobě mít také cosi „nového“ a nesmím být pouhým zachováním nebo zopakováním toho, co tu už bylo). A co z toho plyne? Vznikání nového nemůže a nesmí být chápáno jako nějaká porucha fungování světa, jako nahodilá deviace, omyl, „překlep“ či jiný typ „selhání“ všeobecné „zákonitosti“, ale musí být pochopeno jako těsně spjaté se samou skutečností světa, s tím, že svět může existovat a trvat, aniž by rychle dospěl k rozpadu a zániku. Prostě a dobře: trvání beze změny, setrvalost, setrvačnost nemůžeme považovat za cosi základního a nosného, ale pouze za výsledek velkého úsilí, v nejhlubších základech zakotveného resp. iniciovaného ustavičným vznikáním nového na nejnižších úrovních, které je však schopno se navzájem jistým způsobem koordinovat (za předpokladu a na základě reaktivity). A právě proto, že i při nejlepší koordinaci vposledu vždy závisí na úsilí „subjektů“, tedy na individuálních iniciativách a aktivitách, nelze navzdory oné „koordinaci“ mluvit o nějakém přímo celosvětovém, kosmickém procesu „pokroku“.

(Písek, 090625-1.)

<<<

>>>

### **Myšlenka a její „cíl“**

V jedné německé novinářské zprávě jsem našel tuto větu: „Gedanken, die kein Ziel haben, neigen zum Hängenbleiben.“ Odhlédneme-li od poněkud vadné formulace (co si máme např. myslet pod tím „cílem“, a také jak máme chápat ono „Hängenbleiben“), cosi to vskutku vystihuje. Vezměme si na pomoc jeden výrok Hérakleitův (zl. B 40 a 41), kde je řeč o „myšlence, jež veskrze všechno řídí“ (překlad Karla Svobody; Dumontův francouzský překlad se poněkud liší – 6297, str. 155: „Un est le savoir – Il connaît la pensée par qui sont gouvernées toutes choses au moyen de toutes choses.“). Myšlenka (každá pořádná myšlenka) je především tím, co se samo řídí, nebo možná tady ještě lépe: co se samo nechá či dá řídit, tím, k čemu se bytostně vztahuje – a to není její „cíl“, kterého se snaží nějak „dosáhnout“. Mluví-li Hérakleitos o myšlence, kterou se řídí (spravují) „věci“, dokonce „všechny věci“, „všechno“, pak jistě nemá na mysli výkon lidské mysli, nýbrž „myšlenku“, kterou se především řídí, má řídit a musí řídit lidská mysl. A ovšem nikoli ve všeobecnosti, nýbrž vždycky v konkrétním případě. Už bychom to asi tlačili moc daleko, kdybychom to stále ještě chtěli brát jako interpretaci Hérakleitova výroku. Ale „věc sama“ (přesněji: to správně myšlené) nás tím směrem vede: není to akt myšlení sám, který řídí svou cestu, po níž se ubírá, ale je to právě naopak jeho „myšlené“, které jej vede dál, tj. ještě i tehdy, když už jakoby dospěl ke svému konci/cíli, tj. které jej vede za tento konec, za

tento cíl dál, k něčemu, co si akt myšlení sám nikdy nemůže „dát“, ba ke kterému nikdy ani sám nemůže dospět jako ke svému cíli (a potom snad se u tohoto cíle zastavit). Můžeme-li vůbec legitimně, tj. „právem“, „právě“, pravdivě a spravedlivě mluvit o nějakém cíli lidské myšlenky, pak tímto cílem není a nemůže být něco předem rozhodnutého a určeného, nýbrž spíše něco velmi otevřeného kdykoli a kterýkoli zvolený relativní cíl opustit, nechat si jej zpochybnit, odvrátit se od něho a dát se novým směrem, totiž směrem, kterým ukazuje ono „myšlené“, tedy „myšlenka myšlená“ (cogitatio cogitatum). A protože tím původně, ale jen dočasně a s rezervou zvoleným cílem, nejspíš bude „intencionální předmět“ resp.

(Písek, 090627-1.)

<<<

>>>

### **Aktivita (činnost) a její subjekt**

V minulosti platilo mezi filozofy takřka obecně pravidlo (zásada), že bytí (přesně ovšem jsoucnost) předchází činnosti (operari sequitur esse). Tato zásada však platí jen ve velmi omezeném rozsahu, zatímco v naprosto převažujícím rozsahu platí pravý opak, totiž že „esse sequitur operari“. Záleží ovšem – ostatně jako vždy – na tom, jak pojmem ono „esse“, a také jak pojmem ono „operari“, v naší terminologii tedy aktivitu“, činnost, výkon, tedy na pojmovém (logickém) kontextu, v němž naše pojmy jsoucnosti“ nebo „činnosti“ byly nasouzeny. Pokusme se tedy tento svůj kontext vyjasnit: každá činnost (aktivita, akce) – nebo aspoň téměř každá – je vykonávána nějakým určitým subjektem; jinak by nešlo, nemohlo jít o „akci“, o „výkon“. Sám subjekt je však vždycky nějak ovlivněn tím, co dělá a co již udělal. V tomto smyslu právě platí, že subjekt je z velké, dokonce největší části výsledkem (produktem) svých vlastních aktivit (a jak to známe z evoluce organismů, nejen svých individuálně vlastních, ale také z aktivit mnoha generací svých předchůdců a jejich předchůdců atd.). V tom je jednak každý subjekt omezen, ale právě díky tomuto omezení je mu také otevřena cesta k jeho skutečně vlastním, individuálním aktivitám, které z velké části rozhodují o jeho „esse“, tj. o průběhu jeho individuálního života, tedy o něm samém. V tomto našem smyslu tedy subjekt nikdy není tím, co by „vcelku“ předcházelo všem jeho aktivitám (výkonům) a tím celému jeho životu (pokud mluvíme o živé bytosti, což však nemusíme tímto způsobem redukovat). Ovšem má to jednu výjimku, a to „nutnou“, tj. výjimku nikoli nahodilou, a ani na vnějších okolnostech závislou. (To nepochybně popudí řadu „logiků“, ale s tím se nedá mnoho dělat: „nutná výjimka“ ani „fundamentální výjimka“ není nesmysl ani žádná kvadratura kruhu.) Subjekt totiž musí být původně, tj. ještě než se sám začne svými aktivitami spoluustavovat a tak i na sobě nejen „na věcech“ kolem sebe – „pracovat“, musí být ustaven určitou speciální „akcí“, které sám není schopen, protože ještě „není“, ale která mu je pak jakoby „připočtena“ za jeho vlastní právě tím, že jejím výsledkem je, že se tento určitý subjekt subjektem „stane“ a že pak na sobě a na své „výstavbě“ může dál pracovat.

(Písek, 090704-1.)

[Záznam nenalezen elektronicky, ale vytištěný mezi kartotéčnými lístky v AUK.  
Pozn. red.]

<<<

>>>

### **Skutečnost x realita**

Skutečnost je vždy složitější a dokonce rozsáhlejší než „realita“; proto obojí slovo (i pojem za ním) musíme přísně odlišovat. Jde o to, že věcná stránka je pouze jednou ze stránek určité (konkrétní) skutečnosti (pro nás to je spjato s tím, že každá skutečnost má vedle stránky předmětné také stránku nepředmětnou, a podle povahy situace se ona „věcná“ stránky může v nelepším případě blížit stránce „předmětné“, ale většinou ji stejně nepostihuje plně). Zcela mimořádného významu se tomuto rozpoznání dostává v případech, kdy jde o tzv. pravá jsoucna resp. pravé události, tj. jsoucna (či události, protože každé pravé jsoucno je pravou událostí, neboť se děje), jejichž integritu či celkovost nelze fenomenologicky náležitě postihnout, a to právě proto, že jde o integritu vnitřní, niternou, tedy zvnějšku přímo nepřístupnou, kterou nelze ověřovat jako fakticitu, nýbrž které je nutno se domýšlet, tj. zapojovat její pochopení do širších souvislostí (a to nejen vnějších, opět jako fakticita konstatovatelných). Abychom tedy vyjasnili a pojmově upřesnili významy obou termínů, můžeme říci, že „realita“ představuje zjednodušující model vnější (předmětné) stránky skutečnosti, která ovšem vedle této vnější stránky má také stránku vnitřní (nepředmětnou), v některých případech sjednocenou (integrovanou) do jednotlivých pravých událostí, jindy však nesjednocenou a tvořící pouhé hromady. (Písek, 090706-1.)

<<<

>>>

### **Skutečnost a nedourčenost**

Právě protože skutečnost světa v celku je založena na reaktibilitě, nikoli na kauzalitě, není a ani nemůže být žádná určitá, konkrétní skutečnost naprosto a ve všem jednoznačná. Jde totiž o to, že její skutečná (pravá) povaha není totožná s žádnou její aktuální jsoucností, ale ani s jejím celým bytím (tj. s celým trváním od počátku až do konce). To je právě zásadně významné pro hodnocení fenomenologického přístupu: ten je velmi důležitý, ale není dostačující a nemůže být interpretován ani jako principiálně rozhodující pro poznání skutečností samé, která je až za tím, co se jeví (nejen tedy za tím, co se ukazuje jako aktuálně jsoucí). Proto i tam, kde opravdu nezáleží na nás, kam umístíme „počátek“ a „konec“ nějakého dění (tedy tam, kde jde o „pravou událost“), platí, že ještě i po skončení události se v jisté své složce či rovině událost děje ještě dál, a to v tom smyslu, že se její pravá povaha bude vyjevovat (lépe nebo hůře) v tom, jak na ni jiné události (přesněji jejich subjekty) budou reagovat. Tím spíš to ovšem platí pro události nepravé, tj. takové, jejich počátky a konce stanovujeme my jako účastníci nebo pozorovatelé, třeba pro události dějinné. Právě v dějinách dochází velmi často k tomu, že se něco, co se už stalo, co se už odehrálo, objeví časem v novém světle, takže pravý význam toho, co se stalo (resp. další stránka tohoto významu), se vyjeví v době, kdy o na událost už je dávno minulostí. Tak se ukazuje, že pravá povaha skutečnosti nemůže být vlastně nikdy zcela redukována na nějaký okamžitý stav, ba ani na nějaké kratší nebo i delší omezené období, ale musí být vždy vztahována přinejmenším k celým epochám, vposledu však k celku bytí světa. Okamžitá „facticita“ je proto nutně jen námi ustavena, jen námi „konstituována“, a někdy dokonce „konstruována“, ale skutečnosti odpovídá vždycky jen zčásti, po jisté stránce, ale vcelku může být i klamavá. K povaze každé skutečnosti náleží proto i to, že není určena jen sama sebou, a rozhodně

není určena jen tím, co předcházelo, ale je vždy dourčována ještě i poté, co jakoby „skončila“, a to tím, jak na ni reagují další skutečnosti v době, kdy ona sama se již stala „minulostí“. Nu a právě proto nelze říci (co říkal Kozák), že minulost je tou jedinou již neměnnou skutečností v tomto světě, neboť – jak zdůrazňoval – co se jednou stalo, už je jednou „tak“ a nemůže být změněno.

(Písek, 090706-2.)

<<<

>>>

### **Témata aktuální (ffická)**

Asi hlavním aktuálním tématem v současné filosofii (z mého hlediska, nikoli na základě nějakého obecného mínění filosofů) je problém nepředmětnosti. Nejde ovšem o jeho „řešení“, nýbrž o to, aby byla uznána jeho závažnost, tj. aby bylo uznáno, že současné myšlení je těžce, takřka fatálně zatíženo předsudkem, že jen předmětné (nebo aspoň zpředměnitelné) se může stát vážným tématem poznávání a výzkumů. V úzké souvislosti s tím zůstává aktuálním také problém subjektu resp. některé jeho aspekty. Ovšem vlastně jde o problém „jsoucího“ resp. toho, co to znamená, když o něčem řekneme že to „jest“ nebo že to „není“. To je ovšem pro filosoficky nedostatečně zasvěcené již samo o sobě odpudivé vyjádření, a je třeba to mít na mysli – a snad to i chápat. Pravdou ovšem je, že ani slovo „nepředmětnost“ není o moc lákavější. Takže nakonec je problém „subjektu“ asi nejspíš tím prvním „navazovacím bodem“ při komunikaci s filosoficky aspoň trochu interesovanou částí veřejnosti. Něco, co se jeví veřejnosti jako „příliš abstraktní“, „příliš vzdálené“ anebo „příliš speciální“, asi nemá šnaci, že by mohlo hned od počátku zaujmout.

(Písek, 090712-1.)

<<<

>>>

### **Témata fundamentální (ffická)**

Mezi fundamentální filosofická témata musíme především zahrnout některá tradiční (klasická, ale ne všechna) témata, jak je můžeme najít u různých velkých filosofů minulosti. Mezi prvními musíme jmenovat problém celku a několik problémů s ním těsně souvisících, zejména problém subjektu a subjektivity, událostnosti, téličnosti, a také intencionality (neredukované na sféru vědomí, tedy obecně „směrnosti“ či „zaměřenosti“), problém aktivity a reaktivity (a tím vůbec problém „skutečnosti“, už vzhledem k jeho už verbální spjatosti se „skutky“), speciálně pak problém reflexe (který ovšem můžeme také zařadit mezi témata aktuální). Vše by bylo možno shrnout pod jedno velké téma, totiž „událost“: právě událost musí být chápána jako celek, který někam spěje a je tedy nějak zaměřen (a zamířen), vytváří si svůj subjekt a stává se sama subjektem, a proto jí musíme připsat (aspoň na všech úrovních vyšších než ta nejzákladnější, primordiální) schopnost aktivity a reaktivity.

(Písek, 090712-2.)

<<<

>>>

## „Pseudo-problémy“

V minulosti se už mnohokrát stalo, že některé závažné problémy byly prohlášeny za pseudo-problémy (tj. falešné či zdánlivé problémy), byly odstaveny stranou (event. shozeny se stolu) a programově „zapomenuty“. Ve skutečnosti byly ovšem jen dočasně obcházeny, ale časem se objevovaly znovu. Protože však není únosné připustit jakousi „módu“ nebo jen proměnlivost v posuzování toho, zda jde o skutečný problém nebo pa-problém, je třeba přísně odlišovat takové falešné problémy, jejichž falešnost byla prokázána a zdůvodněna, od takových, od kterých se jen většina myslitelů pouze odvrátila (obvykle proto, že si s nimi nevěděla rady), ale které se po nějakém někdy i dost dlouhém) čase znovu vracejí. Abychom však obojí mohli od sebe náležitě odlišit, je třeba si upřesnit, co to vlastně takový „problém“ je, aby ho pak nějaký „pa-problém“ mohl napodobovat. Zejména je třeba se pokusit o upřesnění jistých náležitostí, bez nichž žádný problém nemůže být uznán za platný (či pravý), eventuelně i některých dalších znaků, podle nichž lze rozpoznat problém neplatný (či nepravý), tedy pa-problém. Pochopitelně rozpoznání takových náležitostí, jimiž se vyznačují skutečné problémy, nebo naopak znaků, podle nichž lze odhalit pa-problémy, může mít pouze pomocnou funkci a nemůže být považováno za dokonale formalizovatelné. Přesto určitá opatření v tomto směru mohou podstatně usnadnit zpětnou kontrolu a případné vylepšování podobných postupů.

(Písek, 090713-1.)

<<<

>>>

## Bytí a nebytí (nejen u Aristotela)

Aristotelés má za to, že „bytí je dříve než nebytí“ (např. Anal. Post. 86 b); nemyslí tím sice „dříve“ jen ve smyslu časovém, ale nepochybně také ve smyslu časovém. Problémem je ovšem už samo „bytí“, tedy řecky EINAL, chápáno substantivně (TO EINAL). Kdybychom tomu měli rozumět tak, že „bytí“ je nutně spjato s nějakou jsoucností (resp. s nějakými jsoucnostmi), znamenalo by to, že „bytí“ ve smyslu ARCHÉ by muselo být chápáno jako jsoucí (tedy jako jsoucnost, i když by nemuselo být chápáno tak, že by na pouhé jsoucnost bylo redukováno). Pokud budeme ovšem jsoucnost chápat jako událostní jsoucnost, tedy jako vnitřně sjednocené událostní dění, máme problém dost podobný: v momentě, kdy se událost už začíná dít, tj. začíná střídat své jsoucnosti, musela by být „jsoucí“ ještě dříve, než by bylo možno mluvit o její sjednocenosti s událostním celkem. To však není možné, protože pak by to případné „jsoucí“ ještě nebylo (a nemohlo být) událostí, a nemohlo by být ani jejím „počátkem“. Aby vůbec takové první „jsoucnost“ události jako celku mohla být vskutku jejím vlastním počátkem, musela by být touto událostí jakoby přivlastněna, osvojena – a to nemůže zaříditi tento „počátek“ sám. Pokud bychom jej chápali jako „jsoucí“.

(Písek, 090717-1.)

<<<

>>>

## Vědění naprosté (u Aristotela)

Aristotelés na jednom místě *Druhých analytik* (71 b; překlad Ant. Kříž, 2032, str. 30) říká, že „to, o čem je naprosté vědění, je něco, co nemůže být jinak“. Nechme

stranou, jak tuto myšlenku spojuje s „příčinností“, protože tím bychom celou záležitost zbavili jejího ostří, tj. její vyostřenosti. Je-li totiž „dána“ příčina, a kdykoli „máme za to, že známe příčinu, pro kterou věc jest“, a zároveň „víme, že je příčinou této věci a že to nemůže být jinak“, pak se ovšem naše „naprosté“ vědění týká pouze oné příčinné souvislosti. O příčině samé ovšem nemusíme mít „naprosté vědění“, protože právě ona třeba „může nebýt“ (tj. může být „nahodilá“, takže ji můžeme – podle Aristotela – „vědět“ jen „solistickým způsobem“, dtto). Právě zde se Aristotelés ukazuje jako zřejmý platonik, který se pokouší od svého učitele distancovat jen zavedením oné „příčinnosti“; bez ní (bez příčinného myšlení, bez kauzality) jsme zase jen u neměnných platónských „idejí“, tedy v situaci, jaký vzorově charakterizuje vztahy mezi čísly nebo mezi vlastnostmi geometrických obrazců. Není to ovšem jen závislost na Platónovi, ale zároveň na Demokritovi, protože ono „naprosté vědění“, pokud se nemá týkat veškerenstva, nutně vede k jednotlivým posledním, mezi sebou však jen nahodile spojeným (či nespojeným) „příčinám“, totiž jakýmsi „atomům“.

(Písek, 090721-1.)

<<<

>>>

### **Vědění nejsoucího**

Aristotelés se (v *Druhých analytikách*, 71 b; překlad Ant. Kříž, 2032, str. 31) vyjádřil, že „není možné vědět to, co není“ (jako příklad ovšem volil poměr strany čtverce k jeho úhlopříčce, ale natolik byl platonikem, že čtverec nepochybně považoval za jsoucnou). Nicméně krátce předtím (71 a, překlad str. 29) uvádí, že „poznání se děje tak, že jisté jeho složky známe dříve, druhé též tak, že jejich poznání získáváme zároveň s ním“. Když to vezmeme naprosto přesně, musíme se zeptat: jestliže některé složky určitého poznání známe již dříve, tedy z dřívějšíka, týkají se nyní asi něčeho, co není, tj. co už není (pochopitelně za předpokladu, že to, co poznáváme, se mění resp. je v pohybu – a právě to nelze u Aristotela se samozřejmostí předpokládat). Pokud tedy to, co aktuálně na „věci“ poznáváme, můžeme nějak spojovat s tím, co jsme znali již dříve, děláme to na základě předpokladu, že jde nebo aspoň může jít o „totéž“, tj. o touž „věc“. Ale na základě čeho tak činíme? Augustin (nejspíš aniž by třeba jen z druhé ruky znal tuto problematiku z Aristotela) se pokusil o řešení, které se však jeví jako velmi nedostatečné, totiž uchýlil se k „paměti“. Když to vezmeme „do svých rukou“, vypadá to tedy tak, že to, co „už není“, ale co „bylo“, sice opravdu už není, ale to, co je zachováno, je nějaká „paměť“, nějaká „vzpomínka“ na to, co bylo a co nyní už není. Tak by se dalo říci, že to, co „pominulo“, vlastně nepominulo naprosto, ale něco z toho zůstalo zachováno. To, co se zachovalo, sice nenáleží do rámce toho, co bylo (a co už není), ale je to zachováno mimo tento rámec (totiž právě v oné „paměti“). Ale jak je vůbec možné, že jak ono „zapamatování“, tak ono „zapamatované“ nepodlehlo onomu „pomíjení“? Jak je možné, že vzpomínka na to, co bylo a co už není, je teď tu, a to jako přítomná? Jak může přítomná (aktuální) „vzpomínka“ jako myšlenkový útvar, který pomíjí (jako vše ostatní), tak docela nepominout, ale alespoň v něčem, v nějaké své „složce“, „trvat“? Jakou proměnou se z vědomí (či myšlení) „jsoucího“ může stát vědomí (či myšlení) nejsoucího, a přitom zachovat nejen jednotu, ale možná dokonce totožnost onoho zároveň nejsoucího a zároveň jsoucího (neboť paměť si přece zachovává ono „jsoucí“ jakožto jsoucí, neboť je založena na vědomí, vědění, vnímání atd. onoho „jsoucího“, když ještě bylo aktuálně „jsoucí“)? Jak se vlastně v paměti ono původně „jsoucí“ stává „nejsoucím“, ale zapamatovaným jakožto „jsoucí“?

(Písek, 090721-2.)

<<<

>>>

### **Filosofumenon**

Termín „filosofumenon“ pochází asi od Seneky (tj. nepochází z období klasické řečtiny, ale až z doby již římského helénismu), avšak užívá se ho jen řídce, a většinou bez přesného vymezení (jen o něco lépe je na tom analogický termín „theologumenon“, sice v teologické literatuře častější, ale rovněž málokdy přesněji vymezený, aspoň já o tom nevím, že by jej někdo přesněji vymezil). Nemyslím, že by bylo dobře to – byť jen pod čarou – obsírněji vysvětlovat. Sám chápu význam tohoto termínu asi tak, že jde o něco ještě předpojmově, tj. ještě nezpředmětně myšleného (cogitatio cogitatum, ale nikoli jako intencionální objekt, ten může být ustaven až pojmově), co lze až dodatečně filosoficky (tj. m.j. také pojmově, ale do budoucnosti perspektivně i nepředmětně) uchopovat a co takto uchopováno dalšímu filosofickému myšlení na něco ještě neuchopeného ukazuje či spíše je k něčemu dalšímu vede, aniž by to už samo myšlenkově uchopovalo (není to ani výkon, ani produkt myšlení), ale aby se spíše oním „uchopovaným“ nechalo vést, a to dál k ještě neuchopenému. Pokud dobře chápeme původní význam slova „metaferein“, dalo by se říci, že lze filosofúmenon charakterizovat jako ještě neustavenou, ale již-jíž se aktuálně ustavující (a to s naší aktivní pomocí se ustavující) někam „dál vedoucí“, myšlenku, jakousi „regulativní ideu“ v malém (příčemž její regulativnost má – principiálně na rozdíl od Kanta – nepředmětný charakter; a právě to by už vedlo, jak vidět, příliš daleko, k problematice „nepředmětnosti“). „Filosofúmenon“ tedy nemůžeme „objektivovat“, nemůžeme na ně ukázat jako na něco daného, již jsoucího, ale můžeme mu porozumět tak, že je pro sebe jakoby ustavíme, eventuelně znovu ustavíme, pokud se chceme dostat k pochopení toho, jak je už někdo před námi ustavil, jak mu on porozuměl. Jakési předporozumění můžeme najít třeba už u stoiků, ale bylo nutně provázeno „zředměťňováním“ (stoikové mluvili o tzv. „LOGOS SPERMATIKOS“; tento příměr není vlastně sám vadný, vadné je pouze to, že ono SPERMA je v daném kontextu už chápána předmětně, tak jako je třeba Ježíšovo přirovnání k „zrnu“ brzo s jakousi samozřejmostí rovněž zředměťňováno, tj. chápáno jako něco, co máme celé „před sebou“, zatímco zrno má před sebou velký úkol, který může být splněn jen tak, že zrno přestane být tím, čím právě nyní (a „před námi“) „jest“.

(Písek, 090724-1.)

(Pozn.: pro odpověď Janu Hronovi.)

<<<

>>>

### **Eleatství jako „nákaza“**

Tzv. „elejský virus“: je to jakoby „nákaza“ myšlenkou, že čas není nic jiného než pouhá sukcese bezčasových okamžiků, takže pravá (opravdová) skutečnost je vždy jen prezentní „hic et nunc“, takže eo ipso nemá žádnou minulost a žádnou budoucnost („nebylo nikdy a nebude – jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“ – zl. B 7 a B 8); myslíte, že je nutno to na tomto místě vysvětlovat? Jazykové vyjádření má přece dobrý smysl jen tehdy, když poukazuje k něčemu, co v sobě samém neobsahuje jako svou součást; tak bychom mohli dělat vysvětlivky ke

všem, a pak vysvětlivky k vysvětlivkám, atd. až do nekonečna – či spíš vyčerpání sil. Filosofická myšlenka není ničím, co by bylo možno vystříhnout nebo vyříznout ze souvislostí, izolovat a tak jaoby „upřesnit“, ale vždycky je něčím víc, než čím je, vede dál. Pokud jí chceme porozumět, musíme se jí nechat vést dál, nemůžeme ji „stabilizovat“ nějakým vydělením a osamocením. Myšlenky takto chápané rozumíme vždy jen do jisté míry, totiž do té míry, do které se jí necháme vést dál – a jakmile už dál nemůžeme, musíme buď sebekriticky přiznat, že jsme selhali (takže to musíme zkoušet znovu), anebo musíme nahlédnout (ale vskutku „nahlédnout“, „nazřít“ a také to náležitě zdůvodnit), že to byla myšlenka vadná, nedostatečná nebo falešná. A protože myšlenky se často „šíří nákazou“ (a to i ty „pravé“), jejich rozšíření nemůže být nikdy dokladem jejich správnosti a opravdové platnosti. Některé myšlenky se mohou rozšířit nejen v jedné době, ale mohou postihnout celé generace, ba celé desítky generací, celá staletí a dokonce tisíciletí. Jednou takovou takřka fatální nákazou je právě zmíněná elejská myšlenka, jak ji známe ze zlomků Parmenidových, Zénónových a dalších Eleatů.

(Písek, 090724-2.)

(Pozn.: pro odpověď Janu Hronovi.)

<<<

>>>

### **Jednotky a body podle Aristotela**

Aristotelés říká (Anal. Post. 88 a, 32. kapitola, česky s. 71), že „se například neshodují jednotky a body“, neboť „jednotky totiž nemají žádnou polohu, body ji mají“. To je však sporné, protože není zcela jasné, co máme na mysli. Žádný „bod“ sám o sobě nemá a nemůže mít „polohu“, leda ve vztahu k jiným bodům, ale ani to ještě není jednoznačné. Leibnizovy „spící monády“, tvořící „tělo“ určité bdělé monády, nejsou ani mezi sebou, ani ve vztahu k oné bdělé monádě vztaženy tak, že bychom mohli udat jejich „polohu“, protože jsou všechny na téměř místě. (A to má další svízel, neboť takto „totožné“ místo mají i všechny ostatní monády, spící i bdělé.) Ani „body“ tedy nemají žádné své vlastní místo, ale jsme to my, kdo je někam umísťujeme. A nejinak to je ovšem i s „jednotkami“, eventuelně vůbec s čísly. Jsme to my, kdo je někam řadíme, tedy „umísťujeme“ – vedle sebe, do řady, eventuelně podle nějakého dalšího výběru a rozvrhu. To znamená: právě tak, jako žádný „bod“ nemá žádné „své“ místo, nemá žádné „své“ místo ani „jednotka“ – jsme to vždycky my, kdo jim nějaké místo přidělujeme. (Je to zřejmé i z běžného života: jsou to děti samy, kdo rozhodují o tom, co je dvojice nebo trojice kuliček a které ty kuličky do příslušné dvojice, trojice nebo čtveřice atd. náleží.)

