Obsah

[Úvodem – (P. K.) 1](#_Toc481063201)

[Úvodem - (H. M.) 4](#_Toc481063202)

[Broch, Hermann 20](#_Toc481063209)

[Fink, Eugen 31](#_Toc481063213)

[Heidegger, Martin 29](#_Toc481063212)

[Hölderlin, Friedrich 24](#_Toc481063210)

[Kant, Immanuel 36](#_Toc481063214)

[Mathauser, Zdeněk 6](#_Toc481063203)

[Montaigne, Michel 43](#_Toc481063215)

[Musil, Robert 13](#_Toc481063206)

[Ortega y Gasset, José 16](#_Toc481063207)

[Pessoa, Fernao 11](#_Toc481063205)

[Platón 46](#_Toc481063216)

[Plótínos 54](#_Toc481063217)

[Suso, Heinrich 8](#_Toc481063204)

[Theologia Deutsch 26](#_Toc481063211)

[Werfel, Franz 18](#_Toc481063208)

## Úvodem – (P. K.)

Záměr komentářů k textům, které jsou jen poznámkami pod čarou, se rodil postupně, když jsme si uvědomili, že tyto poznámky jsou průnikem do mysli filosofovy. Jsou sice mimo hlavní téma dané práce, avšak přece jen nějak významně doplňují text. Takovéto poznámky však nelze komentovat mimo jejich umístění, proto naše komentáře zasahují bezprostředně i k nim a navíc chceme ukázat, co tyto texty a poznámky udělaly v naší mysli. Chceme se vyhnout chronicky známým výrokům a textům, které jsou rozebírány v nesčetných učebnicích a které byly vybírány pro seznámení se s filosofií. Chceme spíše poukázat na inspirativnost jednotlivých textů, které nebudeme zařazovat chronologicky, ale jen tak, aby se zobrazila posloupnost našeho myšlení, která je zatížena těmito texty i naším důrazem na poznávání a na lidské myšlení a to, co tím rozumíme. Ostatní texty ponecháváme stranou nikoli proto, že by nebyly zajímavé a tím nás zajmuly, dokonce snad i uvěznily v sobě, ale proto, že každý z filosofů má svůj svět a ten je tvořen především vším, k čemu je napřena pozornost mysli filosofa. Domníváme se, že to je hlavní smysl četby.

Mimo to chceme v těchto textech přiblížit na ukázkách a komentářích také ony postavy (filosofy), kteří jsou pozapomenutí. Ve své době však byli hnacím motorem posunu v myšlení. Mnozí z nich inspirovali velikány, kteří se do učebnic dostali a kteří tvoří základní osu filosofického myšlení. Polemiky s těmito pozapomenutými postavami se odehrávaly ve velkém napětí, a proto také je chceme připomenout, aby se na ně nezapomnělo. Tím chceme také znovu rozvířit myšlenkové pohnutky, které snad přinesou další motivy do dějin filosofického myšlení.

Co to znamená číst?

Snad každá četba má dvě stránky, které jsou samostatné, a které se zároveň nějak prolínají, a sice stránku porozumění a stránku probuzení vlastní mysli k činnosti, která je naléhavá. Co znamená porozumění textu, bylo dostatečně vysvětleno těmi, kteří se zabývají hermeneutikou.

Také stránka probuzení mysli byla objasňována. Zdá se nám, že však nikoli dostatečně a proto místo úvodu započneme s otázkou, jak je něco takového možné (?); jak to, že některá z myšlenek nás přitahuje a jiná nás nechává chladnými, či lhostejnými? Zde nelze říci jako kontrast, že nás některá myšlenka odpuzuje, protože i takováto myšlenka má svůj atraktor a my k ní zaujímáme stanovisko, což rovněž znamená, že nás probouzí k myšlenkové aktivitě tím, že tříbí dosud v mysli zaznamenané a my se musíme s ní nějak vypořádat.

Předpokládáme tedy, že v nás jsou už předem nějak obsažené myšlenkové modely světa (případně našich očekávání toho, jaký je svět) a některé z myšlenek vyextrahovaných z četby tomuto modelu světa odpovídají, doplňují jej, případně jej dále rozvíjejí; a jiné z přečtených myšlenek mu odporují, jsou k němu kontradiktorické, neslučitelné s ním. Obojí probouzí a usměrňují naše myšlení, jsou pro nás naléhavé. Další pak se s tímto modelem míjí (a ty nás nechávají chladnými, lhostejnými) nejsou pro nás nikterak atraktivními a my je odsouváme do periferie mysli, kde buď zůstávají jako podvědomé/nevědomé, nebo časem vyprchají. Ty z myšlenek, které potvrzují náš předchůdný názor, jsou pro nás nejpřitažlivější. Stvrzují něco, co již známe a tím dotváří jistotu našeho pobytu. Pokud se navíc setkáme s něčím, co náš názor doplní detailem, nebo ho rozvede do dalších možností, jsme tomu rádi.

Zde se nezabýváme tím, jak vznikl onen předchůdný názor, ale jen tím, co je to číst, co se tedy děje, když čteme, zejména složitější text.

Často se nám stává, že při četbě najednou nejsme u čteného textu, ale že naše mysl přestane číst a nějak, ne plně uvědoměně, zpracovává přečtené. Co se v takových okamžicích děje?

Naše vysvětlení se neobejde bez rozštěpení proudu myšlení na dva samostatné proudy, z nichž jeden je tím, který sbírá informace z knihy (mnohdy pokračujeme ve čtení, aniž bychom si uvědomovali to, co náš zrak zachycuje, až se najednou ocitneme na konci stránky) a druhý proud, který vše vnímané hodnotí, doplňuje o asociace a podobnosti, snaží se uhádnout, jak text bude pokračovat, vřazuje naší osobnost do čteného děje, souhlasí/nesouhlasí atd. Tyto dva proudy jsou při čtení nezbytné, neboť syntetizují čtené s naším dosavadním životem, či s fantazijními obrazy, které jsou plody naší mysli.

Mnohé z čteného je převoditelné do obrazů a tak se dá např. ilustrovat kniha, nebo nafilmovat příběh podle čteného. Filosofická literatura je téměř nepřevoditelná do obrazů, neboť je na jiné úrovni abstrakce a obecnosti, než je tomu s běžnou literární činností. O to snad více vyžaduje od obou proudů lidského myšlení, které se snaží přečtenému porozumět. Navádění k takovémuto čtení a promýšlení přečteného je cílem, který jsme si pro níže sepsané vytýčili.

Mnohdy se čtení přirovnává k hádání. Naše civilizace pokročila natolik, že slova již nečteme po písmenkách a jejich následnostech, ale vnímáme je jako slova, tedy jako celky. A nezůstáváme jen na úrovni slov, ale jsme schopni domýšlet celé věty a mnohdy i odstavce. Nevšímáme si postavení slov ve větě, ale snažíme se jen pochopit smysl a pak uhánět k další větě. Nesnažíme se tedy pročíst se předloženým textem a všímat si větných nuancí, které mohou naznačit také jiný způsob pochopení napsaného.

Totéž platí nejen o čtenáři, ale také o tom, kdo text píše. Také na této straně je mnoho automatického, rutinního, nepromyšleného. Někdy se zdá, jako by jen prsty ťukaly do klávesnice a až dodatečně se z napsaného vynořuje smysl, který, i když by byl v mysli předpřipraven, nabývá konečné podoby až s vytištěním. To jsou ony sochy, na nichž již nelze nic měnit a které začínají žít svým vlastním životem, a proto musí pisatel počítat s různými jejich interpretacemi. A v tomto případě se nejedná o tento námi napsaný text, ale o text, jež se snažíme takto interpretovat.

## Úvodem - (H. M.)

Přítel začal psát komentáře k textům, resp. k úryvkům z textů „pod čarou“, jež často pocházejí od autorů, kteří významným způsobem formovali evropské myšlení. Bylo a je pozoruhodné si v těchto komentářích číst. Proto se přítelovy komentáře staly pro mne velice inspirativním počinem, neboť jsem ho vnímal a vnímám jako jakousi (byť primárně zřejmě nezáměrnou) výzvu pro každého, kdož (ještě) čte filosofické či filosofující texty. Tedy stalo se to takovou výzvou rovněž pro mne samotného.

Přijal jsem ji, však musím hned zpočátku upozornit na to, že jaksi po svém způsobu. Začal jsem také psát komentáře, možná přesněji krátké či kratší poznámky nikoli však k textům „pod čarou“.

Mé drobné marginálie a noticky se týkaly a týkají určitých myšlenek (obsažených v textech ať už „nad…“ nebo „pod čarou“), které mne oslovily a zapůsobily na mne při čtení filosofických a filosofujících textů – odborných knih a statí, souborů esejí, básnických skladeb či beletristických děl.

Tyto myšlenky se možná rovněž podílely na formování evropského myšlení, mohly snad také výrazně působit v kontextu českého myšlení, avšak především a v prvé řadě měly velice silný vliv a tvarující význam pro mé vlastní myšlení.

Jakési spontánně a mnohdy i nahodile vznikající poznámky a marginálie jsem si poznamenával často (leckdy to byly marginálie doslova, neboť jsem je vpisoval „in margine“ textu samotného), ale teprve pod dojmem z přítelova nápadu jsem si uvědomil, že takové poznámky mají nejen memorativní či upozorňující, anebo zvýrazňující smysl, nýbrž že je jim příslušná i další významová rovina.

Uvědomil jsem si naplno, že při čtení uvedených textů se v mé mysli dějí pozoruhodné věci, že v ní probíhá cosi, co zasluhuje daleko lepší a podrobnější reflexi, skrze kterou si mohu pro sebe sama podstatně lépe ujasnit cesty, jimiž se mé myšlení ubírá, že mohu mnohem důkladněji rozpoznat, čím jsou mé vlastní úvahy obohacovány a co mou mysl ponouká k určitému zaměření a soustředění.

Různé nápady, ideje, úvahy, které se mnohdy mimoděk objevily v mé mysli a já si je víceméně setrvačně ze zvyku zaznamenal, by se přece mohly stát velice bohatým zdrojem skutečné introspekce a následných reflexí.

Jak píše (a na řadě míst svých dalších děl rovněž uvádí) přítel, při čtení stejně jako při jiných způsobech vnímání fungují v zásadě samostatně v mém myšlení dva proudy.

Jeden se koncentruje na samotný text – sledování významu a souvislostí slov, slovních seskupení, vět, odstavců, kapitol atd., druhý se pak pohybuje po své trajektorii, pro niž je typické hodnocení, různé asociace, propojování s doposud poznaným či jen tušeným atd. Oba proudy ve svém prolínání syntetizují to, co vnímám ze čteného textu, s tím, co je již nějak předpřipraveno v mé mysli samotné.

Ze zkušenosti vím, že běžně probíhá ono syntetizování více či méně spontánně, bez dalšího, hlubšího promýšlení. V tomto případě většinou pouze registruji, že z oné syntézy může vzejít dvojí.

Buď vzniká cosi zvláštního, ba leckdy výjimečného, a to v jistém typu transcendence toho, co jsem dosud znal. Anebo (což bývá častější) dochází k tomu, že se produkty syntézy rozplynou ve zcela jednoduchých fiktivních úvahách či složitějších fantazijních imaginacích.

V dané chvíli se ovšem obojí vzájemně mísí a prolíná. Bez čehokoli dalšího v zásadě nejsem proto schopen dost dobře odlišovat jedno od druhého – prosté fikce a imaginace od něčeho vskutku významuplného. Ustavuje se cosi, co bych se odvážil nazvat „pall-mall všedního dne“.

Vrátím-li se však (ať už prakticky vzápětí, anebo po kratším či delším čase) k těmto produktům (vyvolaným z mých paměťových struktur) a snažím-li se v jisté introspekci a reflexi těchto vlastních myšlenkových pohybů hlouběji je promyslet a tedy jim lépe porozumět, pak to mimo jiné (tj. zejména kromě nové orientace, určitého množství inspirace a někdy i nových překvapivých závěrů) může přinést zajímavé podněty a ponoukání k pochopení toho, jak pracuje má vlastní mysl.

Proto jsem se rozhodl v širším záběru zachytit a určitým způsobem zpracovat právě takové „ponoukavé myšlenky“. Na následujících stránkách jsou tedy přítomny výsledky (a případně také důsledky ve smyslu určitých závěrů) tohoto mého rozhodnutí!

## Mathauser, Zdeněk

***„V tomto okamžiku … intuitivní tykadla jako by už směřovala nejen od subjektu ke světu, ale i od světa k subjektu. Intuice jako by byla odezvou subjektu na lásku světa k němu samému.“***

(Z. Mathauser: *Mezi filosofií a vědou*, Filosofia, Praha 1995, str. 81-82.)

Myšlenka, kterou autor rozvádí v souvislosti s epizodou románu Pierre-Jeana Remyho *Chateau en Allemagne*:

V této epizodě maluje malíř obraz na antické motivy a do jeho myšlenek přitom vstupují dámy, které poznal nedlouho předtím v jednom ze salónů. Vstupují tím, co je pro ně charakteristické – úsměvem, gestem, postojem, pohledem. Vstupují tak do intuitivního pole subjektu a jeho tvorby. Například z tohoto intuitivního vhledu se generuje určitá podoba tváře či gesta ženských postav z antického světa, které malíř v dané chvíli maluje. Ale proč?

Důvod lze spatřovat v tom, že dámy nejen spatřil, ale zřejmě dokonce pronikl do jejich srdcí. To ovšem znamená zmnožení směrů intuice. Ženy vstupují do malířova intuitivního pole nejen proto, že se staly jeho bezděčně nabytou intuitivní kořistí, ale vstupují tam tak, že malíř sám se stal jejich bezděčně a intuitivně získaným vlastnictvím.

Nu, není to hodné pozoru? Intuice jako nikoli jednosměrný, nýbrž obousměrný děj! K čemu to poukazuje? K tomu, že Intuici je možné chápat jako vhled subjektu do vnějšku skrze sebe sama a zároveň ji lze pojmout jako vhled vnějšku do subjektu skrze subjekt sám. V okamžicích intuitivního zření vhlédám já do vnějšku a zároveň vnějšek vhlédá do mne!

To podstatné a rozhodující se přirozeně odehrává uvnitř jako děj imanentní mému já, avšak bylo-li by to pouze a výhradně záležitostí mého já, nebylo by to úplné. Vhled by nemohl být plný, dostatečný. Soustředění se výlučně na jeden směr – totiž od subjektu k vnějšku – by bylo zkreslující.

Zkusme tento hypotetický soud prozkoumat v expozici skrze základní schéma: Já (s průnikem ne-světa) – já (s průnikem kvazi-světa) – kvazi-svět. Nebo ještě přesněji: Já (s průnikem ne-světa a světa já) – „já“ (s průnikem Já a světa já a tedy i kvazisvěta) – já (s průnikem kvazi-světa). Anebo ve zcela redukované podobě: Já – „já“ – já – kvazi-svět (vnějšek).

V rámci výše uvedené myšlenky je intuitivní zření (vhledání, nahlédání) pohybem od Já přes „já“ a já k vnějšku, avšak zároveň vstřícným pohybem opačného směru po stejné linii.

Je-li hypotetický soud oprávněný, ukazuje se, že intuice není v tomto ohledu něčím zvláštním či vymykajícím se – i jiné, méně důsažné a jaksi každodenní poznávací pohyby probíhají po stejné linii. Jde ovšem o to, jak a kam je pohyb intuitivního zření oproti jiným poznávacím pohybům nasměrován!

Nelze konstatovat nic jiného než to, že je intuice primárně (byť leckdy bezděčně, spontánně) nasměrována ke **smyslu**! V poznávání jiného typu se o osmyslení povětšinou vůbec nejedná. Smysl či účel nebývá prvořadě cílem těchto poznávacích pohybů.

A uvědomíme-li si, že ač se intuice imanentně odehrává v Já, je vždy pohybem obousměrným, je ono nasměrování výrazně potvrzeno. V důsledku obousměrnosti se totiž může v intuitivním poli smysl skutečně plně konstituovat! Díky této plnosti je intuitivní pole subjektu (Já) zároveň konstitutivním polem smyslu!

Onen malířův příběh z Remyho románu je nejen ilustrativní, ale rovněž naznačuje, kde lze nejlépe identifikovat obousměrný pohyb intuice.

Je-li vnějšek (kvazi-svět) reprezentován jiným subjektem (ať už ho lze charakterizovat jakkoli – od kvazi-světské nevědomosti až po plné uvědomění probíhajících procesů), je vždy možné velice dobře rozpoznat obousměrnost intuitivních pohybů. V případě a-subjektových reprezentantů vnějšku je to podstatně složitější, nicméně intuitivní vhled dává dobré možnosti rozpoznat to i v tomto případě.

Samozřejmě že se v souvislosti s intuicí objevují otázky, resp. námitky, že jistě intuitivní pohyby (ať už jedno- či obousměrné) probíhají, avšak to, co se v nich konstituuje, nemá povahu **vědění**, neboť **skutečného vědění** lze dosahovat jen diskursivně, přesně členěným nakládáním s pojmy příčiny, účinku, části, celku atd. Pouze pak může dosažené vědění nabýt povahy exaktního výsledku. A představuje-li exaktní výsledek jediné opravdové vědění, pak je **pravé vědění** vždy jen a pouze záležitostí **vědy**!

Ano, věda svého vědění dosahuje především těmi přesnými, exaktními postupy. Netřeba je vůbec podceňovat (nebo neřku-li zavrhovat!), je jen potřebné si připomenout, že ony pojmy (příčina, účinek, část, celek atd.) věda chápe v zásadě jen intuitivně a nikdy je nečiní předmětem svého zkoumání.

Jestliže tedy doposud už více než 300 let je jako pravé poznání chápáno a pojímáno jen a pouze vědecké vědění, o jaké vědění jde v případě intuitivně nabytého vědění? Je to vůbec nějaké vědění? Nemá příliš mystickou, tajemnou, téměř neproniknutelnou povahu neslučitelnou s charakteristikami vědění jako takového?

Autor výše uvedené myšlenky poukazuje v těchto souvislostech, a po mém soudu právem, na myšlenky pocházející od proslulé básnířky Mariny Cvetajevové, jak je zachytila ve své stati *Básníci s dějinami a básníci bez dějin*.

V žádném případě nelze proti sobě stavět vědecké vědění a intuitivní vhled jako vědění proti nevědění. **Jsou to obě podoby vědění**, avšak v případě intuitivního zření se jedná o vědění nerelativistické, absolutní a v tomto smyslu mimohistorické. Oproti tomu vědění vědecké je historické – pohybuje se a proměňuje v čase a nemá absolutní povahu. Ostatně proto se Marina Cvetajeva prohlašuje za „básníka bez dějin“.

K tomu celému bych dodal jeden „terminologický“ doplněk pocházející z mých vlastních úvah o podobách lidského vědění.

Podle mého názoru lze to, co se konstituuje v intuitivním poli subjektu, za určitých okolností označit za nevědění, avšak toto označení je třeba lépe verbálně vyjádřit. Z mého hlediska se jedná o **ne-vědění**, kde ona pomlčkou oddělená záporka vyjadřuje právě ono odlišení, odstup od povahy vědění vědeckého. Podobně jsem se vždy snažil ve svých dopisech sama sobě odlišit vnějšek – kvazi-svět – od toho, co se konstituuje v já jakožto svět, a tento svět odlišit od toho, co se konstituuje v Já jakožto transcendující osmyslení, a tedy ne-svět.

## Suso, Heinrich

***„Vezmi tedy nejdříve slůvko „sebe“*** */čili „já“/* ***a zkoumej ho. Věz, že každý člověk má „sebe“ na pět způsobů. Jedno*** */“já“/* ***má společné s kamenem, a to je bytnost, druhé má společné s rostlinou, a to je růst, třetí má společné se zvířaty, a to je*** */smyslové/* ***vnímání, čtvrté má společné se všemi lidmi, a tím je společná lidská přirozenost, v níž jsou všichni zajedno, páté pak, které je*** */jen/* ***jemu vlastní, je jeho lidská osoba – jak ve své vznešenosti, tak své nahodilosti.“***

(H. Suso: *Knížka pravdy*, Vyšehrad, Praha 2011, str. 117-118.)

Dnešní svět lidí je podivuhodně rozpolcen – na jedné straně roste sekularizace, racionalita jakožto víra v moc rozumu převládá, na straně druhé stejně tak narůstá víra v cosi utajeného, okultního, ne-racionálního, nad-přirozeného.

A stejně tak rozpolcený či ambivalentní je vztah k mystickým naukám minulosti i současnosti. Na jedné straně odpor, odmítání, drtivá kritika, na straně druhé adorace, obdiv, ba až jisté odevzdání!

Nehodlám přidávat výpovědi, výroky, argumenty ani na tu, ani na onu stranu. Nespatřuji v tom žádný smysl a zdá se mi to v zásadě prakticky bezvýznamné.

Avšak čtu a velice pozorně čtu spisy starých mystiků, byť jejich hlavní směřování v mnoha ohledech nesdílím. Čtu je proto, že jejich myšlení bylo neobyčejně pronikavé a jejich myšlenky mi přinášejí nesmírně bohatou inspiraci.

Susův pokyn: „Vezmi nejdříve slůvko „sebe (=já)“ a zkoumej ho!“ byl pro mne imperativem mnohem dříve, než jsem četl *Knížku pravdy*. Ale když jsem ji četl, byl „sekundární proud“ mého myšlení velice intenzivně atakován tím, co už v něm bylo dlouho tak či onak obsaženo. **JAK JE TO S MÝM JÁ**? **Jak se to s ním má?**

Věnoval jsem se této otázce mnohokrát, napsal o ní řadu dopisů sám sobě a přemýšlel o ní nespočet hodin. Zkoumal jsem „sebe“! A co bylo či je výsledkem?

Souhlasím se Susovým názorem na mnohost „sebe“, ale domýšlím ho. Po mém soudu je oněch pět způsobů toho, jak se „mám“, pouze obecným pojmenováním a kategorizací nespočetně mnoha způsobů. To, že jsem (bytnost), to, že je mi vlastní růst a rozmnožování, to, že smyslově vnímám, to, že má přirozenost je lidská – to vše realizuji na nespočet způsobů. Kdysi jsem si pro sebe sama označil tyto způsoby jako moje /malá/ „já“. To jsou „já“, skrze které jsem v neustálé interakci s vnějškem. Vnějškem přitom rozumím to, co je vnější vůči mému pátému způsobu toho, jak mám sám sebe.

Onen pátý způsob – to je mé „nitro“, můj „vnitřek“. Avšak ani on není jednoduchým, nečleněným, prostým „já“. Naopak!

Ostatně i Suso sám to naznačuje – onen pátý způsob, jenž je vlastní jen mně (tj. mé osobě, jak říká Suso), je tím, co má svou stránku vznešenosti a svou stránku nahodilosti.

Ano, tak tomu jest – ve svých úvahách jsem si způsob pátý kdysi rozčlenil takto:

Mé vlastní niterné „já“ je vskutku záležitostí nahodilosti. Je totiž v neustálém propojení se zástupy mých /malých/ „já“, která zprostředkují můj vztah s vnějškem a přinášejí znovu a znovu impulsy a podněty, ale také tlaky, ataky, vlivy atd. vnějšího světa. V této chaotické změti a bouřlivém proudu je téměř neomezené množství nahodilostí, jež se neustále pokoušejí ztvarovat mé niterné já ať už v pozitivním, či negativním směru, čímž ho v zásadě znesvobodňují.

Ovšem toto mé niterné „já“ má i svou, jak píše, Suso, vznešenost, tj. je schopno se povznést (vznášet se), být tím, co se může onomu tlaku přinášenému zástupy mých /malých/ „já“ vzepřít a zároveň ho prohlédnout, vhlédnout do jeho povahy, porozumět mu a využít!.

Je vlastní sice mně, ale spolu s tím není tak úplně mnou, resp. mé „já“ s ním není jednoduše ztotožnitelné. Ona „vznešenost“ je tím, co přesahuje, překračuje mé „niterné já“. Proto jsem tuto „vznešenou stránku“ kdysi označil jako „Já“, které je ve mně, ale není pouze ze mne, ani z kvazi-světa!

Suso, píše o tom, že niterné „já“ má v sobě tendenci stavět si ve svém nahodile určovaném bytí své vlastní „já“!

Ano, to je dílo, na kterém spolupracují zástupy /malých/ já s niterným já. Na tom není nic nepřirozeného. Avšak pokud by zůstalo jen u toho, bude výsledkem jen iluzivní ostrůvek jáství, který bude ve své nahodilosti velice snadno potopen do kalného proudu vezdejšího kvazi-světa. Zkoumaje „sebe“, dospěl jsem k závěru, že v tomto kalném proudu se bude má jedinečnost nejen rozpouštět, nýbrž bude se rozpouštět tak, že mi zůstane utajen veškerý smysl.

Cestou k (pokud možno úspěšným) pokusům o zachycení smyslu tak může být pouze ono „povznesení“, které, jak píše, Suso, je zároveň absolutním odevzdáním a odevzdáním se. Jak je to míněno?

Cesta ke smyslu je vyznačena a vytyčena postupným vzdáním se všeho, co je prvkem nahodilosti a výrazem tlaku vnějšího kvazi-světa, což konec konců vede k odevzdání se tomu, co je prvkem vznešenosti, tj. autonomie a svobody.

Teprve tak mi bude otevřena cesta k porozumění tomu, že pravou, tedy skutečnou pravdu o „sobě“ lze zachytit jen v reflexi onoho neustále se ve mně dějícího se prolínání /mnoha malých/ já, niterného já a Já.

Jinou cestu jsem nenahlédl!

## Pessoa, Fernao

***„Zná někdo hranice své duše, aby mohl říci – já jsem já?***

***Vím však, že to, co cítím, cítím já.***

***Když se někdo jiný toho těla zmocní, cítí v něm totéž co já? Ne.***

***Má jiný pocit.“***

(F. Pessoa: *Kniha neklidu*, Hynek, Praha 1999, str. 39.)

Jak se to má s mým „věděním o já“? Není tak úplně v dané chvíli důležité, zda se jedná o vědění ve smyslu racionálně dosaženého, exaktně získaného vědění, anebo o ne-vědění intuitivní. Důležité je, jak se to s ní ve skutečnosti má!

Ve starých textech se často objevovala myšlenka, že o vědění (ať už jakémkoli a o čemkoli) vím, protože vím, že vím, že vím … atd. Pokud něco vskutku vím, pak vždy také vím, že vím!

To je jistě přesná úvaha, avšak je patrné, že se vlastně netýká tak úplně samotného vědění, neboť je vázána na to, že vím **NĚCO** – **já vím něco (o něčem)**!

Ano na místě onoho „něco“ může být v zásadě cokoli, ale může tam být také já (Já)? Vím o svém já (Já) jako o „něčem“? Je to právě takový typ vědění? Anebo je to (ne-)vědění zvláštního druhu?

Portugalský básník klade otázku s tím velice úzce související – otázku po hranicích duše, a tedy po hranicích já – velmi sugestivně. A to tak, že na ni lze odpovědět pouze záporně.

Mohu vědět něco o hranicích svého já (Já)? Mohu říci: já (Já) je odtud až potud? Nebo já (Já) je tam a tam? Zdá se jasné, že nikoli! Nemohu-li tedy vědět něco o hranicích, jak bych mohl vědět něco o tom, co je mezi nimi?

Marnost takové případné odpovědi, pokud by mohla být dána, by se nakonec objevila i proto, že bych mohl vědět **něco** o já (Já). Ale to by znamenalo, že já (Já) je „něco“, tj. „nějaké co“.

Pessoa ovšem vzápětí naznačuje, že jistá možnost existuje, že přece jen není třeba totální rezignace:

„Vím však, že to, co cítím, cítím já.“

Tak cosi tedy „vím“. Ono cosi se sice tak úplně bezprostředně nevztahuje k samotnému já (Já), avšak jisté zprostředkování nabízí. A také poukazuje, po mém soudu, na to, že se nebude jednat o běžný typ „vědění“, nýbrž že se bude jednat spíše o zvláštní druh (ne-)vědění vztahujícímu se k extraordinárnímu způsobu „poznávání“, totiž způsobu založenému na cítění, pociťování.

Z výše uvedené formulace poměrně jasně plyne, že primární v tomto způsobu je ono „cítím“, teprve na něj se váže druhotné „vím“. Nemohu než v tomto ohledu s básníkem souhlasit! Jen se pokusím o maličkou korekci.

Vzhledem k tomu, k jakým závěrům jsem kdysi dospěl, dovolím si tento způsob terminologicky vyznačit poněkud jinak.

Vše je primárně založeno (ve vztahu k já (Já)) na po-ciťování, tj. na „po-citu“ (po-citech). (Ne-)vědění o já (Já) může mít ve svém základu a zárodečné povaze vždy jen a jen charakter **po-citu**!

Je docela přirozené, že v tomto směru musí existovat velice blízký a úzký vztah mezi po-city a intuitivním (ne-)věděním. A zároveň to svědčí o tom, že já (Já) nelze podrobit onomu exaktnímu a přitom proměnlivému vědění historicky podmiňovanému (tzv. „vědění s dějinami“, jak o něm píše Marina Cvetajeva). Ani já (Já), ani jeho hranice nelze určit či vymezit úvahami opřenými o pojmy rozměrovosti, míry, příčiny, účinku, části a celku. O já (Já) nemůže proto existovat „vědecké vědění“!

Je možné to rozvíjet ještě dál. Přičiňme proto poznámku, v níž bude exponován další důležitý „rozměr“. Je patrné a intuitivně nahlédatelné, že já (Já) je pevně a nerozdělitelně vázáno na mé tělo a mou mysl (duši). Tuto vazbu je nutné mít neustále na zřeteli a zahrnovat ji do svých úvah.

Avšak i v tomto případě lze celou záležitost vyjádřit poměrně jednoduše – po-cit, po-ciťovaný je veskrze určen jako **„ mentálně tělesný děj“**!

Proto také Pessoa záměrně a zároveň oprávněně píše následující slova:

„Zmocní-li se někdo jiný tohoto těla, cítí totéž co já? Ne. Má úplně jiný pocit!“

Vazba je narušena, dokonce anulována, proto musí nutně vznikat zcela jiný po-cit!

A k tomu musím přidat ještě jednu drobnou noticku. Tím, co vskutku rozčeří hladinu intuitivního pole (a potažmo tedy konstitutivního pole smyslu) je právě a jen po-cit.

K po-citu se váží další důležité momenty toho, co je já (Já). Vůči němu samotnému je rozhodující, že interferencí vln intuitivního pole vznikajících z po-citů (mentálně tělesných dějů) vznikají a rozvíjí se takové změny (konstitutivního) pole, jež se stávají jedinečnými prostředky k přibližování se a uchopení smyslu!

A to je přece to hlavní!!!

## Musil, Robert

***„Jenom tehdy, když nedbáme užitku navenek a podíváme se na poměr neužívaných oblastí v matematice samé, spatříme jinou a vlastní tvář této vědy. Nedbá účelu, nýbrž je neekonomická a vášnivá.“***

(R. Musil: *Eseje*, Dauphin, Praha 1998, esej „Matematický člověk“, str. 62-63.)

Tuto myšlenku formuloval před 100 lety matematický laik (možná lépe ne-matematik), spisovatel Robert Musil. A přece je v ní skryto něco, co k nám promlouvá přes propast století způsobem, kterému sice dnes už málokdo rozumí (neboť matematika se mezitím stala téměř synonymem nesrozumitelnosti a nesmyslnosti), avšak to nic nemění (spíše naopak) na jeho významnosti.

„… matematika má svou vlastní tvář!“

Tato „tvář“ má výraz pohrdající účelem, ekonomií, efektivností, ale zato vyjadřující vášeň. Mohlo by připadat zvláštní použití takového slova pro něco tak (na první pohled) chladně exaktního, studeně kalkulujícího. A přece si myslím, že je takové slovo na místě. Dovolím si to tvrdit také proto, že současnému člověku často schází zápal, postrádá vášeň, málo přijímá patos. Doba je jaksi zploštělá, uni-formovaná, uni-fikovaná! (Možná jako malý dodatek lze doplnit drobnou informaci o tom, že není dnes nic neobvyklého, že si lidé onen niterný nedostatek vášně a zápalu kompenzují vnějšími podpůrnými prostředky, které jsou příčinou rychle vzrůstající hladiny hormonu adrenalinu v krvi!)

V čem lze spatřovat relevanci Musilovy myšlenky?

Není třeba žádných velejemných spekulací, stačí se porozhlédnout kolem sebe a pokoušet se zachytit, v jakých významech (smyslech?) se dnes rozumí tomu, co se nazývá **věda**! Jinak řečeno – pokusit se postavit proti sobě dnešní na první pohled velice rozmanité podoby vědy vůči vlastní „tváři“ matematiky.

**Věda** – v současné době slovo s poměrně širokým významem. Pod jeho „pláštěm“ se ukrývají nejrůznější podoby lidského vědění.

Jistě, lidskému poznání byla vždy vlastní určitá míra divergence. Rozbíhalo se po nejrůznějších (z valné části stejných, resp. poměrně málo se lišících) cestách. Avšak na těchto cestách se lidské (vědecké) poznání už řadu století pohybuje podle určitých předepsaných pravidel, zejména metodických! Nicméně v posledních decenniích z řady důvodů začala být zdůrazňována (až *ad absurdum*) zvláště jedna charakteristika těchto cest – musí to být vždy „**stezky účelné, užitečné, prakticky využitelné**“. Tak zní jeden ze základních vědeckých imperativů současnosti.

Projevuje se to markantně především v kritériích, podle kterých se posuzují záležitosti ve vztahu k podpoře a financování jakýchkoli (a vskutku nutno, bohužel, říci „jakýchkoli“) cest lidského (vědeckého) poznání k vědění, jež musí být (byť mnohdy jen verbálně, iluzivně, fiktivně) užitečné a využitelné! Rozhodující podobou vědy se tak stává „**do praxe orientovaný výzkum**“!

Na tuto postupnou proměnu vědy kdysi prozíravě upozorňoval Martin Heidegger, když analyzoval tyto změny na příkladech postupného mizení učenců a rychlého nástupu tzv. výzkumníků, kteří se už tehdy (tj. v prvé polovině XX. století) pomalu stávali rozhodujícími nositeli tzv. vědeckého poznání. Ale zejména poukazoval na to, že věda přestává být „skutečnou snahou o skutečné vědění“ a stává se výzkumnou rutinou směřující přímou cestou k tzv. ekonomicky efektivním a prakticky využitelným výsledkům.

Myslím, že po právu proti tomuto trendu také R. Musil staví myšlenku „vlastní tváře matematiky“, která je charakterizována tím, že vyjadřuje neekonomičnost a především vášnivost! A je vlastně zcela netečná k účelu, nezasažená praktickou využitelností.

(„Vášnivostí“ zde mám na mysli především onen zápal provázející urputnou snahu proniknout do tajemství proporcí či poměrů vyjádřitelných v číslech, tj. kvantifikovatelných. Mám na mysli ono zarputilé nasazení všech mentálních dispozic k tomu, aby byla proniknuta tajuplná mlha obklopující poměry všehomíra. Mám na mysli onu vášnivost mysli, která chce překonat bariéru bránící ty nejhlubší strukturní (onto-logické) základy skutečnosti.)

V tomto ohledu je příslušný „exemplar“ právě „matematický člověk“, je-li nositelem této „tváře matematiky“ a je-li ochoten vkládat do svého „luxusního úsilí“ (Matematika je luxus čistého racia, píše R. Musil!) veškerou vášeň pro opravdové poznání a nikoli pouhou jeho simulaci či imitaci!

V jakém hlubokém, propastném protikladu pak stojí tento matematický člověk vůči mnohým dnešním „prakticky a pragmaticky orientovaným“ představitelům vědy.

Vždyť jenom on může prožívat fantastický po-cit fungování věcí, přesněji jejich poměrů a vztahů – tj. jejich ŘÁDU, byť o tom, na čem stojí, z čeho fungují, co je vlastně řídí, nemusí mít doposud žádnou smysluplnou představu, neřku-li dokonce vědění.

*Vivat homo mathematicus!*

Na závěr musím ovšem poznamenat, že předchozí úvahy neměly naznačit mé absolutně záporné či odmítavé stanovisko k praktickému využívání poznatků dosažených v rámci skutečného úsilí o poznání a porozumění. Nikoli! Takové pošetilosti jsem opravdu dalek! Jádrem mých úvah nic takého není, jde mi o to, že redukce vědeckého poznání a vědění na ryze prakticky využitelné výstupy představuje cosi, co skutečnému porozumění a pochopení při nejmenším brání, ne-li ho činí téměř nemožným.

## Ortega y Gasset, José

***„Filosofie, která je autentickým životem, životem, který vlastní sám sebe, není užitečná pro nic, co by jí bylo vnější. V ní je člověk pouze svým vlastním sluhou, což ovšem znamená, že jenom v ní je člověk svým vlastním pánem. … nadále máte plnou svobodu zvolit si mezi dvěma možnostmi: buď být filosofem, nebo být náměsíčníkem.“***

(J. Ortega y Gasset: *Úvaha o technice*, Oikumené, Praha 2011, str. 113.)

Být sobě sama sluhou i pánem zároveň!

Myslím, že je to jedna z nejlépe vyjádřených charakteristik lidského pobytu ve vezdejším světě, která by měla být naplňována. Ve svém jádru není příliš složitá, a přece k jejímu přijetí je nutno být schopen značné sebereflexe a introspekce. Obojího je přitom v současném lidském světě tak zoufale málo!