(Písek, 090725-1.)

<<<

>>>

### **Počátky podle Aristotela**

Aristotelés byl přesvědčen, že – alespoň v logice, tedy v záležitosti sylogismů – „ani mezi společnými počátky nemohou být takové, z kterých by se dalo dokázat všechno.“ A o něco dále: „Dále počet počátků není mnohem menší než počet závěrů.“ „Mimo to závěrů je neomezeně mnoho, kdežto termínů je omezený počet.“ Pokud není chyba v překladu, je to dost vnitřně rozporné. Pokud je

počátků omezený počet, nemohou to být počátky neomezeně mnoha „závěrů“, i když lze připustit, že závěrů může být víc než počátků (nikoli však neomezeně víc – Aristotelés říká „počet počátků není mnohem menší“). – Z dnešního pohledu to však vypadá docela jinak, i když třeba astrofyzika zůstává u myšlenky jednoho jediného „počátku“ v podobě Velkého Třesku (to je jen z filosofické nevzdělanosti, jak bych nejradyji řekl). Po mém soudu je tento Vesmír ustavičně znovu zakládán nespočetnými počátky nových událostí, které jsou ve své průběhu schopny navázat na něco aspoň těsně před sebou a kolem sebe, tj. reagovat na to. Takových „počátků“, které toho schopny nejsou, je tedy pravděpodobně nesrovnatelně víc než těch, které toho úspěšně dosáhnou. (To ostatně odpovídá i našim běžným zkušenostem s organismy: zárodků je nesrovnatelně víc než těch, které dosáhnou dospělosti – zejména v rostlinné říši je známa obrovská nadprodukce semen, spór apod.) Na citovaném místě sice šlo Aristotelovi o sylogismy, ale od toho můžeme právem odhlédnout. V jiné souvislosti přece Aristotelés má za to, že absolutním počátkem všeho je „První Příčina“. Právě proti tomu je třeba dnes připustit, že tento svět je v každé chvíli udržován a znovu zakládán nespočetným množstvím vždy znovu emergujících „počátků“, jimž se právě udržovat tento svět daří (a proti nim je tu neméně nespočetné množství těch, jimž se to nezdařilo, anebo které „skončily“, „zanikly“ dříve, než se jim zdařilo na něco kolem sebe zareagovat (jakožt i než nějaká jiná jsoucna mohla zareagovat na ně).

(Písek, 090725-2.)

<<<

>>>

### **ARCHAI (počátky)**

Starý řecký předpoklad – a vlastně předsudek –, že z jednoho jediného „počátku“ vzniklo (resp. vzniká) všechno, je třeba definitivně odmítnout. Skutečným problémem (nebo aspoň jediným skutečným problémem) totiž není vznik; a není jím ani zánik (jak má za to třeba Whitehead), nýbrž „trvání“. Jde přece o to, že žádná „setrvalost“ či „setrvačnost“ není samozřejmá (jak to vštěpoval do evropského povědomí – proti Aristotelovi – zejména Newton); vždycky je třeba se tázat, čím je taková – pozorovaná! – setrvačnost udržována, tj. čím je aktivita je skryta za tím, že se něco jeví jako neměnné, beze změny. Aby byla nějaká neměnnost, nějaká setrvalost možná, musí být vynaloženo úsilí na její zachování. A proto je nemyslitelné, aby vše, co se v našem světě (tj. v tomto Vesmíru) děje, mělo někde v nedohlednu „na počátku“ jednu jedinou událost, jediný čin, akt, „výkon“ (eventuelně „příčinu“ – ale myšlenku příčinnosti považujeme za vadnou a nedržitelnou). Tento svět trvá jen díky nespočetným ustavičně znovu se „rodícím“ (emergujícím) „počátkům“, z nichž aspoň některé jsou s to navázat na něco z dosavadních „složek“ světa, na některé ještě se dějící a možná právě končící vnitrosvětne „události“, a to tak, že něco z nich jakožto z minulosti berou na sebe a podržují to právě tak, že to vypadá jako trvání – a že to také skutečné trvání jest, ovšem jiné, než jak si to máme zvyk představovat (totiž jako neměnnost, dokonce netečnost). Zkušenost nám naopak říká, že nejrůznějších „počátků“ je všude až až, ale že dotáhnout něco od pouhého „počátku“ až do plného „uskutečnění“ je obtížné a někdy vysilující. Tak to ovšem vypadá, když se na to díváme „po lidsku“; z hlediska „přírody“, tedy když tomu „rozumíme“ z hlediska organismů, z hlediska života; musíme se však tázat, zda to platí i za hranicemi sféry živých jsoucen (až už na nižších a nejnižších úrovních, anebo naopak v dimenzích kosmických). Problém tu spočívá v tom, že o tom máme málo

vědomostí, a pokud nějaké máme, jsou to vlastně myšlenkové konstrukce, které jsou pochopitelně zatíženy některými neuvědoměnými a nekontrolovanými předsudky (zejména pak zpředměťňováním a vším, k čemu vedlo a vede).

(Písek, 090725-3.)

<<<

>>>

### **Big Bang jako ARCHÉ ? / Velký Třesk jako ARCHÉ ?**

Myšlenka „Velkého Třesku“, s kterou přišli teoretičtí fyzikové-kosmologové, staví před nás znovu před velký a starý problém, totiž zda si opravdu máme počátek světa (tedy našeho Vesmíru) rekonstruovat jako původní jednot(k)u, která se teprve druhotně rozpadá na pluralitu, anebo jako obrovskou, nesmírnou pluralitu, stlačenou takřka do jednoho „bodu“, aniž by však k dokonalému sjednocení mohlo dojít. Mezi presokratiky o tom nebylo jednotné mínění, někteří počítali s jednou jedinou ARCHÉ (např. Thales s vodou, Anaximénés se vzduchem, ale i Anaximandros měl za to, že ARCHÉ je jedna, byť už se distancoval od jejího ztotožnění s čímkoli určitým a jakkoli vymezeným či ohraničeným), ale většina se klonila k pluralismu (ať už kvalitativnímu nebo kvantitativnímu); největšího rozšíření však nadlouho dosáhlo Empedoklovo učení o čtveřici „prvků“ po určitých úpravách (zejména poté, co na místě mrtvých, netečných „prvků“ se začalo mluvit o „živlech“, tedy o něčem oživeném), zatímco „atomismus“ zvítězil až v době, kdy se na půdě alchymie a stále víc v protivě k ní zrodila chemie jako samostatná „přírodní věda“ (a kdy „atom“ začal znamenat už něco velmi vzdáleného příliš zjednodušujícím nejmenším, dále již nedělitelným, nesčetným, ale navzájem se rozmanitým způsobem odlišujícím „útvaram“ Leukippovým a Demokritovým, a pak dalších jejich následovníků). Dnes to vypadá tak, že se astrofyzici možná vrátí k možnosti, kterou dost kuriózně vymyslel či vyušil Leibniz, když připustil, že vedle bdělé a aktivní monády jsou s ní nerozlišitelným způsobem jakoby do jednoho bodu „stísněny“, „stlačeny“ četná spící monády další, které tvoří její „tělo“ (ovšem Leibniz si s touto myšlenkou spíš jen hrál, a spíš jí chtěl jen provokovat další rozvažování). – Po mém soudu spočívá chyba již v postavení otázky (či problému), totiž v tom, že připouští nějaký počátek v čase, tj. na počátku „času“ samého (jako něčeho „objektivního“ či aspoň „objektivovatelného“, „zpředmětnitelného“). Pluralitu „počátků“ je třeba chápat jako vždy znovu se ustavující novými a novými emergencemi nových „počátků“, bez nichž by už dávno všechno skončilo v „nicotě“.

(Písek, 090726-1.)

<<<

>>>

### **Nejsoucí (MÉ ON)**

Význam slova „nejsoucí“ je nutně spjat s významem slova „jsoucí“, ale nikoli výhradně v logickém smyslu „opaku“, tj. v úloze pouhého protikladu (kontradikce), v němž platí „buď-anebo“. Je-li „událost“, kterou míníme, skutečná, pak je nutně zároveň jsoucí i nejsoucí, nikoli tedy buď jsoucí nebo nejsoucí. Je-li totiž taková událost jen nejsoucí, pak platí, že „není“; ale jestliže je jsoucí, tj. jestliže skutečně (aktuálně) probíhá, pak v každém jejím momentu je aktuálně jsoucí právě jen v jedné své jsoucnosti, zatímco v ostatních jsoucnostech buď už není (tj. v těch jsoucnostech už minula), anebo ještě není (k těm jsoucnostem

ještě nedošlo, ještě nenastaly). Přesto o celé události platí, že je jsoucí. Abychom to mohli náležitě vyjádřit, tj. pojmově uchopit, musíme počítat s tím, že v každé aktuální jsoucnosti jsou ostatní (ať už minulé nebo ještě nenastalé) jsoucnosti nějak „při tom“, tj. „přítomny“. A to nás právě vede k rozpoznání důležitosti toho, abychom události jako celku (tedy „pravé události“) připisovali nejen její vnější podobu (vnější stránku), ale také „nitro“, tj. stránku vnitřní, nepředmětnou, zvnějšku sice nepřístupnou (resp. myšlenkově ustavitelnou či uchopitelnou jen na základě přístupného zvnějšku, tedy na základě jeho interpretace, v níž se musíme na ono nitro odvolávat). Tak jako událost jako celek nemůže „být jsoucí“ v jediném okamžiku, tak ani vnitřní, nepředmětná stránka události nemůže být soustředěna do jediného okamžiku. Naproti tomu předmětná stránka je „jsoucí“ (aktuálně jsoucí) právě jen v jediném okamžiku (nikoli bodovém! – v tom spočívala chyba, tj. neplatnost Zénónových argumentů, které si vypůjčoval z geometrie), aby byla ihned vystřídána aktuální jsoucností další. Jestliže tedy se rozhodneme za „jsoucí“ považovat jen to „aktuálně jsoucí“, rozpadá se nám skutečnost na jednotlivé „momenty“, jejich spojitost nám bude nutně ve své podstatě unikat (a budeme muset následovat Humeova příkladu a místo skutečného „výkladu“ budeme muset poukazovat na „obvyklou“ následnost). Ale jestliže bude ochotni za skutečně „jsoucí“ považovat každý vnitřně sjednocený „útvár“ událostního dění, který má svůj (na nás nezávislý) počátek a svůj konec, pak budeme muset význam „jsoucího“ rozšířit na aktuálně nejsoucí (již nejsoucí a ještě nejsoucí), které je niterně (nepředmětně) spjato postupně vždy s některou aktuální jsoucností; bez takové spjatosti nám nebude nic dávat smysl jako „přirozená jednota“, ale vše budeme považovat jen za jakési obvyklé nahromadění či souhry okolností.

(Písek, 090727-1.)

<<<

>>>

### **Žačka-studentka**

Těsně před začátkem obřadu s rozloučením s naším bývalým sousedem panem Zdeňkem Pavlíčkem ke mně přistoupila mladá žena a přihlásila se ke mně jako má bývalá posluchačka na Filosofické fakultě. Řekla své jméno, ale slyšel jsem jen křestní jméno „Marcela“; zeptal jsem se znovu, a ona řekla, no, že „Slabá“ (ovšem původně to znělo jinak). Že prý někde v blízkosti (ale ne v Písku) učí, a že si často vzpomíná na to, co jsem jim tehdy přednášel. Právě se svými příbuznými odcházeli z předchozího obřadu, kdy se loučili se svým – asi dědečkem, panem Josefem Slabým (jak jsem se dočetl na seznamu časového rozvrhu jednotlivých obřadů). Žel, nic dalšího jsem se nedozvěděl; nebyl jsem dost pohotový, a také se mi zdálo, že nějaké vyptávání by nebylo v tu chvíli vhodné.

(Písek, 090728-1.)

<<<

>>>

### **Věc sama (a jev)**

Když mluvíme o „věcech samých“, nemáme – jako třeba Husserl – na mysli toliko „jevy“, nýbrž právě to, co nejprve musí „být“, aby se to mohlo „jevit“ (a posléze „vyjevit“, rozumí se v čase). V jednom ohledu ovšem bereme fenomenologický přístup vážně, totiž v tom, že ono „bytí“ věci samé není zcela nezávislé na onom

„jevení“, zejména na tom, jak se „jeví“ jiným „věcem samým“. V žádném případě však nemůžeme akceptovat nějakou rezignaci na „věci samé“, ani jejich ztotožnění s tím, jak se jiným věcem samým „jeví“. Zde musíme ovšem pečlivě rozlišit mezi „úkazem“ a „jevem“. Každá „věc“ (a tedy „událost“) je může „ukazovat“ vždycky jen hic et nunc (tedy nejen někomu, nýbrž i tehdy, když tu není jakoby nikdo, komu by se mohla ukazovat – ovšem to zase vede dál k rozpoznání nemožnosti „ukazování“ tam, kde bychom hypostazovali jen jedinou izolovanou „věc“). „Úkaz“ nemusí být registrován jako „celek“, dokonce ani jen jako „úhrn“ – záleží na povaze recipování a příslušných receptorů); naproti tomu „jev“ je vždy nějak integrován (třeba mylně, chybně, ale vždycky nějak).

(Písek, 090729-1.)

<<<

>>>

### **Teilhard o „pasivitách“**

Pierre Teilhard de Chardin vyhradil ve své starší práci „Chuť žít“ (1927, česky 1970) zvláštní oddíl tzv. „divinizaci pasivit“ (ten následuje po prvním oddíle, zabývající se „divinizací aktivit“); výslovně pak hovoří o „množství našich pasivit“, o jejich „povaze a možnosti jejich divinizace“ (s. 37). Poněkud si na jedné straně ulehčuje svou myšlenku, když říká, že „cokoli v nás není činností, je podle definice pasivitou“ (s. 38), ale na druhé straně ji naopak zatěžuje obrovským problémem: jak je možné hovořit o pasivitách v plurálu, dokonce o mnohých pasivitách? Jak je možno chápat oddělenost jednotlivých pasivit od sebe navzájem? Co je či může být zdrojem a garantem jejich integrity, jejich „jednotlivosti“, „partikularity“, ano „individuality“? Můžeme mít za to, že jakákoli „individualita“, tj. zároveň „jedinečnost“, může začínat pasivitou? Čí by to byla pasivita? Ovšem tento problém, tato nesnáze se netýká jen pasivit, ale stejně tak akcí a aktivit: vždyť ani žádná akce se neobejde bez svého „subjektu“, který musí být také nejenom jeden, ale také (aspoň v některých směrech) jedinečný („konkrétní“, „konkrescentní“). V případě aktivit jsme si uvykli mít za to, že každá akce (aktivita) musí být akcí (aktivitou) určitého subjektu (a připisujeme tedy subjektu právě onu schopnost aktivity, schopnost zahajovat, iniciovat akce). Jak můžeme naproti tomu chápat vztah pasivit k nějakému (příslušnému) subjektu? Čím může být založen a udržován vztah určité pasivity k takovému příslušnému subjektu? Může být taková pasivita nějakému subjektu „přidělena“, eventuelně „při-stvořena“? Jak může toto zvnějšku přidělené a zvnějšku založené „trpění“ vůbec „držet“ tak, aby se stalo vskutku vlastním „trpěním“, vlastní pasivitou příslušného subjektu? Není ve skutečnosti naprosto nutné, aby se subjekt aktivně, iniciativně oněch „pasivit“ přidržel, aby si je přivlastnil, aby je učinili svými vlastními pasivitami? Jestliže je individuální jsoučno vskutku celkem (a tedy subjektem), může „držet pohromadě“ pouze a výhradně svým úsilím (a tím neříkáme, že úsilím vědomím), tedy aktivně, svými akcemi a aktivitami. A právě proto – pokud vůbec přijmeme tu myšlenku, že pasivity lze postavit proti aktivitám – musíme předpokládat, že i takové „pasivity“ musí být ze strany subjektu přijaty, akceptovány a „přivlastněny“ aktivně, tj. díky a prostřednictvím akcí a aktivit onoho subjektu.

(Písek, 090801-1.)

<<<

>>>

## Balabán o „víře“

Balabán je především ponořen v jazyce; myšlenkou je osloven jen tehdy, když se mu zalíbí formulace, slovní vyjádření. Snadno se nechá jazykem unést: „víra je věření, věření je svěřeni při svírání daných takzvaných konstant“ (KR 75, č. 3, s. 10). Jedním dechem zdůrazní, že být Hebrejem znamená být tím, kdo přichází a prochází, aby vzápětí zdůraznil, že ve víře „nejde o spoleh, nýbrž o základ“, a aby oslabil „neviditelné“ tím, že je nazve „**zatím** neviditelným“ (tamtéž). Vůbec mu nepřijde na mysl, že už v Listě Židům na sebe autor prozrazuje svou těžkou zatíženost řeckým myšlením, mohli bychom říci „řeckou metafyzikou“: HYPOSTASIS přece znamená „to, co stojí pod“. A on to Balabán neváhá ještě podtrhnout tím, že poukáže k „základu“: nejde prý o „spoleh“ (proč rovnou neřekne spolehnutí nebo spoléhání? – jde přece o to „přicházení a procházení“! – vůbec jde o německou zatíženost substantivy, prý jde o „naprosté spolehnutí na boží Pravdu“ – což je něco takové možné v takovéto „dokonavosti“?), nýbrž o „základ“. Ta objektivace, to zpředmětnění! Ovšemže, všichni jsme tím zatíženi, sám jazyk nás „svírá“ v této zatíženosti – ale je třeba to vědět, uvědomovat si to, bránit se tomu – a ne tomu nevědomky a dokonce „nefilosoficky naivně“ pomáhat.

(Písek, 090807-1.)

<<<

>>>

## Život jako „vykonávání“

K životu nutně náleží úsilí, činnorodá aktivita, vykonávání nejrůznějších činností; a v tom smyslu se musíme tázat po zdroji této aktivity, který nemůžeme spatřovat nikde ve vnějším světě, v okolí, tj. okolo žijícího subjektu, ale jenom v něm samém. Ale k životu stejně tak náleží jistá orientace v prostředí, v onom vnějším světě, kterým je subjekt obklopan, a tedy jistá, byť někdy rezervovaná akceptace toho, co je „dáno“ a co přichází „zvenčí“. Ovšem tato orientovanost, založená na přijetí jež předpokládá jednak vnímavost, jednak schopnost reakce), je jistě výsledkem jistého úsilí, tedy aktivity subjektu; není to nikdy pouhý následek, rezultat vnějších okolností. Všude v tom tedy hraje rozhodující úlohu pramen či zdroj, který je s to nastartovat určitý typ dění, jež by bez něho nebylo možné a k němuž by bez něho nikdy nemohlo dojít, kdyby tu byly k dispozici jen „již dané“ skutečnosti, které nutně pomíjejí, přecházejí (anebo to jsou jen setrvačnosti). Docela zvláštní okolností je skutečnost, že pokud je život a vůbec „bytí“ jen a jen výkonem, pak ten, „kdo“ jej vykonává, musí být buď sám živý (a tedy živý ještě před jakýmkoli výkonem žití), anebo musí být schopen vykonávat život (žití, bytí) jakožto neživý (či snad nejsoucí?). Zdá se, že právě to by mohlo být považováno za dostatečný důvod, proč musíme předpokládat, že subjekt není jsoucno (není jen jsoucno a není ani především jsoucno, i když je také jsoucnem).

(Písek, 090813-1.)

<<<

>>>

## Život jako „prožívání“

Slovo „prožívat“ a „prožívání“ v sobě nese několik významů, které je třeba pečlivě rozlišovat. Především se těchto slov užívá zejména pro to, aby se od sebe

jaksi oddělila „objektivní“ a „subjektivní“ stránka toho, „co“ je prožíváno. Sporné však je právě, co vlastně může být prožíváno. Ryzí objektivitu nemůžeme „prožívat“, ale nepochybně můžeme prožívat a prožíváme ono „setkání“, v němž je nějak přítomno jak to, s čím se setkáváme, tak i my sami. Avšak co je tímto setkáním? Nespočívá každé naše setkání s nějakou skutečností v našem okolí, s nějakou situací, událostí, s nějakým děním atd. právě v tom, že takovou okolní skutečnost, situaci, událost apod. zažijeme a prožijeme? Protože nemůžeme „prožít“ objektivitu (neboť ta je ex definitione před námi nebo kolem nás), je zřejmé, že prožíváme něco, co jsme už nějak vtáhli do „svého“ života. A tak to, „co“ prožíváme, je jen součástí onoho prožívání (i když to nějak míří také mimo toto prožívání, tj. musíme tomu přiznat nějakou „intencionalitu“ a „intenci“); mimo samu sféru prožívání se můžeme dostat jen překročením hranice prožívání prožívaného, a to je možné jen tak, že toto prožívané nějak osamostatníme a jakoby je „vysuneme“, „vystrčíme“ mimo rámec svého prožívání. Proto také tzv. vzpomínka na prožívání vůbec není – jak si to nesprávně představovali empiristé – jakýmsi oslabeným novým prožíváním, nýbrž je to prožívaný vztah k onomu kdysi „prožitému“, tj. kdysi z aktuálního prožívání vysunutému, vystrčenému „konstrukt“ jakožto jakéhosi reliktu, zbylého produktu kdysi proběhlého aktuálního prožívání. Tento „relikt“, který po sobě nechává aktuální prožívání, se vyznačuje tou zvláštností, že je možno se k němu vracet jako k čemusi vlastně „předmětnému“, byť nikoli zvnějšku přístupnému (nikdo jiný než my se k tomuto jakoby „předmětnému“ reliktu nemůže vracet, nemůže se k němu vztáhnout, aniž by jej musel předem re-produktovat jako svůj vlastní „konstrukt“). A přesně v tom smyslu musíme o onom jakoby „předmětném“ reliktu mluvit spíše jako o „myšleném“ (míněném nebo představovaném), ale jen s výhradami jako o „prožitém“.

(Písek, 090813-2.)

<<<

>>>

## **Jazyk a filosofování**

Filosofie, když už nějak byla uskutečněna – nebo lépe: když už bylo aspoň zahájeno její uskutečňování (tj. uskutečňování určité filosofie, neboť není jen „jedna“ filosofie – a proto žádné „dějiny filosofie“ nejsou možné, jsou možné jen „dějiny filosofí“), by měla být do velké, co možná největší míry nezávislá na jazyku, kterého pro její (i literární) uskutečnění bylo použito. To ovšem vůbec neplatí pro filosofování jako určitý typ myšlenkové aktivity (bez níž k žádnému uskutečňování určité filosofie nikdy nemůže dojít). Ke skutečnému (tj. uskutečňovanému, prováděnému) filosofujícímu myšlení náleží také určité „nápady“, tj. již nějak uchopené „ideální výzvy“ (z nichž některé mohou být do jisté míry uchopeny či před-uchopeny i předfilosoficky – pak někdy mluvíme o „filosofématech“), jimiž je filosofující myslitel (nepředmětně) osloven. A právě tato „oslovení“ mohou najít v některých jazycích příhodnější podmínky pro to, aby jim lepší myslitelé porozuměli, než v jiných. A v důsledku této „nerovnosti“ mezi jazyky dochází k tomu, že filosofování (jakožto provádění resp. uskutečňování určitých filosofických projektů, dalo by se také říci: jako usilovné myšlenkové „cestování“ určitým směrem za něčím, co ještě není plně dáno a přítomno, ale k čemu nastoupená cesta snad vede) v různých jazykových okruzích zdaleka není tak efektivní a zejména do hloubky jdoucí, tak podnětné a k dalšímu filosofování inspirující, jako v jazykových okruzích jiných. Přitom nemusí být bráno příliš vážně mínění některých filosofů samých, neboť ti se mohou hrubě mýlit (jako se např.

mýlil Leibniz, když měla za to, že němčina pro filosofování není vhodná, a dával přednost latině a francouzštině, jazykům evidentně filosoficky druhořadým, už proto, že latina v obrovském rozsahu napodobovala řečtinu, jazyk eminentně „filosofický“, jak říkal Heidegger, a francouzština vznikla – stejně jako jiné románské jazyky – odvozením z latiny). Zajisté nelze mít za to, že třeba němčina nebo vůbec germánské jazyky jsou „původně“ filosofičtější nebo aspoň filosofii nakloněnější, ale je nepochybné, že jsou samy „původnější“ (Heidegger říká, že jsou „gleichursprünglich“ s řečtinou, k čemuž já často s chutí dodávám, že čeština je „noch gleichursprünglicher“, neboť je „geneticky“ blíže řečtině než němčina – ostatně podobně jako ostatní slovanské jazyky, ovšem díky historickým okolnostem je dnes mnohem pokažena než třeba ruština nebo polština). Dokladem jakési „druhořadosti“ (zajisté jen filosofické, nikoli všeobecné) některých jazyků je jakási fundamentální slabost a malá „hybnost“ („setrvačnost“) anglosaských filosofii, ačkoliv historicky byly přinejmenším od nové doby pod dlouhodobým vlivem filosofii kontinentálních, s nimiž se musely myšlenkově střetat.

(Písek, 090815-1.)

<<<

>>>

### **Pokroky ve filosofování**

Leslie J. Beck začíná svůj příspěvek do sborníku k poctě Martiala Gueroulta (4751, str. 115 – „Progrès et philosophie“) formulací, která vyslovuje pochybnosti, ale zároveň tyto pochybnosti ihned poněkud zpochybní jako zdánlivé: „Affirmer qu’il y a eu un progrès en philosophie peut sembler une entreprise désespérée et même folle.“ Co to vlastně znamená říci, že ve filosofii není žádný pokrok – ani skutečný, ani možný? Na jedné straně přece víme, že žák a student může v tomto oboru „dělat pokroky“, že je schopen postupně pronikat do problematiky, o které původně neměl ani ponětí, ale která je schopna ho natolik zaujmout, že někdy „pokročí“ dokonce dál, než kam jej vedl jeho učitel, ba dokonce dál, než kam dospěl nějaký velký filosof, a dokonce i v jejich směru, tj. že vskutku „pokračuje“ v tom, co oni začali (ať už u něho a na něm – když ho jeho učitel uváděl do určité problematiky – anebo vůbec – když jde o velkého myslitele a jeho „velkou filosofii“, v níž se pak pokročilý žák vyzná tak, že je s to aspoň v tom či onom ohledu vykročit ještě o nějaký ten krok dál). Jestliže je tedy možný individuální pokrok (resp. jsou-li možné individuální pokroky, neboť zatím raději necháme problém „celkového pokroku“ stranou), popření nějakých „pokroků ve filosofii“ může znamenat buď jen to, že vůbec odmítáme jakékoli srovnávání „velkých filosofii“ a zejména jakoukoli možnost takového jejich vlivu na jiné filosofie, který by dovoľoval je hodnotit v jakési sukcesi, v jakémsi navazování na sebe (a hlavně navazování těch pozdějších na ty předchozí, natož navazování dějinné, tedy „uvědomělé“ – čímž ovšem se nevyklučuje možnost „vykrádání“ některých prvků nebo postupů), anebo že srovnáváme různé filosofie jen co do jejich schopnosti se nějaký čas rozvíjet a dosahovat slušné systémové výstavby, eventuelně jakési efektivity v řešení velkých problémů, které však samy vůbec nesouvisejí s dobou (často se mluví o tzv. „věčných“ filosofických otázkách nebo věčných otázkách „pro“ filosofii). Asi tak nějak se na to zdá poukazovat Heidegger (i když fakticky se podle toho nechová, tj. sám nefilosofuje.) – Když jsme tohle všechno měli na mysli, vzniká otázka: na čem lze legitimně hodnotit, že v některých případech v dějinách evropské filosofie došlo k nějakému „historickému pokroku“?