(Jen na okraj: V jisté historické analogii lze snad oprávněně predikovat, že v současné dějinné krizi bude – snad? – postupně narůstat potřeba něčeho takového. Historická analogie odkazuje k situaci na přelomu středního a nového věku. Tehdy symbolizovala vznik podobné potřeby například sebeanalytická kniha esejů M. de Montaigne. A kdybychom sestoupili ještě hlouběji do evropských duchovních dějin a dopustili se odvážného tvrzení, pak by bylo možné říci, že i v dějinné krizi na přelomu starého a středního věku se objevilo dílo mající charakter hluboké a bedlivé sebereflexe a introspekce – totiž Confessiones sv. Augustina.)

Slabá schopnost sebereflexe a introspekce je zřejmě také důvodem stavu, v němž si lidské bytosti iluzivně namlouvají jedno nebo druhé.

Buď se cítí být téměř výhradně sluhy, a to především sluhy někoho či něčeho jiného. Ovšem od takového sebepojímání je jen krůček k tomu, aby se cítili být v silném slova smyslu také sluhy sama sebe. Jejich (více či méně dobrovolně přijímaná) služebnost se stává absolutní!

Takový stav znamená, že jim není jejich život vlastní (nejde přitom o to, že svůj život nevlastní ve smyslu latinského „*privatum*“, nýbrž že jim není vlastní ve smyslu latinského „*proprium*“), nýbrž je jim cizí. Jsou cizinci ve svém životě, který je neautentickým lidským bytím.

Anebo se cítí být téměř výhradně pány, a to pány nad někým nebo něčím jiným. Jejich pocity panství jsou ovšem velice iluzorní. Jejich tzv. „panování“ je totiž vykoupeno prakticky čistou závislostí na tom, co je jimi tzv. „opanováno“! A závislost je vždy spojena s nesvobodou! V tomto ohledu zvrací se paradoxně „panství“ v tuhou služebnost!

Obojí namlouvání v zásadě vede k tomu, že služebnost (v tom silném, a přitom plně neuvědomeném smyslu) dominuje.

V uvedených extrémech se odráží pramalé, ba téměř nicotné uvědomění sebe sama. A ten kdo činí mnohé, ne-li všechno, bez plného uvědomění sebe sama je (v přeneseném slova smyslu – sit venia verbo!) **somnambul**!

Proto mluví Ortega y Gasset o tom, že je třeba volby mezi životem majícím charakter **filosofie** a životem charakteristickým **somnambulismem**. (Typickým příkladem onoho somnambulního chování jsou podle tohoto myslitele fyzikové, kteří „z většiny chodí jako náměsíčníci uvnitř své fyziky, která je znamenitým snem, geniální mrákotou Západu.“ Má přitom na mysli spíše mnohohlavé zástupy profesních fyziků. Do protikladu proti nim klade fyziky, kteří něčemu takovému nepodlehli, což se projevilo tím, že konec konců vydali fyziku napospas filosofii – například Eddington, Milne, Robertson aj. Mohli bychom dodat i jiná jména – Heisenberg, Bohr, Dirac, Hoyle, Hawking, Penrose aj.)

Žít autentický život znamená žít život, který vlastní sám sebe právě proto, že neslouží ničemu jinému než sám sobě. (Ostatně Ortega y Gasset to formuluje velmi přesně: „… filosofie neslouží k ničemu. … Já jsem filosofem právě proto: neboť být jím k ničemu neslouží!“)

Přirozeně, že také v takto pojímaném životě je přítomen určitý prvek služebnosti a nemůže nebýt. I „panovat“ nad sebou a „sloužit“ sám sobě znamená být sluhou. A navíc onoho jistého poměru k někomu či něčemu jinému se nelze plně zbavit, protože s vnějškem je každý z nás v neustálé interakci.

Jsme-li si však alespoň zčásti a přiměřeně tohoto našeho „být sluhou i pánem zároveň“ vědomi, můžeme žít autentický život, život náležející sobě samému! Život, jehož plnost (a tedy autonomie a svoboda) je dána neustálou souhrou, prolínáním, odporem a atrakcí moci a bezmoci v nás.

**Tak o tom přemýšlel i Baruch Spinoza, o jehož životě snad je možné říci, že byl jeho filosofií!**

## Werfel, Franz

***„Člověk sice neví, k čemu na světě je, když už ale jednou na světě je, musí se v něm nějak zařídit. To se děje nejlépe umenšováním možností utrpení cestou techniky. To poslední se nazývá pokrok.“***

(F. Werfel: *Mezi nebem a zemí*, Barrister&Principal, Praha 2016, str. 40.)

Je více než obdivuhodné, když básnivý duch člověka je rovněž pronikavý a pronikající. Je více než pozoruhodné, když se s poetickým citem pojí kritický intelekt. Obojí můžeme u Franze Werfela sledovat a jeho vídeňské přednášky to dokonale dosvědčují. Jsou kriticky břitké, lakonicky úderné a pronikavé.

„*Nevím, k čemu (proč) na světě jsem…*“ – tedy chybí mi po-cit smyslu!

Po-cit, že jsem schopen nějaké (alespoň nějaké!) odpovědi na otázku „Proč?“ Po-cit, že tu jsem k něčemu! Po-cit, že můj vezdejší pobyt má svou příčinu, která nemůže být zredukována na prostě biologickou či sociální. Po-cit, že mé vezdejší pobývání má nějaký „vyšší“, „transcendující“ důvod.

Takový po-cit mi schází. A schází-li pocit, nic o něm nemohu vědět, a proto vlastně nevím vůbec … (Ano, je zde právě taková posloupnost: nejprve by bylo nutné smysl po-ciťovat a pak teprve by bylo možno o něčem takovém rozvíjet vědění.)

Avšak jsem – a jsem vnitřně i vnějšně veden, ba přímo nutkán k tomu, abych byl. A mám-li být, je potřebné a nezbytné nějak své vezdejší bytí obstarávat!

Nicméně to je ten motiv „obstarávání“, běžného každodenního obstarávání, kterému přirozeně schází plná a opravdová starost – tj. starost o své plné či naplněné bytí. Taková „starost“ může být motivována a ponoukána právě jen oním po-citem, o kterém bychom měli něco vědět. Po-citem smyslu!

Ale nevíme, tak tedy obstaráváme.

A básník to formuluje velice přesně a výstižně – tou nejlepší cestou obstarávání jest „umenšování možnosti utrpení cestou techniky“. Taková cesta se nazývá „pokrok“!

„*Das ist das Pudelskern!*“ mohlo by se s Faustem nadšeně zvolat, pokud by nadšení bylo na místě. Pokrok je tedy „umenšování možností utrpení cestou techniky“. Soudím, že je to dobré vymezení, jež zasahuje téma pokroku v jeho jádru.

Pokusme se však trochu rozvinout tuto myšlenku. Jedná se o to, že pokrok v tomto významu umenšuje lidské utrpení v jednom jediném směru – totiž ve směru uspokojování základních lidských (více či méně) materiálních potřeb, jaké tvoří základnu Maslowovy pyramidy potřeb.

V tomto ohledu je pokrok velmi efektivní. Jeho výsledky a dopady je možné dobře sledovat na jednom základním kritériu – velice rychlém růstu a stárnutí lidské populace, které je prokazováno vlastními dějinami lidského rodu v jejich celém průběhu.

Co jiného by mohlo dokazovat účinnost pokroku ve vztahu k umenšování lidského utrpení, jež je často symbolizováno nemocemi a smrtí. Zdá se, že o tom není sporu.

Je zde ovšem ještě jeden aspekt Werfelova vymezení, jenž zůstává možná na první pohled skrytý. V čem spočívá?

Soudím, že je naprosto patrné, že mezi „věděním“ (po-citem) o smyslu lidského vezdejšího pobytu a tzv. pokrokem vlastně není žádná přímá souvislost!

Pokrok sám o sobě nedává žádný smysl. Pokrok nepřináší lidským individuím žádný skutečný po-cit smyslu. Pokrok pouze redukuje, případně anuluje možnosti utrpení. Jeho role a význam ve vztahu k lidskému bytí a jeho smyslu rozhodně nejsou kladné ve smyslu „kladení“. V tomto ohledu je vlastně zcela neutrální, ba indiferentní!

Pokrok prostě po-cit smyslu nebo řečeno jinak „jakési následné vědění o smyslu“ negeneruje. (Termín „vědění“ je užitý spíše v rámci určité usu, nicméně vlastně není adekvátní.) Je zřejmé, že v rámci obstarávání (rutinního, často monotónního, útrpného) ani generovat nemůže. Spoléhají-li příslušníci lidského rodu na cosi takového, pak v tom spočívá jedna veliká, po staletí trvající iluze lidského rodu.

Tuto iluzivní představu lze formulovat i jinak: Z přesvědčení, že pokrok (ve významu onoho umenšování možností utrpení cestou techniky) je „spásou lidského rodu“, se rekrutuje další dominující představa o „pokroku jako nejvyšším účelu“ a tedy i (kvazi-)smyslu dějinného pohybu.

Jako kdyby byl ŘÁD bytí demonstrován, ba přímo ztělesněn pouze pokrokem ve výše uvedeném významu! Ale tak tomu, zdá se, není. (Byť parciálně vzato i pokrok v uvedeném významu je jistou realizací ŘÁDU. Avšak jen dílčí!)

Této iluze by se tedy měl lidský rod zbavit!! Má-li ovšem na to sílu a schopnosti v prudce expandujícím automatizovaném, robotizovaném, kyborgizovaném světě virtuální reality.

## Broch, Hermann

***„Neboť každé skutečné přiblížení se člověka k totalitě světa se může překrývat s tušením nekonečnosti, bez něhož by byl jakýkoliv poznatek ať už matematiky, mytologie či umění nemyslitelný. …..***

***A právě poznatek pravdy těsně propojený s pojmem nekonečnosti par excellence nutí člověka vypracovávat stále nové modely poznání světa.“***

(H. Broch: *Román – mýtus – kýč*, Dauphin, Praha 2009, str. 243-244.)

Je to pěkný termín: „tušení nekonečnosti“! A velice důležitý! Podívejme se na něj blíže.

Setkání se s totalitou světa, resp. přiblížení se k ní – to není každodenní událost, to není všednodenní realita. Lidská mysl takové setkání či přiblížení nutně musí vnímat jako cosi běžnou všednodennost překračující, výjimečné. Ostatně málokomu se něco takového přihodí. Převážná většina lidí k tomuto stavu nebo situaci za celý svůj život nedospěje. Bohatě jim stačí úzký horizont, nevelká výseč, drobný fragment světa obsáhnutelný prostou každodenností.

Nicméně pokud k tomu dojde, anebo opakovaně dochází, má autor uvedené myšlenky pravdu v tom, že je s tím vždy nějak spojeno „tušení nekonečnosti“.

Je to tušení o neobyčejné složitosti, neuchopitelnosti, výrazně překračující běžnou lidskou imaginaci, neboť představa nekonečna je nemožná! Rozumí se přirozeně představa nekonečna tzv. aktuálního. Potenciální nekonečno (nekonečno matematické řady) si je možno jakžtakž představit, byť se vlastně nejedná o představu přesnou a adekvátní (i na „konec“ potenciálního nekonečna prostě nelze dohlédnout!), nýbrž pouze o zprostředkující a přibližující. (A navíc, jak přesvědčivě prokazoval jistý G. W. F. Hegel, nelze rozumět potenciálnímu nekonečnu jako něčemu **skutečně** nekonečnému. Vždyť se jedná pouze o monotónní opakování téhož, např. jednotky. Jaképak tedy nekonečno!!)

Proto přichází autor s termínem „tušení“, nikoli s termínem „poznatek“, nikoli s termínem „vědění“! Troufám si dodat, že tušení je zvláštní mentální děj často spojený s určitými somatickými proměnami. Z toho důvodu bych ho označil jako „mentálně tělesný děj“. (Snad nebude příliš násilné či přehnané propojení „tušení“ s neujasněným „v-hledem“, in-tuicí!)

Avšak mentálně tělesný děj není nic jiného než zvláštní forma poznávání – totiž po-cit! Je to tedy „po-cit nekonečnosti“, jenž je generován setkáním, anebo dokonce střetem s totalitou světa.

A je to fascinující po-cit, který nějakým způsobem (ať už přímým nebo nepřímým, ať už uvědomeným či neuvědomeným anebo podvědomým) nutně modifikuje lidské vnímání toho, co jest.

Nejedná se ovšem pouze o cosi takového. S tušením – po-citem nekonečnosti je spjato uvnitř lidského vnímání a uchopování ještě něco jiného. Je s tím spjat po-cit jakéhosi uspořádání, nějakého řádu. Tento po-cit je v tomto směru ještě původnější než po-cit nekonečnosti. Je tomu tak proto, že takový po-cit sahá mnohem hlouběji, noří se do samotných základů!

Uspořádání, řád je vždy tím, z čeho se rekrutují mentálně tělesné děje směřující k určitému způsobu uchopení, pochopení a porozumění. Řád (nebo spíše ŘÁD) je vždy v tom nejhlubším podloží jakýchkoli takových snah. Proto ač zprvu, či na první pohled není vnímatelný, zachytitelný, přesto diriguje jakékoli úsilí o uchopení a porozumění.

Celek, totalita, celkovost musí být nějak uspořádána, aby ji mohla lidská mysl nějakým způsobem uchopovat. Vždyť i všelijaké způsoby uchopování toho, co jest (jsoucen), to znamená nějaké podoby vytrhávání jednotlivostí z celku toho, co jest, musí být určitým způsobem uspořádávány, jinak by byly zcela ireální a iluzivní.

Tedy:

**Setkání s totalitou – tušení nekonečnosti – po-cit nekonečnosti – po-cit řádu!**

To je, resp. musí být základní souvislost ležící v nejhlubším nitru lidského úsilí o poznání toho, co jest – tj. Bytí. Zároveň je ovšem nutno si uvědomit, že po-cit není tím, co běžně označujeme za vědění.

O ŘÁDU (v tom silném a původním významu) nelze „vědět“! Ve vztahu k ŘÁDU platí totéž, co platí o „Já“ – je postižitelný „(ne-)věděním“!

Tento závěr stojí na třech základních tezích, spočívá na třech základních pilířích:

1. Bytí jest a manifestuje se ve jsoucnech.

Jsoucna jsou jednotliviny, v nichž se manifestuje „Bytí jest!“ Každá jednotlivina jakožto jednotlivina musí mít nějaké své určení (je určitá jakožto způsob bytí a na něj vázaný způsob působení)! Existence takového určení je manifestací jistého uspořádání, které je vlastní (*proprium*) Bytí jakožto „moci“ (*potentia essendi*). To, že Bytí má svůj řád (tj. ŘÁD), je výrazem jeho moci. V ŘÁDU se vyjadřuje, manifestuje nejvlastnější esence Bytí – totiž jeho moc.

Takto je Bytí a jeho ŘÁD dostupné (alespoň tušivě, in-tuitivně, v-hledově!) lidskému po-ciťování a posléze poznávání a rozumění.

Ostatně jen ono uspořádání Bytí skrze moc (ŘÁD) může být tím, čemu je adekvátní vnitřní uspořádání lidského myšlení. Stačí si uvědomit, že mezi ŘÁDEM a MOCÍ je úzké niterné propojení. (Spíše však sahající až ke ztotožnění. Úplně přesně vyjádřeno: Uvnitř Bytí je ŘÁD a moc jedno a totéž. Jejich rozlišení je dílem lidského myšlení postaveného na principech (dialektice) diferenciace.)

Bylo-li by Bytí bezmocné, bylo by neuspořádaným Bytím, tedy „ne-řádným Bytím“ (*esse non-ordinarium*). Z lidského „pohledu“ je takovým „ne-řádným bytím“ nicota, jež je neuspořádaná, a proto bezmocná. Z hlediska celku toho, co jest a není, je však nicota tím, čeho moc je „mimo-řádná“ (*potentia extra-ordinaria*)!

1. Smyslem Bytí je „moci být“ a realizace tohoto smyslu je nutná a děje se prostřednictvím ŘÁDU.

Pokud lidské myšlení může postihovat ŘÁD, potud se mu odhaluje, že smysl Bytí je kladen (dán) mocí, která je Bytí vlastní (*proprium*). Tato vlastní „moc být“ se skrze sama sebe, skrze svou absolutní autonomii projevuje v tom, jak se realizují lidským myšlením rozlišené, jednotlivé způsoby bytí a působení.

ŘÁD se vyjevuje v tom, co nutí (*coacti sunt* – jsou nuceny) jednotlivé projevy určitým způsobem jednat a působit. Naproti tomu je lidské myšlení nuceno vytrhávat tyto jednotliviny z celku, aby vytrhávaje takové jednotliviny z celku, mělo možnost zaznamenávat uspořádání a tedy uchopovat ŘÁD. Přitom samo „vytrhávání jednotlivin z celku“ je (res. Mělo by být, aby bylo adekvátní a nikoli falešné, klamné či pouze fiktivní) uspořádáno v souladu s realizovanou mocí být – tj. ŘÁDEM!

1. ŘÁD je vyjádřen ROZUMEM (MYŠLENÍM).

Problémem lidského myšlení (jenž se z hlediska ŘÁDU projevuje právě onou neustále nutkavou snahou o nové a nové vytrhávání a zpracovávání vytrhávaného do nových „modelů poznání“) je, že je schopno (jakožto jednotlivina, tedy v souladu s ŘÁDEM) pouze dočasně (často jen oka-mžitě) participovat na MYŠLENÍ jakožto adekvátním vyjádření ŘÁDU a nikoli se s ním natrvalo či alespoň na delší čas ztotožnit.

Jsouc rovněž jednou z jednotlivin (byť ze svého pohledu výjimečnou) je lidské myšlení omezeno na projevy ŘÁDU v nutkavém bytí a působení jednotlivin, které samo v souladu s ŘÁDEM vytrhuje z celku. Nicméně i tak lze pronikat k ŘÁDU v jeho absolutní nutnosti, tj. k matematičnu a logičnu.

Možná v této souvislosti stojí za to připomenout jednu z nejponoukavějších myšlenek:

***„Jedině z nutnosti tohoto věčného řádu mají všechny jednotliviny jaksi své určení, býti a jednati!“***

(B. Spinoza: *Rozprava politická*, II. kapitola)

## Hölderlin, Friedrich

***„Monoteismus rozumu, srdce, polyteismus obraznosti a umění – to je to, co potřebujeme!“***

(F. Hölderlin: *Texty k teorii básnictví*, Praha 1997, str. 166.)

Tato myšlenka pochází z fragmentu „*Nejstarší systémový program německého idealismu*“, jehož autorem je možná G. W. F. Hegel, možná F. W. J. Schelling, možná F. Hölderlin. (Byl napsán na přelomu let 1796 a 1797.) To však není vůbec podstatné.

Jedná se o nějakou ryze náboženskou myšlenku? Jde o věroučnou tezi? Jde o Boha? Ano, slovní základ „-teismus“ by tomu napovídal.

A přesto mám za to, že ono „ponouknutí“ prýštící z této myšlenky směřuje jinam. Primárně se v ní nejedná o Boha, víru, náboženství. Ve hře je něco jiného.

Co?