(Písek, 090816-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie a theologie**

J.B.Souček zdůrazňoval rok před koncem války (v přednášce o „Theologii a filosofii“, rozmnožené pak synodní radou), že žádný theolog se neobejde „bez pomoci kategorií a pojmů některé filosofie“ (s. 111), že existuje sice různá „relativní afinita“ křesťanské zvěsti vůči některým stránkám určitých filosofí, zatímco vůči jiným tu je obzvláště velké vzdálenost, ale že legitimně si theolog může použít „i nejbližší a nejsympatičtější filosofie“ „jen tak, že ji na důležitých bodech obmění, jaksi zdeformuje“ (s. 114). Tady záleží vždy na perspektivě, a rozumí se zejména také na perspektivě časové, na dobové situaci (ta nemusí být nutně vždy stejná pro theologii i pro filosofii). Po zkušenostech, které vyústily v jakýsi „zpětný vliv“ takových theologicky inspirovaných „deformací filosofie“ na vývoj některých proudů vlastní filosofie (v některých případech dokonce ke křesťanství se vůbec nehlásící či dokonce výslovně atheistické), je rozumné si klást otázku, zda aspoň některé z oněch theologických „deformací“ filosofických přístupů a postupů nemohou znamenat významné podněty a inspiraci pro samo filosofické myšlení (bez ohledu na to, zda se vědomě orientuje na křesťanství nebo nikoli; nevědomky je asi každá filosofie křesťanstvím resp. křesťanským myšlením do jisté míry ovlivněna, vždyť to byli přece především křesťanští myslitelé, kteří filosofie navzdory všem „deformacím“ filosofii zachránili nejen před úpadkem v době helénismu, ale možná i před zánikem). Toto rozpoznaní už dnes ostatně není tak vzácné a nezvyklé, jak ukazují četné podniky, v nichž dochází k rozhovorům, k dialogu mezi theology a filosofy, a to díky hlubšímu a kvalifikovanému zájmu z obou stran. Jak je vidět, to, co může v jednu chvíli anebo v jedné situaci vypadat jako akt deformace filosofie ze strany theologů a theologie, může být někdy zúročeno i v zájmu a pro dobro filosofie a filosofů. Že to ovšem vůbec nemusí nutně znamenat nějaké přiblížení obou stanovisek a přístupů, je zřejmé z toho, že ani pro filosofii samu zdaleka neznamená určité navázání na jiného filosofa nutně nějaké sblížení či přiblížení. Je zajisté možné, že pro některé filosofy se může filosofující myslitel, který se takto nechal inspirovat theologem a jeho theologií, jevit jako kryptotheolog (a pseudofilosof); a stejně tak theolog, který se nechá inspirovat a do jisté míry ovlivnit nějakou filosofií, se zase jiným theologům může jevit jako kryptofilosof a pseudotheolog.. Ale to už budou muset rozhodovat jejich žáci a následovníci. Jak ve filosofii, tak v theologii budou vždycky někteří trochu napřed a jiní trochu pozadu. Rozhodující bude vždycky až další vývoj, budoucnost (a ovšem ani ten vývoj nemusí mít vždycky „pravdu“).

(Písek, 090820-1.)

<<<

>>>

### **Synergie nepředmětna s předmětnem?**

J.B.Souček v docela jiném kontextu (šlo o vztah theologie či theologií k filosofiím) řekl, že „všechny synergismus je vždy nějak zatížen předmětným, neosobním pojetím“ (vztahu k Bohu, právě to už necháváme stranou). To je velmi významné konstatování, přesněji velmi významná kritická poznámka. Bohužel postihuje vlastní problém značně zúženě, a navíc je zatížena jednou dobovou omezeností, zejména když kontext, v němž platí, rozšíříme nejen z oblasti vztahu mezi člověkem a Bohem (resp. Bohem a člověkem) na celou oblast vztahu mezi

Stvořitelem a stvořením, ale – pro naše vlastní zacílení – obecně na vztah mezi „ryzí nepředmětností“ a jakýmkoli (zejména pravým) jsoucnem. Kritická Součková distance od „předmětného pojetí“ je však ihned oslabena odmítnutím pojetí „neosobního“ a důrazem na pojetí „osobní“ (právě v duchu personalismu a personalistického existencialismu, v teologii zejména pod vlivem Kierkegaardovým a v době Součkové, tj. v posledních letech před válkou, za války a hned po válce, velmi posíleného Heideggerem a různými heideggeriány, včetně Bultmanna a bultmanniánů). Samozřejmým, ale náležitě nezpozorovaným a proto kriticky nezaregistrovaným důsledkem důrazu na existenci, a rozumělo se lidskou existenci, byla antropizace problému. S odvoláním na biblickou (a tradiční theologickou) terminologii si ani Souček dost neuvědomuje, že ona „jinakost“ Boží nás přece nutí jít dál než k pouhé distanci od učení o „analogii entis“: analogie neplatí nejen mezi „bytím“ (či „jsoucností“?) Božím a „bytím“ člověka, eventuelně existencí Boží a existencí člověka, ale také mezi „milostí“ boží a lidskou, „láskou“ boží a lidskou, ospravedlněním božím a lidským, atd. atp. Nehledě už na to, že jen těžko lze „víru“, vyžadovanou od člověka („neboj se, toliko věř!“) analogicky přisuzovat Bohu (resp. „ryzí nepředmětnosti“), jako by tu „dar“ víry nutně předpokládal, že sám Bůh „věří“ nebo že je víra, která daruje sama sebe apod. Velkou opatrnost je třeba doporučovat právě i v takových případech, kdy sama formule vypadá nejzbožněji: např. v tezi o „analogia fidei“.

(Písek, 090820-2.)

<<<

>>>

### **Srůstání a růst**

V řečtině najdeme vedle sloves „rodím“ (FYÓ) a „rostu“ (FYOMAI, také rodím se) také slovesa SYMFYÓ a SYMFYOMAI (trans. nechat spolurůst, ev. intr. spolurůst); odtud také SYMFYTOS s významy srostlý, přirostlý, „spolu vrozený“, spjatý, sjednocený. (A také SYMFYÉS – srostlý, spolurostlý, těsně spjatý, dohromady zpracovaný, aj.) K tomuto „původnímu“ zdroji musíme přihlížet především, neboť v překladech pak mohlo docházet (a docházelo) k různým posunům a nepřesnostem. Když totiž budeme chtít znovu vzkřísit, ale v novém významu, slovo „metafyzika“, a tedy obnovit jeho užívání, ale v nové interpretaci, musíme jít až k těm kořenům a najít nově něco nosného v řeckém slovu FYSIS, aniž bychom se hned nechali svést na kolej, připravenou latinským překladem „natura“ (který sice až otrocky napodobuje řečtinu, ale významově některé zvláště důležité významy odřezává nebo nechává uhnít a odpadnout). Nicméně dokonce v případě, že se nepodaří takové nosné a perspektivní významy prokázat (já je vlastně jen tuším, a to není argument), vytvoříme si tím příležitost, jak ony potřebné (možná nové) významy tam nějak „naroubovat“ tak, aby to vyhovovalo našim úmyslům, mířícím k novému chápání příliš v minulosti zaběhaného a také příliš upadlého termínu „metafyzika“. – Takže: srůstat mohou jen dvě rostoucí jsoucna-události, z nichž každé samo je schopno růstu. Nebudeme tedy říkat „růst“ takovému (např. organickému) procesu, při němž roste jen jedno (pravé) jsoucno tak, že „obrůstá“ nějaké nepravé jsoucno (např. něco z umělé hmoty apod.). Zejména však nemůžeme mluvit o „srůstání“ nepředmětné a předmětné stránky jednoho a téhož (pravého) jsoucna-události. Ale jak o tom tedy budeme mluvit? A jak budeme schopni to myslet?

(Písek, 090820-3.)

<<<

>>>

## Dualismus

Jsou různé druhy dualismů, filosofických i ne-filosofických. Takřka pro všechny je základním problémem, jak vůbec může docházet ke kontaktům mezi jedním „světem“ a „světem“ druhým. Klasický dualismus Descartesův nedokázal např. najít způsob, jak *res cogitans* může jakkoli ovlivnit *rem extensam*; atp. Je však jeden dualismus, který nelze škrtnout ani zamítnout, a to je podvojnost vnitřní a vnější, nepředmětné a předmětné stránky každého jednotlivého (pravého) jsoucna. Význačným rysem tohoto jediného platného dualismu je jeho „relativnost“, tj. vzájemná vztaženost obojí stránky, nebo jinak řečeno, jeho „ne-absolutnost“. Vztah mezi vnitřní a vnější stránkou jsoucna není „absolutní“, tj. obě stránky nejsou od sebe nepřekročitelně „odděleny“ (*absolutus* = oddělený, odloučený), nýbrž právě naopak jsou pevně spjaty v jednotu jsoucna jako celku. Mezi oběma stránkami (či aspekty, ale to už je oslabení, protože nejde jen o to, jak se to „jeví“) je „stálý provoz“. A právě tento „provoz“ je možno, ale také na nejvyšší zapotřebí studovat, zkoumat a poznávat. A k tomu je zase zapotřebí správně formulovat otázky; nepřipustíme-li tento zvláštní druh dualismu, nemůžeme otázky správně postavit a chápat, a nemůžeme pak na ně ani správně odpovídat. A právě proto je třeba se zbavit zatížení tradičních, ale chybných koncepcí a vůbec způsobů myšlení. Tak např. nikdy nemůžeme náležitě poznat, jak dochází k přechodu z „nitra“ „navenek“ (nebo obráceně „zvenčí“ „dovnitř“), budeme-li trvat na kauzalitě. A zejména se tu ukáže naprostá nezbytnost rozpoznání omezených možností tzv. „předmětného myšlení“, tj. zpředměťování (třeba zcela neuvědomělého) všeho toho, co nelze na předmětnost redukovat, a zejména toho, co vůbec předmětnou stránku nemá.

(Písek, 090831-1.)

<<<

>>>

## Monismus

Filosofický monismus předpokládá, že lze ve světě najít jakousi jednotící složku, přítomnou všude a zakládající, zajišťující a udržující jednotu světa.

(Písek, 090831-2.)

<<<

>>>

## Svět - jeho jednota

Filosofové měli ve své většině vždycky za to, že je třeba udržet myšlenku, že svět je celkem, přesněji, že tímto celkem je veškerenstvo, „všechno“. Řada z nich z toho uzavřela, že je třeba odmítnout pluralismus (a tudíž také dualismus) a měla se za „monisty“; někteří to dokonce prosazovali velmi vehementně.

Nevysloveným, ale *de facto* spoluzahrnujícím (spoluzahrnutým) předpokladem tohoto rozlišování byla především myšlenka (možná spíše představa), že jednota světa může být založena (*event.* zakládána) a garantována pouze jím samým a z něho samého, rozhodně nikoli, a za druhé pouze něčím, co má předmětný charakter (dalo by s říci: co má charakter *sub-/stance*, protože „stojí“ ve světě, v

jeho rámci, ale zároveň „pod“ ním jako jeho společný základ). Nikdy nebyla formulována myšlenka, že by jednota světa mohla spočívat nějak mimo tento svět, mimo jeho rámec – leda jako identifikace onoho „pod“ s neméně předmětným „nad“. „Mimo“ svět neznamená ovšem v „jiném“ světě; pokud by bylo více světů, pak „mimo svět“ znamená mimo tyto všechny světy, které (eventuelně) „jsou“; mimo svět znamená mimo veškeré „jsoucí“. Proč by jednota světa nemohla mít svůj „základ“ a zdroj v „nejsoucím“, které není, ale „přichází“? Tedy v budoucnosti (ovšem „pravé“ budoucnosti)?

(Písek, 090901-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie x není věda**

Filosofie není vědou (v tom smyslu, jak je věda chápána přinejmenším od počátku nové doby a jak jí ještě i dnes stále rozumíme); ale to neznamená, že většině nároků, kterým jsou vystaveny odborné vědy, nemusí dostát. Vědeckost je a zůstává povinností také filosofů a filosofie, ale nikoli nutně v plném rozsahu, a ne tak, že by vedle toho nemusela dostát řadě jiných norem a kritérií. To znamená, že v něčem je pro filosofii rozsah takových norem širší než pro odborné vědy, v jiných směrech naopak užší, tj. že některá pravidla a některé normy, jež jsou považovány ve vědách (eventuelně jen v některých vědách, zvláště pak přírodních) za závazné, filosofie třeba nejen neuznává, ale přímo odmítá a kritizuje. – Ovšem kdybychom zůstali jen u tohoto konstatování, brzo bychom zjistili, že nějak podobně to do jisté míry platí i o každé odborné vědě. To je důvodem pro to, abychom začali zkoumat rozdíly mezi filosofií (filosofiemi) a vědou (vědami) podrobněji a víc do detailu. První rys, jímž se filosofie liší od každé odborné vědy, spočívá v tom, že každá věda si stanoví nějaké meze, hranice své odborné kompetence, a tyto meze pokud možno nepřekračuje, a pokud je nezbytné, volá na pomoc jinou odbornou vědu, která je v tom případě kompetentní (a která má také nějaké meze své odborné kompetence). Filosofie žádné takové meze kompetence pro sebe neuznává: filosof se může legitimně zabývat jakýmkoli tématem. Pokud se tímž tématem neméně legitimně zabývá nějaká odborná věda, nemusí si filosof vyžádat žádné svolení ani souhlas z její strany, ale určitě má povinnost se dobře a do hloubky seznámit s tím, jak se taková odborná věda tímto tématem zabývá a k jakým výsledkům až dosud dospěla. Filosof tedy přístup a postup takové odborné vědy musí znát, musí je kriticky studovat, v něčem její výsledky se souhlasem převzít, a tam, kde je převzít nemůže, svůj nesouhlas a odmítnutí náležitě objasnit a zdůvodnit (a to tak, aby příslušný odborník mohl v zásadě toto zdůvodnění pochopit a nahlédnout, ať už potom bude souhlasit nebo nikoli). V tom smyslu hovoříme o tom, že filosof musí mít respekt vůči vědám a jejich práci. V jednom základním bodě se však filosofie od kterékoli odborné vědy liší: filosof je schopen se jako filosof zabývat svou vlastní disciplínou, jejími postupy a zejména způsobem svého vlastního myšlení. Naproti tomu žádná odborná věda toho není schopna (leda výjimečně v nějakém omezeném rozsahu). Nejnápadnější to ovšem je v případě věd přírodních, ale jen proto, že ve vědách humanitních nebo „duchovních“ apod. je přítomnost jakýchsi prvků filosofie jakoby samozřejmější a proto často méně sledovaná. Vědec-odborník zajisté také uvažuje o své práci, a tedy i o svém myšlení, o svých myšlenkových postupech atd., ale nikdy není schopen tak činit právě jakožto příslušný odborník a svými odbornými prostředky, nýbrž mimo svou odbornost a za hranicemi své odborné kompetence.

(Písek, 090912-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie - rozsah úkolů**

Jaspers se na jednom místě své „Philosophie I.“ vyjadřuje tak, že „Philosophie ist das denkende Vergewissern eigentlichen Seins.“ (3337, 37.) Obávám se, že tato formulace by mohla být pochopena velmi zavádějícím způsobem, neboť rozhodujícím momentem se tu nutně stává způsob, jakým je chápáno ono „Sein“, a hlavně jak je chápáno ono „eigentliches Sein“ (třeba na rozdíl od nějakého „Sein“, které je „uneigentlich“ nebo „nichteigentlich“). Filosof se chce ujistit tím, jaká je pravá skutečnost toho, co jest; a to zároveň znamená, že chce „po pravdě“ vidět a vědět, nakolik je ta či ona skutečnost pravá a nakolik nepravá, eventuelně co je na ní pravé a co nepravé, což znamená vidět každou skutečnost ve světle pravdy, tedy ve světle toho, jaká by měla být, a tudíž vědět o jejích nedostatcích, eventuelně o tom, že by vůbec neměla být. Základní důležitost má tedy nikoli filosofovo hodnocení z vlastních pozic, nýbrž podřízení také těchto vlastních pozic oné normě „pravosti“, v jejímž světle chce vidět vše v tom smyslu nejde o „hodnocení“, nýbrž o „poznání“ a „vědění“ – pochopitelně jako cíl, kterého filosof dosahuje rovněž v něčem lépe a v něčem hůře, takže se právě proto také sám i se svou filosofií musí ochotně a dokonce usilovně do světla „toho pravého“ stavět.

(Písek, 090912-2.)

<<<

>>>

### **Transcendování a „předmětnost“**

Jaspers má za to, že „předmětnost“ je třeba „transcendovat“ („Philosophie muß über alle Gegenständlichkeit transzendieren“ – , Phil I., 37). A o něco dál mluví o tom, že jde o to, vyjít ven přes předmětné do nepředmětného („Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche“ – S. 38). Slova jako „über“, v latině „trans“ ukazují nahoru, vzhůru, „nad“ a „výše“. To je však zavádějící mluva. Když se intencionálně zaměřím místo „před“ sebe pouze „nad“ sebe, vlastně se nic nemění: jakmile svůj záměr, své zaměření jakoby „otočím“ směrem nahoru, budu to, co je „nahore“, mít opět jen „před sebou“. „Transcendování“ má smysl jen jako přechod od již daného (jsoucího) k ještě nedanému (nejsoucímu), ale tak, že to nejsoucí nějak učiním (aktivně) „jsoucím“ – a tím i „předmětným“. Proto nějaké „Hinausgehen ins Ungegenständliche“ není možné, protože do „nepředmětnosti“ („nepředmětna“) se nemohu dostat „dovnitř“, ale mohu k němu jen skrze svou niternost a přes své nitro, jeho prostřednictvím mířit. A nikoli „mířit“ tak, abych něco nepředmětného zasáhl či dosáhl, a už vůbec ne, abych je „pojal“ a „zajal“, abych se něčeho nepředmětného takto „zmocnil“ a pak je jakoby „měl“, nýbrž právě naopak, aby se sám nechal „zajmout“ a abych tak byl „zmocněn“ (pověřen a uschopněn) k tomu, být spoluaktivní na jeho provedení, uskutečnění. A takové uskutečnění nemohu dělat, provádět jinak, než že se budu spolupodílet na určitém předělávání toho, co tu mám před sebou (tedy předmětné), ale co se ve světle (či pod normou apod.) toho, jaké by to mělo být, ukazuje jako nedostatečně dobré, jako neuspokojivé, možná dokonce zcela vadné a hodné zavržení. Velkou chybou bývalo i v nejlepších případech to, že

toto opravování a napravování již jsoícího bylo interpretováno jako jakýsi návrat k „původnímu“, tedy někam zpátky, do minulosti (tak bohužel chápal „nápravu“ a dokonce „všenápravu“ i náš Komenský). Skutečně „původní“ není nikdy to bývalé, dávné či pradávnné, ale je to právě naopak to příští, to nadcházející, to, co teprve musí být uskutečněno.

(Písek, 090914-1.)

<<<

>>>

### **Emergence a jedinečnost**

Jedním z nejzávažnějších problémů je pojmové vyjasnění vztahu mezi skutečnou, pravou emergencí (vynořováním) nového a mezi nepravou „novostí“, která je výsledkem nahloučení okolností, které nazýváme „nahodilým“ (nechme nyní stranou, nakolik v tom kterém případě oprávněně). Rozdíl mezi „pravou“ a „nepravou“ jedinečností nesmíme obcházet, a zejména nesmíme každou pravou jedinečnost interpretovat jako založenou a vyvolanou jen zvenčí, tedy pokoušet se ji převádět (redukovat) na pouhé nastavení či sestavení okolností. (Už také proto, že okolnosti jsou „skutečné“ resp. jsou „dány“ skutečnostmi, a jako takové na sebe také působí, nejen na celkový „výsledek“.) „Nepravá“ jedinečnost může být třeba matematicky „modelována“, např. tak, že zajistíme, aby se nějaká sestava jinak pravidelně se pohybujících bodů nikdy nemohla zcela přesně opakovat, zatímco skutečná, „pravá“ jedinečnost spočívá v tom, že do nějaké sestavy, do nějakého složení okolností se dostane něco, co tam nejen nebylo, ale co nemohlo a nemůže být vyvoláno žádnými úpravami ani změnami sestavení oněch okolností. Koncept „nepředmětnosti“ a především „ryzí nepředmětnosti“ potřebujeme proto, aby myšlenka „pravé emergence“ mohla být myšlena čistě a do důsledků.

(Písek, 090915-1.)

<<<

>>>

### **Emergence a novost**

Připustíme-li jednou, že v našem světě se může více nebo méně často objevit něco nového (skutečně nového, nikoli jen jako zdání novosti), musíme se tázat, odkud se to nové vlastně bere. Tradiční způsob odpovědi na tuto otázku spočívá vlastně v tom, že onu „novost“ popíráme, a to právě tím, že ji chceme odvodit z něčeho starého, tedy nikoli nového. Někteří autoři zaváděli pro ono objevování nového termín „emergence“, tedy česky „vynořování“. Otázku tedy můžeme formulovat také takto: odkud se takové nové vynořuje? Kde bylo ponořeno nebo zanořeno, dokud se nevynořilo? A vynořilo se svou vlastní silou, vlastní aktivitou? Anebo bylo „vynořováno“ nějakou jinou, vnější nebo jinak odlišnou silou? Už jak klademe tyto otázky, uvědomujeme si, že v jejich pozadí je vnitřní rozpor: má-li být něco uznáno jako „novum“, nemůžeme to dost dobře považovat za jakýmkoli způsobem předem „dané“, ať už bychom k tomu připojili jakékoli adjektivum nebo jakékoli další kvalifikace. Užití termínu „emergence“ a „emergování“, tedy „vynořování“, zajisté sugeruje něco předem nějak daného, co však je zatím zanořeno, ale může se to vynořovat až vynořit. Trochu slabším způsobem však totéž sugeruje i termín „objevování“ nebo „vyjevování“: vždycky se objeví nebo vyjeví něco, co zatím zůstávalo skryto (tedy nevyjeveno). A právě této

neuvědomělé a proto skryté „objektifikace“ se musíme zbavit, a to také v souvislosti s pojetím „nepředmětnosti“: to, co je vskutku nepředmětné, nemůžeme a dokonce nesmíme zpředmětňovat, nesmíme to „mínit“ jakožto „předmět“. Na druhé straně to ovšem nemůžeme ani prostě shodit se stolu, jako by to nebylo vůbec „nic“. Vzniká tedy otázka, jak je vůbec možno mínit „něco“ nepředmětného, tedy učinit (logickým) „předmětem“ (= tématem) skutečný „nepředmět“. Jakmile si náležitě uvědomíme tyto souvislosti a úkol, který si tak ukládáme pro své myšlení, budeme na stopě správnému chápání toho, čemu se zatím bez náležitého promyšlení říká „emergence“ resp. „vynořování“.

(Písek, 090915-2.)

<<<

>>>

### **Emergence a vznik „ex nihilo“**

Dávný spor, který křesťanští theologové vedli s původně řeckým „kauzalismem“, se kupodivu soustřeďoval jen na vztah mezi stvořitelem a stvořením: stvořitel stvořil všechno vůbec, tj. nebylo nic, co by jen nějak upravoval a proměňoval – bylo to formulováno jako creatio ex nihilo. Přitom vlastně nebyly položeny ty nejdůležitější, přímo fundamentální otázky, totiž jak takové „tvoření z ničeho“ vypadá, co o něm lze zdůvodněně resp. v rozumném kontextu říci. Poměrně snadno se stává, že se myslitel vychýlí příliš daleko do extrému, i když nahlédne některé vady nebo nedomyšlenosti určitého pojetí. Tak tomu bylo v případě těch, kdo drželi tezi o „creatio perpetua“ (nebo dokonce kteří se uchýlili k naprosté subjektivizaci stvoření tím, že nechali stvořitele, aby lidem ukládal do mysli určité představy, takže byl da facto podvrácena myšlenka, že stvořený svět je skutečný svět). Mnohem problematičtější bylo naproti tomu metafyzické (event. onto-theologické) „zpredmětňování“ Boha, které sice na jedné straně vytvořilo přinejmenším z jedné strany nepřekročitelnou propast mezi stvořitelem a stvořením, zatímco na druhé straně trvalo na „analogii entis“. Právě koncept „ryzí nepředmětnosti“ nás osvobozuje jak od každé subjektivizace, tak od objektifikací či zpředmětňování tam, kde jde o skutečnou, eventuelně ryzí (čirou) nepředmětnost.

(Písek, 090915-3.)

<<<

>>>

### **Ethologie „fyzikální“**

Pokusme se podívat na „předmět(y)“ fyziky (a chemie) nikoli z hlediska „kauzalismu“, nýbrž z hlediska „reaktibility“. Tak jako můžeme vidět obrovský pokrok v postupu od popisu zvířat nebo rostlin ke zkoumání jejich způsobu života a tedy také jejich chování (včetně všech vnitřních funkcí organických), tak můžeme očekávat také značné pokroky tam, kde jsme až dosud s jakousi samozřejmostí popisovali a dokonce zkoumali „chování“ atomů jen po vnější stránce a vůbec nám nepřišlo na mysl zkoumat, na jakém základě vlastně je to jejich chování vlastně postaveno a jak je (aktivně) „udržováno“. Jestliže bylo kdysi velmi rozšířeno přesvědčení, že člověk je jakýsi „vesmír“ v malém (srovnával se tak mikrokosmos s makrokosmem), je možno to dnes obrátit a pokusit se poučit ze znalostí nejen člověka, ale živých bytostí vůbec tak, aby to bylo možno mutatis mutandis aplikovat na každou „přirozenou jednotku“, jak to měl na mysli třeba

Teilhard de Chardin. A to pak znamená jít oproti jeho zdůrazňování, že každá takové „jednotka“ má své „nitro“ a nejen „vnějšek“, ještě dál, a přiznat každé jednotce jakousi schopnost aktivity a akce, a tím i reaktivity a reakce. A tam, kde připouštíme reaktivitu a reagování, musíme připustit také různé formy chování. A pak se na to, co se dosud jevílo jako „zákonitost“, začít dívat jako na převážnou formu reagování na určitou situaci, ale nikoli jako formu jedinou možnou.

(Písek, 090920-1.)

<<<

>>>

### **Nevnímatelné / Vnímání a „nevnímatelné“**

O dost podivném Hérakleitově žákovi, Kratylovi, se dochovala zpráva, že posléze přestal vůbec mluvit, ale že jen ukazoval prstem. Velmi se tím prohřešil proti učení svého učitele, ale zejména vůbec nepochopil, nač vlastně tím ukazováním spoléhal: měl zřejmě za to, že když na něco ukáže, zaručí tím, že druhý člověk bude pak mít na mysl (mínit) „totéž“ co on. V pozadí je falešný předpoklad (o němž se ovšem opírali starořeční filosofové všeobecně), že něco „vidět“ (ve smyslu „nazírání“, THEOREIN) znamená vymanit se z proměnlivosti a času. (Proto také ta kritika vlastního učitele, totiž že do „téže“ řeky nelze vstoupit ani jednou – právě proto, že řeka je v pohybu, že „teče“.) Nedomyšlenost a mylnost Kratylova důrazu na „ukazování“ spočívala tedy v tom, že se spoléhal na jakousi „pevnost“ toho, co tu je právě nyní před námi, hic et nunc, tedy na okamžitou prezentní aktuálnost, kterou lze „nahlédnout“, „nazřít“. Ve skutečnosti nikdy nejsou naše smysly schopny vnímat jakýkoli prezentní stav čehokoli (tj. mít jakousi dokonale prezentní „fotografickou“ paměť, máme-li vůbec něco takového jako „paměť“ připustit): máme-li něco opravdu „poznat“, museli jsme to už někdy někde vidět, museli jsme se s tím setkat, nebo aspoň s něčím velmi podobným – a pak ovšem to vnímáme jako to, co už známe, a právě tím se můžeme dopustit omylu. Samo „vnímání“ je totiž možné jen na základě něčeho již dříve vnímaného – okamžitá aktuálnost je nevnímatelná (není to „jev“).

(Písek, 090920-2.)

<<<

>>>

### **Vesmír - stáří**

Podle údaje, který uvádí Michio Kaku v knize Paralelní světy (Parallel Worlds, originál vyšel 2005, český překlad 2007), „vesmír se zrodil divokou explozí, která se odehrála před 13,7 miliardy let“ (str. 23). A ještě o něco dříve říká též autor: „Družice WMAP nám nyní poskytla i hodnotu stáří vesmíru s neuvěřitelně malou chybou pouhého jednoho procenta: 13,7 miliard let.“ (str. 21). (Satelit WMAP byl vypuštěn 2001, první vyhodnocené výsledky jsou z r. 2003.) Do tohoto časového rozmezí je dnes zařazováno stáří nejstarších hvězd (12 miliard let) a také stáří Země (4,5 miliardy let; vše tamtéž, str. 23). Vše je založeno na „pozorování“ resp. „snímkování“ reliktního mikrovlnného záření, tedy vlastně jen docela malé části toho, co vůbec jsme schopni ze současného našeho Vesmíru vidět resp. různými přístroji zaznamenat. Zároveň nám však jiní astrofyzikové říkají, že to, co můžeme dnes vidět a znamenat, jsou přibližně pouhá 4 procenta z něho, zatímco ostatních 86 procent představuje „skrytá hmota“ a „skrytá energie“ (někdy se

mluví také o „temné“ hmotě a energii), o kterých nevíme takřka nic nebo jen velmi, velmi málo; vlastně na ně vědci jen usuzují z toho, jak se chová ta hmota a energie, kterou přece je nějak pozorovat můžeme. Otázka tedy zní: můžeme z jakéhokoli pozorování právem usuzovat na něco, co pozorovat neumíme nebo nemůžeme a co možná vůbec pozorovatelné není? Můžeme z malé části něčeho, o čem ani nevíme, zda to je integrovaný celek, usuzovat na tento celek, o němž toho víme tak málo, a to, co se domníváme, že víme, máme jen z úsudků na základě toho mála, co pozorovat můžeme a co jsme zatím mohli pozorovat také jen z nepatrné částky? To tedy všeobecně; a pokud jde o čas a o dobu od vzniku Vesmíru, je třeba se tázat ještě dotěrněji: i když snad jsou nějaké podobnosti mezi tím, co z Vesmíru pozorovat můžeme, a tím, co zatím nebo dokonce vůbec pro nás pozorovatelné není, jak tomu je s časovým aspektem? Na čem zakládáme své přesvědčení, že Vesmír sám začal existovat (tj. vznikl) ve všech svých složkách zároveň a najednou? Co když třeba temná energie vznikla dříve než temná hmota, a co když obojí vznikly dříve než ta pětadvacetina, kterou jsme až dosud postupně poznávali a kterou zdaleka ještě nemáme dostatečně prostudovanou? Proč hned uvažujeme o „jiných vesmírech“, ale vůbec si nepřipouštíme, že by třeba ona temná energie nemusela být nutně pouhou součástí a složkou toho našeho Vesmíru, jak si o něm až dosud děláme představy?

(Písek, 090920-3.)

<<<

>>>

### **Pravda - „nadčasovost“**

J.B.Kozák se ve svých poválečných přednáškách z „Logiky“ vyjádřil v tom smyslu, že „každá pravda, pokud ji máme - ... - je svou noetickou povahou ‚věčná‘, tj. nadčasová, vždy platná“, a dodal: „něco jiného jest, do jaké míry vědec a tudíž i logik toho dosahuje“ (skripta „Logika I.“, str. 5). V této formulaci je z mého hlediska hned několik chyb: především „pravda, kterou máme“, je pravdivý poznatek, pravdivá myšlenka, pravdivá teorie atd., ale nikoli „pravda sama“, tj. to, co každému našemu poznatku, každé naší myšlence onu „pravdivost“ propůjčuje, a to jen v té míře, v níž „toho dosahujeme“; tradičně se tomu říkalo „relativní pravda“ a proti ní se stavěla pravda tzv. „absolutní“ (což je zase jiná chyba, neboť jakákoli „pravda“, „oddělená“ ode všeho ostatního, přestává být skutečnou pravdou, protože se ničeho netýká). Pokud by taková „relativní pravda“ měla být věčně platná, bylo by zapotřebí, aby byly nějak stabilizováno nebo spíš přímo fixovány, znehybněny podmínky a okolnosti její platnosti (a to by nutně vedlo k naprosté trivializaci a sterilizaci většiny „pravd“). Tzv. „nadčasovost“ či „věčná platnost“ nějaké „pravdy“ by nutně vedla k tomu, že by taková „pravda“ byla k ničemu. Co v takovém případě ovšem může znamenat výrok, že je „platná“? V čem by mohla spočívat „platnost“ takové nanicovaté „pravdy“?

(Písek, 090922-1.)

<<<

>>>

### **Platnost a „subjekt“**

J.B.Kozák - v článku „Pravda a víra u Em. Rádla“ (Čes. Mysl 29, r. 1933, str. 299) - říká, že „to, co míníme (a to je vždy tím *pravým* objektem), nedostává svou platnost *nikdy* od subjektu“. Říká to však v souvislosti s tím, že to, co míníme, je vždy značně nepřesné, a to „pro nedostatečnou zaostřenost našich myšlenkových obsahů“, takže jsme právě proto „nuceni uchýlovati se do intencionální sféry“. A důsledkem toho je podle Kozáka to, že „máme pravdu jen velmi zřídka“. - Lze z toho vyvodit, že podle Kozáka je „pravda“ (přesněji ovšem: pravdivost, rozumí se pravdivost našich poznatků apod.) vázána na vztah našich „myšlenkových obsahů“ ke skutečnému „objektu“ („pravému objektu“, jak říká JBK). Proto se musíme tázat: v čem potom spočívá „platnost“ našich „myšlenkových obsahů“ k „objektům“ nepravým, tj. objektům „intencionální sféry“? Pokud by v tomto druhém případě šlo jen o „pravdivost“ logickou, tedy jen o správnost logického nasouzení, lze navzdory tomu říci, že tato platnost není nikdy - ani trochu! - záležitostí „subjektu“, tedy našeho myšlení? Nepřesnost Kozákových formulací je zřetelně alarmující; ale pro mne to mělo vítané důsledky: ty chyby jsem viděl, a chtěl jsem je opravovat a napravit. Vedlo to k úsilí o přesnější, ba co nejpřesnější myšlení a také o co nejpřesnější formulace. Jako takřka vždy, také zde platí, že „bene docet qui bene distinguit“, zásada to ve středověkých diskusích velmi rozšířená, a užitečně rozšířená. Kozák zcela zapomíná, že přesnějších „myšlenkových obsahů“ můžeme dosahovat pouze za pomoci a s využitím „intencionálních předmětů“, zajisté jen takových, které jsme konstruovali v naprosto těsné vazbě s příslušnými přesně nasouzenými pojmy. Platnost takových pojmů nelze v žádném případě redukovat jen na platnost logickou (dokonce ani v případě ryze matematického charakteru, neboť i tam je třeba platnost ověřovat nejenom ve smyslu vnitřní nerozpornosti izolovaných logických souvislostí), ale vždycky je třeba s vnitřně nerozpornými pojmy pracovat v kontextech, které přesahují pouhou logiku. A jiné upřesňování a „zaostřování“ našich „myšlenkových obsahů“ než za pomoci a prostřednictvím pojmů a jejich příslušných intencionálních konstruktů prostě nemáme k dispozici. Jsou-li nějaké problémy s pojmovou prací, svědčí to a ne dost funkční nebo ne dost do hloubky sahající povahou naší pojmovosti, která je stále příliš závislá na vadách řecké zpředmětující pojmovosti - ta právě musí být terčem naší kritiky. K pojmům, tj. k „intencionální sféře“ nejsme „nuceni se uchýlovat“ snad proto, že nemůžeme jinak (tedy nepojmově, mimopojmově) lépe „zaostřovati“ své myšlenkové obsahy, ale protože takové zaostření je možné pouze díky pojmům a pojmovosti.

(Písek, 090922-2.)

<<<

>>>

### **Pravda a dění**

Karel Kosík objasňuje svůj koncept „destrukce pseudokonkrétnosti“ tak, že „pravda není ani nedosažitelná, ani jednou provždy dosažitelná“, ale že „pravda sama se děje, tj. rozvíjí a realizuje se“ (Dial. konkr. S. 17). Pravda se tedy podle něho „realizuje“, což znamená, že člověk je schopen jí (částečně, relativně) dosahovat, ale že nikdy není plně realizována, tj. že není „jednou provždy dosažitelná“. Dalo by se z toho leccos dovozovat, co Kosík sám nevyvodil (nebo aspoň takto nenapsal, neformuloval): je-li možno to, jak se na určité úrovni a v určité době pravda „realizovala“ uznat za realizaci „pravdy“, pak to, co ještě v dané realizaci zůstalo nezrealizováno, se musí pro další realizování stát jakousi „normou“, jakýmsi „kritériem“ pro další realizování. Pochopitelně se může stát,

že dalším realizování pravdy se sice může realizovat něco, co dosud realizováno nebylo, ale zároveň něco z toho, co už realizováno bylo, se může ztratit nebo může být nějak poškozeno; už tím by bylo možno zdůvodnit Kosíkovu myšlenku, že pravda není „jednou provždy dosažitelná“. Nicméně se tady před nás ostře staví základní, zásadně hluboká otázka: „co“ vlastně je ta ještě nerealizovaná (nebo nedorealizovaná) „pravda“ právě v tom, co ještě realizováno nebylo? Kosík ukazuje, že „pravda“ vstupuje do dění, v němž je realizována (a my jsme doplnili: do dění, v němž je sice dále dorealizována, ale při kterém se zase často něco z toho, co už realizováno bylo, ztrácí nebo kazí). Co však lze říci o „pravdě“, která zůstává ještě nerealizována nebo která se opět ze svých dřívějších realizací nějak vytrácí, ale která natrvalo zůstává kritériem a normou (tedy také předmětem kritiky) každého takového realizování, a to ať už minulého, právě aktuálního, ale také teprve do budoucnosti vstupujícího?

(Písek, 090922-3.)

<<<

>>>

## **Jazyk a filosofie**

Filosofie se bez jazyka nemůže obejít, a to jak proto, že důkladněji myslet lze jen v jazyce (i když primitivní formy myšlení asi vytvoření jazyka předcházejí), zejména však proto, že filosofování není nikdy jen individuální záležitostí, ale náleží nutně do oblasti mezilidské (interpersonální) komunikace: výsledky filosofování musí být sdělovány, aby nacházely odezvu. Platí ovšem, že ne každý jazyk je k filosofickému myšlení vhodný stejnou měrou resp. že je celkem jedno, v jakém jazyce ten či onen myslitel filosofuje. Pro filosofii a filosofování má velký význam, zda jazyk, v němž se filosofie, je „původní“, tj. např. zda může filosof pracovat s etymologickými kořeny, které ještě hrají nějakou úlohu v živém jazyce (to už je moje interpretace). Není tomu ovšem tak, že nějaký jazyk je filosofičtější než jiné, ani tak, že by byl pro filosofii nějak zvlášť vhodný. Zřejmě nejde o to, že by řečtina byla pro filosofii vhodnější než jiné jazyky a že by proto vznik filosofie byl už jaksí připravován právě v řečtině. Řečtina je klasickým filosofickým jazykem naopak proto, že se jí stala díky myslitelům, kteří filosofii založili (dalo by se říci: vynalezli) a začali intenzivně rozvíjet. Nicméně už převádění filosofických myšlenek a způsobu filosofického myšlení do původně barbarského jazyka latinského ukazuje nepřehlédnutelný pokles hloubky myšlení. Nešlo o to, že by samo pouhé napodobování termínů bylo vadný, ale že bylo spojeno se ztrátou smyslu pro hlubší významy, pro „kořeny“ slov, tedy že to napodobování bylo příliš povrchní. Je zvláštní, že třeba Leibniz byl ještě přesvědčen, že němčina se k filosofování nehodí, a všechny své texty (téměř) psal buď v latině nebo ve francouzštině. Později se ukázalo, že i němčině jako údajně nevhodný jazyk se může filosoficky vhodným – a dokonce mimořádně vhodným – jazykem stát, když se věci chopí skuteční myslitelé (a toho napodobování, ovšem zejména latiny, řečtiny už mnohem méně) tam od počátku bylo až až. Zdá se však, že takovým filosofickým jazykem se může stát jen jazyk, který ještě stále udržuje při životě (ve vědomí, v povědomí) ty staré, „původní“ kořeny, že tedy není odvozen z jiného, filosofii (filosofickou prací) nekultivovaného nebo málo či nedostatečně kultivovaného jazyka jiného (jak tomu je kupříkladu v případě jazyků románských). Nevhodný nebo málo vhodný jazyk není ovšem nějak nepřekonatelnou překážkou pro rozvoj filosofického myšlení (vidíme to už z toho, jak byl latina kultivována ve středověku a jak brilantní myslitelé dovedli pracovat

s francouzštinou), ale myšlení, „rozum“ se v takovém případě musí mnohem víc spoléhat na sebe, protože v jazyce samé nenachází dost opor.

(Písek, 090924-1.)

<<<

>>>

### **Subjekt**

Jako „subjekt“ budeme označovat každé „pravé jsoucné“, tj. každou „pravou událost“, která je vnitřně sjednocena v celek, mající jistý rozměr v čase i v prostoru a navenek časově ohraničený počátkem a koncem, prostorově vnějšně ohraničený více nebo méně prostupnou bariérou. Aby bylo jasno: nejde o žádnou naprosto neprostupnou hranici či mez, ale jde o skutečnou mez či bariéru, která zajišťuje rozdílnost resp. oddělenost toho, co náleží k subjektu, ode všeho vůči subjektu „vnějšního“, tedy od okolí, od okolních „věcí“ (eventuelně od jiných subjektů). Pro toho, kdo může pozorovat a vůbec nějak registrovat takový subjekt zvenčí, se nějakým způsobem projeví, že jde o jsoucné vnitřně sjednocené, tedy nikoli o hromadu. Sjednocenost toho, co je do subjektu zapojeno tak, že to svými interakcemi jednotu subjektu jako celku podporuje, že se na této jednotě aktivně podílí, má jinou povahu než jakékoli složení či spleení nějakou vnější silou, vnějším prostředkem.

(Písek, 090927-1.)

<<<

>>>

### **Chování (se) a jednání**

Etikou obvykle rozumíme filosofickou disciplínu, která se zabývá především jednou stránkou chování lidí, totiž tím, jakými zásadami a pravidly se toto chování řídí. Prvotním, a základním zájmem etických zkoumání není to, jak se fakticky lidé chovají resp. jak se fakticky chová ten či onen člověk, ale nakolik se jeho faktické chování spravuje tou či onou zásadou, tím či oním pravidlem, takže lze s větším nebo menším zdarem rozpoznávat, zda ten či onen člověk takovým pravidlům dostal, zda se jimi řídil, anebo zda v některých situacích selhal a proti těmto pravidlům se provinil. Aby takové rozpoznání bylo možné, je nutno od sebe odlišovat pouhý popis toho, jak se ten či onen člověk fakticky chová a jak jedná, od rozpoznávání toho, jaká pravidla, jaké normy sám pro sebe uznává a nakolik se jimi skutečně řídí. Postup etických zkoumání a úvah se tedy nemůže zastavit u pouhého popisu toho, jak se lidé nebo jednotlivý člověk ve svém chování navenek projevují, ale musí s touto fakticitou počítat, neboť je to právě skutečnost lidského chování a zejména jednání, kterému chce porozumět. Vlastním tématem etických zkoumání ovšem není ona fakticita, nýbrž právě ony více nebo méně, lépe nebo hůře dodržované normy, jimiž se lidé nebo ten či onen konkrétní člověk řídí, eventuelně vůči nimž se proviňuje. Etik, který nepočítá s takovými normami, principy a pravidly jako se zvláštní, ale samostatnou „skutečností“, tedy nezaslouží, aby byl jmenován „etikem“. Základním teoretickým (přesně řečeno: filosofickým) problémem etiky je proto uznávání a rozpoznávání zvláštní povahy oněch etických (nebo morálních, mravních) principů a norem. A protože nemůžeme žádnou „skutečnost“ náležitě poznávat, pokud se na jedné straně nezbavíme nejrůznějších předsudků a myšlenkových sebeomezení (vědomých i nevědomých), a ovšem pokud se na druhé straně nevybavíme myšlenkovými

prostředky, jež nám dovolí zkoumanou skutečnost brát vážně po všech jejích stránkách, nesmíme ani zde znesnadnit nebo i znemožnit etická zkoumání tím, že se necháme svést častým redukcionismem, jak převládl nejen ve vědách, ale i ve filosofii, totiž že se na ony „normy“ budeme dotazovat tak, že je budeme předem (a proto předsudečně) už v samé otázce považovat buď za „objektivní“ nebo za „subjektivní“ skutečnosti. Právě proto jsou možné postupy etických zkoumání velmi závislé na tom, že ony zkoumané „normy“ zásadně a principiálně odlišíme jak od faktického chování a jednání lidí, tak od toho, jak oni sami takové „normy“ chápou a jak jim rozumějí. Mám-li to zformulovat po svém, musíme se pečlivě zabývat nejen nepředmětnou stránkou „pravých jsoucen“, „pravých událostí“, ale také nepředmětnou stránkou jejich aktivit, a tedy v našem případě nepředmětnou stránkou jejich chování a jednání.

(Písek, 090928-1.)

<<<

>>>

### **Subjekt - jsoucnost**

Nové, důkladnější pojetí „subjektu“ musí být teprve ustaveno: zejména musí být novým způsobem a lépe pojat „subjekt“ ve vztahu k pojetí „jsoucna“. Kdysi jsem napsal ve svých poznámkách (89/299), že „subjekt není žádné jsoucnost“; takto se lze ovšem vyjádřit leda po náležitém vymezení toho, co rozumíme pod oběma termíny. Ono lze také říci, že každé (nebo téměř každé) pravé jsoucnost je pravým jen proto, že si svůj subjekt ustavilo resp. že se samo rekonstitovalo jakožto subjekt, že se stalo subjektem. Specifická povaha „subjektu“ spočívá v tom, že nebyl jako „skutečnost“ náležitě pojmově „uchopen“, a navíc, že toto „uchopení“ není možné tradovaným zpředmětňujícím způsobem. „Subjekt“ je skutečně (tj. skutkem, aktivně, akcemi a aktivitami) pravého jsoucna ustavován, ale naprosto jinou formou, než jak jsou uskutečňovány „věci“, „předměty“ tím, jak na ně aktivní subjekt působí, jak je upravuje a třeba i vytváří: subjekt není ustavován ze žádného „materiálu“, který už je jen upravován a opravován, tj. nemá žádnou samostatnou setrvačnost poté, co byl ustaven, vytvořen. Právě proto o něm nemůžeme říci, že je „ne-jsoucno“. Není však a nemůže být v žádném smyslu považován za samostatné jsoucnost, ale zároveň není a nemůže být od určitého „jsoucna“ (totiž „pravé události“, jejíž je právě subjektem) oddělen, a tudíž ani jako oddělený nebo oddělitelný chápán. V jistém smyslu lze říci, že pojetí „subjektu“ z velké části míří k témuž, k čemu v tradici mířilo pojetí (některé z pojetí) „duše“, ale jsou tu také obrovské rozdíly (slova „duše“ se ovšem velmi často užívalo ve velmi rozostřeném smyslu a bylo někdy spojováno s nejrůznějšími významy, jaké v jiných případech užívalo a které dokonce byly vylučovány – jak tomu ovšem v případech starých, předfilosofických slov, převzatých filosofy, bývalo). Pravá jsoucnost jsou vnitřně sjednocené, integrované události (integrované také a zejména časově); nejjednodušší události mohou proběhnout, aniž si vytvoří svůj subjekt, nebo také. Aniž se staly (stanou) subjekty. Jak tento přechod od asubjektní (většinou jen virtuální) události k události-subjektu pojmout a blíže prozkoumat, to zůstává zatím naprosto nevyjasněno. Co však musíme považovat za podmínku každého pokusu o vyjasňování, to je kritické překonání zpředmětňujících tendencí, jimž jsme uvykli, tedy nové ustavování a prohlubování práce s nepředmětnými konotacemi, na kterou jsme málo nebo dokonce nejsme vůbec zvyklí.

(Písek, 090928-2.)

<<<

>>>

### **Filosofie a kontexty**

Filosof hodný toho jména musí být za všech okolností pamětliv toho, že při všech svých myšlenkových podnicích nesmí zapomínat na „celek“ (a také na jednotlivé „celky“). Konkrétně to pak znamená, že musí sledovat při vši své soustředěnosti na určité téma širší až nejširší kontexty. Obojí však nesmí být zaměňováno, a hlavně onen pro filosofii principiální ohled na „celek“ (nebo i „celky“) nikdy nesmí být a oslaben, relativizován či přímo redukován na ohled k nejbližší širším kontextům. Jde totiž o to, že pro každé pravé jsoucno (každou pravou událost) mají některé „kontexty“ zásadně jiný, odlišný charakter než ty ostatní; a právě to lze náležitě respektovat pouze tehdy, když budeme co nejpečlivěji rozlišovat a rozpoznávat, které kontexty jsou přímo založeny „niterně“, „vnitřně“, pokud jde právě o určitý „celek“, zatímco ty jiné kontexty mají charakter „vnějších“, do okolí (přesně: osvětí) určitého „celku“ mířících vztahů (ať už akčních nebo reakčních), takže nutně procházejí mediem (prostřednictvím) tzv. subjektální sféry „pravé události“ („pravého jsoucna“). Rozlišování obojího nelze dost legitimně „objektivovat“ (tradičním způsobem), protože nejde v žádném případě o nějaké „faktické“ a zejména nepřekročitelné rozdělení. Právě zde hraje nejdůležitější roli rozpoznání, kde, kdy a jak dochází k přechodům z jedné sféry do té druhé, tedy o přechod zvnitřňování vnějšího a zvnějšňování vnitřního (myšlenkový základ pro toto rozlišování položil už Leibniz a po něm zejména Hegel). Rozlišení mezi „vnitřní“ a „vnější“ sférou (resp. „vnitřním“ a „vnějším“) nelze založit stanovením určité hranice či meze, neboť tu v žádném případě nelze ani lokalizovat, ani temporalizovat předmětným (zpredmětňujícím) způsobem. Právě to vede k mnoha nepochopením a omylům vědeckých odborníků, kteří se nechají zmýlit tím, že konkrétní „celek“ mohou rozdělit a rozpitvat tak, že pak najdou další jakoby „meze“ či „hranice“ uvnitř onoho – pro ně pak jen „údajného“ – „celku“, a mají – falešný – dojem, že i všechny „vnitřní“ vztahy jsou ve skutečnosti jen vztahy „vnějšími“, jen mezi nižšími – opět jen „údajnými“ – „celky“.

(Písek, 091002-1.)

<<<

>>>

### **Pojem a jeho kontext**

Každý pojem musí být nasouzen, a k tomu je zapotřebí nejen jiných, dalších pojmů, ale zejména také onoho „přediva“ mezi nimi, krátce řečeno „kontextu“. Zároveň však platí, že každý pojem, má-li si zabezpečit a uchovat svou platnost (a to je často velmi relativní záležitost), si musí zároveň zabezpečit a uchovat jistou míru své nezávislosti na tomto kontextu (zvláště na určitém konkrétním kontextu). Je to nezbytné právě proto, že ona platnost určitého pojmu má být v jistých mezích a do určité míry zachována, je-li ho použito v jiném kontextu. To však není možné naprosto a plně: každý pojem je na kontextu (kontextech) částečně závislý, ale musí na něm (na nich) být také částečně nezávislý. Jinak řečeno: když je nějaký pojem nasouzen, tj. když se stal jednou výsledkem, „produktem“ svého nasouzení, má (má mít a musí mít) jakousi relativní samostatnost, svébytnost, tudíž také relativní nezávislost na tomto nasouzení, jakousi nejen setrvačnost, ale také organizační schopnost, kterou pak bude uplatňovat i v jiných kontextech. Tuto „organizační schopnost“ musíme

předpokládat již proto, že sám kontext ji mít nemůže, neboť není nikdy dokončeným, dokonalým „celkem“, ale táhne se, šíří se jakoby do ztracena: kontext „sám“ nemůže nikdy dospět k pojmu, který má jakousi určitost a pevnost. Pochopitelně ani „pojem“ sám není a nemůže být „aktivním subjektem“, takže o nějaké organizační schopnosti můžeme mluvit jen metaforicky, tj. tak, že poukážeme na myslící (tedy akce schopný, aktivní) subjekt. Myslící subjekt má však „blíže“ k pojmu než k jeho kontextu – to právě musíme vidět a analyzovat. Subjekt může mít stejně „blízko“ k jiným pojmům, zejména k pojmům, jež náleží k příslušnému kontextu (k příslušným kontextům), ale nikoli ke kontextu samému, a to právě proto, že ten nemá hranic, nikde nekončí nějakou pevnou „mezí“. Myslící subjekt může přistoupit (přístupovat) k příslušnému pojmovému kontextu pouze přes pojmy a jejich prostřednictvím (přičemž ovšem nesmíme zapomínat, že vedle pojmových kontextů a dokonce původně před nimi jsou tu kontexty významové, rozumí se jazykové, „narativní“, ale to nyní nechme stranou). Je tedy zapotřebí se tázat: V čem spočívá ona „blízkost“ pojmů pro myslící subjekty? Čím je umožněna tato „blízkost“? Zejména pak nejen blízkost pojmu pro subjekt, ale také blízkost subjektu pro pojem?!

(Písek, 091003-1.)