Úvahy by se měly odvíjet od vazby „mono-teismus a rozum, srdce“ a vazby „poly-teismus a obraznost, umění“ (obojí je propojeno právě oním „teismem“), neboť střelka ponoukavosti se obrací právě tímto směrem!

Prvním motivem je jednoznačně poukaz „teismu“ k aristotelskému pojmu THEOS.

Žádné prosté náboženství, žádné sofistikované úvahy o Bohu jakožto úběžníku náboženské víry, nýbrž filosofický pojem – to je tím, co bychom měli mít na mysli.

Aristotelský pojem THEOS jako pojem jednotícího principu, jenž je zřídlem energie, pohybu, rozlišování a zpři-tomněním účelu všeho, co jest. Je to „cosi“, co spojuje, co jednotí rozmanitost toho, co se jeví rozlišené.

Jeví se to rozlišené skrze způsoby, kterými naše myšlení vytrhává jsoucna (to, co jest) ze všeobjímajícího celku BYTÍ. Jsou to nekonečně rozmanité způsoby, a proto vytrhované vystupuje v úžasné rozlišenosti, rozmanitosti a různorodosti. Je to nesmírné bohatství mnohého, tedy onoho „poly-“, které lze nějak zachycovat a uchopovat právě skrze obrazotvornost a umění, tj. imaginaci a fantazii!

A rozum (naše myšlení participující na MYŠLENÍ) se znovu a znovu pokouší zachycené a uchopené spojit, propojit, sjednotit v celek, v jedno, tedy ono „mono-“!

A rezonuje-li takové uchopení a sjednocení zároveň v našem srdci, „sídle po-citů“, rozehrávají se rozhodující mentálně tělesné děje, jež vskutku (byť třeba jen oka-mžitě) umožňují na-hlédnutí celku.

Takové v-hlédnutí, na-hlédnutí všeho v jednom zároveň zpřístupňuje uspořádání všeho, tj. demonstruje smysl v podobě ŘÁDU. Neboť ŘÁD je tím, čím se jedno rozrůzňuje v mnohé a vice versa – mnohé sjednocuje v jednom.

Stačí prostě uvážit, že zůstával-li by princip (THEOS) nerozrůzněným, nerozlišeným, nebylo by žádné uspořádání (ŘÁD). Jedno (MONOS), zůstávajíc nerozrůzněné, nepotřebuje ŘÁD. Teprve jedno v mnohém (POLY) se bez uspořádání neobejde! Copak by bylo možno jakékoli rozrůznění v chaosu? (Něco takového bylo by možno přijmout jen v rámci ryzího (tedy jakéhokoli „racia“ prostého) mýtu, tak jak to přijímali ve své mytologii staří Řekové.)

Proto potřebujeme obojí. Potřebujeme ho proto, že skrze ně můžeme rozpoznávat věčnou jednotu principu a jeho rozlišování (ŘÁD).

V závěru fragmentu objevuje se ještě tato myšlenka:

***„Žádná síla již nebude utiskována, pak zavládne všeobecná svoboda a rovnost duchů! Vyšší duch, seslaný z nebes, musí mezi nás zasadit toto nové náboženství; to bude posledním, největším dílem lidstva.“***

Přirozeně, je možné odmítnout terminologii – duch seslaný z nebes, nové náboženství atd. Avšak neměla by být odmítnuta samotná idea – idea „posledního, největšího díla lidstva“.

Tímto dílem by se měla stát všeobecná svoboda a rovnost duchů! Je to úžasná myšlenka – její naplnění by ovšem bylo podmíněno neustálou expanzí snahy po rozpoznání a uchopení jednotícího principu (BYTÍ) a jeho rozrůzňování (ŘÁDU), tedy snahy po zachycení SMYSLU!

V současnosti – zmatené, chaotické, plné iluzí a falešných imaginací a více a více právě v těchto neblahých charakteristikách unifikované – jsme od toho velice vzdáleni. To na samotném „cíli“ nic nemění, jen to vyvolává naléhavé otázky:

Jsme, my lidé, schopni tomuto „cíli“ dostát?

Jsme k tomu dostatečně důstojní?

Odpovídáme na takovou výzvu?

Od-povídáme vůbec takovému „cíli“?

## Theologia Deutsch

***„Neboť má-li být dokonalé v některém stvoření poznáno, pak jeho stvořenost, vytvořenost, jáství a svojnost musí pryč, musí být zničeny …***

***Dokud si člověk těchto „něco“ považuje a lpí na nich, zůstává dokonalé nepoznáno.“***

(*Theologia Deutsch*, Vyšehrad, Praha 2007, str. 178)

Poznat dokonalé!

Poznat Bytí!

Poznat ŘÁD! Tedy poznat SMYSL!!

Poznat Já!

Nádherné cíle, skvostné ambice! Co jiného by mohl člověk sledovat, po čem jiném (vznešenějším) by mohl prahnout?

A vskutku! Zdá se, že děje lidského společenství k něčemu takovému (byť spíše skrytě, nezjevně) směřují. Již několik tisíc let! (Zdá se? – Možná právě kvůli tomu je znovu a znovu kladena otázka, zda se nejedná o pouhý sen!)

Je to ale vůbec možné? Může se lidská mysl vzepnout k takovým „nebeským“ výšinám?

Tisícery snahy pronikavých duchů jsou svědectvím takového směřování a zároveň dokladem toho, že přece jen něco takového v sobě (alespoň „*in potentia*“) máme. Přesněji řečeno především výsledky těchto snah!

Jsou to ovšem výsledky kusé, fragmentární, avšak podstatné je, že existují. Jejich partikularita není překvapivá, když dobře uvážíme, co napsal neznámý autor v *Theologia Deutsch*:

Bytí je nějak při-tomno ve všem, co jest (jinak by ne-bylo ani Bytí, ani to, co jest!). Poznat ho znamená zachytit a uchopit nějakým způsobem dokonalost toho, co jest, neboť teprve v tom, že jest, jest vskutku – dohotoveně, dokončeně, dokonale! Proto poznat Bytí by znamenalo poznat dokonalost!

Jenomže takové poznání, jež je vlastně spíše „poznáním“ ve významu za-hlédnutí, na-hlédnutí, za-chycení, u-chopení, často jen oka-mžitého, může být dosahováno jen za určitých podmínek – je totiž podmíněno od-vržením všeho, co není pravým Bytím, nýbrž bytím vy-tvořeným, vy-jádřeným náležejícím onomu „něco“. A to je velice tvrdá podmínka.

Jak píše neznámý autor *Theologia Deutsch*: Dokud se na tom, co má být od-vrženo, lpí, dotud onoho „poznání“ nemůže být dosaženo!

Mělo by to být signálem k rezignaci? Měly by být všechny ty snahy shledány zcela iluzivními, zmatenými? Měli bychom se smířit s tím, že nelze ony nádherné cíle realizovat, že ony skvostné ambice jsou přemrštěné a neadekvátní?

NE!!!

Rezolutně odmítavá odpověď má jednoduchý důvod – k takovému „poznání“ se lze neustále **přibližovat**, přičemž samo přibližování je novou a novou realizací, byť omezenou a nedostatečnou, oněch cílů, ambicí, snah!

Bytí se pro-jevuje, vy-jadřuje (sice ne-vlastně, vy-tvořeně, ale přesto) v tom, co jest a nějak působí.

Vy-jadřuje se (je při-tomno) nejen v samotném „jest“ a „působit“, ale také v tom, že ono „jest“ a „působit“ je jakýmsi uspořádáním! Je totiž roz-lišením v jisté uspořádanosti. Takové roz-lišení děje se tedy v ŘÁDU!

Ano, veškeré vy-jadřování je v zásadě nevlastním bytím, jež by nebylo nebýt Bytí. Avšak Bytí je v něm nějak při-tomno! A nám je ono vy-jádřené tak či onak dostupné, takže soustředit se na něj znamená nutně se nějakým způsobem přibližovat k Bytí.

Asi tak jako ze záře a tepla, které zaznamenáváme a zachycujeme, jsme schopni za určitých podmínek rozpoznávat jeho zdroj.

Čím více do tohoto vy-jadřování, pro-jevování pronikáme, tím více se blížíme.

Blížení se, přibližování – to je to, co lidskou mysl pozvedává do „nebeských“ výšin.

Je to velice nesnadné, velmi obtížné, ono lpění, o kterém píše neznámý autor v *Theologia Deutsch*, je často až příliš pevné, velice přiléhavé, ba až lepkavé.

Ostatně jak napsal ten, který se pokusil opravdu přiblížit co nejvíce – Baruch Spinoza:

***„Všechno vznešené je jak obtížné, tak vzácné!“***

(Poslední věta ze Spinozovy *Etiky*.)

## Heidegger, Martin

***„Je nám třeba zamyšlení jakožto odpovídání, které v jasnosti neustálého tázání na nevyčerpatelný obsah toho, co je hodno otázky, samo na sebe zapomene a ve vhodném okamžiku ztratí charakter tázání a stane se prostou výpovědí.“***

(M. Heidegger: Věda, technika a zamyšlení, Oikumené, Praha 2004, str. 6O.)

Je nám třeba zamyšlení?

Téměř unisono ze všech stran dnes zní: Je nám třeba co největšího hospodářského růstu, je nám třeba co nejrychlejšího technologického pokroku, je nám třeba maxima zdravého životního stylu, je nám třeba sociální korektnosti a spravedlnosti, je nám třeba dokonalé zdravotní péče, je nám třeba … Ale zamyšlení??

Kdepak!!

A přece daleko více současné dějinné krizi odpovídá „potřeba zamyšlení“! Hlas, který po něčem takovém volá, je ovšem „zoufalým hlasem znějícím zamlkle v poušti současné horečnaté a chaotické aktivity lidského společenství“.

Nemá a ani nemůže mít odezvu, prakticky žádná ozvěna ho neopakuje, neboť lidé více a více „jednají“, „jsou činní“ a myšlení, resp. „myšlení“ – *horribile dictu* – přenechávají raději strojům. Příliš mnoho aktivit, ale téměř žádné myšlení.

Tu je ovšem na místě otázka: O jaké činnosti se jedná? Jaké že aktivity se rozvíjejí? Ač ne vždy explicitně, přesto jasně a zřetelně zní odpověď: Nu přece takové, které in-stalují jedince tam, kam se (podle zásadního soudu veřejného mínění) in-stalovat má, aby mohl o sobě hrdě mínit, že je „*in*“ a nikoli „*out*“!

Jistě, problém je „jen“ v tom, že tyto činnosti, aktivity jsou začasté veskrze bezesmyslné – neboť více či méně niterně vyprázdněné. A tedy bezmyšlenkovité, nicotné! Tedy bezesměrné, bezcílné, bezúčelné, máme-li na mysli směr, cíl, účel, jenž by byl alespoň částečně, alespoň zbytkově smysluplný!

Čím prázdnější jsou aktivity plné emocí, adrenalinu, vzrušení, krátkodobé iritace, tím jsou atraktivnější. Jsouce niterně pusté, nevyžadují téměř žádného myšlení, neřku-li dokonce zamyšlení!

Myslet netřeba!

Je nutno se nechat uchvátit, ponořit se do bezbřehého užívání si, nechat se strhnout do bezmyšlenkovitého skandování, poskakování, hulákání, řvaní!

A k tomu navíc je nesmírně žádoucí nechat se přitom vidět a slyšet, nechat se zatáhnout „do toho cirkusu, do toho divadla, na to tržiště zbytečného tlachání“. (Tak to formuluje M. Heidegger v jednom ze svých zřídkavých rozhovorů.)

Právě něčím takovým jsou za sebou vlečeny obrovské masy současného lidstva sevřené stejně tak planou euforií, jako neurčitou úzkostí, stejně tak všude se rozlévajícím nadšením, jako urputnou prázdnotou a osamělostí.

A přece je jedinou perspektivou zamyšlení. Zamyšlení, které je neklidné, nepokojné, protože plné tázání.

Ano, namítá se, že tázání nestačí, že jsou naprosto nutné odpovědi. Jako kdyby platilo, že bez odpovědi se nelze pohnout z místa. (Jistě, nelze popřít, že odpovědi mohou rozhýbat, avšak pouze tím, že se ukážou mylné, falešné, iluzivní!)

Zádrhel totiž tkví v tom, že odpovědi jsou vždy pouze včasné a zároveň dočasné. Ale zamyšlení v podobě tázání naopak vždy a všude nevčasné a tedy ne-časné!

Proto je také zamyšlení prvořadým úkolem a záležitostí filosofie, neboť, jak říká M. Heidegger v jiném rozhovoru, „filosofie je bytostně nevčasná“ a „jejím původním úkolem je věci ztěžovat, znesnadňovat.“ Bylo by ovšem úžasné, kdyby se z filosofie a jejího zamyšlení stala šířící se „infekce“ zasahující nitra lidských jedinců.

To však odporuje „duchu doby“, protože tento (anti-)duch se pase na rozlehlých pastvinách lehkosti, snadnosti, nenáročnosti, atraktivní dostupnosti, na kterých myšlenky jsou nežádoucími rostlinkami.

Ne, není to žádné lkaní, není to žádný „pláč nad rozlitým filosofickým mlékem“. Nejsou to ani výtky, je to prosté konstatování. Konstatování, jež by mělo vést k závěru, že této krizové dějinné situaci, kterou prožíváme, by bylo třeba zamyšlení „*wie Be-steigung*“ – „jako zamyšlení, které se snaží vstoupit do oblasti, z níže se rodí smysl.“ (M. Heidegger)

## Fink, Eugen

Hra jako symbol světa.

Český spisovatel 1993. (s. 137 – 138)

(P. K.)

*„Všechno pomíjivé je pouze podobenství“ – to platí v metafyzice s jejím rozlišováním časného a věčného, avšak neplatí to pro myšlení usilující o to, aby se stalo filosofií ve smyslu světské moudrosti, které konečné není odpadnutím od ideje a nicotným zdáním, nýbrž tím, co je bytostně uvnitř světa a tu a tam může ve světle světa vysvitnout. Docelení tu nic nedoplňuje, nepřipojuje nic, co předtím chybělo anebo čeho se tu nedostávalo, nepřikládá jedno jsoucno k druhému a vůbec neruší fragmentární ráz konečných věcí – nýbrž naopak je jako tyto individualizované jednotliviny výslovně vrací objímajícímu celku světa. Docelení tedy musíme myslet z celku světa, a nikoli z nějaké celosti uvnitř světa. Teď již nejde o to učinit nějaké úlomky celými v tom smyslu, v němž jsou celkem věci uvnitř světa, nýbrž toto nitrosvětské „být celým“ jako takové je třeba pojmout jako zlomek. Takto se z věcí stanou SYMBOLA; nikoli jako znaky něčeho jiného jsou věci symbola, nýbrž právě jako ony samy, pokud svou konečnost ukazují jako konečnost uvnitř světa. Obvykle žijeme v pozoruhodné zaujatosti a slepotě: nestaráme se o to, co taková konečnost vůbec jest. Žijeme dnem, žijeme světem, a přitom se vůbec netážeme, v čem a vzhledem k čemu žijeme. Jsme stísnění neustálým doléháním věcí, které nás ze všech stran obklopují, a přitom se vůbec nezamýšlíme o poli; prostoru a čase tohoto doléhání. Jen zřídka a ponejvíce nakrátko nám věci rozevírají svou „hloubku světa“, poukazují na vládnoucí celek tak, aniž by nás odváděly a vedly k něčemu jinému; tehdy však naopak zůstáváme s nimi, hroužíme se do nich a zakoušíme, jak jimi prochvívá celek. V prohlubování věci směrem ke světu se věc stává symbolem, děje se SYMBALLEIN jsoucna a univerza. Toť nejpůvodnější kouzlo: nepojmenovatelná moc všehomíra se zjevuje prostřed křehkých věcí. Tehdy se hvězdy noční oblohy mohou otáčet kolem dvou zřítelnic, na zbrani může zablesknout světlo světa – jako na Odysseově luku po pobití nápadníků – a prosté rozlomení chleba může být symbolem ve svrchovaném smyslu. Přivodit tyto proměny věcí, to není zůstaveno svobodné vůli člověka. Vysvitnutí světla světa na věcech uvnitř světa přichází nevoláno – je jako přepadení.*

Tentokráte se nejedná o text pod čárou, E. Fink tento způsob psaní příliš nepoužívá, nezneužívá. Přesto jsme zvolili krátký výňatek z textu jeho práce Hra jako symbol světa, neboť je v mnohem příznačný a doplňující naše předchozí úvahy o poznávání a řádu poznávání.

Začněme tedy s pokusem o interpretaci výše uvedeného textu a to tak, abychom se vtěsnali do myšlení, které se chce stát filosofií ve smyslu světské moudrosti:

V prvé řadě je nutné vypořádat se nějak s rozlišením mezi metafyzikou a filosofii ve smyslu světské moudrosti. Filosofie se takto (i když snad jen zdánlivě) odlišuje od metafyziky.

Toto rozlišení je pro nás od počátku nepřijatelné, neboť tradice metafyziky nám spadá vjedno s filosofii, i když pro někoho jen s ontologickou části filosofického myšlení (jak je tomu u zjednodušeného pochopení Aristotela). Pro nás jde spíše o Parmenidovsko – Platónskou tradicí, kdy myšlení a bytí jedno jsou. Fink specifikuje metafyziku a filosofii ve smyslu světské moudrosti. Metafyzika pro něj rozlišuje mezi časným a věčným, což znamená, mezi tím, co jest dočasné a tím, co je věčné a trvající jinými slovy mezi jsoucny a bytím. Jsoucna, jak uvádí jinde, jsou proměnlivá vznikají a zanikají, proměňují se. S bytím se to má jinak, to bytuje, nepodléhá ničemu, jest. Z tohoto časového pojetí (časné a věčné) pak vyplývá postavení filosofie ve smyslu světské moudrosti jako to, kdy především časné by spadalo do jejího oboru myšlení.

Pro nás (tentokráte v kantovské tradici) je metafyzika zaměřena na:

* duši;
* kosmos;
* a boha.

Jistě, všechny takto nadefinované oblasti spadají vjedno s věčnem, přesto jsou vymezeny ještě i jinak než jen časově. Každý cítí, že při tomto pojetí metafyziky jde také o transcedenci, neboť světská moudrost je zde překračovaná.

Filosofie by se takto stávala jen průzkumníkem mezi jsoucny, byla by nitrosvětskou záležitostí, avšak i když by neskládala jsoucna k sobě nic nedoplňovala, nepřipojovala nic, co předtím chybělo anebo čeho se tu nedostávalo, nepřikládá jedno jsoucno k druhému a vůbec neruší fragmentární ráz konečných věcí, stále by byla jen u věcí, nedoceluje. Transcedence by se zde nedostávalo. Jejím úkolem jakožto světské moudrosti by bylo jen tyto individualizované jednotliviny vracet objímajícímu celku světa.