<<<

>>>

### **Nepředmětnost a subjekt**

Staří Řekové vynalezli pojmovost, ovšem takový druh pojmovosti, jeho neblahým důsledkem byla tendence objektivovat (zpředmětňovat) vše „myšlené“. Proto je tradičně připisována taková důležitost onomu karteziánskému obratu k subjektivitě a její zvláštní „fakticitě“. Ve skutečnosti k tomu rozhodujícímu obratu došlo až mnohem později, a to vlastně ještě ne zcela záměrně a programově, v Leibnizově tematizaci „niternosti“ jakožto „nepředmětné skutečnosti“, tedy nikoli jako subjektivity, tudíž jako čehosi druhotného, odvozeného, snad dokonce epifenomenálního. A právě na to navázali němečtí filosofičtí „romantikové“, ale zase ne dost domyšleně. Celou věc domyslel jako první teprve Hegel, který sice k oněm „filosofickým romantikům“ nepochybně náleží, ale který naprosto jasně viděl, že důraz na subjektivitu zdaleka nestačí (ten ovšem byl znám už starým Řekům, byť se proti němu bránili důrazem na EPISTÉMÉ, a to proti pouhé DOXA). Hegelovi ovšem nešlo o nějaký návrat k „objektivizacím“, a proto obvyklé pojmenování jeho filosofie jako „objektivního idealismu“ je silně matoucí; pro Hegela byl totiž oním skutečným, „pravým objektem“ právě subjekt, a dokonce „Subjekt“, tedy absolutní Subjekt. Pak už stačila jen Kierkegaardova kritika onoho podivného paralelismu „vnitřního“ a „vnějšího“ (jímž se Hegel vracel ke spinozismu), a téma aspoň relativní „samostatnosti“ a „svébytnosti“ nitra (předběžně rozvržené již Leibnizem) bylo znovu vtaženo jako silná hodnota („silná figura“) do hry. Bylo to (a dosud je) jen otázkou času, kdy „nitro“ bude zřetelně a co nejpřesněji odlišováno od každé „subjektivity“, tj. kdy se to stane součástí obecného povědomí: nitro (a niternost) představuje skutečnost, je to „něco“ skutečného, ale není to žádné „něco“ v tradičním smyslu, není to předmět, věc, objekt, a nemůže to být a nesmí to být „objektivováno“, tedy zpředmětňováno. Subjekt může být proto myšlen pouze jako non-objekt, jako ne-předmět. Protože však každý skutečný subjekt má vedle své nepředmětné a nezpředmětnitelné stránky ještě také stránku předmětnou, ukazuje se jako nezbytný další krok tematizace samotné nepředmětnosti, jinak tedy razí nepředmětnosti. Pojmové či spíš jen významové proměny toho, čemu se

kdy říkalo „subjekt“ (latina tu jen napodobila řečtinu, a to jen formálně), představují jen jakýsi dlouhodobý přechod, na kterém se však nelze zastavovat. Je to přechod k myšlení „nepředmětnosti“ (ať už to pojmenováno může být a bude zachováno nebo nikoli).

(Písek, 091005-1.)

<<<

>>>

## **Nepředmětnost - / cesta tématizace**

### **cesta tématizace**

Slovo „nepředmětnost“ je nevhodné k pojmenování toho, oč jde, a to už svou negativitou. Ale ta negativita má – přinejmenším dočasně – přece jen velmi dobrý smysl: poukazuje na nutnost korigování zaběhaného zpředměťování všeho, co je tématizováno (obojí nesmíme zaměňovat, i když právě to zaměňování má dlouhou a jen těžko vykořenitelnou setrvačnost). Jakými cestami dospívá naše myšlení k tomu, že se jakoby distancuje samo od sebe a že si jakoby nevěří, takže musí samo sebe prověřovat? Ono to je vlastně je falešné zdání, že v takovém kritickém odstupu od sebe myšlení ztrácí svou jistotu a sebedůvěru; pravým opakem je takové přezkoumávání sebe samého a svých výkonů. Vědomí a myšlení, které je připraveno samo sebe přezkoumávat a prověřovat, usiluje ve skutečnosti dobírat se jistoty větší a pevnější, když přezkoušuje svou jistotu „subjektivní“ a proto možná jen „domnělou“. Oslabení nebo ztráta smyslového orgánu může člověka těžce postihnout, a my všichni, kterým tyto orgány jakž takž slouží, si jejich „formací“ velmi vážíme. A přesto svým smyslům nemůžeme docela důvěřovat, protože jsme už mnohokrát zjistili, jak nás mohou naše smysly také klamat. Právě proto byly vymyšleny nejrůznější pomůcky, jak schopnosti smyslových orgánů vylepšit nejrůznějšími přístroji (např. dalekohledy a drobnohledy, abychom víc a lépe viděli, apod.). Dokážeme proto obvykle docela dobře a beze ztráty základní „důvěry“ se smyslovými dojmy počítat, i když se na ně nespolehneme jako na jediný základní zdroj všeho svého poznání a vědění. Už od dětství jsme se všichni naučili brát vážně i takové skutečnosti, na které naše smyslové orgány prostě nestačí a nikdy stačit nebudou, a to ani tehdy, když je jakkoli posílíme třeba nejsofistikovanějšími instrumenty. Nemůže být proto divu, že také ve svém myšlení můžeme narážet na nějaké meze. Zatímco ovšem meze smyslového poznání můžeme překonávat rozumem a přemýšlením, překonávání nedostatků, chyb a mezí myšlení samého nemůžeme svěřit ničemu jinému než onomu myšlení samému. Nebudeme si tedy vymýšlet nějaké další „mysl“ či „smyslové orgány“, ať je budeme zahrnovat mezi „zvláštní smysly“ anebo začneme mluvit o mimosmyslovém (extrasenzuálním) poznávání. Nic takového nám nemůže pomoci tam, kde jde o meze myšlení samého (každý „poznatek“ nebo třeba i jen jakési „tušení“ musí být stejně prověřovány rozumem a tedy myšlenkově, i když jim někdy můžeme jakousi míru důležitosti přiznat). A právě to je jedním z hlavních důvodů, proč musíme připisovat mimořádnou závažnosti tzv. reflexi, tj. myšlenkovému výkonu, jímž se vědomí a myšlení dokáže kriticky zabývat samo sebou a svými výkony. A když při takový kritických prověrkách ve svém myšlení narazíme ne pouze na své vlastní, individuální meze, ale na meze způsobu myšlení určité doby nebo dokonce celé epochy, pak nezbyvá, než že se pustíme ve svém vědomí a myšlení a s jeho pomocí (jeho prostřednictvím) k pokusům o nápravu nejen svou individuální, ale o nápravu chyb a omezení, jimiž byly zatíženy celé věky lidského myšlení a poznávání.

(Písek, 091007-1.)

<<<

>>>

### **Pokrok a „dokonalost“**

Zajisté nelze mluvit o tom, že existuje nějaké „pokrok vůbec“, tj. pokrok všeobecný, univerzální, pokrok ve všem. To přece odporuje naší běžné zkušenosti: věci mají tendenci chátrat, kazit se, zanikat. Neméně chybné by bylo každý pokrok univerzálně, generálně zpochybňovat nebo popírat; i to by odporovalo naší zkušenosti, a to nejen individuální (ať už vlastní nebo pozorované v jiných případech, a nejen na lidské úrovni). I v životě celých společenství jsou období růstu a zvyšování kvality života, nejen období úpadku a rozkladu (ostatně všeobecný, vše postihující a neustále pokračující úpadek by bez nějakého předchozího ustavení nějaké relativně vyšší kvality nebyl prostě vůbec možný). Takže se můžeme shodnout na tom, že žádný univerzální pokrok sice neexistuje, ale že jsou možná, ale i skutečné „jednotlivé“ pokroky, tj. více nebo méně stanovitelné oblasti „regiony“ a „jejich“ období, kdy lze mluvit o „pokrocích“ (a také zde je třeba odlišovat větší nebo menší měrou „organizačně“ sjednocované pokroky, jak to známe nejen u jednotlivých živých organismů, ale také z „vývoje“ genetického, tzv. „vývoje druhů“ – ale nejde jen o „druhy“ v přísném smyslu -, od „pokroků“ pouze faktických, předem nijak neplánovaných, nezamýšlených – přičemž ovšem nelze nikdy předem vylučovat, že by do nich nebylo možno přece jenom nějak – zajisté zejména na úrovni lidské – rozumně resp. rozumem zasahovat). A právě zde velmi záleží na přesném pojmovém odlišení myšlenkových prostředků, jichž při uchopení problému „pokroků“ v různých případech (a především v různých „regionech“ či specializovaných „oborech“) chceme užívat. Kritický vztah ke všem antropomorfismům nesmí činit výjimku ani v případě radikálních (a málo domyšlených) odpíračů antropomorfismu: jsou přece odpírači, kteří ve svém odpěračství zůstávají redukcionisty, protože si nedají dost práce s přesnějším vymezením toho, co vlastně popírají (a místa aby popírali radikálně, tedy do hloubky, do kořene, popírají povrchně a nedbale – a tím neplatně). Dalo by se říci, že v takových případech nepopírají věc samu, ale její karikaturu. Skutečným problémem tedy nejsou povrchní popěrači „pokroku“, ba ani kvalitnější, sofistikovanější popěrači, ale věc sama: jsou-li možné „pokroky“, jak každý rozumný člověk musí uznat, je třeba se tázat, zda směřování těchto jednotlivých „pokroků“, může být chápáno jako nějak předem „zacílené“, tedy k nějakému předem nějak stanovenému cíli směřující, anebo spíš ve svých „pokrocích“ jakoby otevřené a tím pluralitu cílů podmiňující a umožňující. Ti, co popírají nejen univerzální pokrok, ale také jednotlivé „pokroky“ (v kterých eventuelně vidí jen náhody nebo výsledky nahodilostí), vlastně nejčastěji popírají ony „pevně předem uložené“ cíle, ale nikoli skutečnost negentropických procesů vůbec. Tady má svou důležitost rozpoznání, že pokroky, v nich došlo k dosažení jakýchsi relativních „předposledních“ dokonalostí, jakoby končí, a že se onen „tlak progresu“ (což je nepochybně nesprávné pojmenování, neboť nejde o „tlak“ z minulosti) jakoby přesouvá zase jinam.

(Písek, 091010-1.)

<<<

>>>

### **Přesvědčivost**

Přesvědčování je nepochybně důležitým prvkem mezilidské komunikace, zejména všude tam, kde jde (či má jít) o efektivní spolupráci. Přesvědčivost je však eo ipso záležitostí značně proměnlivou, různorodou a namnoze subjektivní (nejen se subjektivností pracujících). Zajisté musíme principiálně odlišovat přesvědčování od přemlouvání; slovo má (eventuelně může mít) obrovský vliv na člověka, jak nejen poznali, ale dokázali dobře využívat již starověcí řečtí sofisté a rétoři. V českém slově „přesvědčivost“ má velkou úlohu onen poukaz na svědectví a dosvědčování: někoho přesvědčit znamená učinit ho svědkem, který už nemusí jen dál předávat to, co od někoho slyšel a pak si to zapamatoval, takže to může předávat dál. Učiniti někoho svědkem ve skutečnosti znamená učinit v jistém smyslu sebe sama zbytečným: když někoho přesvědčíte, on se už v dané věci na vás nemusí odvolávat, nemusí vás citovat, protože se sám stal přímým svědkem.

(Písek, 091015-1.)

<<<

>>>

### **Umění a reflexe**

Umění jako slovo je spjato se slovesem „uměti“, je to tedy jakási „dovednost“. (V latině se dost přísně odlišovaly dva „obory“, totiž ars od scientia.) Ke každé dovednosti je – přinejmenším takřka vždy v případě člověka – zapotřebí myslit; jen na nižších úrovních života známe případy takřka dokonalých „dovedností“, které se zcela obejdou bez jakéhokoli bytí jen náznaku „myšlení“. Funkce myšlení (zejména pak „rozumu“) se však v umění stává v některých ohledech i poněkud spornou věcí: myšlení může být umělci také překážkou, nebo aspoň může mít některé nepříznivé, rušivé účinky. Každý umělec se musí nějak (většinou u někoho) „učit“: umění je tedy alespoň zčásti „učitelné“; obecně je však přijímán názor, že dovednost pouze naučená ještě není uměním, ale pouhým napodobováním. Ke skutečnému (tj. pravému) umění náleží jistá nezpochybnitelná dovednost, řekli bychom dokonce technická zdatnost (třeba v práci s materiálem a s nezbytnými nástroji nebo prostředky), ale od konkrétního umělce a od jeho díla se očekává víc než i ta nejlepší a nejsofistikovanější rutina. K tomu, co je či co má být, musí být v umělecké tvorbě navíc, je nepochybně zapotřebí i zvláštního druhu myšlení – umělec nemůže a nesmí být nemyslicím tvorem (různé pokusy o jakési „automatické“ tvoření jsou a zůstávají vždy pouhým experimentem, nejsou ještě skutečnou tvorbou). Ovšem toto specifické myšlení umělcovo jej nesmí v jeho tvorbě rušit, ale musí jeho tvorbě – to vyžaduje ještě upřesnění, k němuž se vrátíme – sloužit (ať už tím, že ji inspiruje, anebo tím, že mu jakoby připomíná něco kritického, tj. že jej konfrontuje s napětím mezi tím, co chtěl udělat, a tím, co opravdu udělal a co se mu třeba tak docela nezdařilo). V tom druhém případě opravdu jde o jakýsi druh reflexe, ale není to táž reflexe, která inspiruje a „živí“ třeba myslitele. Vede nás to tedy k odlišení přinejmenším dvou odlišných funkcí reflexe, totiž funkcí, které jsou spjaty se dvěma různými momenty reflexe. Jestliže můžeme zhruba rozpoznávat v reflexi především ten moment, jímž se reflektující subjekt (ať už to je umělec nebo vědec, eventuelně dokonce filosof) od sebe odvrací, dále -vlastně posléze - moment, v němž se subjekt zase k sobě vrací, aby byl „u sebe“ a „při sobě“, pak ten moment, který můžeme předpokládat jako oba tyto uvedené momenty oddělující, ale také spojující, můžeme označit jako moment „ek-statický“, v němž onen reflektující subjekt „je“ či „krátce zůstává“ jakoby mimo sebe. A tento ek-statický moment musíme přiznat každému skutečnému, „pravému“ umělci, neboť bez něho by jeho tvorba zůstávala pouhou dovedností. Pokud je tento prostřední

moment v něčem rušivý, je jeho „rušivost“ čímsi nanejvýš pozitivním a plodným, neboť to, co „ruší“ či „odrušuje“, jsou jen „poruchy“ a „vady“, k nimž při tvorbě již došlo a právě dochází, čili jinak řečeno: jsou to zdůrazněné a podtržené krizové stránky, jimiž tvorba právě prochází nebo již prošla a které vedou tvůrce k „nápravě“ toho, co už udělal a právě dělá. Zcela jinak se to má ovšem s tou závěrečnou fází reflexe, v níž si tvůrce uvědomuje, co právě dělá a co už udělal; pokud k této fázi dochází předčasně, může to působit vskutku značně rušivě na samu tvorbu.

(Písek, 091015-2.)

<<<

>>>

### **Méontologie**

Tak jako nelze filosofii ustavit jinak než filosoficky, nelze ani méontologii ustavit filosofii, která se nezbavila svého tradičního zatížení zpředměťujícím myšlením. Naším cílem tedy není a ani nemůže být „založení méontologie“ v jakési době toho, oč se pokusil Nicolai Hartmann, když psal svou knihu „Zur Grundlegung der Ontologie“ (1935), nýbrž spíše ukázání několika myšlenkových cest, které vedou k nahlédnutí nutnosti takovou filosofickou disciplínu připravit, „založit“, a zejména začít budovat. Jedním způsobem k tomu vhodným je poukazovat na jisté „méontologické“ prvky, přítomné již nyní (a dokonce již i v minulosti) v běžných formách našeho myšlení a dokonce i slovního vyjadřování. To je zvláště nutné právě proto, že nějaký soustavný výklad, dokonce takový, který si dává za úkol ustavení samotné disciplíny, je možný teprve za jistých okolností, historicky připravených. (Dokonce i geometrii bylo možno předvést jako ucelený systém teprve dost dlouho poté, že byly jednotlivě a bez soustavnosti objeveny takové útvary, jako je kruh nebo pravouhlý trojúhelník a podobně.)

(Písek, 091021-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie a veřejné její působení**

Společenský význam filosofie musí být rozlišován na význam skutečný a na význam, jaký je filosofii právě připisován. Proto také musí být rozlišováno veřejné působení filosofie ve dvojnásobném smyslu: působení zjevné, jak je společností vnímáno a registrováno, a působení skryté, tím mocnější, čím méně lidí si to ve společnosti uvědomuje. Myšlení je totiž také jakási dovednost, které se každý člověk musí nějak naučit. A o všech dovednostech platí, že fungují (v jisté své rovině) tím lépe, čím méně na ně musíme myslet, tj. čím víc se nám daří je „ekonomizovat“ tím, že je z určité části převedeme v rutinu. Každá dovednost má totiž celou řadu rovin, a na ty vyšší roviny ji lze dovést pouze tak, že ty nižší roviny jakoby „automatizujeme“, abychom je nemuseli vědomě sledovat a hlídat, a abychom si tak uvolnili svou pozornost na dosažení vyšších úrovní a kvalitnějších výsledků. Když to aplikujeme na samo myšlení, je zřejmé, že při běžném myšlení, kdy jsme soustředěni především na věci kolem sebe, na jednotlivé záležitosti a rozmanitá opatření atd., nemůžeme se rozptylovat tím, že bychom stále sledovali, co to vlastně děláme, když myslíme. Jakmile však opustíme „každodennost“ a musíme čelit záležitostem zvláštním a mimořádným, takže nároky na kvalitu, úroveň a přesnost našeho myšlení prudce stoupají, nabývá nutnost kontrolovat také (a

někdy dokonce především) své myšlení a především jeho způsob i metody mimořádné naléhavosti. A v tu chvíli začne být takový badatel, který učiní významným tématem svého zkoumání také nebo dokonce hlavně své myšlení, v napětí nejen vůči svému běžnému způsobu myšlení, ale také vůči běžnému myšlení většiny lidí svého nejbližšího, ale i vzdálenějšího okolí, a vpsledu vůči běžnému způsobu myšlení v dané společnosti. A v ten moment začíná být jeho myšlení v napětí i vůči dosavadní tradici myšlení, která má značnou setrvačnost. A to je situace, kdy takové napětí musí vyústit ve vliv nového způsobu myšlení postupně na stále větší okruh společnosti, až posléze na společnost celou.

(Písek, 091021-2.)

<<<

>>>

### **Vnímání smyslové**

Zvláštností smyslového vnímání, mohli bychom dokonce říci: základní nedostatečností smyslového vnímání, je jeho naprostá závislost na okamžité situaci, tj. na „aktualitě“. Je ovšem třeba se domluvit na tom, jak samo vnímání chápeme, přesněji řečeno: jakou máme „teorii vnímání“. Máme totiž jednak svou vlastní základní zkušenost, že nemůžeme znovu vidět nic, co se přímo před námi odehrálo před chvílí, když jsme zrovna nedávali pozor. Mnohdy si to dodatečně můžeme domyslet a tak si to, co chybělo, můžeme částečně doplnit, ale znovu to přímo vidět nemůžeme. Můžeme tedy smyslově vnímat (vidět, slyšet, cítit atd.) jen to, co se teď a zde ukazuje, co je právě teď před námi. Na druhé straně máme neméně základní vlastní zkušenost, že to, co právě zde a teď máme před sebou, okamžitě zařadíme do nějaké širší souvislosti s mnoha okolnostmi, které právě v tom okamžiku před sebou nemáme a ani mít nemůžeme. A tak závisí na tom, zda jsme ochotni pod smyslovým vnímáním chápat i toto zařazení do širších souvislostí s tím, co právě nevnímáme a ani vnímat nemůžeme, anebo zda toto zařazování do širších souvislostí už do smyslového vnímání nezapočítáme, ale připíšeme je jiné naší aktivitě. (Na tom ostatně bude záviset i jiná důležitá okolnost, totiž zda budeme vnímání chápat jako pouhou pasivitu nebo jako aktivitu.)

(Písek, 091021-3.)

<<<

>>>

### **Člověk a reflexe / Reflexe a uvědomění**

Je třeba rozlišovat mezi reflexí (reflektováním jako aktivitou či akcí) a sebevědomím (sebeuvědomováním rovněž jakožto aktivitou). V reflexi se myslící bytost (člověk) obrací k „sobě“ tak, že se obrací ke svým aktivitám a zkušenostem s aktivitami, aby je myšlenkově zachytila a „uchopila“, pochopila, pojala. V reflexi si proto uvědomuje lepším nebo horším způsobem rozdíl mezi tím, k čemu (eventuelně ke komu) se ve svých aktivitách (prakticky i myšlenkově) vztahovala, a tím, co bylo v tomto vztahování jejím „výkonem“, zejména pak výtvořem, produktem (to už ovšem znamená významné soustředění na zpředmětněnou složku onoho výkonu). Odtud je nahlédnutelné, že sebeuvědomování je přinejmenším pouze jednou částí, jednou stránkou či složkou reflektování. Záleží ovšem na myšlenkových přístupech a postupech, tedy také na myšlenkových prostředcích, jichž je přitom používáno. Sebeuvědomování vede

totiž nejen k uvědomování sebe jakožto „já“, ale může být více nebo méně zatíženo zpředmětňováním onoho „já“ na „ono“, které za určitých okolností může téměř překrývat a z větší části přímo zakrývat ono „já“ (přičemž nemusí jít jen o vyslovené „zvěčňování“, jak je známe z mnoha přístupů psychologických resp. psychologicko- sociologických, ale také třeba ve smyslu nějaké identifikace s kolektivem různého druhu – jak to známe z případů relativizace osobní individuality až dokonce jejího popření či zapření). Proto musíme vidět v reflexi a reflektování nejen fenomén širšího rozsahu a větší komplexnosti, ale za určitých předpokladů také jakýsi prostředek, umožňující podrobit sebeuvědomění nezbytné distanci a kritické kontrole. Zatímco ono sebeuvědomování je vždy nějak zacíleno k dosažení sebeuvědomění jako výsledku, kterým je možno se více nebo méně uspokojit, reflexe naproti tomu může být zacílena a „končit“ vždycky jen provizorně, aby se dříve nebo později mohla pozvednou a také skutečně pozvedla k novému, dalšímu výkonu, v němž nové reflexi podrobuje i tu právě provedenou reflexi předchozí. V reflexi tedy musíme vidět nejen jednotlivé akty či výkony, nýbrž svého druhu praxi, která v sobě „obsahuje“ něco jako způsob přístupu a postupu, jaký může být aplikován i v jiných případech – tedy něco jako „metodu“, něco, co nesplývá a neztotožňuje se s jednotlivými akty jakožto pohyby a výkony „já“ jako subjektu, nýbrž co má jakousi samostatnost a relativní svébytnost „vedle“ těchto aktů – co je tedy „metodou“ (ve smyslu META = vedle, a HODOS = cesta).

(Písek, 091104-1.)

<<<

>>>

### **Přirozenost a zvyk**

Pascal má ve svých *Myšlenkách* jednu pozoruhodnou poznámku k rozšířenému přísloví, že zvyk je druhá přirozenost: ukazuje, že se to dá obrátit tak, že přirozenost je vlastně prvotní (nejstarší) zvyk. Je to jen aforismus, a Pascal sám třeba ani nezamýšlel jít tím směrem dál. Ale to neznamená, že nemůžeme jít dál ani my sami! Stačí, abychom měli pro zdánlivé absurdity alespoň takový smysl jako sám Pascal. Zejména si musíme podržet v paměti to, že nejen francouzština, ale dokonce ani latina (z níž románské jazyky povstaly) neměly ony dva různé české termíny, totiž „přirozenost“ a „příroda“, ale je jeden, totiž „natura“ (v latině) a „la nature“ (ve francouzštině).

(Písek, 091104-2.)

<<<

>>>

### **Etika a „první filosofie“**

Podle Aristotela náleží do „první filosofie“ pouze matematika, fyzika a theologie, přičemž matematika a theologie se zabývají pouze tím, co je bez hnutí, co je neměnné. Etika se však týká chování a jednání, tedy něčeho, co je v pohybu. Sám Aristotelés ovšem etiku zahrnuje mezi praktické disciplíny, ale to nám nepřekáží, abychom si položili otázku, nemůžeme-li nějakou část nebo složku etiky chápat jako spojenou nebo alespoň velmi blízkou právě „fysice“, a to bez ohledu na to, že to je proti veškeré nejstarší i pak pozdější tradici, která zprvu začala samy etické normy chápat jako neměnné a proto teoreticky

nahlédnutelné, zatímco místně i časově proměnlivé způsoby jednání a chování svěrovala empirii a vždy jen částečnému popisu (vlastně tedy etologii).

(Písek, 091104-3.)

<<<

>>>

### **Normy a normativita**

Má-li naše zkoumání povahy „norem“ a charakteru „normativnosti“ mít relevanci, je třeba nejprve přezkoumat a náležitě analyzovat příslušný fenomén, a to jak v různě širokém vymezení, tak pokud jde o jeho různé roviny (či úrovně). Tak např. pokud jde o širší vymezení, nesmíme se spokojovat s tím, jak se normativita jeví u člověka, tedy na lidské úrovni, ale musíme vzít v úvahu její podobu přinejmenším v celé šíři biosféry, neboť tam je i pro zcela vnějšího pozorovatele nepřehlédnutelná. Právě u jednotlivých organismů téhož druhu nebo poddruhu, kde můžeme poměrně spolehlivě vymezit některé vlastnosti včetně relativně malé tolerance drobných odchylek, je vždycky nápadné, když tu a tam najdeme odchylku velkou, ať už jde o malformaci (to většinou) nebo o něco nového, vývojově pozitivního (perspektivního).

(Písek, 091105-1.)

<<<

>>>

### **Zkušenost „bezprostřední“ (immediate experience)**

Předsudečný a zejména chybný koncept tzv. bezprostřední zkušenosti, kterým je těžce postižena celá empiristická (původně hlavně anglická resp. angloamerická) tradice, je příkladem dlouhodobě působícího škodlivého vlivu mylně, falešně konstituovaného „pojmu“ a jeho intencionálního konstruktů. Zajímavé je ovšem i prostředí určité starší myšlenkové tradice, bez níž by ten vliv nikdy nemohl být tak mocný; byla to tradice nominalismu. Nicméně rozhodující je přece jen ten koncept sám a to, kterým směrem a kam jakoby „vede“.

(Písek, 091107-1.)

<<<

>>>

### **Aktivita a bytí**

Stará zásada praví, že „operari sequitur esse“. Tato zásada musí být přezkoumána, protože její všeobecná platnost byla v jistém smyslu otřesena: není žádného „esse“ bez aktivity. „Esse“ musí být vykonáváno, nikterak nemůže výkonu předcházet. Přesto platí, že událost musí ustavit svůj vlastní subjekt, má-li vykonávat víc než své vlastní bytí, své „esse“. Chápeme-li tedy „operari“ jako výkon něčeho víc než vlastního „bytí“, tj. jako aktivitu (akci), která v rámci svého sebevýkonu přechází zčásti v jakési „dílo“ (opus, ERGON), jež přesahuje událost samu a zasahuje nějak do jejího okolí, pak platí, že musí jít o výkon událostí již ustaveného (a každým dalším výkonem akce vždy částečně rekonstituovaného) subjektu. Pak ovšem musíme upřesnit resp. nově vymezit ono „esse“, neboť bytí (esse) události se nekryje zcela s bytím (esse) jejího subjektu. A právě tak musí

být respektován rozdíl mezi aktivitou sebevýkonu události a aktivitou jejího aktivního sebe-přesahování, tedy výkonu jejích akcí „navenek“, do okolí.

(Písek, 091108-1.)