Naše vymezení filosofie je mnohem širší, než je jen její vymezení jako světské moudrosti. Je nutné ocenit Finkovu snahu přiřknout filosofii její úsilí o navrácení jednotlivin a fragmentů do celku a vycházet z tohoto celku při konstitucí světa, avšak domníváme se, že je nutné rovněž přiřknout filosofii i snahu o transcendenci, tedy o to, co lze považovat za věčné. Metafyziku tedy považujeme za součást filosofie, která je takto nejen světskou moudrostí. Filosofie světskou zůstává, i když bychom přijali rozlišení mezi světským a mimosvětským, či nadsvětským (božským) a přesto, i když musíme rozlišovat mezi úvahami filosofickými a teologickými, a přesto v sobě zahrnuje něco věčného, tedy metafyzického, čímž je bytí. Nezůstává tedy jen u jsoucen, ale prostupuje svými myšlenkami až k bytí.

Filosofie zároveň s tím, jak prozkoumává svět, je i reflexí sebe sama, neboť je uvnitř světa a prozkoumává jednotlivá jsoucna, ale ne tak, jak k sobě tato náleží, případně jak je možné je spojit (docelit), ale vždy jako celek, jehož ona sama je součástí. To vše lze nějak zahrnout pod pojem myšlení, kterým filosofie prioritně jest, a které jedině může pojmout jak jednotlivosti, zlomky, tak i celek světa.

Dále je nutné zaměřit se na to, co to znamená, že filosofie může být občas nicotným zdáním, ale zároveň se může stát tím, co občas (tedy: teď i ondy; tu i tam), uvnitř světa může vysvitnout, či problesknout a tím něco osvětlit a vyjasnit. Takovouto roli může sehrát každé udivené (divící se) myšlení, které se snaží dohlédnout někam dále, než jak se věci ve světě vystavují na odiv.

Fink zde upozorňuje, že:

*Obvykle žijeme v pozoruhodné zaujatosti a slepotě: nestaráme se o to, co taková konečnost vůbec jest. Žijeme dnem, žijeme světem, a přitom se vůbec netážeme, v čem a vzhledem k čemu žijeme. Jsme stísnění neustálým doléháním věcí, které nás ze všech stran obklopují přitom se vůbec nezamýšlíme o poli; prostoru a čase tohoto doléhání. Jen zřídka a ponejvíce nakrátko nám věci rozevírají svou „hloubku světa“*

Fink také velmi často poukazuje na to, že člověk je starost, je bojem a prací za své sebeudržení a to jak vůči přírodě, tak i vůči společenstvím v nichž žije. To mu zabírá všechen časoprostor jeho života, přesto může a je vybaven tím, že ob-čas, tzn. podle jeho slov, kdy věci rozevírají svou hloubku světa, může něco problesknout a tím i osvětlit a vysvětlit něco více, než jak se věc vyjevuje v každodennosti.

Je to tak, že věci rozevírají svou hloubku světa, nebo je to tak že v časoprostoru se najednou objeví škvíra (?) rozsedlina (?) kterou něco probleskne?

Věci jsou tak jak jsou. Nejčastěji, díky obstarávání je však pozorujeme jen jako věci, jako něco odděleného vzájemně od sebe. Pozorujeme je jako stůl a jako židli, jako hrneček s kávou a to ještě tak, že odděleně pozorujeme hrneček a odděleně kávu. A všude kolem je vzduch, který nepozorujeme, pokud nefouká vítr tak, že se větve ohýbají a přitom to vše tvoří celek, který je sice vnitřně diferencovaný, ale přesto jde o celek. Naše starost, naše práce, náš boj nám nedovoluje, abychom zahlédli celek světa, abychom měli prožitek bytí. Staráme se, či nejčastěji jen obstaráváme něco potřebného. Tu a tam dáváme věci potřebně do vztahů, jako je tomu např. u hrníčku a kávy. Hodí se to pospolu. Ale pořád to jsou věci, není to celek neprosvítá tím bytí jako bytí. Samozřejmě, věci jsou, ale stále pro nás jsou jako věci jako jednotlivá jsoucna, neprosvítá jimi bytí, nerozevírají svou „hloubku světa“.

Filosofický postoj však poukazuje především k hloubce světa, tedy tam kde všechno splývá v jedno, i když se projevuje jako jednotlivosti, či jako věc k užitku. Jak však takový filosofický postoj, aby byl se vším všudy přijatelný je možné dosáhnout. Nejde jen o pouhé prohlášení:

*vše jest jediný celek,*

jde především o prožitek toho, že:

*vše jedno jest.*

Že vše vskutku jedno jest. Tento prožitek není častý, a jak poukazuje Fink, není ani metoda, jak bychom ho mohli dosahovat. On se stane.

*Přivodit tyto proměny věcí, to není zůstaveno svobodné vůli člověka. Vysvitnutí světla světa na věcech uvnitř světa přichází nevoláno – je jako přepadení.*

Přece však jedno chceme zdůraznit. I když to není zůstaveno svobodné vůli člověka, přece jen můžeme jistý návod dát a to sice ten, že je nutné snažit se o to, myslet na to, co je to bytí. A to neustále, až k zoufání a utrpení pramenící s nedostatečnosti naších poznávacích mohoucností, ale přece jen nelze přestávat pohlížet na věci a jejich smysl a snažit se odblokovat běžné každodenní myšlení s jeho starostmi o obstarávání. Není to návod k použití, nikde není záruka, že budeme přepadení vysvitnutím světla světa, avšak dá nám to alespoň takové zadostiučinění, že jsme se pokoušeli.

Nelze závidět těm, kteří k vhledu přijdou snadněji, intuitivně, kteří jsou třeba osvícení, neboť závist strhává lidské myšlení do každodennosti, od čehož je nutné se oprostit. Je zapotřebí myslet/nemyslet, avšak nikoli těkat, pábit, ale být soustředěný na onen třeba nepřicházející okamžik, v němž se svět rozestře, a my jsme schopni nahlédnout. Mezera, škvíra a ve svých důsledcích i celek světa a jeho smysl, se otevírá jen těm, kdož jsou připraveni něco takého postřehnout, kteří se snaží postřehnout, kteří svou před-vzdělaností tuší, že něco takového vskutku jest. Těm, kdož nejsou ponoření do sebe, ale těm, pro které je bytí vůdčím principem. Mnohdy se lze dostat na hranu bytí, ale stále ho nelze nahlédnout. Už, už, jako by se to mohlo podařit, ale v tento okamžik opět převládne chtění, úmysl a vše se uzavře, ztratí. Jako by bylo zapotřebí jakési lhostejnosti, dokonce lhostejnosti k vlastnímu životu, aby se ze jsoucen vynořilo bytí. Nelze však ani v tomto okamžiku ztrácet pozornost a soustředěnost.

## Kant, Immanuel

Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou

výňatek z § 53 (včetně poznámky), s. 170 – 171.

(P. K.)

*Má-li však být naproti tomu vlastností určitých jevových příčin svoboda, musí být – vzhledem k těmto jevům jakožto událostem – schopností vyvolávat je samovolně (sponte), tj. aniž by započalo kauzační působení příčiny, aniž by bylo zapotřebí jiného podnětu určujícího jeho počátek. Potom však by příčina co do svého kauzálního určení nemusela podléhat časovým určením svého habitu, tj. nemusela by být vůbec jevem, tj. musela by být považována za samu věc o sobě, ale účinky jedině za jevy. \**

*\**

*Idea svobody je na místě jen tam, kde jde o vztah něčeho intelektuálního jakožto příčiny k jevu jakožto účinku. Proto nelze připisovat svobodu hmotě a její nepřetržité činnosti, jíž vyplňuje prostor, třebaže tato činnost se děje z vnitřního principu. Stejně tak nepřiměřené je připisovat pojem svobody čistým inteligibilním jsoucnům, např. Bohu, pokud je jeho činnost imanentní. Neboť jeho činnost, ač nezávislá na vnějších určujících příčinách, je nicméně určena v jeho věčném rozumu, tudíž v božské přirozenosti. Jen tam, kde má v důsledku nějaké činnosti něco začít, tj. kde se má účinek objevit v časové řadě, tedy ve smyslovém světě (např. počátek světa), vzniká otázka, zda i kauzalita jakožto kategorie určení příčiny samé musí také začínat, nebo zda příčina může vyvolat účinek, aniž její kauzální funkce sama začíná. V prvním případě je pojem této kauzality pojmem přírodní nutnosti, v druhém svobody. Z toho čtenář vidí, že poněvadž jsem vyložil svobodu jako schopnost spontánního vyvolání nějaké události, postihl jsem přesně pojem, který je problémem metafyziky.*

*Je-li takový vliv inteligibilních jsoucen na jevy myslitelný bez logického sporu, bude se sice každé spojení příčiny a účinku ve smyslovém světě vyznačovat přírodní nutností, ale té příčině, která sama není jevem (třebaže je jeho základem), se nicméně přizná svoboda; bude tedy možno připsat jedné a téže věci bez logického sporu přírodní nutnost i svobodu, ale v rozličném vztahu, jednou jako jevu, podruhé jako věci o sobě.*

Začněme při naších úvahách s Kantovou poznámkou, v níž se praví, že: ***idea svobody*** *je na místě tam, kde jde o vztah něčeho intelektuálního jakožto příčiny, k jevu jakožto účinku.*

Tato pasáž se nám zdá být velmi podnětnou, neboť vymezuje svobodu, jakožto něco **intelektuálního**, a nikoli vztaženého k materii, pro niž platí zákonitost a snad někdy také chaotičnost a nahodilost, které jsou někdy mylně pokládány za projev svobody. Nyní máme na mysli především procesy, které se odehrávají v našem mozku, neboť jinde lze jen s obtížemi uvažovat o tom, že by šlo o realizaci ideje svobody. Kamenu, stromu, kosmu jako celku i pohybu jednotlivých planet, právě tak jako zvířectvu, které sice již má nervové ganglie, nebudeme ideu svobody připisovat. O svobodě budeme uvažovat až na úrovni tvorů s centrální nervovou soustavou a to jen tehdy, bude-li CNS dostatečně strukturovaná, aby z těchto tvorů vytvořila něco, co je samostatné a co vděčí za své jestvování sobě samotnému.

Pokusíme se tedy vztáhnout úvahu o intelektu jakožto příčiny a jevu jakožto účinku jen na mozek a pokusíme se o rozbor tohoto vztahu v dvou rovinách, které Kant naznačuje a sice o:

* existenci intelektu a jeho působení na materii;
* a o souvislosti časové.

Mozek je materie, i když velmi strukturovaná a bohatá, avšak materie a proto nemůže plodit svobodu, ale jen zákonitost, či maximálně chaos a nahodilost. Mozek může jen registrovat svobodný počin, který nutně musí být způsoben intelektem. Z toho plyne, že pro Kanta je intelekt samostatným a svébytným jsoucnem, které je schopno ***spontánně vyvolávat nějaké události*** a to i přesto, že intelekt není materií.

Zde je zapotřebí znovu a znovu si pokládat otázku nejen jak je možné, že jestvuje něco nemateriálního (?); ale zároveň i otázku, jak je možné, že jestvuje něco materiálního (?) a co tím, že se domníváme, že jestvuje něco materiálního můžeme rozumět. Jako východisko se pokusíme o metafyzickou otázku kosmu a jeho řádu, abychom byli v kantovské tradici.

Materie se nám jeví. Co však toto jevení znamení? Je taková jak se nám jeví, nebo to jsou jen naše syntetické konstituce těchto jevů?

Materie se nám může vyjevovat ve 4 různých skupenstvích: tuhé; tekuté; plynné; a plasmatické. Každé z těchto skupenství je pro nás jinak vnímatelné. Např. plynné skupenství je prostupné a jen v podobě prudkého pohybu toho, co je v tomto skupenství pociťujeme jeho odpor, což je při pevném skupenství něčím běžným, neboť pevným skupenstvím nemůžeme pronikat. Protože víme, že každé z těchto skupenství má jinou hustotu molekul, lze se domnívat, že naše prostupnost těmito skupenstvími spočívá v jakýchsi kritických hodnotách a vzájemných pohybech prostupujících látek. Tyto kritické hodnoty poukazují na kvality materie. Kritické hodnoty jednotlivých skupenství a zároveň i přechodu téže materie do jiného skupenství pak jsou vyjádřitelné čísly, tedy poměrovostmi. Materie se nám tedy jeví v poměrech a nyní je otázkou, zda tyto poměry jsou jen syntetickými produkty naši mysli (?), nebo jsou něčím podstatným pro materii samotnou?

Domníváme se, že na obě otázky je možná jen kladná odpověď. Materie a její kvality (prozatím jen kvality skupenství) jsou nepochybně něčím podstatným pro materii samotnou, neboť je takto jako stimuly přijímáme a zároveň jevová podoba materie je syntetickou činností naši mysli, která je pravděpodobně realizovaná rovněž v poměrovostech.

Jde o poměrovosti čeho? Molekul, atomů, kvarků, vln, něčeho co je tuhé, konečné a neměnné? Lze nalézt odpověď na tuto otázku? Fyzikové se o to pokouší již drahně let. Pro nás je zřejmé, že materie se nevyznačuje jen tuhostí a neprostupností, ale všemi skupenstvími a že materie proniká našimi těly např. v podobě vln, či celou zeměkouli v podobě neutrin, atd., pokud jsou fyzikální výzkumy alespoň zčásti přesné. Charakterizovat materii je tedy neobyčejně obtížné, i když je samozřejmě okolo nás, kteří ji vnímáme.

A liší se materie vůbec od něčeho, co Kant nazývá intelektuálním? A jaké povahy by ono intelektuální, oproti materii bylo? Nemolekulární, neatomární, nekvarkové, nevlnové, netuhé, nekonečné, proměnlivé?

Zkusme uvažovat jinak!

Naše dosavadní úvahy se stále tím, či oním způsobem opírají o substancionalitu a akcidence. Tedy, něco jest a ono něco má nějakou kvalitu, kterou mysl je schopna rozpoznat, i když mysl jestvuje nějak jinak, než to, co rozpoznává. Uvažovat jinak by tedy znamenalo, že přijmu jestvování mysli jako něco samozřejmého a jejím prozkoumáváním snad budeme moci dojít až k tomu, co je mysl a co je materii a jaký je mezi nimi rozdíl, je-li nějaký.

Jaká je tedy mysl?

Charakterizovat mysl je ještě obtížnější než charakterizovat materii, neboť mysl nemůžeme ztotožnit s nějakou její jevovou podobou, jak je tomu u materie. Přesto jsme si vědomí toho, že nějakou mysl máme. Začněme s tím, co to znamená být si něčeho vědom.

Být si vědom, či uvědomovat si něco, je reflexe. Jde tedy o ohnutí proudu stimulů vyvěrajících z mysli zpět do mysli samotné, přičemž onen proud, který mysl ze sebe vypouští, se od něčeho odrazí a toto něco nese sebou zpět do mysli a takto se ono nesené přivádí k reflexi, tj. uvědomění.

Zde jsme tedy u první charakteristiky mysli: **Mysl je aktivním procesem** (vypouští ze sebe proud stimulů; reflektuje nesené stimuly).

Co je však oním proudem unášejícím a reflektujícím něco mimo něj?

Provedeme-li introspektivní reflexi toho, čeho jsme si vědomi, pak je možné konstatovat, že oním proudem je naše **lidské myšlení**. Onen unášený proud stimulů z mysli je pak nějaký hledající, či pátrající úmysl. A proud navracející se do mysli je tím, který nese sebou něco, co již bylo nalezeno, či propátráno, nebo co nebylo očekáváno. Evidence je pak srovnání shody mezi úmyslem a reflexi přineseného.

Jak si však představit proud lidského myšlení opouštějícího mysl a reflektujícího něco nalezeného. Vždyť to nemohou být molekuly, atomy, vlny, atd. Jsou to jen představy, rozhodnutí, plány úmysly, očekávání, ideje a další podoby produktů mysli, jakými mohou být radost, lhostejnost, hněv, atd. Jde tedy o něco, co je možné jen jako vnitřní prožitek, který nelze nikterak objektivizovat, který je tedy vždy subjektivním. A to je snad druhá charakteristika mysli: jde o **subjektivitu**.

Snahy o objektivizaci, či dokonce o měření našich subjektivních prožitku se v poslední době mnohdy objevují. Využívá se přitom takových přístrojových zařízení, jakými jsou EEG, PET, MgR a další. Ty však jsou schopny zachytit a měřit jen procesy probíhající v mozku (tedy v materii), které doprovází naše myšlení, a která jsou jeho projevem, tedy jak by to označil Kant, které jsou jevem jakožto účinkem. Procesy v mozku jsou tedy zapříčiněny intelektem, mysli, něčím mimo-hmotným.

Vnitřní prožitek je vše, co je pro nás jisté. Zažívám sám sebe a tím i vše, co je mimo mne. To neznamená, že něco mimo mne není. Mé prožitky mne ujišťují o tom, že něco vnějšího jestvuje a že mne to ovlivňuje ve formě stimulů, které si mé myšlení přináší z vnějšku. Já jsem si však jist jen tím, co prožívám jako JÁ.

Jak však prožitek může něco způsobovat v tomto vnějším světě, či jak to charakterizuje Kant. Jak může něco intelektuálního zapříčinit něco v materiálním světě.

Domníváme se, že to nelze vysvětlit jinak než prostřednictvím zprostředkovatele, který je uprostřed mezi oním intelektuálním a oním materiálním. A protože k onomu intelektuálnímu a onomu materiálnímu má nejblíže mozek, pak prostřednictvím mozku můžeme zapříčinit jevy. Intelektuální tedy spouští myšlenkové procesy, které se projevují jako procesy mozkové a ty pak dále působí jako příčina na tělo, atd. Charakterem intelektu je **spontaneita**, tzn. samovolný a neustávající pohyb myšlení. Je pro nás jednodušší předpokládat, že intelekt, myšlení jest a jest v pohybu, než že je od něčeho odvozené, či zapříčiněné A jedině v onom pohybu je možné hledat prostor pro svobodu.

Podívejme se však dále na charakteristiku svobody.

Kant nepřipisuje ideu svobody Bohu, neboť jestli Bůh jest, pak jeho činnost je on sám a nemůže jednat jinak, než podle své ***božské přirozenosti****,* což znamená, že jedná podle ***věčného rozumu****.* V této souvislosti naše otázka zní: Je jednání podle věčného rozumu nesvobodné, nebo je jedině možné?

Abychom odpověděli na tuto otázku je nutné opět přizvat k našim úvaha I. Kanta a jeho poznámku. Kant píše:

*Jen tam, kde má v důsledku nějaké činnosti něco začít, tj. kde se má účinek objevit v časové řadě, tedy ve smyslovém světě (např. počátek světa), vzniká otázka, zda i kauzalita jakožto kategorie určení příčiny samé musí také začínat, nebo zda příčina může vyvolat účinek, aniž její kauzální funkce sama začíná. V prvním případě je pojem této kauzality pojmem přírodní nutnosti, v druhém svobody.*

Zde jde v prvním případě o to, jak je založena přírodní nutnost tedy o to, zda když něco začíná v časové řadě, musí mít i kauzalita nějaký svůj počátek. Není tedy všeobecnou příčinou, ale jen počátkem nějaké události, která musí být vyvolaná události jinou, se kterou nemá přímou souvislost, ale jen třeba souvislost nahodilou, ale není prvotní příčinou, neboť sama je jen článkem časového řetězu. V takovémto případě tedy nejde o svobodu, ale o pojem přírodní nutnosti.

Tento výklad můžeme vztáhnout na mozek, neboť jak jsme již naznačili, procesy, které se v něm odehrávají, jsou doprovodnými procesy intelektu, od něhož jedině lze odvodit pojem svobody. V mozku se neustále něco děje a rozsáhlá neuronová síť (neuron má spojení s 3 000 až 5 000 dalších neuronů) umožňuje velmi rychle spojení s jinými neurony, takže nemůžeme říci, že by aktivita některého z neuronů byla prvotním počátkem nějaké události, či jevu, jedině snad když by šlo o zrození, ale i to je problematický počátek, neboť mozková aktivita nezačíná narozením. Tímto prvotním počátkem svobodného rozhodnutí může být jen něco v intelektu.

Bůh je nesporně duchovní entita. Nevíme, zda disponuje mozkem, dokonce se nám zdá absurdním takováto představa, neboť bychom předpokládali Boha jako nějak závislého na materiálním substrátu, skrze něhož by se mohla projevovat božská přirozenost, či věčný rozum. Zároveň nemůžeme říci, že by mu vládl věčný rozum, ale jen to, že on sám je věčným rozumem, tedy něčím intelektuálním. V tomto případě však vše co činí, je svobodným činem, neboť z jeho aktivity povstávají jevy, či události v materiálním světě. To, proč zřejmě Kant v této souvislosti nehovoří o svobodě je dáno tím, že boží tvorba má jistý řád, či tvoří řád věčného rozumu, tedy řád toho jaký je Bůh sám a jen podle tohoto řadu může vše vznikat (tedy svět jevů). Svoboda je z tohoto hlediska jen poznanou nutností, či poznáním samotného Boha, což v případě tvorby poukazuje na božskou sebereflexi. V řádu není libovůle, ale jen nutnost. Pokud by došlo k libovůli, pak je to výchylka od řádu věčného rozumu, která nemůže mít dlouhodobé trvání. To však neznamená, že by nemohlo jít o alternativy a variace. Ty jsou možné a dokonce nutné, jde-li o naplňování smyslu. Zároveň je nutné poznamenat, že aktivity svobody, které se projevují jako jevy, nevyplývá, že nutně musí jít jen o aktivity projevující se v materiálním světě. Může se to týkat také idejí, plánů, představ, atd. Avšak i v této oblasti panuje řád, který je sice obtížněji rozeznatelný, než řád přírodní, avšak je možný.

Všimněme si dále toho, co o nutnosti a svobodě píše Kant.

*Je-li takový vliv inteligibilních jsoucen na jevy myslitelný bez logického sporu, bude se sice každé spojení příčiny a účinku ve smyslovém světě vyznačovat přírodní nutností, ale té příčině, která sama není jevem (třebaže je jeho základem), se nicméně přizná svoboda; bude tedy možno připsat jedné a téže věci bez logického sporu přírodní nutnost i svobodu, ale v rozličném vztahu, jednou jako jevu, podruhé jako věci o sobě.*

V přírodě panuje nutnost, ale jak se to shoduje se svobodou, aby nedošlo k logickému sporu? Kauzalita má nutně následek, avšak sama může být něčím vyvolaná, v tomto případě se jedná o nutnost, avšak něco, co kauzalitu vyvolává (tedy podle Kanta věc o sobě) je svobodná.

Co v tomto případě máme rozumět věcí o sobě?

Z Kantových rozborů (nejen zde uváděných, ale obsažených i v Kritice) je zřejmé, že věc o sobě je totožná se jsoucnem a je pro nás nepoznatelná. Nyní k tomu přistupuje také aspekt svobody. Výše jsme ukázali, že svoboda přísluší pouze něčemu intelektuálnímu, což znamená, že intelekt je rovněž věcí o sobě, ale to znamená, že intelekt je nepoznatelný.

Máme tedy rezignovat od poznání intelektu a tím i nás samotných, respektive naší mysli a toho, co se v ní odehrává? Je častou námitkou proti možnosti poznání myšlení především to, že myšlení nemůže poznávat sebe sama, protože nemůže mít od sebe odstup a odstoupí-li, aby se na sebe a své výkony podívalo, pozorovalo je, pak s tímto odstupem odstupuje také ono samo. Takto si při argumentaci počíná např. J. P. Sartre. Další námitka může být založena např. na tom, že myšlení již vždy sebou nese nějaké, byť ne plně reflektované předpoklady, které se pak promítají také do konečného výsledku zkoumání a nejde tedy o ryzost zkoumaného objektu, ale jen o potvrzování oněch předpokladů

Domníváme se, že jsou k dispozici dva metodologické přístupy ke zkoumání intelektu. První z nich se opírá a výsledky jeho produkce a rozkládá intelekt na různé složky. Tak lze zkoumat např. paměťové schopnosti, rychlost intelektových operací, atd., lze je dokonce i exaktně měřit. Druhý z přístupu je založen na intro-inspekci, tedy na zkoumání toho, co prožíváme, když intelekt používáme. Tento přístup není považován za vědecký, neboť nezkoumá objektivně objekt, ale jen vyjadřuje pocity, spojené s intelektovou aktivitou. Nezamítáme ani jeden z těchto přístupů, avšak naše úvahy se ubírají jiným směrem, a sice tím, kdy je nejprve nutné objasnit, co to intelekt vlastně jest.

Především: intelekt je nutné pojmout jako celek. Jen tento přístup může poukázat na intelekt v jeho smyslu, tedy proč vůbec něco takového jako intelekt jest. (Používáme zde termínu intelekt a nikoli mysl, protože tak učinil Kant, jehož textem se necháváme inspirovat.)

Co to znamená intelekt jako celek, něco sice rozložitelného, ale funkčně daného jako celek? Především to pro nás znamená jednotu všech složek, které právě proto, že jsou v jednotě, obsahují neurčitelnost počátku rozhodnutí a volby, neurčitelnost syntetické aktivity, neurčitelnost, která se projevuje v mozkové činnosti. Takto by se dalo říci, že intelekt je živý a je to život. Pohyb v mozku je tedy jen projevem, tedy jevem, je tedy odvozen od něčeho mimo něj samotný. Mozek je příroda a v přírodě je vše dáno na základě nutnosti. Mohou se zde sice projevit i jevy nahodilé, ale to je jen něco ojedinělého, přesto však možného. Takto nahodilost je rovněž projevem svobody, neboť dává vznik jevům, které nejsou nutné, ale vzniklé mimo nutnost. Nahodilost se tak dává do stejné roviny jako intelekt a je otázkou, zda i v intelektu nedochází k nahodilostem.

Intelekt má nějaký smysl. Tento smysl se netýká něčeho individuálního, či konkrétního, ale má smysl ve vztahu ke své bytnosti. Protože intelekt (mysl) je neustále aktivní, živý, pak je jeho smysl nutné spatřovat jak v tom jak tvoří, tak v tom, co tvoří.

Jak intelekt tvoří?

Pokusíme dotknout v této souvislosti dotknout další Kantovy zmínky, a sice té, která se týká následnosti, nebo času. Kant píše:

*Potom však by příčina co do svého kauzálního určení nemusela podléhat časovým určením svého habitu, …*

Časové určení znamená následnost, tedy to, že nejprve je jeden jev a po něm následuje jiný jev, který je předchozím určen. Takto má vše nějaký počátek. Kant však z tohoto věčného řetězce vyjme věc o sobě, neboť dále píše:

*tj. nemusela by být vůbec jevem, tj. musela by být považována za samu věc o sobě, ale účinky jedině za jevy.*

Věc o sobě nepodléhá času. Jest. Následnosti a souslednosti se jen jeví. Jde tedy o něco, co má svůj zrod v intelektu a co je intelektem zapříčiněno. Věc o sobě i intelekt jsou však něčím jiným, než jsou jevy, něčím, co je příčinou jevů a snad i jevení se. Lze je pokládat za svobodné. To však také znamená, že jevy jsou závislé na věci o sobě a intelektu a intelekt je nejen jejich příčinou, ale také tím, co vnímá jevy a tím je konstituuje.

Zde je nutné se dále ptát, jak je tomu s věcmi o sobě a intelektem, když nejsou zapříčiněny, když jen jsou. Je vůbec možné, aby něco nemělo příčinu, či mělo ji jen v sobě. Tato otázka opět velmi souvisí s časem. Je čas prázdnem, v němž se něco odehrává, nebo je to samotné odehrávání se toho, jak se jevy vyjevují v souvislostech?

Pro Kanta je čas nezbytnou podmínkou výskytovosti věcí, jak jsou pro nás. My je nedokážeme konstituovat mimo časové souvislosti, a proto se nám věci vyjevují také ve vzájemných souvislostech, které pokládáme za příčiny. Čas je tedy námi ustanovován dle vnímacích (a zkušenostních) mohoucností, tedy dle posobností vnímání, tedy je pro nás samotným odehráváním se; a zároveň je čas objektivizován vztahy mezi věcmi, takže se zdá, že je něčím, v němž se něco odehrává.

To, že intelekt nemůže konstituovat věci jinak než v časových posobnostech, zároveň i implikuje neustálost hromadění, protože ani on nemůže přestat s konstitucemi. A domníváme se, že právě v onom hromadění spočívá značná část vysvětlení toho, jak intelekt tvoří. To se vztahuje především na mentální entity, tedy na to jak jsou jednotlivé konkrétní počitky a vněmy, nebo i myšlenky dávány do souvislostí, tedy jak jsou neustále syntetizovány a jak se v tvorbě může projevit svoboda rozhodnutí. Chceme však na tomto místě opět poznamenat, že právě v oblasti tvorby se musí projevit především vůle k tomu být svobodný, tedy dávat myšlenky k sobě jinak než je obvyklé. Vůle ke svobodě syntézy je zde rozhodující. Příkladem zde může být chiasmus. Takto nepochybně vznikají představy, tedy to, co intelekt staví před sebe a co je schopen rozpoznat jako svou tvorbu a tak se realizovat jako to, co způsobuje jevy ve světě, co je příčinou, která nemá počátek, protože jest a takto se stává trváním, protože intelekt představuje perpetuálnost pohybu, který nemá počátek a je tedy příčinou sebe sama, je trváním, v němž je umožněno synteticky tvořit a to jak na úrovni vněmů, tak i pojmů, či celých narací.

Nyní k výše položené otázce: co intelekt tvoří?

Vše, co intelekt tvoří, se vztahuje k dějinám, tedy k tomu, co se děje. Již jsme se vyjádřili k času, který pro nás představuje děje. Čas je něčím, co děje umožňuje i provází. Sám není pro děje určujícím, je jen doprovodem následností a posloupností. To, co děje tvoří, jsou jsoucna, tedy věci o sobě, neboť ta jsou základem všech vztahů a jejich zjevování v souvislostech a posobnostech, tedy příčinách jevení se. Dějiny jsou tedy pochopeny jako další a další děje mezi jsoucny, z nichž povstávají další jsoucna. A protože mezi jsoucna patří také intelekt, je také on něčím, co dává vzniknout dalším jevům.

Dějiny je možno takto přiřknout nejen vztahům mezi intelekty, tedy lidmi, ale dějiny jsou i děje přírodní, tedy děje mezi věcmi o sobě. Je však vše, co se v dějinách děje svobodou (?), či se jedná o nutnost oněch posloupností, když i Bůh není svoboden, protože je věčným rozumem a nemůže dít (konat, zjevovat) jinak, než podle onoho rozumu a je tak jen intelekt obdařen tím, aby byl projevem svobody? Pokud by tomu tak bylo, pak by bylo snadné přičíst svobodu nedokonalosti či náhodě. A pak by se také zjevně jednalo o to, že svoboda je jen zdánlivou svobodou, neboť sice dává vzniknout jevům, avšak tak, že tyto jevy nejsou nutností a nemusí proto být něčím, co se pojí s časem, tedy trváním, ale jen tím, co se projevuje v nahodilostech.

Rozum tedy je spojen s nutností a nikoli nahodilostmi. Rozum představuje tuto nutnost vztahů mezi jsoucny a jejich projevem. Není zde místo pro náhodu, pro zkoušení, ale jen pro zákonitost jejich výskytu. Z tohoto hlediska je svoboda spojena spíše s poznáním a pravdou, než z libovůlí a svobodnou volbou, což jsou atributy nahodilosti. Ovšem dobrat se pravdivého poznání není snadné.

## Montaigne, Michel

Eseje

přeložil Černý, V.

(P. K.)

Jak se vypořádat s Montaignem (?), když on sám se v téměř každém ze svých esejů vypořádává především sám se sebou? Je obrácený dovnitř:

*Lidé se dívají naproti, já patřím do sebe, jen sebou se zabývám, ustavičně sám sebe rozvažuji.[[1]](#footnote-1)*

*Filosofie nás přece cvičí kvůli nám samým a ne pro cizí podívanou, učí nás, jací máme být, a ne, jací se máme zdát.[[2]](#footnote-2)*

*Zde ukládám své výmysly a nesnažím se jimi zprostředkovat poznání věcí, nýbrž poznání sebe samotného.[[3]](#footnote-3)*

Při poznávání sebe sama jde většinou, alespoň tak je v tradici NKF, ale nejen v této tradici o to, že se reflektujeme přes své skutky, přes své činy. Člověk něco vykoná a pak rozezná, že je to jeho čin, jehož je schopen, že má tedy tyto schopnosti a že zároveň tento čin nějak odpovídá jeho potřebám a zájmům. Reflexe je vlastně pohled na sebe sama, prostřednictvím díla, které odráží (zrcadlí) činění toho, kdo dílo vykonal. Pochopitelně, že pro každý čin musí být nějaká předběžná představa, která je produktem člověku vlastního myšlení, ale tato představa může a mnohdy také je jen mimésis, nebo nějakou spontaneitou, která vyvěrá z automatických a ne vždy promyšlených postojů vůči svému okolí. Neděje se tak, nejprve hlubokým ponorem do sebe sama, ale jen spontaneitou činností, která za sebou něco zanechává.

Tak je tomu také ve vědeckém poznávání, kdy proti poznávajícímu stojí nějaký objekt, který pozorujeme a na který vykonáváme experimentální nátlak, který analyzujeme, atd. abychom o tomto objektu získali co nejvíce poznatků, poznali jeho strukturu, případně mechanismy a vztahy, které jsou pro tento objekt důležitými a pak následně na základě těchto poznatků onen objekt nějak využili, proměnili ho k našim účelům.

Ne tak tomu je u de Montaignea. On se prioritně ponořuje sám do sebe, chce zkoumat ani ne tak své tělo, jako svou mysl, a vše co se v ní děje. Jde tedy o vysloveně introvertní pojetí poznávání, neboť přes sebe chce poznat svět.

de Montaigne je k sobě skeptický a až poněkud drsný, pokud to není jen póza, kterou chce zaujmout čtenáře.

Je snadné napsat:

*jsem alkoholik, nic si nepamatuji, jsem obzvláště neobratný, jím jen dvakráte denně* (ale přitom spořádám oněch pověstných dvanáct chodů jídla), *jezdím na koni, cituji sám sebe a spořádám jen tři žejdlíky (zředěného) vína ke každému jídlu, jako doplněk stravy, nečtu knihy, ale stále jen v nich listuji.*

Co bych o sobě musel napsat já. Láhev vína mi nestačí, když si po roce přečtu, co je v mé knize, divím se, kdože to napsal. Ráno mi stačí krajíček chleba a k obědu dva knedlíky a kousek masa, většinou už nevečeřím, a když tak jen to, co jsem měl ke snídani. Byl jsem zručný, dnes však neprovléknu nit ouškem jehly a tak raději chodím bez knoflíku a předstírám, že je to módní. Nestarám se o žádné hospodářství, peníze, které přichází na můj účet používám výhradně ke svým potřebám a nikoli k udržení nějakých statků. Nemám sluhy, ani ty, kteří by se o mne starali. Jsem sám a večery a někdy i noci trávím s hvězdami, pokud je nezakrývají mraky. Je mi pořád těžko a trápí mě zima, i když je v pokoji 21 stupňů, nebo v létě i přes 30. Mám syna, který mne občas zkontroluje, jestli ještě žiji. Čekám na smrt, ale ne jako na pokračování života v jiné dimenzi, nechtěl bych se po své smrti setkat s dušemi mnohých svých pozemských souputníků. To bych raději znovu zemřel, ale do které z říší. Chci být svoboden, ale vyznávám řád.

Co si počít s takovými texty?

Zpověď je vždy dobrá a u de Montaigna i moudrá. Snad jen tímto způsobem se lze dobrat k sobě samotnému a skrze sebe také ke světu, nebo se mu alespoň přiblížit. Avšak nikdo se nemůže myslet, že když se veřejně vyzpovídá tak, že mu bude vše odpuštěno, včetně nepravostí, kterých se dopustil. Nikoli po takovéto zpovědi je vše jen zjeveno, zveřejněno, ale nečiní to nárok na nějaký odpustek, byť by vše bylo děláno s nejlepším úmyslem, či případně s humorem pro pobavení. I v tomto případě autor jen o sobě říká, pohleďte, jaký jsem to šašek, přece se na mne nemůžete zlobit. Můžeme!

Kant takovouto cestu programově vyhlašuje. Poznejme nejprve sebe a všechny zábrany, které nám vnitřně brání poznat věc o sobě.

Nyní však k jeho textu, který jsem vybral ke glosování.

Jde o esej s názvem: Apologie Raimunda ze Sabundy.

Je to nejdelší z esejů obsažených ve výše uvedené knize.

*Je možné si představit něco tak směšného, než dává-li si toto chatrné a žalostné stvoření, které nedovede ovládat ani samo sebe a je vystaveno všem nebezpečím, jméno pána a vládce vesmíru, ačkoli není v jeho moci poznat z vesmíru ani nejmenší částečku, natož ji ovládat: a přičítá-li si výsadu, že je jediným obyvatelem této veliké budovy, dostatečně schopným, aby rozeznal její krásu a složení, jediným, kdo za ni dovede stavitelovi vzdát díky a uvědomovat si, co na světě vzniká a co se na něm ztrácí, kdo mu tuto privilej potvrdil?*

*… A máme snad věřit tomu, jenž praví (Cicero): Pro koho tedy řekneme, že tento svět byl stvořen? Bezpochyby pro ony živoucí bytosti, které používají rozumu. To jsou Bohové a lidé, nad které dozajista nic lepšího není.*

*Nikdy se dost nevynasmějeme nestydatosti tohoto spojení. (s. 140)*

Výsměch, je výsměchem slabostem a mohoucnostem, jimiž vládneme.