<<<

>>>

### **Entropie a „počátky“**

Myšlenka „entropie“ od samého počátku, tj. ještě v původní podobě 2. zákona termodynamického, musela vyvolávat otázku, odkud se bere ona jakási „vyšší“ úroveň různých druhů energie, odkud může nastávat onen úpadek, ona degradace, „směřující jakoby s naprostou nutností k předvídatelné „tepelné smrti“ celého Vesmíru. Úpadek je přece možný pouze tam, kde je ještě něco neupadlého; a kde se toto původně neupadlé bere? Někde na počátku musí nutně být něco „vyššího“, aby jakékoli upadání na něco nižšího bylo myslitelné a možné.

(Písek, 091108-2.)

<<<

>>>

### **Filosofie primární a sekundární**

Tak jako musíme respektovat zásadní rozdíl mezi uměleckou tvorbou a jejími interpretacemi, musíme rozlišovat mezi tvorbou filosofickou a filosofickou interpretací této tvorby. Výrazným způsobem to formuloval Kant: ve filosofii se nejprve musí něco stát, aby o tom další filosofové mohli referovat. Tak jako by kunsthistorik neměl o čem vykládat, kdyby tu nebyla nejprve konkrétní umělecká díla, tak by nemohli sekundární filosofové o čem uvažovat ani vykládat, kdyby tady nebyly nejprve nějaké filosofické koncepce. Problém je ovšem v tom, že každému je jasné, že je zásadní rozdíl mezi tvorbou malířovou nebo sochařovou, skladatelovou nebo architektovou na jedné straně a sebepronikavější interpretací jejich uměleckých výtvorů (jistě problémy však nastávají už tam, kde jde o umělecká díla slovesná, která v sobě mohou integrovat četné prvky autointerpretace, ať už „správné“ nebo „nesprávné“). V našem případě, kdy jde o filosofii a filosofování, je vše nesrovnatelně složitější, a to hned ze dvou důvodů. Především nelze opravdu (a zejména na úrovni) filosofovat nejen bez znalosti jiných filosofů, ale zejména bez určitého jejich pochopení, tj. bez filosofické interpretace jejich myšlenek, bez jejich uznání nebo naopak odmítnutí, a to právě na základě docela určitého porozumění. Ve filosofii prostě není možné ani myslitelné, aby byl někdo „philosophus natus“ (a aby to mělo nějaký význam). A na druhé straně nemůže nikdo (platně, relevantně) interpretovat nějakého filosofa, aniž by sám byl ve filosofii nějak doma, aniž by sám filosofoval (což ovšem neznamená, že by nutně musel mít svou vlastní filosofii, tj. že by byl ve svém filosofování vskutku tvůrčí). Filosoficky interpretovat jiného filosofa může jenom někdo, kdo je sám v jistém smyslu a v jistém rozsahu schopen filosofovat, ale není přitom nezbytností, aby měl vlastní filosofii. Existuje mnoho vynikajících myslitelů-filosofů, kteří nemají své vlastní filosofické „pozice“ dostatečně vypracované a vnitřně integrované, ale jejichž kritické komentáře jsou a nadlouho zůstávají naprosto nenahraditelné. Přesto o nich platí to, co řekl Kant: filosofie na nich nestojí, ale může stát na jiných, kteří se třeba i dopouštějí chyb (nikoli jakýchkoli, ale cenných, důležitých chyb), takže jim to pak ti „sekundární“ filosofové mohou i právem vytýkat.

(Písek, 091114-1.)

<<<

>>>

### **Entropie a obrana proti ní**

Lidé od nejstarších počátků zažívali chvíle (fáze) vzmachu, vzepětí a vzestupu, ale také chvíle oslabení, únavy a úpadku. Brzo se naučili lépe či hůře rozeznávat mezi svými vnitřními stavy pouhé své nálady od vnímání a zakoušení stavů a tendencí vnějších, ale ne vždy dokázali najít způsoby, jak se proti úpadkovým tendencím bránit a naopak jak překonávat úpadek úsilím a vzestupem. Vyvinula se i jistá zvláštní slabost, spočívající v tom, že se lidé spokojovali a dočasným vylepšováním svých vnitřních stavů, vykoupeným zapomínáním na „skutečnost“ vnější situace. Mnohem „pozitivnější“ resp. účinnější byla jiná „slabost“, která spočívala v „překonávání“ vnitřního oslabení usilovnou aktivitou navenek. Dnes tyto tendence nabývají zvláště výrazných rysů tím, jak se na jedné straně šíří užívání drog, zatímco na druhé straně „workoholismus“ slouží k zapomínání na nejrůznější formy úpadku vnitřního. Podobné tendence lze však najít i v jiných dobách a v nejrůznějších společnostech, byť nabývaly odlišných forem. Budování chrámů a jiných velkých staveb nelze vidět pouze jako výkony zbožnosti, ale také jako důsledek základní potřeby lidí zapojovat svůj život do nějakých negentropických podniků a tak jakoby překonávat všechny entropické procesy, jimž žádný jedinec nemůže vposledu uniknout. Zdá se proto, že je spolu s prohlubováním vědomí sebe a svého postavení ve světě vlastní lidem už odedávna snaha se nějak vztáhnout k něčemu, co přesahuje individuální život, tedy co mu přinejmenším časově (ale i kvalitou) předchází, ale co také po něm bude následovat a na čem jedinec může (ale v něčem i nemusí) mít svou účast a svůj podíl. Vykládat to jen jako jakousi slepou uličku nebo jako zbloudění mysli či ducha, se zdá být nejen předčasné a předsudečné, ale zejména jakousi překážkou, kterou si vědomí staví samo před sebe z nějakého jiného, hlubšího zbloudění. Jakmile si člověk nějakým způsobem uvědomí (ať už na výzvu a za pomoci druhých, anebo dokonce i navzdory jejich pochybnostem i odporu a proti nim), že existuje něco takového jako zlepšení, postup k něčemu lepšímu, je nutně veden k tomu, aby tu myšlenku rozšířil za meze svého individuálního života. Člověk zkrátka chce mít (a musí nějak mít) vyjasněn svůj nikoli nahodilý a pouze situační, ale celkový, celoživotní vztah k nejrůznějším entropickým a negentropickým dějům a procesům jak v sobě a kolem sebe, tak vůbec a celkově.

(Písek, 091115-1.)

<<<

>>>

### **Člověk - pojetí a jeho kontext**

Každé pojetí člověka (koncepte člověka) se vztahuje ke svému pojímanému (event. pojatému) v závislosti na kontextu, z něhož ono pojetí vychází a na němž je jakoby založeno. Proto je nutno vždycky nejprve vyjasnit povahu onoho kontextu, z něhož vycházíme a v němž se nadále hodláme zdržovat. To pochopitelně nevyklučuje možnost vykročení z tohoto kontextu; právě naopak, toto vyjasnění na počátku může být později velmi důležité právě pro vyjasnění povahy takového vykročení, tj. překročení onoho původně vyjasněného (vyjasňovaného, neboť ono vyjasňování v důsledku samotné povahy reflexe nikde

pevně ani definitivně nekončí) kontextu a jakéhosi přechodu či přeskočku k něčemu novému, vyššímu, specifičtějšímu. Z toho pak dále vyplývá, že každý omezený kontext nutně vede k omezenému pojetí člověka; nemá-li být samo pojetí člověka povážlivě omezeno, je třeba člověka uvažovat ve vztahu ke skutečnosti jako celku, tedy ke všem podobám a formám skutečnosti, nebo jinak řečeno, ke světu jako celku. Zároveň z týchž důvodů platí, že pojetí světa, do něhož není pojat také člověk (a lidská úroveň vůbec, včetně vědomí a myšlení, tedy také reflexe), musí nutně zůstat neúplné.

(Písek, 091119-1.)

<<<

>>>

### **Pravidla a pravidelnosti / Zákonitosti a pravidelnosti / Nepravidelnosti a pravidla**

Z každodenní zkušenosti víme, že ve světě kolem nás se vyskytují některé pravidelnosti, na které si můžeme zvyknout, a kromě toho také některé nepravidelnosti, kterým můžeme – a pokud jsou pro nás něčím důležitým, dokonce musíme – věnovat vždy novou (a na něco nového připravenou) pozornost. Naprosté popírání pravidelností je nepochybně v rozporu s našimi zkušenostmi, a dokonce stačí, když rozpoznáme jen některé pravidelnosti, jeví se tím myšlenka všeobecné nepravidelnosti a takřka náhodnosti až chaotičnosti jako neudržitelná a vyloučená. Na druhé straně se nám nutně musí jevit jako problematická a pravděpodobně mylná opačná myšlenka, totiž že všude tam, kde se nám zdá být něco jako zcela nepravidelné resp. jakékoli pravidelnosti se vymykající, tudíž zcela nahodilé, je tomu tak pouze proto, že jsme příslušnou pravidelnost zatím neodhalili a nepoznali. Ovšem to, že dnes o univerzální podrobenosti veškerého dění, veškerých událostí nějakým pravidelnostem až zákonitostem stále více pochybujeme, není jen charakteristické pro naši dobu, ale je to také už v samém jádru myšlenky „pravidelnosti“ či eventuelně „zákonitosti“ jakoby „předem“ uloženo, dáno již jako vnitřní rozpor, ale také jako něco odporujícího naší každodenní zkušenosti. Trvat na všeobecné pravidelnosti nebo zákonitosti všeho, co se děje, je jen počátkem myšlenky, která domyšlena vede dál k tomu, že musíme popřít nejen jedinečnost a neopakovatelnost, čehokoli, ale dokonce i rozmanitost a vůbec pohyb, časovost a čas sám, neboť ty se bez různosti neobejdou. A naopak: připustíme-li změnu, dostáváme se do jiných a rovněž nepřekonatelných potíží: má-li být každá změna podrobena nějakým pravidlům či zákonitostem, musíme z toho nutně vyjmout onu změnu samu resp. přinejmenším její počátek, nechceme-li ji jako změnu popřít a vyložit jako jen zdánlivou. Chceme-li tedy akceptovat, že se ve světě kolem nás (a to jak v přírodě neživé, tak v přírodě organismů, ale zajisté také ve společnosti) „vyskytují“ jak skutečné pravidelnosti (a snad i tzv. zákonitosti, ale to bude vyžadovat další upřesnění, co tím můžeme mít na mysli), tak i nepravidelnosti, neočekávanosti (a neočekávatelnosti), jedinečnosti, jakási vybočení a tím „novosti“, budeme nuceni celou věc domyslet v tom smyslu, že pravidelnosti budeme muset vposledu vyložit jako důsledek jakéhosi převládnutí určitých „návyků“ či „zvyklostí“ jakožto „masového jevu“, a tyto „návyky“ budeme muset připisovat určitým „jsoucňům-událostem“ jakožto jejich „subjektům“, pro něž ovšem žádná naprostá „pravidelnost“ ani „zákonitost“ není a nemůže být „nutně“ (a tedy bez výjimek) závazná. Právě proto bude lépe mluvit jen o „pravidelnostech“ a tím už naznačit, že jisté „nepravidelnosti“ nejsou nikdy vyloučeny.

(Písek, 091119-2.)

<<<

>>>

### **Filosofie a svět (skutečnost)**

Pro filosofii zajisté platí, že žádné myšlení, žádná pojmovost (ani ta v budoucnosti snad vylepšená) na nápravu všech nepravostí nestačí a nemůže stačit. To je známo ostatně už z bible: žádný člověk, „pečlivě mysle, nepřidá ku postavě své loket jeden“ (Mt 6,27; Lk 12,25) ), jenže tomu musíme správně rozumět: v žádném případě to neznámá, že na myšlení a dokonce na pečlivosti v myšlení nezáleží. Samotným myšlením nelze nic napravovat, ale ani bez myšlení, a zvláště bez velmi pečlivého myšlení není žádná skutečná, opravdová náprava možná. Je však zapotřebí si uvědomit, že tu jde vždycky o dvojí: jednak jde o nápravu našeho myšlení skutečnosti (tj. našich pojetí, našeho porozumění, našich myšlenkových konstrukcí, jimiž se pokoušíme skutečnost uchopit a pochopit), jednak o nápravu skutečnosti samé (přesněji: konkrétních skutečností samých). A pokud jde o ten druhý případ, zase musíme rozlišovat, jde-li u nápravu podle našich vlastních hledisek a měřítek, anebo o nápravu prostě daného stavu věcí tak, aby to, jaké to je, více odpovídalo tomu, jaké by to mělo být, a to nikoli jen podle našich soukromých či subjektivních, až už vůbec ne svévolných přání. A právě zde se ukazuje ona mimořádná důležitost správného myšlení a správného chápání věcí kolem nás i nás samých. Naše myšlení totiž nekopíruje jen danou skutečnost, není jejím pouhým „odrazem“, myšlenkovým zpodobněním a vykreslením, zejména pak se na něco takového nemá a nesmí omezovat. Každé myšlení, které chce poznávat skutečnost, se musí pokoušet ji poznávat „pravě“, „opravdově“, „vpravdě“, tj. ve světle pravdy; a pravda (pravdivost našich poznatků) nespočívá v nějakém pouhém „krytí“ či „shodě“ s prostou skutečností, nýbrž zejména v porozumění a pochopení „místa“ a „významu“ poznatého (poznávaného) v širších kontextech. A zase je důležité připomenout: ty širší kontexty nejsou pouze dány vnějšími okolnostmi, byť sebe dalekosáhlejšími, nýbrž nutně a podstatně k nim náleží také vztahy a souvislosti „vnitřní“, nepředmětné. Jakkoli rozsáhle a do detailů poznávaná „skutečnost“, zbavená souvislosti s jinými skutečnostmi, se už tímto vykrojením a osamocněním (izolováním) stává pouhou abstrakcí, neboť skutečnost a vůbec svět je založen nikoli na „danostech“, na nějakých posledních „elementech“, byť chápaných jako „pravá jsoucná“, nýbrž na jejich reaktivitě, tj. na tom, jak na sebe vzájemně reagují, ale také na jejich schopnosti poskytovat průchod „pravému“, tj. tomu, co „má být“, do již etablované, „dané“ kontextury všeho toho, co tu v určité situaci a chvíli „zbývá“ z již proběhlých, minulých dějů a procesů.

(Písek, 091119-3.)

<<<

>>>

### **Dějiny a myšlení / Myšlení a dějiny**

Dějiny (tedy nejen ve smyslu „historie“, rozumí se zvnějšku popsatelná) nejsou pouhou množinou „procesů“ či „dějů“, ale vše, co se děje „dějinně“, nutně prochází lidským vědomím a také myšlením (myšlení vždycky nějak zpracovává a tedy ovlivňuje vědomí, nenechává vědomí, aby tékalo sem či tam a podléhalo nahodilým podnětům a vlivům).

(Písek, 091120-2.)

<<<

>>>

### **Jednota a sjednocenost**

Zdá se, že se v našem pojetí „jednoty“ muselo něco podstatného změnit, srovnáme-li to s chápáním starých. Tak třeba nemá asi smysl se tázat, odkud berou Leukippovy a Démokritovy atomy svou jednotu a jak si ji zachovávají, jak ji udržují. Vždyť již Parmenidés tuto otázku vyloučil tím, že zrušil pro HEN nejen jakoukoli změnu, ale dokonce i čas (časovost). Podobně i Seneka vidí jednotu pouze tam, kde se něco „zrodilo“ či „rodí“, tedy jen v souvislosti s „fysis“ (natura), a v tom smyslu jde o něco druhořadého, totiž o pouhé jednotliviny. Do „univerza“ však jednotliviny jakoby nenáleží, nejsou to skutečné „části“ totality vesmíru, ale pouze kvazi-části

(Písek, 091125-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie (a co k ní patří)**

V jednom rozhovoru (se studentem Urbanem) jsem řekl, že k pořádné filosofii patří dělat mnoho věcí, které člověka nebaví. (in *Havel je uhlík*, str. 101). K tomu je ovšem zase třeba dodat ještě něco jiného: k pořádné („dobré“) filosofii náleží také dělat mnoho věcí, které – zdánlivě – k filosofii vůbec nepatří resp. o nichž mají lidé většinou dojem, že se filosofie netýkají, že nemají s filosofii co dělat. Je třeba to připomínat, protože lidé stále ještě žijí ve starších představách (nové doby), že filosofie je jenom jeden z oborů, jedna ze specializací (zatímco to je ve skutečnosti způsob celého života). Kdo si však uvědomí, že filosofie se může zabývat čímkoli, že nic v tomto světě ani v lidském životě není pro filosofii uzavřeno nebo dokonce zakázáno, že neexistuje žádná instance, která by mohla filosofii (a vůbec rozumu, filosofickému či filosofujícímu rozumu) vykázat nějaké meze, ten ví, že filosofie není jen jakási intelektuální akrobacie či „kouzelnictví“. To ovšem má také jakési důsledky: filosof nikdy nemůže „dělat“ jen tu svou filosofii, ale musí dělat mnoho jiných věcí – a stále „jakožto filosof“. A to nejen z praktických důvodů, jako že musí „pracovat“ a prací si (opravdu, nejen „jakoby“) vydělávat na život, že se musí vyznat ještě v nějakém jiném „oboru“, tj. že musí mít ještě jiný obor než samo filosofování, že musí mít také ještě jiný kontakt se světem a s druhými lidmi než ten filosofický, apod. Filosofie je především a na prvním místě reflexe, a každý filosof musí mít něco, co může reflektovat, co může nějak kvalitně, relevantně podrobovat svým reflexím. A protože reflektovat nelze leč určité již vykonané aktivity, činy (nikoli „předměty“, „věci“), musí se filosof se vším, co chce podrobit svému filosofování (svým filosofickým reflexím), důkladně seznámit také přímo, nejen z „druhé ruky“, a to znamená prakticky, tím, že se do toho sám pustí.

(Písek, 091125-2.)

<<<

>>>

### **Pamatování a pamatované**

„Paměť“ obvykle chápeme velmi zjednodušeně a jen z analogie k tomu, jak o ní víme z vlastní (individuální) zkušenosti. Ve skutečnosti je funkce „paměti“ nejen čímsi daleko složitějším, ale především čímsi zcela základním, tak říkajíc „kosmickým“, jak se ostatně ukazuje i při zkoumání teoretického „modelu“ události. Každá událost si v kterémkoli okamžiku svého průběhu musí nějak „pamatovat“ to, co z ní už proběhlo, a musí na to „navazovat“: nemůže totiž v každém okamžiku jakoby začínat znovu, bez minulosti. Navykli jsme si ovšem mluvit všude tam, kde se výsledky takového „navazování“ ukazují a mohou být registrovány, o jakýchsi pouhých „setrvačnostech“. Ale tím se nic nevysvětluje; proč v některých případech (složkách, momentech) dochází k setrvačnostem, zatímco v jiných ke změnám?

(Písek, 091127-1.)

<<<

>>>

### **Čas - jeho „křivost“ (nebo „plochost“?)**

Při vyhodnocování výsledků proměření fluktuací reliktního záření (na základě analýzy sondou pořízených snímků) lze prý zjišťovat mj. křivost vesmíru (a ovšem i procentuální zastoupení temné energie, temné hmoty a atomární látky - viz Vesmír 88, 2009, č. 11, str. 735). Někteří se dokonce s jistým podivením pozastavují nad tím, že je vesmír překvapivě „plochý“. Jde tu o křivost či plochost jen pokud jde o dimenze prostorové, anebo jde také o dimenzi časovou? (Vždyť se mluví o dimenzích prostoročasu!) Není snad zapotřebí s křivostí časové dimenze počítat, protože je také (ve velkém) překvapivě „plochá“? Konkrétně: když se podle jedné (ale převládající) teorie mluví o rané fázi vývoje vesmíru krátce po velkém třesku, počítá se např. se sekundami, a dokonce se mluví o zlomcích vteřin. Mlčky se předpokládá, že vteřiny krátce po velkém třesku byly stejně dlouhé jako vteřiny pozdější, ba i jako naše dnešní, a to navzdory tomu, že ony počáteční podmínky se nutně něčím podobaly podmínkám, jaké jsou líčeny na přechodu do černých děr (kde se ovšem naopak čas zpomaluje až zastavuje). Nemusíme spíš předpokládat, že byl čas v počátcích jen velmi „pomalý“ a že se teprve v průběhu dalšího vývoje zrychloval?

(Písek, 091127-2.)

<<<

>>>

### **„Setrvačnost“ a „neurčitost“**

Pro teoretickou fyziku znamenala myšlenka „neurčitosti“ v kvantových poměrech (Heisenberg) nepochybný převrat. Zdá se však, že jsme zatím ještě zdaleka nedospěli s jejím „domyšlením“ až do vzdálenějších důsledků (zejména filosofických). Tzv. setrvačnosti (nebo dokonce „zákonitosti“) jsou jen důsledkem „masovosti“, tj. masového převládnutí určitého typu „chování“, v němž se případné výjimky (ač dobře možné a dokonce vždycky znovu se vyskytující, byť jen sporadicky) jakoby ztrácejí. Určité typy „chování“ někdy převáží natolik, že úhrn (hromadný jev) se zdá zachovávat naprostou pravidelnost - a pak (vždy trochu předčasně) mluvíme o tzv. „zákonitostech“.

(Písek, 091127-3.)

<<<

>>>

### **Fiens perpetuum**

Předpoklad ustavičně nového „nastávání“ není o nic méně plausibilní než předpoklad neměnného, věčného přetrvávání, a navíc má některé nezpochybnitelné přednosti. Zatímco se nikdy nikomu nepodařilo objasnit, jak může být něco neměnně věčného zdrojem či původcem jakékoli změny, zejména pak jakéhokoli vzniku čehosi nového, co tu dosud nebylo, ono neustálé „nastávání“ s tím nejen nemá nejmenší potíže, ale je na tom dokonce založeno.

(Písek, 091128-1.)

<<<

>>>

### **Subjekt a svoboda**

Chápu subjekt jako jakési „centrum“, vytvářené (udržované a obnovované) „pravou událostí“ za účelem dosažení vyšší úrovně integrovanosti. To znamená, že integrita události není v úplnosti, tj. v plném rozsahu nutně „dána“ hned od počátku událostního dění, a není o ní také hned od počátku definitivně rozhodnuto. Zatímco událost sama vykonává své bytí až do svého konce takřkajíc „bez odchýlení“, tím, že si vytvoří svůj vlastní subjekt (a ztotožní se s ním), otevře si cestu svobody, tj. jakousi skulinu indeterminace, díky které si může dovolit nějakou (zpočátku, tj. na nižších úrovních) velmi omezenou možnost odlišnosti ve svém dalším průběhu. Této možnosti ovšem v naprosto převažujícím počtu případů využije událost jen k jakémusi napodobení „běžných zvyklostí“, zavedených v okolí (u nejbližších a blízkých událostí jiných, téhož typu ovšem), takže výsledkem takových odchylek je jakási nová akomodace na nové rovině. Taková akomodace je ovšem zásadně důležitá pro sám průběh události, která by bez toho proběhla nesrovnatelně rychleji (a proto by také dříve skončila, a to bez toho, že by po sobě nechala jakoukoli stopu). Tím, že si událost vytvoří (ustaví) svůj subjekt (tedy když se sama stane subjektem), integruje do svého průběhu něco z „fakticity“ nejbližšího světa kolem sebe (tzv. okolí, ovšem jen určité vrstvy, na kterou je s to reagovat) díky aktivitám, jež nějak vybočují z jejího průběhu (ale to nesmí být chápáno jako nějaká „vada“ či „nepřesnost“, protože to má charakter akce a aktivity). A něco z této zvnějšku převzaté a integrované „fakticity“ může mít takový charakter, že to s koncem události, která to do sebe převzala a integrovala, nekončí, ale zůstává jako zbylý „materiál“ (který může být zase znovu použit a integrován jinou, další událostí). To se pak (zejména pod vlivem zpředměťující myšlenkové tradice) může jevit jako nějaký „element“, který se sám vůbec nemění, ale může přecházet jako stavební kámen z jedné organizované stavby do jiné. To je pochopitelně chybná, ale žel často „vyhovující“ interpretace. Vážným problémem ovšem zůstávají ty nejnižší úrovně (tzv. primordiální, tj. úrovně těch nejnižších řádů): jak to, že událost, která nenašla způsob, jak „komunikovat“ s (nějakým) okolím (např. proto, že žádné takové „okolí“ nemá – což je případ virtuálních událostí), skončí, aniž by po ní něco zbylo, zatímco událost, která na své okolí zareaguje (a nějak se mu přizpůsobí, akomoduje se), po sobě nějaký relikv zanechá? Na té nejnižší úrovni do sebe, do svého průběhu přece žádná událost nemůže ještě nějak integrovat nějakou jinou událost téže úrovně (a nižší už nejsou); a přece po jejím skončení tu nějaký relikv zbývá. Co to vlastně zbývá? Tady bude nutno spolupracovat s teoretickými fyziky, ovšem jen pokud budou ochotni se nějak „domluvit“ – to nebude snadné.

(Písek, 091203-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie a spory**

Filosofie je principiálně dialogická disciplína, což znamená, že nikdy se filosof nemůže a nesmí soustředit jen na své téma, ale vždycky také na to, jak to vidí a chápou druzí myslitelé, a konfrontovat svůj pohled a své pochopení s jejich pohledem a s jejich pochopením. A to není možné jinak, než se s nimi dostávat znovu a znovu do sporu. Vlastně není vůbec jinak možno se s druhým myslitelem setkat: je třeba se s ním dostat do rozhovoru o něčem, co je důležité pro něho i pro mne, a to znamená: dostat se s ním do sporu, kdo to vidí a chápe lépe. Konec konců druhé filosofy čteme a studujeme proto, abychom vyčistili, vytříbili a prohloubili své myšlenky vlastní. Výklady o druhých filosofech, jejichž cílem není tříbit své vlastní myšlení, jsou něčím podobným jako výklady o malířích a malování, ale bez vlastní malířské tvorby. Takové výklady nejsou pochopitelně zbytečné, často jsou velmi užitečné, ale mají jen pomocnou úlohu: rozhodující je filosofická tvorba. Teprve pak mohou přijít ti, kdo o ní něco povědí těm, kdo mají k filosofování daleko, ale mají o filosofii zájem. (Tak to přece pregnančně řekl kdysi už Kant.) Smyslem každé filosofické interpretace jiného filosofa je vztáhnout se k tomu, k čemu se vztahoval on, tedy nikoli k jeho (myšlenkovému) vztahování – to je pak až na druhém místě.

(Písek, 091203-2.)

<<<

>>>

### **Setkání v životě a ve filosofii**

Dva lidé, žijící ve stejném městě, se nemohou potkat, jde-li každý jinou ulicí – leda když se ty ulice někde kříží nebo setkávají a když se tam shodou okolností oba vyskytnou zároveň ve stejnou dobu. Ale k tomu může dojít jen náhodou, a samo o sobě to takřka nic neznamena, pokud se neznají od dřívějšíka; vždyť oni se ani nemohou poznat, leda že by se už znali od dřívějšíka. A i když se poznají, mohou se možná jen pozdravit a pak jít dál. O skutečném setkání lze mluvit jen tehdy, když se zastaví a když spolu promluví. Ono totiž zase nestačí, když promluví jen jeden a když druhý neřekne nic (nebo jen souhlasí). Ve světě filosofování to všechno vypadá hodně jinak. Především se dva myslitelé vůbec nemusí fyzicky potkat; nejčastěji to vůbec není možné, protože četní z partnerů setkání už dávno zemřeli; pokud ovšem zemřel i ten druhý partner, zbývá pro žijící myslitele jen jediné: pokusit se do jejich setkání ještě dodatečně také vstoupit a účastnit se také jejich rozhovoru, dokonce s nimi vejít ve spor (a případně se dostat do sporu i s jinými, kdo se také pokoušejí se takového setkání dodatečně zúčastnit). A to vše je možné jen tehdy, kdy účastníci setkání a rozhovoru jen o sobě navzájem nemluví, tj. nedělají své partnery tématem svých příspěvků, ale když se pokoušejí setkat o společného tématu, u společné „věci“.

(Písek, 091203-3.)

<<<

>>>

## **Mythologúmenon a filosofúmenon / Mythos a mythologúmenon / Filosofúmenon a mythologúmenon**

Loewenstein užil ve své knize o „pokroku“ také termínu „mythologéma“, bohužel ovšem aniž by pojmově upřesnil, jak význam tohoto termínu chápe. Nezbyvá tedy, než se pokusit o alespoň částečné vyjasnění, jak by takové upřesnění mohlo vypadat a jak by mohlo eventuálně být užitečné. Jako první krok se nabízí připomenutí, že v teologii se někdy užívá obdobného termínu „theologúmenon“ (u nás kupř. J. B. Souček), a že podobně se tu a tam objeví i termín „filosofúmenon“. A Landberg naproti tomu pro „nové“ mýty (či jakoby mýty) užíval termínu „mytologismy“. Už sám původně řecký termín „mytologie“, který nejrůzněji měnil své významy, a přežil až do našich dnů, je vlastně – přinejmenším na první poslech či pohled – jakoby vnitřně rozporný, pokud si připomeneme, že starořeční myslitelé (filosofové) ve své většině stavěli programově význam slova LOGOS proti významu slovu MYTHOS. Podle toho by mytologie představovala jakýsi pokus o „logizaci“ (tj. racionalizaci) něčeho předlogického, předracionálního nebo dokonce neracionálního či protiracionálního. Jak tedy mohla nebo eventuálně nadále může taková „logizace“ vypadat? Ve starém Řecku byli myslitelé s takovými fenomény opravdu konfrontováni, zejména v době jistého oslabení až úpadku „pravé“ či „opravdové“ filosofie v době helénismu (nejzřejměji a asi nejmocněji se to ukazovalo v tzv. gnózi). Skutečným problémem není tedy eventuální vnitřní rozpornost myšlenky logizace mýtu samé, protože ta může být jen výsledkem dostatečně nereflektovaného a nekontrolovaného nasouzení těch dvou pojmů, totiž „MYTHOS“ a „LOGOS“. Myslím, že lze oprávněně předpokládat, že někde v základech určitých myt(h)ických „témat“ lze rozpoznávat a vysledovat – přinejmenším někdy – jakési ještě neupevněné „myšlenky“ (či spíše „před-myšlenky“), které mýtus nějak dopracovává, domýšlí a slovně vyjadřuje, vyslovuje. A těmto před-myšlenkám říkáme snad nejlépe MYTHEYMA (v řečtině to kdysi znamenalo prakticky totéž co MYTHOS), protože zatím nevím o lepším pojmenování. A takovému MYTHEYMATu se zprvu dostávalo slova v podobě narativní, tedy v mýtu. Později pod vlivem nového způsobu myšlení, který byl asi opravdu řeckým vynálezem, se v rámci mýtu a s jeho podporou začaly krystalizovat a upevňovat jakési prvotní pojmy či před-pojmy, které ovšem měly na narativitu mýtu značný vliv, zejména na její strukturu a strukturu vztahů mezi takovým mýtem a různými jinými mytickými podáními, jež se něčím onoho mýtu dotýkaly, překrývaly se s ním nebo s ním naopak byly v rozporu (už to, že rozdíly mezi nimi a eventuální jejich napětí a konflikty se vynořovaly, vůbec vyvstávaly a stávaly se jakoby „tématem“, které přitahovalo pozornost, představuje výsledky působení, takřka „práce“ onoho vynálezu pojmovosti). A tak docházelo k jakémusi „vyvločkování“ a relativním osamostatnění oněch MYTHEYMAT, a to až po jejich zformování do MYTHOLOGOYMEN. Logizací MYTHEYMAT ovšem nutně docházelo k jistým jejich významovým posunům a jakýmsi „překlady“ (transponováním) do nového, jiného „jazyka“, do jiného způsobu „povídání“, který byl původním mýtům vzdálen, vlastně cizí. Mýty tím nutně trpěly, ztrácela se nebo aspoň oslabovala se jejich atraktivita a přesvědčivost (či lépe: přemlouvavost), a myslitelé, kteří se dali spíše na cestu LOGU, jen dále pokračovali v jejich reinterpetaci, přičemž se velmi často pokoušeli co možná „věrně“ (ve své pojetí ovšem) zachovávat původní intence oněch MYTHEYMAT – a tak aktivně asistovali u zrodu alternativ, totiž FILOSOFOYMEN.

(Písek, 091205-1.)

<<<

>>>

## **PERIECHEIN**

Sloveso PERÍECHEIN najdeme u presokratiků hned několikrát, ale asi nejpozoruhodnější je zlomek A 16 z Hérakleita (jak jej máme dochován u Sexta). Jak už tomu u „zlomků“ bývá, je možno je interpretovat různými způsoby, a nutno říci, že různými způsoby byly interpretovány již ze strany současníků nebo i těch nejbližších mladších generací. Jaspers třeba dává zřejmou přednost důrazu na takoví PERÍECHON, které obklopuje, objímá – a podle Jasperse ještě i nese – nejen jednotlivé lidi, ale vůbec celý svět. Možností je ovšem víc; dáme-li důraz na Hérakleitem zmíněné „smyslové dráhy“, můžeme chápat „rozumnost“ jako opírající se o smyslové zkušenosti. Můžeme také soustředit svou pozornost na druhé lidi, na společnost, především na ty „moudré“, zejména na učitele – ti nás přece také obklopují, podpírají a dávají dobré rady, vedou nás a posléze učí i samostatnosti. Nesmíme se však od nich odloučit, musíme s nimi zůstat ve spojení – jinak i naše vlastní myšlení i jednání začne ochabovat – docela tak, jako uhlíky, jež odtáhneme z ohniště a tedy od ohně, začínají z červené přecházet v černou, tak jak pomalu hasnou a stydnou. Jde zkrátka o to, jak budeme rozumět onomu „celku“, na kterém jsme závislí a od kterého se nesmíme odlučovat ani vzdalovat. Já pochopitelně dávám přednost tomu prvnímu, a souhlasím s Jaspersem.

(Písek, 091207-1.)

<<<

>>>

## **Představa a představované**

Intencionální vztah nemusí být vždy vztahem mezi pojmem a pojatým, ale je třeba jej chápat mnohem širěji, tedy např. též mezi představou a představovaným. Abych si mohl něco představovat, musím si svou představující aktivitou před sebe postavit (tedy: před-postavit, před-sebe-stavět) něco, co je potom možno označit jako to „představované“. Toto představované není a nemůže ani být součástí ani složkou mého aktu představování; ale zároveň je zřejmé, že jde jen o „představu“, nikoli ještě nějakou „věc samu“. Musíme se proto docela vážně a zkoumavě tázat, jako to povahu má ona představa představovaná, a to jak na rozdíl od věci samé, která je někým představována (pokud to jsme my, tedy kterou si aktivně představujeme), a na druhé straně na rozdíl od toho aktivního představování, jehož ono představované (které je představováno tak, že výsledkem je ona představa představovaná) není a nemůže být součástí ani složkou, neboť je až výsledkem onoho aktu. Problémem se pak ovšem stává „ontologický status“ toho představovaného. Avšak o to právě jde, tuto nesnáž nestrčit pod koberec.

(Písek, 091209-1.)

<<<

>>>

## **Intencionalita**

Intencionalitu je třeba vidět všude tam, kde se děje něco integrovaně, tj. v podobě (pravé) události. Jakmile se totiž nějaká událost začne dít, směřuje ke svému pokračování a posléze zakončení, konci (zde je vskutku v jistém smyslu oprávněno tento konec – a vlastně i všechny aktuální fáze před koncem – považovat za cíl, eventuelně předběžné, průběžné cíle, jak to známe z Aristotela; problém je ovšem v tom, že ne všechno dění je vnitřně integrované, takže to neplatí pro každý – pouhý – proces). A právě směřování k těmto průběžným cílům a posléze i k zakončení celé události můžeme chápat jako charakteristické pro každou událost vůbec, a to na všech úrovních, počínajíc od těch nejnižších, a můžeme je označit jako intencionální resp. jejich význačný rys jako intencionalitu. Z toho vyplývá, že intencionalitu vlastně najdeme takřka všude; kde se zdá, že chybí, jde jen o absenci určité úrovně intencionality, zatímco na nižších úrovních ji tam najdeme v každém případě. Tam, kde na určité úrovni intencionalita opravdu chybí, tj. je nepřítomná, mluvíme o pouhých hromadách resp. hromadných procesech, k jejichž popisu nám stačí nejrůznější způsoby kvantifikace. Intencionalita a konkrétní intencionální vztahy vyžadují jemnější resp. speciálnější přístupy a postupy, které si různých kvantifikací mohou využít, ale nikdy na ně nemohou být zcela omezeny, redukovány. To platí ovšem především o všech hromadných jevech, které jsou charakterizovány tím, že jsou v některých ohledech (tedy nikoli ve všech) podmíněny a prostředkovány subjektivitou, eventuelně subjektivitou (např. vědomím, tedy zejména o všech sociálních jevech). V tomto ohledu je proto eminentně důležité pamatovat, že známá teze, že vše souvisí se vším, neznamená, že jsou všude jen samé souvislosti, tj. že tím nejsou naprosto vyloučeny nesouvislosti. (Tak např. hromada kamení nebo cihel je „podrobena“ nejen přitažlivosti Země, ale také vzájemnou přitažlivostí. Nicméně tato vzájemná přitažlivost jednotlivých kamenů nebo cihel se prakticky nepodílí nikterak na oné „hromadě“.)

(Písek, 091209-2.)

<<<

>>>

### **„Zdravý rozum“ a filosofie**

Filosofové, kteří doporučovali „zdravý rozum“ (common sense) jako základ a východisko filosofování, upadli ve skutečnosti do velikého omylu. „Zdravý rozum“ je ve skutečnosti výsledkem dlouho trvajících působení určitých filosofí (kdysi dávno též pre-filosofí), které se nějak (a jen v nějakém rozsahu, v nějakém oboru) jakoby osvědčovaly. To, co se zdá „zdravému rozumu“ samozřejmým, muselo být nejprve výrazně „myšleno“, tj. myšlenkově rozvrženo, koncipováno, a muselo se nějak doporučit až vnutit obecnému povědomí. Někdy takové „před-přístupy“ měly úspěch prostě tím, že byly intelektuálně atraktivní (pochopitelně to nestačilo pro široko sahající úspěch); jindy byly v něčem dobře využitelné; a někdy se dokonce šířily jen jakoby „nákazou“. To, že takové přístupy a způsoby myšlení dosáhly úspěchu, ještě vůbec nemluví v prospěch jejich správnosti či dokonce pravdivosti (pravosti). Každá úspěšná filosofie po sobě zanechává reliktů této úspěšnosti, které většinou představují obrovskou překážku pro další kritické filosofování, a proto musí být vždy znovu novými přístupy atakovány a kritizovány.

(Písek, 091209-3.)

<<<

>>>

## **Hermeneutika setkání / Setkání - jeho hermeneutika**

Přístup k "myšlenému" (cogitatum) druhého myslitele musí překonat hned několik nesnází, vlastně přímo překážek. Především nesmí zůstat jen u „textu“, tj. u formulací, u slovního projevu, a za druhé nesmí zůstat jen u toho myslitele jako myslícího subjektu, tj. u jeho subjektivity – nesmí mu jít o to porozumět druhému tak, že se do něho vmýšlí, vciťuje, že se do něho noří, že s ním „rezonuje“, že se s ním identifikuje, ztotožňuje (tak se nejčastěji čtou básně a také poetická vyprávění). Rozumět druhému mysliteli (a mám samozřejmě na mysli jen skutečné, ba výsostné myslitele – ty slabší je třeba spíš nějak převést na ty silnější, nějak zařadit, podřadit a odvysvětlit). Porozumět druhému mysliteli vůbec neznamená mu podlehnout, odevzdat se mu, nechat se jím vést a podrobit, ale pokusit se dostat až k tomu, čím se on nechal (a posléze dal) oslovit, čem se on odevzdal a nechal se tím vést – a pak se tím nechat vést sám, vlastně jen se pokusit, zda bychom se tím mohli nechat vést (a posléze dát vést). Také bychom to mohli vyjádřit tak, že nesmíme zůstat u toho, co u druhého myslitele a v druhém mysliteli najdeme jako jeho cogitatum – pokud to cogitatum znamená opravdu jen to jeho myšlené stále ještě spjaté s jeho myslícím, s jeho aktivním myšlením. Právě i to jeho „myšlené“ musíme chápat jako jeden z ukazatelů či poukazatelů k tomu, čím on sám byl osloven – a čím se chceme nechat či dát oslovit také my sami. A při tom při všem si stále ještě nejsme, nemusíme být jisti, zda se tomu opravdu chceme odevzdat a zda se tomu odevzdáme. Je to pro nás stále ještě jen pokus, jen zkouška – chceme vyzkoušet, zda se i my máme dát podobnou nebo dokonce stejnou cestou, jakou se dal ten, komu chceme opravdu do hloubky porozumět. A stále ještě pamatujeme na tu možnost, že poté, co mu alespoň zčásti, ale doopravdy porozumíme, tj. i když opravdu porozumíme, tomu co oslovovalo jeho a čemu nějak porozuměl on sám, může dojít k tomu, že si z takového setkání něco odneseme, tj. že si z toho něco vybereme, ale že se tou cestou nakonec přece jenom nedáme, ale že budeme hledat svou vlastní.

(Písek, 091210-1.)

<<<

>>>

## **Řeč a jazyk**

Myšlení se musí opírat o jazyk, ale běda tomu myšlení resp. tomu myslícímu, které nebo který se nechá v jazyce uvěznit. Známa postmoderní (strukturalistická) teze, že „nic není vně jazyka“ je vlastně jen novou obdobou staré subjektivistické teze, že „nic není mimo vědomí“ (tj. vně vědomí), ale je svým způsobem sofistikovanější. Heslo, že všechno záleží na tzv. „režimu řeči“, s kterým u nás hauzíroval zejména Bělohradský, je mylné nikoli proto, že by v něm nebylo nic oprávněného, ale právě naopak svou relativní „oprávněností“: umožňuje tak, aby některé závažné problémy (především ovšem filosofické) mohly být znevaženy, ba přímo „odklizeny“ jako vnitřní problémy jazyka. Simone Weilová měla pravdu, když upozorňovala, že mysl nesmí být v jazyce uvězněna, že nesmí být na jazyk omezena (nemám po ruce francouzský text, na internetu jsem našel jen anglický citát: „A mind enclosed in language is in prison.“). Tak, jako se jazyk musí podrobit smyslu vyslovovaného, tak se řeč sama (LOGOS) musí podrobit Pravdě (tj. pravosti, platné a závazné i pro to promlouvané, ale zejména pro to „myšlené“, které je až za „promluveným“). Určitý jazyk může mít zajisté vážné problémy s tím, jak vyslovit, vyjádřit, formulovat některé myšlenky, otázky,

nápady, „ideje“; a pak ovšem tyto problémy jsou vnitřními problémy toho jazyka. A jazyk potom musí být opravován a napravován tak, aby se takových vnitřních problémů nějak zbavil, aby je začal překonávat, aby našel způsob, jak se sám změnit, jak se přizpůsobit, přinejmenším jak aspoň prozatím oslabit a upozadit své nedostatky a vnitřní potíže. Právě k tomu dochází tam, kde myšlení na sebe bere větší, vyšší nároky. Každý jazyk si musí nepochybně vybudovat své zvyklosti, jakési své vyježděné koleje, musí si upevnit své vnitřní struktury – smyslem a účelem jazyka je upevnit myšlení. Ale toto upevňování nesmí nabýt vrchu nad tím, co má být řečeno, co má být vysloveno – jazyk sám se nesmí svévolně ujmout slova a začít sám napovídat myšlení a dokonce chtít samo myšlení nahradit, svými frázemi skutečné myšlení vytlačit někam na periferii.

(Písek, 091210-2.)

<<<

>>>

### **Pravda a subjekt**

Pod slovem „pravda“ musíme rozumět „to pravé“, tj. nesmíme se nechat ovlivnit tím, že se „pravda“ zaměňuje často s pravdivou výpovědí nebo pravdivým poznatkem apod. Když tedy někteří myslitelé zavedli takové způsoby vypovídání, že mluví o „pravdě (nějakého) jsoucího“, záměrně nebo snad i nezáměrně tím otevřeli cestu k mylnému pojetí, jako by cokoli „jsoucího“ mohlo v sobě onu „pravdu“, tj. ono pro ně samé „pravé“, v sobě obsahovat nebo dokonce právě svou jsoucností uchopovat a v sobě podržovat. Pokud vůbec budeme nakloněni užívání takového obratu, musíme zároveň vědět a jiným i sobě připomínat, že každá „pravda jsoucího“ je „tím pravým“ pro toto jsoucí, a to ve smyslu kritéria či normy, ovšem normy, která sama není „jsoucí“, tj. která není v onom „jsoucím“ plně uskutečněna a obsažena, nýbrž která pro ně platí jako pověření a závazek (ať už ono „jsoucí“ mu dokázalo dostát nebo nikoliv). Chceme-li se tedy dostat nikoli pouze k tomu co „jest“ (co je „jsoucí“), ale k „pravdě“, musíme se tázat po tom, co je pro dané jsoucí „tím pravým“, neboli čemu toto jsoucí mělo dostát a do jaké míry tomu mohlo a dokázalo dostát. To však nesmí být interpretováno tak, že jsoucí je zcela zneváženo, za nic položeno a snad dokonce popřeno. „To pravé“ chce být uskutečňováno, má a musí být uskutečňováno – to náleží bytostně k jeho povaze. Právě proto potřebuje někoho nebo něco, co na jedné straně bude s to naslouchat tomu, co „má být“ a také toho poslechnout, tedy potřebuje subjekty (a to na nejrůznějších úrovních). Nestojí vedle sebe a proti sobě jeden svět toho, co „má být“, a druhý svět toho, co „prostě jest“, ale jsou mezi nimi nesčetné průchody a přechody – a to jsou právě ony „subjekty“, což nejsou prostě jen „jsoucna“. K bytostné povaze pravých jsoucnů náleží právě to, že nejsou jen danostmi, nýbrž že jsou zároveň nedanostmi, tedy že mají dvojí stránku, předmětnou (danostní) a nepředmětnou (ne-danostní). Ta nedanostní, nepředmětná stránka každého pravého jsoucnů spočívá v tom, že je otevřena ve směru k nedanému (nepředmětnosti), aby je vtělila (inkorporovala) do své danosti (předmětnosti). To pochopitelně předpokládá, že svou dosavadní danost (tj. bylost), která něco „váží“ (a někdy může dokonce i převažovat), nenechá, aby zůstávala nedotčena a aby setrvala na své dosavadní cestě. A to není nic jiného, než že v rámci svých možností využije toho, že svou další cestu v určitých chvílích a za určitých okolností může modifikovat, tj. že ji může napravovat, učinit ji bližší tomu, jakou by měla být. A právě proto musíme zatížit každé „pravé jsoucnů“ tím, že jakožto subjekt se otevře této možnosti „nápravy“ (zatímco nic podobného neplatí pro jsoucnů nepravá, tj. pro hromady).

(Písek, 091210-3.)

<<<

>>>

### **Pravda a reflexe**

Ve filosofii lze právem uplatňovat podobné metody, jaké jsou uplatňovány v matematice, totiž že se určitá funkce, souvislost, struktura uvede do extrému. Je ovšem velmi důležité si uvědomit, že nejde o víc než o metodu, tj. že u té metody nemůžeme natrvalo zůstat, že ji nemůžeme a nesmíme generalizovat, univerzalizovat, že z ní nemůžeme dělat něco jako samostatnou koncepci, dokonce už ne samostatnou, odlišnou „filosofii“. Pokud to nějaký myslitel přec jen dělá, musíme jej chápat (a pokoušet se mu porozumět) s jistou opatrností; a jde-li o myslitele závažného, dokonce velkého, pak je třeba, abychom byli stále připraveni ty jeho extrémní myšlenky a extrémní formulace chápat jako metodické (a nesázet na ně jako na zaručené „pravdy“). Extrémní formulace ovšem často nejen provokují, ale také strhují; nejčastěji vedou k ideologizaci problému a tím pokřivení jinak správného vidění. Takto opatrně je třeba číst a interpretovat (a také používat, aplikovat) některých krajních, extrémních myšlenek i jejich formulací v případě takového Kierkegaarda, Nietzscheho – a v pozdější době třeba Simony Weilové, kterou teď zase čtu. Najdeme tam skvělé myšlenky, ale právě ty nejskvělejší je třeba někdy reinterpretovat, zbavit je jejich exaltovanosti, ale využít na druhé straně k lepšímu pochopení jak problému samotného, tak onoho s tím spojeného příliš emotivního protestu proti „drzému“ obecnému nechápání. Jako příklad bych mohl uvést citaci z Weilové, kterou jsem (žel jen v anglickém překladu) našel na internetu mezi jinými citáty: „The only way into truth is through one's own annihilation; through dwelling a long time in a state of extreme and total humiliation.“ Souvisí to ostatně s jejím neudržitelným pojetím „subjektu“ resp. – jak ona sama formuluje – našeho „já“. Tady lze jasně uvést protiargumenty: cesta (ve smyslu pohybu), která by měla vést skrze vlastní sebezničení (anihilaci) „já“, by přece nutně musela přestat být cestou – nebyla by „ničící“ cestou, „ničím“ pohybem – pohyb by tím byl zlikvidován – a tím i možné dospění k cíli toho pohybu. „Totálnost“ je zde právě tak na škodu a je stejně nebezpečná jako každá jiná. Právě proto sám dávám takový důraz na reflexi jako specifickou myšlenkovou aktivitu a zejména na její prostřední, „ek-statickou“ fázi: jako „moment“ v pohybu reflexe je ovšem třeba dobře vidět a respektovat to, že se subjekt může k sobě vrátit (aby byla možná „náprava“) pouze za toho předpokladu, že od sebe odstoupí, že nechá sám sebe za sebou a že se tak v setkání s „Pravdou“ ocitne jakoby „mimo sebe“, „bez sebe“. Ale to není ani cílem, ani koncem reflexe.

(Písek, 091212-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie a reflexe / Reflexe a filosofie**

Filosofie je možná teprve a pouze tam, kde se vědomí dokáže vztáhnout k sobě a k tomu, co je přístupné pouze v tomto sebezvtažení. Ovšem již tato formulace je zatížena některými nedostatky či spíše vadami. Vědomí samo není žádným „subjektem“ a nemůže se tedy samo aktivně k něčemu vztahovat, aniž by šlo o výkon určitého subjektu. Takže filosofie je možná jen tam, kde se myslící subjekt

svým myšlením (aktivním vědomím) vztahuje k sobě tak, že se vztahuje nejprve ke svému myšlení (zajisté již uskutečněnému, tj. ke svým dřívějším myšlenkovým aktům). A právě to je možné jen jako reflexe: v reflexi, která je myšlenkovým aktem (eventuelně – obvykle – řadou nějak integrovaných, v určitém směru sjednocených myšlenkových aktů), tj. která (jakožto akt) je zaměřena jako na své cogitatum na tento již uskutečněný myšlenkový akt, je teprve subjekt schopen rozlišit mezi svou aktivitou (svými myšlenkovými akty, svými „myšlenkami myslícími“) a tím, k čemu se tyto myšlenky vztahují, tedy co je jejich „myšlené“, jejich „cogitatum“. A díky tomuto rozlišení je myslící (a eo ipso reflektující) subjekt schopen ještě navíc rozlišit své myšlenkové akty od sebe samého. Při tom je nicméně vystaven pokušení sebe sama zařadit mezi všechno to, co si ve svém myšlení (ve svých myšlenkových aktech) učinil svým tématem a pro co si vytvořil (konstruoval) příslušné myšlenkové modely (ať už představy představované nebo míněné za pomoci pojmů). V důsledku onoho specifického rysu řecké pojmovosti je tak téměř neodolatelně a takřka nezvládnutelně tlačěn k tomu, aby sám sebe chápal (tedy: myšlenkově uchopoval, nikoliv pociťoval) jako jednu z „věcí“, tj. ztotožnil se se svou předmětností – čímž ovšem sám sebe ztrácí jakožto „nepředmět“, tj. jakožto „subjekt“. Právě proto je třeba si dobře uvědomovat onu zásadní nedostatečnost zpředměťujícího myšlení, které tak těžce doléhalo na víc než dva tisíce trvajících (resp. aktivně se v navazování dějících) epochu předmětného (zpředměťujícího) způsobu myšlení, které bylo postupně, ale opět v podstatě nezvratně zevnitř destabilizováno a narušováno jakýmsi téměř „enzymatickým“ způsobem v důsledku setkání a de facto dlouhotrvajícího, často konfliktního setkávání této řecké tradice s tradicí neřeckou, původně hebrejskou resp. židovskou, ovšem zejména a naprosto převážně zásluhou myšlenkových synkrezí, o které se pokoušeli vždy znovu křesťanští myslitelé.

(Písek, 091213-1.)

<<<

>>>

### **Pravda - oddělenost**

Hérakleitos (zl. B 108) vyčítal lidem, že si neuvědomují, že nepoznávají, nedospívají k tomu, že „moudrost je ode všeho oddělena“. Vytýkal sice velmi kriticky leccos také Pythagorovi (nezval jej dokonce „zakladatelem tlachalů“, zl. B 81), ale v tomto zmíněném bodě pabuje přesto mezi oběma shoda (pokud dáme na podání, že Pythagoras vymyslel jméno pro „filosofii“). Tak jako u Pythagory můžeme za slovo SOFIA bez problémů dosadit slovo ALÉTHEIA, můžeme tak učinit i v Hérakleitově zlomku. Pak pro Pythagoru platí, že filosof nedrží pravdu, nemá ji ve svém držení, ale vztahuje se k ní v lásce a touze po ní, Hérakleitos to ještě zesiluje a prohlubuje: pravda je ode všeho oddělena, tj. není obsažena v ničem jsoucím, ani s ničím jsoucím není spojena, nýbrž naopak je ode všeho jsoucího oddělena. Dalo by se dokonce říci: Pravda je něčím docela jiným, odlišným ode všeho ostatního, je jinaká – v našem pojetí tedy ne-jeoucí, ne-předmětná.

(Písek, 091213-3.)