A přece jen. To, co se s námi v posledních staletích děje je závratné. Znovu opakujeme (jak jsme to již učinili), pohybujeme se na tenké slupce žhavé hmoty, která se řítí mrazivým a temným kosmem. 10 km nad povrchem této slupky je drtivý mráz, 10 km pod povrchem je zdrcující žár a přesto jsme tuto slupku proměnili k nepoznání vedení účelem přežít a dobře žít. Vybudovali jsme zemi, či zázemí pro naše životy. Nevíme sice dosti dobře, co bychom měli dělat, kterým směrem se vypravit, ale stále více si osvojujeme vše, co se nám nabízí a proměňujeme to ke svým představám a dobrém životu. Mnohdy jsme vedeni klamnými ideami, pro které pokládáme na oltář přežití své životy, nebo životy naších spolutvorů. Zdokonalujeme se jen v mutačních krocích, takže náš vývoj není kontinuum, ale přetvoření ve skocích, kdy něco byvšího v nás vždy přežívá a něco nového se teprve v zárodcích tvoří. Mnohdy musí přijít potopa, ať již má jakoukoli formu, aby ono přeživší se spláchla a umožnila nástup něčeho dalšího, o němž nikdo neví, jestli tento nástup uspěje.

Nietzsche v Zarathustrovi píše o provazolezci, který nebezpečně balancuje vysoko nad zemí, aby přešel z jednoho sloupu na druhý. To je naše dnešní stádium. Nemusíme tomu budoucímu stádiu říkat – nadčlověk, třeba jen další člověk. Na tom názvu nezáleží. To na čem záleží je, jak se onomu provazolezci zdaří probudovat další možnosti, jak bychom ještě mohli dobře žít. Určitě to nebude snadná cesta, ale neseme si v sobě historii všech naších pokusů. Určitě nemůžeme sledovat jen praktickou a dočasnou utilitaristu naších životů, ale spíše se musíme zaměřit na hodnoty, které se již uplatnily a které ještě nejsou plně rozvinuté, které skýtají další možnosti. Jsou jimi: Krása, Dobro, Pravda a Spravedlnost. Těch se držme a k nim směřujme naše úsilí.

Vím, že by zde bylo na místě pokusit se alespoň o nástin toho, co se pod výše uvedenými slovy skrývá, dokonce by bylo na místě pokusit se o jejich definice. Nic takového nemáme na mysli, nebudeme nic definovat, protože to je zbytečné. Každý z nás je těmito hodnotami předvybaven a když se s nimi setká a dokonce když se setká s jejich opakem snadno to rozezná. Jde jen o to, aby je nevytlačil krátkodobou a krátkozrakou účelovostí.

## Platón

List sedmý

Výňatek s. 54 – 55 a 57

(P. K.)

*Ke každému ze jsoucen náleží tři věci, jimiž musí vznikat vědění, čtvrtá věc pak je vědění samo a za pátou je třeba pokládati samo to, co lze opravdu poznati a co jest opravdové jsoucno. Z těch věcí jedna je jméno, druhá výměr, třetí obraz, čtvrtá pak vědění. Pochop to na jednom příkladu, chceš-li porozuměti tomu, co bylo nyní řečeno, a pomysli si, že právě tak je tomu se vším ostatním. Cosi se nazývá „kruh“. Jeho výměr je druhá věc; ten se skládá ze jmen a výroků, neboť „to, co má od obvodu ke středu všude stejnou vzdálenost“, jest asi výměr toho, co se jmenuje kulaté, okrouhlé, kruh. Třetí je to, co bývá malováno a smazáváno, soustruhováno a ničeno, avšak s pravým kruhem, k němuž se všechno to vztahuje, se neděje žádná z těchto změn, neboť ten je něco jiného než tyto věci. Čtvrté pak jest vědění a rozumové poznání i pravdivé mínění o těchto věcech; také toto všechno je nutno pokládati zase za jedno, poněvadž to není obsaženo ani ve zvucích ani v prostorových tvarech, nýbrž v duších; z toho je viděti, že to je rozdílné jak od podstaty kruhu samotného, tak od těch tří věcí svrchu uvedených. Z těchto věcí jest příbuznost a podobnost té páté věci nejblíže rozumové poznání, kdežto ostatní jsou vzdálenější. … Jestliže totiž člověk nepochopí aspoň poněkud těch čtyř z oněch pěti věcí, nikdy nenabude dokonalým způsobem poznání toho, co je páté.*

*Jest totiž nutno to poznávati obojí zároveň, a stejně tak i nepravdu a pravdu o veškerém jsoucnu, s velikým úsilím a s vynaložením dlouhého času, jak jsem řekl již na počátku. Když se ty jednotlivé věci, jména a výměry, názory a jiné smyslové vjemy vespolek o sebe třou, v laskavých posudcích jsouce opravovány a s nezávistivým užíváním otázek a odpovědí, tu konečně vyšlehne oheň poznání a rozumu o každé jednotlivé věci, při největším úsilí, jakého je lidská síla schopna.*

Platón především poukazuje na to, že při poznávání jde o:

*největší úsilí, jakého je lidská síla schopna.*

Mnohdy se nám zdá, že poznávání je nějak pro nás samozřejmé, že nevyžaduje žádné námahy a zde se setkáváme s pravým opakem. Není nic nejobtížnějšího než poznání. Dodejme však, že se jedná o poznání

*opravdového jsoucna.*

Lze opravdové jsoucno poznat, tedy jinými slovy: lze poznat pravdu?

Platón nám naznačuje i cestu, kterou je nutné se ubírat. Jak postupovat od jména přes výměr, obraz až k vědění, za nímž se teprve skrývá pravdivé poznávání jsoucna.

Jméno je na počátku, ovšem domníváme se, že jméno, i když se zdá být něčím samozřejmým je ohromujícím mentálním výkonem, neboť k udělení jména je zapotřebí zvládnutí pří ze základních operací lidského myšlení. Jedná se o abstrakci a generalizaci, které společné s komparací vytváří nutné operace pro pojmenování. V mnohém se to podobá tomu, co zde Platón označuje jako výměr, avšak zdá se, že abstrakce a generalizace se s problémem vypořádávají předchůdněji, než jak je Platónem popisováno, neboť z nich vyplývá jméno, které je výsledkem obejmutí a zajmutí něčeho, co se snažíme pojmenovat. Proto pro nás tyto dvě věci, totiž jméno a výměr souvisí, či spadají v jedno. Jak tedy lidské myšlení postupuje při pojmenování.

Domníváme se, že nejprve musí jít o postižení něčeho, co je na věci podstatné a co činí věc věcí. A to je úloha abstrakce, která je odhlédnutím od konkrétna a jeho atributů a je odvržením něčeho, co je na věci individuální a bez čeho věc, stále zůstává toutéž věcí, i když má jinou, než smyslovou podobu, či, jak to říká Platón, má jiný obraz. Zároveň chceme poznamenat, že na neuro-úrovni o žádné odvrhování nejde, protože vše je rozloženo do jednotlivých neuronálních okruhů, z nichž jeden představuje to, bez čehož by věc nebyla toutéž věcí a další neuronální okruhy pak představují jednotlivé atributy téže věci, tedy věc konkretizují. Na úrovni mysli je tento proces chápán jako abstrakce, tedy jako odvrhování něčeho nepodstatného.

Odvrhneme-li takto vše nepodstatné, vše, bez čeho věc zůstává věcí, pak můžeme provést operaci generalizace a vyhledávat mezi věcmi všechny, které mají společnou podstatu. Takto vytvoříme společnou třídu věcí jedné podstaty a zároveň se snažíme postihnout to, co bychom mohli nazvat výměrem, tedy tím, co je definici této věci. Tento výměr je pak východiskem pro pojmenování, neboť se v něm odráží něco obecnějšího, co spojuje stejné a podobné vlastnosti. Jde tedy o onomatopoietické stanovení jména. Případně při pojmenování můžeme postupovat tak, že vymyslíme termín, kterému pak přiřkneme atributy, a všechny věci mající tyto atributy pak ponesou stejné jméno, jsou pojmenovány na základě pojmu.

Podstatou jsou platónské ideje jako něco stálého a trvalého, co nelze uchopit, ale jen nahlédnout. Podstatou tedy mohou být ideje jednotlivostí, věcí, ale také něco, co bychom mohli nazvat zákonitostí (přírodní, společenskou, či individuální). Jako příklad může sloužit zákon volného pádu. Všichni vidíme, že věci padají ke středu zeměkoule, avšak toto vidění ještě není věděním. Věděním se stane teprve, odhalíme-li příčinu volného pádu, případně gravitační konstantu, která nám vysvětlí, proč k něčemu takovému dochází. Pro Platóna obraz může vzniknout jen na základě rozpomenutí se na ideu a vytvoření, nebo materializování této ideje. Obraz je tedy vždy kopií vytvořenou na základě vědění.

Vědění není nic samozřejmého jde o rozumové poznání a pravdivé mínění. Dokládá to výše uvedený text o vědění:

*Čtvrté pak jest vědění a rozumové poznání i pravdivé mínění o těchto věcech; také toto všechno je nutno pokládati zase za jedno, poněvadž to není obsaženo ani ve zvucích ani v prostorových tvarech, nýbrž v duších; z toho je viděti, že to je rozdílné jak od podstaty kruhu samotného, tak od těch tří věcí svrchu uvedených.*

Vědění, rozumové poznání a pravdivé mínění spadají rovněž v jedno, přesto jsou asi rozlišitelné, když se takto Platón o nich vyjadřuje. Jak lze o nich uvažovat? Jak je možné, že někdy jde o pravdivé mínění a někdy se naše mínění k takové ryzostí nedobere?

Platónská odpověď je nasnadě: je tomu tak proto, že se nedíváme do sebe, ale díváme se na jevy věcí (tedy na jména, výměr a obraz věcí). Jedině tehdy zadíváme-li se a do sebe a nalezneme-li odpověď v duši, může jít o pravdivé mínění a tím také o vědění, či rozumové poznání. Nejlépe je to možné ilustrovat na rozumovém poznání. Rozum není něco nám vnějšího, ale je to uvnitř nás samotných. K rozumovému poznání se nedobíráme tím, že pozorujeme svět kolem nás, ale jen tak, že rozebíráme poznatky tak, jak jsou v nás a seřazujeme je do vztahů, podobností, atd. Zde by jistě bylo na místě osvěžit Platónovo orfistické pojetí duše, případně jeho rozvrstvení duše na žádostivou, vášnivou a rozumnou, které mu byly vzorem také pro rozvrstvení společnosti (na kastu pracujících, strážců a vládců), avšak to by příliš nepřispělo k objasnění toho, co je to vědění a jak se k němu dopracovat. A nejen to. Pro Platóna cílem je dopracovat se k paté věci při poznávání a tou je:

*za pátou je třeba pokládati samo to, co lze opravdu poznati a co jest opravdové jsoucno.*

Jde tedy o poznání samotného opravdového jsoucna. K němuž nám předchozí věci mohou pomoci a nejsou jim samotným.

Zde se setkáváme s rozlišením mezi dvěma světy. Světem viditelným a světem podstat, či idejí. Jde o podobné rozvrstvení jako je tomu u Kanta, který rovněž rozlišuje mezi světem věcí o sobě a světem jevů. Avšak na rozdíl od Kanta, Platón spoléhá na to, že svět idejí, nebo podstat je nějak zachytitelný, i když jak píše, jde o takový způsob poznávání, kdy se:

ty jednotlivé věci, jména a výměry, názory a jiné smyslové vjemy vespolek o sebe třou, v laskavých posudcích jsouce opravovány a s nezávistivým užíváním otázek a odpovědí, tu konečně vyšlehne oheň poznání a rozumu o každé jednotlivé věci, při největším úsilí, jakého je lidská síla schopna.

Jde tedy o poznání prostřednictvím snad intuice, nebo náhlého zjevení, o poznání, které není zaručeno, ale které je při největším úsilí možné. Kant chtěl dojít až k jistým a určitým pravidlům, které by mohly zaručit poznání, i když téměř vylučuje možnost poznání věci o sobě z důvodů zatíženosti našich myslí ať již apriorními, nebo aposteriorními aspekty poznávacích procesů. Tím se liší od Platóna, který přece jen připouští možnost poznání idejí, i když na toto poznání neexistuje, žádný algoritmus.

Náš názor na rozlišitelnost mezi světy a na poznání podstat, či jsoucen je následující.

Domníváme se, že je nezbytné rozlišit mezi jsoucny; a věcmi; a předměty k nimž se při poznávání vztahujeme.

Jsoucna bytují, tzn., že jsou. Je obtížné říci, jaká jsou, dokonce i to, zda jsou určitá, nebo tvoří jednotu jako kontinuum. To, co o jsoucnech (jsoucnu) můžeme říci je to, že jsou daná v poměrovostech a ve strukturních tvarovostech, což je určuje, ale což nezdůvodňuje jejich mnohost, neboť může stále jen jít o jejich poměrové shluky vytvářené lidským myšlením. Lidské myšlení se může takto dopracovat jen k jedinému trvalému poznání o jsoucnech, a sice k tomu, které je vyjádřeno konstantami. Při poznávání jsoucen jde tedy o matematično a logičkou, jimiž jsoucno a jeho shluky jsou.

Lidské myšlení jako jedno ze jsoucen (či jako jeden z regiónu jsoucna) vytrhuje ze jsoucen (jsoucna) stimuly, které synteticky zpracovává podle pravidel daných možnostmi jeho (čistého) pohybu a na základě této syntézy pak na jsoucnu, či jeho shluku konstituuje věc, při čemž respektuje poměrovosti a strukturní tvarovosti shluku jsoucna.

V této chvíli pro nás obtížné neustále opakovat jsoucno a shluky jsoucna, proto terminologicky přistupujeme na to, že budeme nadále hovořit o jsoucnu jako kontinuu, v němž jestvují (tedy jsou jako určité) jednotlivá jsoucna, při čemž budeme ještě rozlišovat mezi regióny jsoucna, které jsou dány jejich radikálními odlišnostmi. Půjde nám tedy o región neživých (nereplikujících se) jsoucen; región živých jsoucen (replikujících se); a región jsoucen nemateriálních, tzn. nerozprostraněných jsoucen.

Napsali jsme, že věci jsou konstituovány na jsoucnech, tzn., že to, co nás obklopuje a to, co je přístupné naší smyslovosti jsou věci. Celek věcí tvoří svět neživé a živé přírody, k němuž se každodenně vztahujeme. Rozdíl mezi jsoucny a věcmi tkví v tom, že lidské myšlení má přístup jen k některým akcidentům jsoucen, tedy nikoli ke všem. Nemůžeme jsoucna poznat v úplnosti ať již na rovině názoru, tak i na rovině intelektu. Na rovině toho, co zřeme, (tzn. názoru) máme poznání zatížené mohoucností našich receptorů, tj. smyslových orgánů a toho, jak stimuly, které získáváme prostřednictvím receptorů jsme schopni syntetizovat. Naše smyslové orgány mají omezené mohoucnosti, mohou tedy zachytit jen některé ze stimulů a další stimuly jsou mimo jejich možnosti (ale to neznamená, že nejsou jsoucnům vlastní) a jen z těchto zachycených stimulů může lidské myšlení konstituovat věci, tedy skládat elementární stimuly dohromady tak, aby z nich vznikl jev, tzn. věc. Ona skladba stimulů (syntéza) je také výrazně určena možnostmi syntetických pohybů lidského myšlení, které je přitom závislé na své vazby na biologický substrát (mozek); na svou vazbu na sociálně kulturní tradici; a na svou vazbu na individuální prožitky, tzn. na endoceptivní strukturu osobnosti. Na rovině intelektu pak jde o další specifické pohyby konstitutivních možností lidského myšlení, které syntetizuje abstraktní pojmy, jakými jsou např. krása, spravedlnost, morálka, atd., které přesahují možnosti názoru, tzn., že nejsou názorné, ale jen myšlené.

Věcí, které jsou konstituovány na jsoucnech pak mohou být proměněny v předměty, tj. v artificiální svět. Předměty se tedy odlišují od věcí tím, že to jsou předělané věci, které jako předělané mohou sloužit nějakému účelu. Jde tedy o to, co Hegel nazval lstí rozumu, která staví věci do takových vztahů, že výsledkem jejich vzájemného působení je naplnění předem daného záměru, účelu.

Po tomto rozlišení mezi jsoucny, věcmi a předměty je ještě nutné poznamenat, že toto vše jest Bytím, které je neurčité JEDNO. Bytí zahrnuje vše, neboť vše bytuje.

Právě proto, že jde o vysoce abstraktní pojem, lze jej jen obtížně přiblížit, či na nějakém příkladě ilustrovat.

Co to znamená, že bytí jest JEDNO. Představme si sebe sama a to, jak jsme složení z matky a otce (zde, pro tento moment, odvrháváme představu toho, že je v nás také vloženo prostředí, v němž nesporně jsme a které nás také specificky utváří). Naše matka a otec byli také složeninou našich babiček a dědečků a ti zase prababiček a pradědečků atd. Takto se vše rozrůstá a místo abychom narazili na JEDNO, je zde mnohost. Musíme však v naší ilustraci pokračovat dále. Naše specifika je jakoby ohraničená, jakoby v obalu, abychom byli odlišní od ostatních. Také naší otcové, dědové a pradědové, (matky, babičky a prababičky) atd., byli takto odlišní, avšak zde již ono ohraničení přesně nemůžeme rozlišit, jakoby se ztrácelo. Vše pomalu splývá jako oka na polévce, blány mizí, vše se nějak slučuje a promíchává, takže z různých určitostí se stává neurčitost, která, když jdeme dál a dále, se stává původním jedním. Jde tedy o obrácený proces k různorodosti, který stál v počátku.

Tutéž ilustraci můžeme myslet, podíváme-li se z okna. Vidíme domy, ulice, elektrické lampy, chodníky, atd. Co to vše bylo předtím? Cihly jsou z hlíny, ulice jsou vyasfaltované, tzn., že v jejich počátcích je ropa, jejíž součástí je asfalt a my jsme jej získali destilačním procesem, také lampy jsou nějak z rudy, která prošla technologickým zpracováním, ale která původně byla součásti zeminy, atd. Vše najednou splývá v Jedno.

Jak je to s možnostmi poznání? A co poznává?

Domníváme se, že je nutné obrátit pozornost k tomu, co je Myšlení a jak se má Myšlení k Bytí. Zde nejprve upozorňujeme, že v této chvíli se nepohybujeme na úrovni jsoucen, tedy jsoucen a lidského myšlení, které je jedním z regionů jsoucen, nebo jsoucnem mezi jsoucny, ale jsme na úrovni bytí a myšlení. Jsoucno je na rozdíl od bytí vždy určité svými poměrovostmi, kdežto bytí je absolutní jedno. Může však toto bytí v sobě zahrnout i myšlení jako všeobecno, může být bytí takto diferencované? Myšlení jest, tedy bytuje, avšak bez myšlení by bytí nebylo reflektované, proto bytí a myšlení parmenidovsky spadají v nerozlišenou, všezahrnující jednotu. Diference začíná až při manifestacích bytí, tzn. na úrovni jsoucna.

Jestliže bychom toto naše rozlišení porovnali s Platónským, pak věci jsou stíny, ideje jsou jsoucny a ono světlo, jež dává tomu všemu vzniknout je jednota bytí a myšlení. Zároveň Platón naznačuje cestu poznání a to nejen stínů, ale i idejí a to tím, že neustále budeme mysl zaměstnávat jménem, výměrem, obrazem a věděním. Zdá se, že tato cesta je intuitivní, neboť plamen v náhlosti zašlehne a vše osvítí. Důležitým se nám v této souvislosti zdá také to, že pramenem poznání je světlo, tedy osvícení, ale lidské myšlení toto světlo neovládá. Paprsek světla také nedopadá na vše, ale jen na něco, co nám je takto skrze světlo ukázáno. Ostatní leží ve tmě. Paprsek poznání také nemusí být světlem vnějším, ale i vnitřním zábleskem v mysli poznávajícího.

Totéž porovnání můžeme vést s Kantem. Kant nehovoří o bytí. Základem mu jsou věci o sobě, což v naší terminologii znamená, že jde o jsoucna. Pro Kanta jsou věci o sobě (das Ding an sich) nepoznatelné, protože v tom brání zatíženosti rozvažování a rozumu (der Verstand a die Vernunft). Vedle toho však se naše poznání zabývá věcmi, jak jsou pro nás (das Ding für sich), které poznatelné jsou, protože jsou lidským myšlením konstituované. V naší terminologii jde o věci.

Teď zbývá srovnat se s možnostmi poznání. Kant dospívá k názoru, že pravé a pravdivé poznání je záležitosti čistého rozumu (reine Vernunft), který se manifestuje v syntetických soudech apriori, tzn., že polem jeho působiště jsou soudy matematické. Další soudy buď k poznání nic nepřidávají (soudy analytické), nebo přidávají až po zkušenosti, která je výrazně individuální, a tudíž nezevšeobecnitelná (syntetické soudy aposteriori). Zde se shodujeme s Kantem v tom, že náš intelekt (v naší terminologii nikoli rozum) je zatížen a to tím, že pohyby (operace) lidského myšlení jsou vázány vazbou na svůj biologický substrát (CNS, nebo mozek); vazbou na socio-kulturní tradice; a vazbou na svou endocetpivní strukturu (individuální historii, individuální zkušenost a paměť). Tyto vazby jsou obtížně překonatelné, lépe řečeno, neznáme algoritmus jak tyto vazby překonat, očistit se od nich a dopracovat se k rozumu (Kantovu čistému rozumu), který leží mimo individuální možnosti, neboť za rozum považujeme rozumné uspořádání vztahu mezi jsoucny, tedy to, co Kant označuje jako věčný rozum, či božskou přirozenost. Kant se snaží tuto situaci řešit tím, že chce rozpoznat jak dochází ke konstitucím věci jak jsou pro nás, čili chce odhalit algoritmus, podle něhož rozvažování a rozum poznávají a dochází k závěru, že je zapotřebí analyzovat jak soudy (vytváří tabulku soudu) tak i kategorie, které jsou ze soudu odvoditelné. Tato jeho představa dává tušit, že něco podobného jako kategorie jsou nám apriorně dány, že jsou to jakési kadluby, do níž smyslovost a rozumové soudy nalévají vše, co zachytí a tyto kadluby pak dávají formu jednotlivým smyslovým počitkům, formují z počitků vněmy, či názor i rozumovým (dle nás intelektuálním) výkonům při pojmotvorbě. Při tom nesmíme zapomínat na to, že převážná většina toho, co mysl vykonává, když z počitků formuje vněmy, případně i při pojmotvorné syntéze není uvědomovaná, ale jde o čistě mechanické a algoritmické operace, k nimž nemáme dostupnost a uvědomujeme si až výsledky těchto syntetických pohybů lidského myšlení.

To v čem se odlišujeme od Platóna i Kanta je to, že my již máme předem v mysli vybudovaný endoceptivní názor s nímž se projikujeme mezi jsoucna a dle tohoto předem předpřipraveného názoru vybíráme ze jsoucen stimuly, abychom se ponejvíce ubezpečili o tom, co již předem známe a co odpovídá našemu očekávání, plánům, záměrů, hodnotám, naší perspektivací, volbě, atd. Tento endoceptivní názor nelze však plně označit jako apriorní, neboť se neustále v průběhu života dotváří každodenními prožitky a pocity. Mechanismu utváření endoceptivního názoru (či struktury osobností), tzn. průběh pohybů lidského myšlení, dráhy a operace, jimiž lidské myšlení syntetizuje jednotlivé elementární stimuly, může být apriorně dán, avšak konkrétní intencionální náplň toho, s čím se lidské myšlení projikuje mezi jsoucna apriorně dáno není. Také to neznamená, že by lidské myšlení nebylo schopno zachytit něco neočekávaného mezi jsoucny a následně se nepokoušelo toto neočekávané vřadit do své endoceptivní struktury, avšak povětšinou jde o potvrzení endoceptu prostřednictvím perceptu. Jde-li však o něco neočekávané, pak toto neočekávané je možno buď bezrozporně vřadit do endoceptivní struktury, nebo je lidské myšlení zasune do periferních oblastí mysli, kde však ony fragmenty mohu i nadále ovlivňovat pohyby syntetizujícího proudu lidského myšleni. Platón se tedy domníval, že naše duše se jen rozpomínají na dobu, kterou trávily mezi ideami a tak je vzpomínka poznatkem, kdežto my se domníváme, že naše myšlení nestále svými projekcemi mezi jsoucna upřesňuje a obohacuje naše poznatky. Naproti tomu Kant předpokládá nepoznatelnost jsoucen (věcí o sobě), kdežto my se domníváme, že něco ze jsoucen se manifestuje jako matematično a strukturní tvarovost (tedy jako logično), a že k těmto poznatkům na naše myšlení přece jen nějaký, i když obtížný, přístup. Naše myšlení se musí tedy zčišťovat, odstraňovat nánosy ambicí, žádostivostí, zaměřeností, atd., tedy všeho, co jeho pohyby zatěžuje a musí se pokoušet o splývání s poznávaným.

Jak lze dosáhnout takovéto splynutí mysli a jsoucna? Platónská rada třít dřívka (či jméno, výměr, obsah a vědění) o sebe až vyskočí jiskra, je snad jedinou radou. Nemáme na to dosah, neexistuje, žádný algoritmus, žádný diskurs, který by nás ke splývání se jsoucnem dovedl. Jde jen o snahu dostat se k takovémuto osvícení, který vždy může přijít jen ze symbiózy jsoucna a mysli. Např. nyní je pozdní prosincová noc. Vše kolem je ponořeno do tmy a hustého mlhavého oparu. Podíváme-li se z okna, vidíme jen na nejbližší dům a o kousek dále blikající světla. A přesto mysl vidí více, v mysli se odehrává pohled přes hranice dohlednutelností, přes smyslový horizont. Mysl nezná hranici viditelného, ale zachycuje již poznané a promítá to do obrazu aktuálností, promítá vnitřní obraz do celku jsoucen. Mysl je prostředkem, jemuž lze splývat se jsoucnem, avšak musí být soustředěná na jsoucno samotné, jinak platónská jiskra nevyšlehne.

## Plótínos

O sebepoznání

Enneada V, 3

Praha, Oikúmené 2014, (překlad: Karfíková, L.)

(P. K.)

Přinášíme tři ukázky y Plótínova díla.

První je z třetí subkapitoly s názvem: *Diskursivní myšlení mezi smyslovým vnímáním a intelektem*

(s. 71 -73)

Druhuje z jedenácté subkapitoly s názvem: *Ustavení Intelektu jeho vztahem k Jednu*

(s. 107 – 109)

A třetí ze subkapitoly šestnácté s názvem: *Racionální struktura pochází z něčeho, co racionální strukturou není*

(s. 129 – 131)

Výběr těchto ukázek se těsně váže na celou strukturu této Enneady, neboť se zde pojednává o nejméně třech rovinách poznávání a tedy také sebepoznávání.

***Diskursivní myšlení mezi smyslovým vnímáním a intelektem:***

(s. 71 -73)

*Také přece vnímáme smyslovým vnímáním, ačkoli to (ne)jsme my, kdo vnímá. Což podobně také rozvažujeme a (díky intelektu) nahlížíme? Anebo jsme to my, kdo rozvažuje, a také kdo nahlíží inteligibilní obsahy v rozvažování přítomné? Vždyť my jsme přece právě toto. To, co působí Intelekt, přichází shůry, co prostředkuje smyslové vnímání, zdola, my jsme však hlavní část duše, střed mezi oběma uvedenými schopnostmi, nižší a vyšší, neboť smyslové vnímání je nižší, Intelekt vyšší. Smyslové vnímání je však podle obecného přesvědčení stále naše – protože vnímáme stále -, zatímco u Intelektu je to sporné, protože ho jednak neužíváme stále, jednak je oddělený. Oddělený v tom smyslu, že se nesklání, nýbrž spíše my vzhlížíme k němu. Smyslové vnímání je pro nás poslem, on je však náš král.*

První otázkou, kterou je zapotřebí artikulovat je otázka po tom, kdo jsme (nejsme) my. Odpovědět na ni, zdálo by se, není snadné, neboť, co je vlastně oním středem mezi smyslovým vnímáním a intelektem? Naše odpověď bude snad velmi prostá. Jsme obojím, disponujeme jak vnímáním, tak i intelektem, i když jedno je poslem a druhé králem. Vnímání je neustále, ale nikoli tak, jak se velmi často traduje, že vnější svět nás atakuje, protože jsme v něm, že na nás působí. V našem pojetí tomu tak není, jsme to my, kdo vytrhává stimuly ze jsoucen, my jsme v tomto procesu aktivní, jsme subjektem, který něco vnímá, protože to chce vnímat, ale ne vše je námi takto vnímáno. Ve velké většině případu vnímáme jen to, co očekáváme, co spadá do našich plánů, přání tužeb a toho, jak máme v sobě uspořádané modely světa. Ostatního si nevšímáme, nevnímáme to, i když jsoucna to obsahují, nejsme předpřipraveni, k takovémuto vnímání. Jen občas se stane, že s očekávanými stimuly vytrhneme ze jsoucen i něco překvapivého, co se neslučuje s naším vnitřním modelem toho, jak je svět uspořádán. V tomto případě máme dvě možnosti. První je ta, že přebudujeme endoceptivní model světa; a v druhém případě, který je častější, odsuneme neočekávané stimuly do periferie mysli. Plótínos však takto neuvažuje.

Proč asi Plótínos uvažuje o tom, že to také nemusíme být my, kdo vnímá? Je to jen negativní vymezení, vůči tomu, že jsme to právě my? Zdá se, že ne. Může to zřejmě být naše předvybavenost pro vnímání, která je dána našemu tělu, kterou my neovládáme podle svých záměrů.

Jestliže vnímáme, pak naše vněmy jsou roztříštěné mezi smysly. Najednou vnímáme několika kanály (zrakovým, sluchovým, ale i chuťovým, atd.) a toto vnímání je navíc ještě atomizované; a to vše musí něco, co je v nás syntetizovat, abychom dostali prožitek a představu jak věci jsou, jak je pro nás vnější svět uspořádán. To, co provádí tuto syntetizující činnost je naše myšlení. Plótínos to nazývá diskursivní části naší duše, či intelektem, na němž má naše duše podíl. Proto je intelekt králem, neboť on vládne, kdežto duše je jen poslem, který vše dopravuje intelektu k nahlížení.

Podíváme se však dále, jak je to vlastně s intelektem, který sice vládne smyslové dimenzi naší osobnosti, ale sám je také na něčem závislý.

***Ustavení Intelektu jeho vztahem k Jednu***

(s. 107 – 109)

*Tedy i tento Intelekt, který je mnohý, pokud chce nahlížet to, co vše přesahuje, totiž samo Jedno, pak vychází ze sebe a chce zamířit k němu jako k jednoduchému, avšak uchopuje vždy něco jiného, co se v něm samém zmnožuje. Proto se k němu vydal ne jako Intelekt, ale jako pohled, který ještě nevidí, avšak vyšel jako pohled obsahující něco, co sám zmnožil. Toužil tedy po něčem, o čem měl neurčitým způsobem v sobě nějakou představu, vyšel však jako pohled, který uchopil něco jiného, co sám v sobě učinil mnohým. Má v sobě jistě otisk této podívané, jinak by se mu jí nemohlo dostat. Intelekt se tak z jednoho stal mnohým a jako poznávající tuto podívanou uviděl a tehdy se stal vidoucím pohledem. Je to již Intelekt, jakmile toto obsahuje, a obsahuje to právě jako Intelekt; předtím to bylo jen úsilí a pohled nezformovaný otiskem. Tento Intelekt tedy zamířil k Jednu, avšak tímto uchopením se stal Intelektem, který Jedno stále potřebuje. Jakmile nahlédl, stal se Intelektem, bytností i nahlížením. Dosud nebyl nahlížením, protože neměl co nahlížet, ani Intelektem, neboť ještě nenahlédl.*

Intelekt je sice králem, ale je něčím, co v sobě obsahuje mnohost, či snad tuto mnohost v sobě vytváří, když se vztahuje, či když nahlíží Jedno, které je zase snad jeho králem. Tuto mnohost, která je v intelektu, či která se nahlížením na jedno v intelektu vytváří, bychom snad mohli interpretovat jako různé intelektové schopnosti, jako různé operace lidského myšlení. Nejde tedy jen o logiku, dedukci a induktivní operace, analýzu a syntézu, ale snad také o mnohé další operace, z nichž jako nejdůležitější považujeme abstrakci, generalizaci a komparaci. To vše se v intelektu neustále utváří a obnovuje, když intelekt se snaží nahlédnout Jedno a když se snaží toto Jedno nejen charakterizovat, ale především nějak procítit, prohlédnout. Teprve těmito různými operacemi, či intelektovými (myšlenkovými) pohyby se intelekt stává tím, čím je. Předtím se pohyboval především na úrovni smyslové, tím, že vněmy skládal ve věci. Nyní již se může pohybovat i na své vlastní úrovni na úrovni pojmů a tak nahlížet na Jedno a snad i zpětně na vněmy, které teprve nyní uvidí v pravém světle.

Intelekt se tedy ustanovuje jako intelekt až, když je ve vztahu k Jednu. Předtím ani nevěděl, co vlastně dělá a teprve až nahlédne-li jedno je vidoucí a vědoucí. Intelekt jako by nasával do sebe ono Jedno, čímž se ovšem sám vnitřně diferencuje. Zmnožuje v sobě své vlastní potence a ví, kterými operacemi se může k Jednu vztahovat. Vztahování se k něčemu vždy vymezuje jak možnosti toho, co se k něčemu vztahuje, tak i to k čemu se vztahuje. Tak se vytváří to co je intelektu vlastní a bez čehož by nebyl sám sebou.

Jestliže jsme výše uvedli, že my jsme, interpretujeme-li Plótína správně někde uprostřed mezi smyslovým vnímáním a intelektem, pak nyní se posouváme o rovinu dále a stáváme se něčím, co je mezi Jednem a smyslovým vnímáním. Stáváme se Intelektem, který je schopen nahlížet nejen obojí, tedy jak rovinu smyslového vnímání, tak i Jedno, ale také a to především sebe sama. Intelekt se takto dovídá něco o sobě, nahlíží na sebe sama a vidí, jaké jsou v něm potence.

Co se však rozumí oním Jednem?

***Racionální struktura pochází z něčeho, co racionální strukturou není***

(s. 129 – 131)

*To, co vytvořilo smyslově vnímatelný svět, by tedy samo nemohlo být smyslově vnímatelným světem, nýbrž Intelektem a světem inteligibilním. A to, co i jemu předchází, protože ho zrodilo, tedy není Intelekt a inteligibilní svět, nýbrž je jednodušší než Intelekt a jednodušší než inteligibilní svět. Mnohost totiž nepochází z mnohosti, ale tato mnohost pochází z toho, co mnohé není. Je-li i to mnohé, pak to není počátek, nýbrž počátkem je něco jiného před ním. Musí být tedy spojena vztahem ke skutečnému Jednu, které je prostá vší mnohosti i jakékoli jednoduchosti, má-li být skutečně jednoduché.*

*Jaké je však to, co z něho pochází, mnohou a veškerou racionální strukturou (logos), ačkoli Jedno jistě žádnou racionální strukturou nebylo? Pokud jí ale nebylo, jak to, že racionální struktura nepochází z racionální struktury.*

Interpretovat tento Plótínův text je obtížné, protože vyžaduje značnou dávku abstrakce.

Základem interpretace Jedna je podle našeho názoru to, že Jedno nemá v sobě žádnou strukturu a tedy ani mnohost, která by se mohla v jednotlivostech projevovat. Jedno je tedy prosto vší mnohosti, ale také i jednoduchosti. Zde se asi mysli jednoduchosti, která by se mohla jako jednoduchost projevovat a být takto k dispozici Intelektu k nahlédnutí. Intelekt má mnohé schopnosti k nahlížení, ale Jedno se nepotřebuje v něčem nahlížet a tedy ani štěpit. Jedno jest.

Měli bychom-li metaforicky Jedno k něčemu přirovnat, či ho zobrazit, pak považujeme jako přiměřenou metaforu absolutno. Nikoli tedy Boha tvůrce, v němž je již předem vše před-obsaženo a jen se to postupně uvolňuje, přičemž z něho emanují mnohostí, ale absolutno v tom nejabstraktnějším významu, které jen jest. Je to tedy BYTÍ, z něhož emanují jsoucna ať již smyslově vnímatelná a rozmistitelná, ale také Intelekt se všemi jeho schopnostmi nahlédání. Snad pro pokus o metaforické přirovnání bytí může sloužit citát z Hegerovy Velké logiky:

*Bytí je neurčené bezprostředno. Nemá určenost vůči podstatě, ani žádnou jinou, kterou by mohlo získat v sobě samém. Toto bezreflexivní bytí je takovým bytím, jaké existuje jenom v sobě samém.*

Jak však může z Jedna, když nemá žádnou kvalitu vznikat racionální struktura (logos)?

Naše odpověď se opírá o to, že z bytí vznikají jsoucna, z apeironu peras. Emanace jsoucen z bytí se nemůže dít libovolně., ale vždy podle vnitřních možností onoho peras, tedy oněch určitostí. Bytí je libovolné, ale jsoucna jsou určitá. A aby byla určitostmi, musí být ve vnitřně určených proporcích, či poměrovostech a to není možné vysvětlit jinak, než jako racionální strukturu. Racionální struktura tedy nevzniká z Jedna, ale vzniká až při samotném procesu emanace.

1. De Montaigne, M.: Esseje (esej: Jak vypadám a jaký jsem) s 33 [↑](#footnote-ref-1)
2. tamtéž (esej: V nemoci) s. 45 [↑](#footnote-ref-2)
3. tamtéž (esej: Knihy a já I) s. 73 [↑](#footnote-ref-3)