<<<

>>>

### **Filosoféma (filosofúmenon)**

Filosoféma (event. filosofúmenon) lze v prvním přiblížení možná nejlépe vymezit jako to, co je třeba (nutno) myslit, ale co ještě nebylo myšleno (Heidegger tomu říká „das zu-Denkende, aber noch Ungedachte“). V tom smyslu je vlastně filosofoféma, filosofúmenon totožné s mythologématem, mythologúmenem. To, co je třeba myslit, není ještě myšlenka, ale je to něco, co po myšlení volá, k myšlení vyzývá a zavazuje, co však nemůže být myšlením vytvořeno, ustaveno, co nemůže být jeho výtvořem. Platón to pochopil, a proto se pokusil toto ještě nemyšlené, jež však musí být myšleno, aniž by mohlo být myšlením ustaveno, určit jako „ideu“. Ve skutečnosti však tímto pokusem své pochopení pokazil, zkazil, zmařil, neboť z „ideje“ učinil „jsoucno“, tedy něco již jsoucího (aby to „napravil“, prohlásil, že to je „pravé jsoucno“ – a křesťanští platonici to pak zopakovali, když nejvyšší jsoucno, summum ens, ztotožnili s Bohem, a všechny ideje umístili v jeho „mysli“). Právě proti tomuto chybnému kroku metafyziků měli pravdu myslitelé starožidovští, když domýšleli nejstarší „proroky“ (a „předproroky“) v tom, že ten jediný pravý „Bůh“, který ovšem vlastně není žádným „bohem“, musí zůstat nejen nepojmenován, ale dokonce nemyšlen, myšlenkově „neuchopován“. A právě v tomto smyslu je a zůstává (má být a má zůstat) filosofie touhou po tomto neuchopitelném a dokonce láskou k němu, a to nejen ačkoliv, nýbrž právě protože jej nikdy nemůže mít jako „něco“ určitého (nebo „někoho“ určitého). Pomocná a provizorní „jména“ pak nemají nikdy (a ani nesmějí nikdy mít) té důležitosti, aby se jimi lidé mohli „zapřísahat“, ani aby se takovým jménům dostávalo nějaké závaznosti, nad kterou by mohlo být zřízeno nějaké „ministerstvo pravdy“ (právě tím se církev a křesťané velmi prohřešili, tak jako se tím dnes velmi prohřešují vyznavači islámu). Ale nějakého jména resp. nějakých jmen je přece jen zapotřebí užít a užívat, ovšem jen s ustavičným připomínáním, že jde o jména náhradní. Filosofie v tomto ohledu nemá žádného výsadního práva – také její pojmenování jsou a zůstávají jen pomocná a provizorní. Nicméně jeden rozdíl tu zůstává: filosof smí takového jména (takových jmen) užít v souvislostech systematických, tj. ve svých nejen principiálních, ale také soustavných, systematických reflexích, jdoucích až ke „kořenům“ – právě ke kořenům, které zůstávají tím, co má a musí být myšleno, ale co (zatím) myšlení nebylo a není.

(Písek, 091217-1.)

<<<

>>>

### **Pravda jako filosoféma**

Jestliže pod termínem „filosoféma“ (resp. filosofúmenon) rozumíme to, co *má být* myšleno, ale co dosud myšleno není (nebo jen částečně a neuspokojivě), pak právě o „pravdě“ platí, že to je filosoféma. Právě o „pravdě“ totiž platí, že i tam, kde je myšlena, zůstává jediným a nejvyšším kritériem takového pomýšlení, tj. takového myšlenkového uchopení a uplatnění. Tak dochází k tomu, že to, jak byla, je a bude aktuálně a situačně „pravda“ myšlena a „uchopována“, vždycky a vždy znovu zůstává pod normou toho, jak myšlena a uchopována – a ještě spíš uplatňována – být měla (a mohla). V tom smyslu pak o každé pravé filosofii, a přesněji o každé pravé filosofické myšlence, platí, že má být, měla by být a musí být „opravována“ a „napravována“ právě ve světle této normy, již je (v té situaci a v tom kontextu byla) ještě nemyšlená pravda, a to znamená: reinterpretována s ohledem na onu „pravdu samu“ (ještě nemyšlenou a neuplatňovanou, ale která myšlena a uplatňována být měla a musela, takže vskutku také byla, leč – jak se vždy znovu ukazuje – nedostatečně a neuspokojivě). – Zbývá ovšem ještě

objasnit, zda a proč nemůže být „Pravda“ (jakožto jediná a jednotná) chápána jako „nejvyšší idea“, v jakési době k Platónovi, neboť idejí jistě může být více, ba mnoho, a to i když je budeme chápat jako „ne-jsoucí“. To však vyžaduje náročnější vyjasnění našeho chápání „ideje“ (a „idejí“).

(Písek, 091217-2.)

<<<

>>>

### **Idea a život v ideji (včetně myšlení)**

Slovo (termín) „idea“ i jeho původní význam pochází od Platóna; tento význam je nadále neudržitelný, ale tím nepadá celá široká problematika, která je už u Platóna, ale také ještě dlouho po něm s tímto termínem a jeho měněnými a upravovanými významy spojena. Jádro této problematiky vidím v tom, jak zachovat určitý „primát“ ideje (resp. idejí) nad každým jejím uskutečněním, aniž by tím „idea“ sama byla chápána jako již nějak „jsoucí“ ve smyslu „daného jsoucna“. Jsem v tom nepochybně inspirován Rádlem, a to jeho formulacemi z konce Útěchy. „Idea“ není žádným způsobem „jsoucí“, i když budeme trvat na její „skutečnosti“ (takže budeme muset také vymezit rozdíl mezi skutečností „danou“, „jsoucí“ na jedné straně, a skutečností „ne-jsoucí“ či „ne-danou“ na straně druhé. Skutečnost ideje spočívá v tom, že ačkoliv „není“ (není jsoucí), má – řečeno nepříliš šťastným termínem Kantovým – regulativní „moc“, pochopitelně nepředmětnou, nedanou. A právě v této regulativnosti je skryt problém: může jít o ideu sice účinnou, tj. regulativní, ale chybnou, mylnou, falešnou, dokonce snad i nebezpečnou a zlou. Proto také ne každý „život v ideji“ už je (a může být) takovou ideou ospravedlněn: každá idea musí mít „nad sebou“ normu, jíž může být – a skutečně „jest“ – „měřena“. Tím ovšem je principiálně otřesena a zpochybněna sama myšlenka „života v pravdě“. „Život v ideji“ je možný a dokonce nezbytný, je-li požadavkem jeho smysluplnost; ale tak jako je možno se životně oddat velké pravé ideji a celý život tomu podřídit, tak je možno se také oddat ideji falešné, zlé a k neštěstí vedoucí – a tím sám život ohrožující a ničící. Naproti tomu „život v pravdě“ by předpokládal něco výjimečného, jedinečného – a v rámci lidských možností vlastně přímo nemožného. Pak je ovšem zapotřebí se tázat: jaký smysl, jakou funkci by mohla mít idea, jejíž následování by nebylo možné, protože by se vymykalo samým lidským možnostem? (A jestliže lidským, jakým jiným?) Mám proto za to, že „Pravdu“ musíme zásadně odlišit od „pravdivosti“ i těch nejpravějších „idejí“ – tedy např. tím, že ji nebudeme chápat jako „ideu“.

(Písek, 091219-1.)

<<<

>>>

### **Bytnost (OYSIA, Wesen, bytí)**

Heidegger vykládá řecké chápání OYSIA ve smyslu „bytí“ jako „trvajíc přítomnost“ [„Das Verstehen des Seins aus dem ‚ist‘ im Sinne der beständigen Anwesenheit (οὐσία)“ – 4530, § 33, S. 97/or. 69.] Pro mne je ovšem otázkou, může-li toto pojetí být jakkoli užitečné pro dnešní myšlení, a pokud ano, za jakých podmínek resp. pod podmínkou jakých změn. Zřejmě je nezbytné provést náležité rozlišení mezi dvojnásobným významem onoho „anwesen“, tedy mezi tím, jak je v daném momentu událostního dění (v dané „fázi“, která ovšem nikdy není „bodová“) „přítomno“ to, co se právě ukazuje, a tím, co se sice právě neukazuje (ale

ukazovalo se již dříve, anebo se teprve má ukazovat), tedy mezi bylostí a budoucí oné události, o kterou jde. Událost sama jako jednota v čase a prostoru je „přítomna“ po celou dobu svého dění, tedy od samého svého počátku, až po svůj vlastní konec. V důsledku toho ovšem všechny již proběhlé „fáze“, jakožto i všechny „fáze“, které teprve mají proběhnout, jsou také nějak „při tom“, když se právě ukazuje jedna z nich, totiž právě ta „aktuální“. Všechny tyto momentálně ne-aktuální fáze jsou po celou dobu trvání události „přítomny“, protože přítomna je sama událost jako celek a jsou přítomny díky tomu, že jde o celek, tedy protože k tomu celku náleží a jsou v něm spolupřítomny. „Bytí“ (event. „bytnost“) události tedy znamená tuto přítomnost, kterou nelze zaměňovat se žádnou jednotlivou právě aktuální, tj. právě se ukazující fází oné události.

(Písek, 091219-2.)

<<<

>>>

### **Přítomnost předmětná a nepředmětná**

Pokud rozlišíme náležitým způsobem mezi aktuální přítomností „úказu“ a neaktuální přítomností toho, co se sice právě (protože už nebo ještě) neukazuje, můžeme říci, že to, co se právě ukazuje, je předmětná stránka úказu (resp. ukazující se aktuální přítomnosti). Všechny fáze dějící se události, které se momentálně neukazují, jsou sice také „přítomné“ v onom druhém smyslu, ale zmíněná „předmětnost“ jim chybí (aspoň tedy aktuální předmětnost). To pochopitelně neznamená (a nemůže znamenat), že to, co se právě (a to znamená rovněž předmětně) neukazuje, není skutečné. A neznamená to ani, že jim vždycky ona předmětná stránka chyběla (mohou být také předmětné, i když nikoli aktuálně). Jejich „předmětná“ stránka buď mohla být (pokud již aktuální byly) nebo ještě může být (pokud teprve mají nastat) ověřována. Nejde tedy o pravou nepředmětnost, máme-li na mysli to, že jejich předmětnost není aktuální, nicméně je to první způsob nepředmětnosti, zatím ještě nepředmětnosti nepravé, který musíme registrovat a vzít na vědomí. Teprve v druhém kroku se můžeme dostat k pochopení „pravé“ nepředmětnosti, jež je totiž vždycky přítomna v každé aktuální fázi dějící se události, tedy která je nepředmětnou stránkou oné fáze, i když je právě aktuální. Bez této přítomnosti nepředmětné stránky se žádná fáze události nemůže aktualizovat: je to právě tato aktuální nepředmětnost, která se v dané fázi zpředměťňuje, a to tak, že se „zmocňuje“ toho, co jí připravily předchozí „aktuální přítomnosti“, a zároveň připravuje to, čím se nadcházející „aktuální přítomnosti“ teprve mají stát a co mají „ovládnout“ (čemu mají dát onu živou přítomnost příslušné předmětné i nepředmětné stránky této fáze). V tom ostatně spočívá rozdíl mezi aktuální a non-aktuální předmětností: aktuální předmětnost je pro pozorovatele nutně smíšená s aktuální předmětností těch sub-složek události/jsoucna, které byly resp. jsou integrovány do celku události (a které pravděpodobně z této integrity většinou vypadnou po jejím konci). Mohli bychom tedy v tom případě, že uvažujeme jen o neaktuální předmětnosti určité události, mluvit o její čisté (nebo „ryzí“) předmětnosti, k níž bychom pak v žádném případě nepočítali předmětnost jejich sub-událostí (neboť jejich hranice mezi aktuálním a neaktuálním, ale zejména mezi nepředmětným a předmětným probíhá nutně jinudy, a to časově i prostorově).

(Písek, 091219-3.)

<<<

>>>

### **Setkání a život / Reaktivita a „setkání“**

Petra mi poslala svůj (francouzský) text, v němž mj. citovala Martina Bubera: „Toute vie réelle est rencontre.“ Jako zdroj uvedla francouzskou Wikipedii (ale pokusím se to najít německy, nejspíš „Begegnung“, možná v „Ich und Du“):

[[http://fr.wikipedia.org/wiki/Martin\\_Buber](http://fr.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber)]

Jde ovšem o to, že se lze za jistých okolností setkat nejen s lidmi, kteří fyzicky nejsou přítomni (prostřednictvím pošty, telefonu apod.), ale i s lidmi, kteří už dávno, dávno zemřeli. Pokud tomu budeme rozumět v této šíři, má Buber naprostou pravdu. A platí to nejen o lidech a pro lidi, ale pro všechny „subjekty“ (nebo podle Teilharda de Chardin pro všechny „unités naturelles“, nebo podle Williama Sterna „osoby“, „Personen“). Chceme-li to vyjádřit naprosto obecně, pak můžeme mluvit o „reaktivitě“; chceme-li to omezit na živé bytosti, můžeme mluvit o „senzibilitě“ (vnímavosti). Jsoucno (pravé jsoucno, tj. pravá událost), které se nesetkává (s jinými jsoucnými), jako by vůbec nebylo. Proto staré „pojmy“ *esse a se a per se* jsou nepoužitelné, protože jsou falešné. Každé jsoucno skutečně „jest“ jen v tom rozsahu, jak reaguje na druhá jsoucna a jak ta druhá jsoucna reagují na ně. To znamená že bez „setkání“ není ani existence (výskyt), natož život. Ovšem specifická lidská situace a lidských „setkání“ vyžaduje jít do větší hloubky.

(Písek, 091219-4.)

<<<

>>>

### **Termíny a pojmy (a pojmové modely)**

I tam, kde přebíráme v rámci tradice některé termíny a velkou část jejich významů z minulosti, děláme nezbytně něco, čím se nutně vymykáme z rámce jejich původních kontextů: jsme to přece my, kdo jich nyní používáme, jsme to my, kdo je zapojuje do nových, jednak svých vlastních, ale tím vždycky také do současných myšlenkových kontextů. Proto je nejen právem, ale přímo povinností si co nejlépe vyjasnit, v jakém smyslu jsme je zařadili a nadále řadíme do svého myšlení. To pak platí v tomto případě také o termínu a myšlence FYSIS. Když se obracíme ke starým řeckým myslitelům, není to ani jenom, ani především proto, abychom pronikli do jejich způsobu myšlení (to může být jen iluze), ale abychom ve srovnání s jejich pojetím ustavili to své vlastní; a totéž ovšem platí i tam, kde nám nejde o starořecká pojetí, ale o pojetí dnešní (nebo vůbec z jiných dob). Teprve když ustavíme své vlastní pojetí, mohou naše pokusy o porozumění jiným, současným nebo i velmi starým myslitelům a jejich pojetí mít skutečnou relevanci. Přesnosti ovšem můžeme dosahovat jen tam, kde si své vlastní pojetí ujasníme také pojmově, a ovšem když se nám podaří náležitě pochopit, s jakým pojmem (s jakými pojmy) pracovali ti staří myslitelé (což pochopitelně je vyloučeno tam, kde se ještě s pojmy nepracovalo, protože pojmovost nebyla ještě vynalezena). Náležité porozumění jiným a zvláště starším myslitelům tedy nelze zakládat na jakémsi rezonování s jejich myšlenkovým světem, na pronikání do jejich subjektivity, nýbrž naopak na úsilí proniknout až k tomu, k čemu se jejich subjektivita vztahovala, a to zejména v případě filosofických termínů znamená: na pronikání k jejich myšlenkovým konstruktům, k jejich pojmovým modelům, k jejich „intencionálním předmětům“ (a „ne-předmětům“, pokud je tam můžeme najít).

(Písek, 091220-1.)

<<<

>>>

### **FYSIS jako růst a úpadek**

S přihlédnutím k některým aspektům užití slova FYSIS ve starém Řecku a zejména u klasických řeckých „filosofů“, ale aniž bychom se jimi příliš nechali vést (a svádět), může FYSIS (česky bychom mohli říci: fyzikálnost) přisoudit všem pravým událostem vůbec, pokud využily možnosti ustavit si svůj vlastní subjekt (resp. stát se svým subjektem, ztotožnit se se svým subjektem) a pokud se tak učinily schopnými se setkávat s jinými událostmi-subjekty, reagovat na ně a zároveň jim tak umožnit, aby ony reagovaly naopak na ně. FYSIS se tedy především týká událostného, tj. dějového charakteru každé události, které ergo není pouhým procesem, nýbrž spěním od počátku až ke konci takové události. A právě toto spění není žádnou pouhou setrvačností, nýbrž je více či méně koordinovaným průběhem změn, které se na jedné straně drží jistých pravidel, jistého řádu, ale na druhé straně mají i jisté momenty, které můžeme označit za kontingentní (nebudeme říkat „nahodilé“, protože jako nahodilost se může pozorovateli jevit i to, co ve skutečnosti kontingentní, tj. „pouze nahodilé“ není). – A dále musíme zmínit něco zásadně důležitého: událostné dění „pravého jsoucná“, přesněji jeho FYSIS, je charakterizováno tím, že z jeho jednotlivých fází je vždycky jen jedna právě aktuální. Co se tím přesně míní? Aktuálnost té či oné fáze událostného dění spočívá v tom, že jen ona umožňuje kontakt dané události s jinými událostmi, a to zase jen za předpokladu, že také ony jsou v té chvíli v aktuální fázi (resp. prostřednictvím jejich aktuální fáze). Pouze ta která právě aktuální fáze na sebe bere rys vnějšnosti, předmětnosti. To však nutně mění náš pohled na „svět“, na „KOSMOS“ a jeho uspořádanost (jak už náleželo k významům původního řeckého termínu). Neplatí totiž, že „vše souvisí se vším“, pokud tím míníme souvislosti kauzální (ať už kauzalitu chápeme jakkoli – ukážeme si, jak nezbytné je koncept „kauzality“ a „kauzálního nexu“ opravit a změnit). To, čemu se tradičně říká „kauzální souvislost“, se nutně omezuje jen na vztahy mezi právě aktuálními fázemi nejrůznějších událostí, ale v žádném případě není možné mezi jejich fázemi „ne-aktuálními“ (tj. ani mezi fázemi jejich „budostí“, ale ani mezi fázemi jejich „bylostí“). V tom právě spočívá ta důležitost fenoménu „aktuality“ – a to také si žádá naší větší pozornosti a opětovných pokusů o hlubší proniknutí do jeho povahy.

(Písek, 091220-2.)

<<<

>>>

### **Konkurence a „spěch“ ve vědách**

Dnes to ve vědách (zejména přírodních) vypadá tak, že každý pracuje na detailu (nebo na více detailech), aby mohl publikovat. Publikovat totiž lze jen detaily; když jde o něco širšího, říká se tomu třeba „souhrnná zpráva“, a dostává se to jen na vedlejší kolej. Skutečná věda tím rozkousováním problémů ovšem trpí, na prvním místě proto, že velké problémy jsou z toho vyřazeny.

(Písek, 091221-1.)

<<<

>>>

### **Vědomí sebe a mytologie o sobě**

Mezi obojím je závažný rozdíl: vědomí sebe je (resp. může být) cosi ještě velmi nedotvářeného, stále ještě se dotvářejícího (nebo schopného se dotvářet) – a tam, kde se díky pomalu se rozvíjející struktuře jazykové komunikace dostává tomuto „vědomí sebe“ mytických prostředků, začíná si každý jednotlivec (člověk) o sobě vytvářet jakési mýty, mytické obrazy. A na vyšších úrovních, kdy už je objeveny (či vynalezena) pojmovost, jsou tyto mytické obrazy již poněkud (více nebo méně) logizovány. Odtud je možné, aby lidé měli o sobě jakési „mytologické“ ponětí, vědomí, aby sami sebe byli schopni nějak mytologizovaně myslit a ve své mysli se mytologicky ustavovat a představovat. Chápeme tedy tento vývoj „vědomí sebe“ stejně historicky jako jiné způsoby vědomí. Mluví-li se někdy o tom, že si někteří lidé vědomě, cílevědomě o sobě vytvářejí jakési mýty, jimiž chtějí ovlivňovat to, jak je berou a chápou druzí lidé, má to vždycky charakter logizovaných mýtů, tj. mytologií. Proti tomu kritičtější lidé, zejména někteří hlubší nebo spíš pečlivější myslitelé, kteří zásadně mýtům a mytizacím nedůvěřují a pokoušejí se jich vyvarovat, vůbec je nějak omezit a nejlépe likvidovat, znemožnit, mají pod vlivem dlouhé tradice zpředměťujícího myšlení tendenci si dokonce i sami sebe představovat, myslet a myšlenkově uchopovat takřkajíc „objektivně“. To je nejen nesnadné již proto, že sám vůči sobě může člověk jen nesnadno zůstat objektivní (a proto to někteří třeba z křesťanské „pokory“ přehánějí tak, že si sami sebe jakoby nic neváží, ale to se dostávají zase do jiných mytizací a mytologizací), ale především proto, že člověk sám jakožto subjekt nemůže být (přinejmenším legitimně a právem) objektivován, neboť i on – jak vůbec každý subjekt – není pouhým objektem, nýbrž naopak non-objektem.

(Písek, 091221-2.)

<<<

>>>

### **Předmětnost sama není předmětná**

Když se budeme pokoušet co nejlépe vyložit – a pojmově „uchopit“ – to nejdůležitější a základní, co máme chápat pod slovem „předmětnost“, musíme si předem uvědomit, že musíme zanechat pokusů učinit předmětnost samu předmětem (rozumí se intencionálním předmětem, tj. předmětným myšlenkovým modelem, jak jsme se to naučili od starých Řeků a jak v tom po staletí pokračujeme, aniž bychom to podrobovali náležitému přezkoumávání a nezbytné kritice). Nehodlám tu napodobovat Heideggera, i když to tak může vypadat a i když jsem měl právě v něm inspiraci.

(Písek, 091222-1.)

<<<

>>>

### **Práva lidská a aktivita**

Vilém Prečan citoval v roce 1978 v úvodu ke *Knize Charty* (která vyšla v kolínském nakladatelství Index) „moudrá slova Ferdinanda Peroutky“: „zdá se, že jenom to právo je skutečné, o které se někdo uchází“ (in: V kradeném čase,

Praha-Brno 1994, s. 177). Nevím, odkud to Prečan citoval (docela rád bych to našel), ale je to pozoruhodná a důležitá formulace, nad kterou stojí za to hlouběji zauvažovat. Správnost, „moudrost“ a dokonce pravdivost této myšlenky záleží v tom, jak chápeme „skutečnost“ a to, co je „skutečné“. Omezíme-li „skutečné“ jen na to, co bylo a je uskutečněno (např. tím, že se o zmíněné právo někdo uchází), pak to degraduje pojetí práva na právo pozitivní (za předpokladu, že rozšíříme chápání pozitivnosti práva ze sféry toho, co je (bylo) „ustanoveno“ platnými – pozitivními – zákony). V tomto smyslu bych tedy Peroutkovu myšlenku nepovažoval za dostatečně „moudrou“, ani za správnou, a už vůbec ne za „pravdivou“. „Skutečnost“ však můžeme chápat i širě: skutečné je nejen to, co byl skutečným učiněno nějakým skutkem, ale také to, co uskutečněno být může (a dokonce má a někdy i musí), i když to žádným skutkem ještě uskutečněno nebylo. Rádl přece prohlásil, že to, co „má být“, je skutečnější než to, co „jenom jest“. (Musíme si ovšem i nad touto formulací položit otázku, zda i v ní stále ještě příliš nevládne, nepřevládá Platón, v jehož pojetí je to, co je uskutečněno, jen nápodobou a „odvarem“ ze skutečnosti „pravé“; zde je nepochybně zapotřebí vše upřesnit. Skutečnosti by pak bylo nejen to, co už uskutečněno bylo, ani jen rozšířeno o to, co právě uskutečňováno jest, nýbrž i to co uskutečněno být má, ba musí (ne tedy ve smyslu nutnosti, nýbrž ve smyslu naléhavosti závazku). Jinak řečeno: skutečné je to, co k uskutečnění skutkem buď vede, nebo co už uskutečňováno bylo a jest. A v tom smyslu „lidská práva“ – a „právo“ vůbec, tj. pravé právo, nikoli pouze údajné a vynucované právo – nemají původně a principiálně povahu žádné danosti, žádných „pozitivních norem“ nebo „zákonů“, nýbrž jsou tím, co má být uplatňováno a uskutečňováno „děj se co děj“.

(Písek, 091222-2.)

<<<

>>>

### **Učenost a „mnohovědění“**

České slovo „učenec“ nebo „učenost“ vlastně poukazuje na to, že jde o někoho, kdo se hodně „učil“, kdo toho tedy (snad) hodně ví, hodně zná a pamatuje – ale to za tím „učením“ zůstává trochu skryto a jakoby pozadu. V běžném hovoru se to málo cítí a málokdy se o tom uvažuje. Komenský v Labyrintu zesměšňuje ty, co si své „vědomosti“ nosí v krabičkách nebo bedýnkách na břicho (najít!), ale řekněme si upřímně: jaký je rozdíl mezi těmi, kdo si různé jednotlivé (a nesouvislé) vědomosti nosí v hlavě, a těmi, kdo si je napíše na lístečky a dají nahodile do krabičky? Kartotéka jen napomáhá paměti, rozšiřuje ji – je to vlastně plod vynálezu písma, který se obvykle považuje za velmi významný pro rozvoj vzdělanosti. Kartotéka není směšná proto, že by snad lidé měli správně mít všechno uloženo v hlavě, ale leda proto, že v ní není pořádek, systém, že v ní její majitel málokdy najde právě to, co potřebuje. Pokud kartotéka funguje, je nepochybně velkou pomocí každému, kdo si chce zachovat mysl volnou pro promýšlení nových věcí. A pokud ten pořádek chybí naopak také v hlavě, veškerá paměť – a to včetně té v kartotékách – je prakticky k ničemu.

(Písek, 091227-1.)

<<<

>>>

### **Mnohovědění (POLYMATHEIA)**

Již někteří z nejstarších řeckých myslitelů ostře rozlišovali mezi míněním či domněním (DOXA) a skutečným věděním (EPISTÉMÉ); ani správné mínění nepovažovali ještě za dostačující a neuznávali je za pravé vědění. Můžeme se ovšem – zdánlivě právem – tázat, proč je tak důležitý rozdíl mezi správným míněním a skutečným věděním, neboť dnes na tento rozdíl už myslí jen málokdo. Ve škole se zkoušejí většinou pouze znalosti (vědomosti), a kdo toho hodně ví, nebo kdo aspoň zná ty nejdůležitější „věci“, ta nejdůležitější „fakta“, je úspěšný a dostává dobré známky. Platí to hlavně o takových předmětech, jako je dějepis, zeměpis, přírodopis (zoologie, botanika, geologie) a ještě jinde; že pouhé pamatování údajů z učebnice nebo z výkladů učitele nestačí, ukazuje se dost brzo v předmětech, kde mnohem víc záleží na logických souvislostech, především v matematice a tam, kde je matematiky hodně zapotřebí. Kdysi se zejména na středních školách dával důraz na logické myšlení; zkušení pedagogové věděli, že se žáci mohou vycvičit v logice zejména buď v matematice nebo v latině (event. v řečtině, jak to kdysi bylo ještě možné na klasických gymnáziích); výuka v logice, jak bývala prováděna v posledních třídách spolu s psychologíí a dějinami filosofie, ovšem logickému myšlení samému vyučít nemohla, ale naopak je předpokládala. Latina byla postupně odbourána (nejen u nás), o řečtině nemluvě, důraz na tzv. „vědomosti“ leckdy vedl buď k nadměrnému zatěžování paměti žáků, anebo naopak k redukci množství toho, co bylo opravdu nutno si zapamatovat, aniž by se někdo příliš staral o míru porozumění látce do větší hloubky. Na rozpoznání starých myslitelů, že „mnohovědění“ samo „nenaučí rozumnosti“ (Hérakleitos), se většinou zapomíná. Na co se však takřka úplně zapomíná, je původní význam řeckých slov MATHEISIS a MATHÉMA. Jde totiž o vědomosti a znalosti získané od druhých, tedy z druhé ruky, z doslechu; je to jakési „domnění“ těch druhých, tedy ani ne vlastní

(Písek, 091227-2.)

<<<