

1982-001b

820616-1

V pankauzálním (univerzálně deterministickém) pojetí má smysl mluvit o možnosti pouze tak, že možnost je dána (determinována) jako jediná, tj. jediná možná. Realizace této jediné možnosti ovšem může narazit na překážky, jak učí zkušenost. Překážky ovšem nejsou pro realizaci konstitutivní, nýbrž mají pouze rušivý význam. Nicméně narušená, tj. nedokonalá, vadná, eventuelně pervertovaná realizace je v každém případě realizací. Čeho? Je-li možnost chápána jako jediná možná a tím determinovaná, tedy daná, pak skutečně danou možností byla v takovém případě možnost realizace pervertované nebo jinak vadné. Pro takový případ by musely existovat (být dány) platónské ideje nebo aristotelské formy (případně whiteheadovské věčné objekty) pro nesčetnou řadu všelijak více či méně deviovaných realizací. Vzato důsledně, byla by nutně každá možnost přísně singulární, a to přesně v té míře, jak je singulární každá realizace. Jedině za tohoto předpokladu je důsledný pankauzalismus možný.

Alternativou k tomuto nepřijatelnému konceptu by bylo připustit více možností pro jednu jedinou realizaci. Volba z nich by nemohla být determinována (jinak by nešlo o více možností, nýbrž zase jenom o jednu), a docházelo by tu proto buď k volbě náhodné anebo k volbě na základě důvodu (který je třeba přísně odlišovat od příčiny). Ale to je narušen sám nejvlastnější základ pankauzalismu a otvírá se možnost pro kontingenci, eventuelně pro svobodu.

16. 6. 82

1982-002b

820616-2

Pankauzalismus předpokládá nepřerušovaný kauzální nexus vyhraněně determinovaně-determinujícího charakteru. Připustíme-li nahodilá setkání či překřížení dvou nebo více kauzálních linií, musíme buď takovou „nahodilost“ považovat za subjektivní výraz nedostatečných vědomostí o skutečné determinovanosti setkání, anebo musíme připustit více kauzálních sřetězení „objektivně“. Avšak i když to je teoreticky bezpochyby možné, výsledkem by byl svět, který by byl založen právě tak na kauzalitě jako na nahodilosti. Vážný důsledek by takové pojetí přece jenom mělo: nahodilosti by sice byly skutečné, ale neměly by žádnou váhu, protože by k nim docházelo jen jakoby sekundárně a okrajově, a hned by se jakékoliv takové nahodilé výskyty či skrumáže opět rozpadly. Zkušenost však nás učí, že nahodilé výskyty či skrumáže mají reálné následky, často dokonce značně dalekosáhlé. Opustíme-li proto jednou univerzální kauzalismus, musíme opustit také v sebe uzavřené či v sobě sevřené partikulární kauzální řetězce, nesouvislé s jinými jinak než v nahodilých setkáních a střetech. Připustíme-li dále jednou nějakou míru kontingence, musíme do systému vedle kauzality zavést nový princip, totiž schopnost reagovat na nahodilý podnět (tj. schopnost reagovat způsobem, který není předem jednoznačně determinován bez ohledu na zmíněné kontingentní setkání či střetnutí). Důsledkem pak dříve nebo později je opuštění

kauzality jako hlavní formy objasňování a její redukce na oblast (rovinu) pouhých setrvačností.

16. 6. 82

1982–003b

820620–1

Předpokládejme, že učitel přijde k tabuli, narýsuje na ni trojúhelník a potom žákům řekne: To je trojúhelník. Co míní svým výrokiem?

Na první pohled by se mohlo zdát, že označuje narýsovaný obrazec slovem „trojúhelník“. Ale není tomu tak. Když obrazec smaže a v příští hodině nakreslí jiný (tentokrát třeba jen od ruky, aniž by rýsoval podle pravítka), bude mluvit opět o trojúhelníku. Slovo „trojúhelník“ se tedy zřejmě nevztahovalo jenom ke konkrétnímu narýsovanému trojúhelníku, nýbrž ke všem možným narýsovaným, nakresleným, naznačeným, představovaným a i jen myšleným trojúhelníkům. Kromě toho to, co křídou sebezpřesněji na tabuli narýsoval, není – přesně vzato – žádný trojúhelník; na přesnosti tu nezáleží, nejde o znázornění, nýbrž o sám trojúhelník. Ten trojúhelník, který má učitel na mysli, není totožný se žádným narýsovaným ani jinak znázorněným trojúhelníkem. Trojúhelník, který má učitel na mysli, je omezen třemi úsečkami, nikoliv třemi tahy křídou nebo tužkou. Úsečka není nakreslená čára, nýbrž dvěma koncovými body omezená část přímky. Trojúhelník, o němž mluví ve třídě učitel, je konstrukce, jejímiž prvky jsou míněné „předměty“ jako tři body (vrcholy), tři úsečky (strany), tři úhly (výseky roviny sevřené dvěma rameny, tj. polopřímkami vycházejícími z jediného bodu) atd. atd. Mohli bychom mluvit o myšlenkové konstrukci; ale to ještě nestačí. Myšlené prvky, z nichž je míněný trojúhelník konstruován, nejsou žádnou součástí myšlení; trojúhelník není sestaven z myšlenkových prvků (z prvků myšlení). Bod, přímka, úhel, plocha atd. nejsou kusem myšlení, ale mohou být myšleny, tj. myšlení se k nim může velmi přesně a jednoznačně vztahovat. Myšlení není jen nějaké uplývání představ (nebo čeho), nýbrž vyznačuje se právě tím, že se k něčemu vztahuje, odnáší, že něco míní. Tuto vlastnost myšlení nazýváme intencionalitou. Myšlenkové intence jsou původně dost chaotické a míří nejrůznějšími směry. Teprve tam, kde se podaří alespoň některé intence podrobit jakémusi pořádku, soustředit je a zaměřit jedním směrem, můžeme mluvit o přesné intenci a o jejím „předmětu“, tj. o intencionálním předmětu. Když učitel mluví o trojúhelníku, míní (= má na mysli) trojúhelník jako intencionální předmět. Aby své myšlení (a pak i myšlení žáků) soustředil na tento přesně vymezený intencionální předmět, potřebuje k tomu jistý myšlenkový nástroj, kterému se říká „pojmem“. Myšlení se soustřeďuje na trojúhelník jakožto svůj (intencionální) předmět pomocí pojmu, a to pojmu trojúhelníku. Máme tedy před sebou jednak na tabuli znázorněný trojúhelník, jednak pojem trojúhelníku a jednak trojúhelník jako intencionální předmět, tj. jako rovinný obrazec. Vlastnosti těchto tří „trojúhelníků“ (vlastnosti trojúhelníku v tomto trojím „smyslu“) jsou velice odlišné (navzájem). Plocha prvního je reálná, ale jen přibližně změřitelná; druhý vůbec nemá žádnou plochu, ale vztahuje se významným způsobem k jiným pojům, mezi jiným i k pojmu plochy; třetí má plochu

naprosto přesně vyjádřitelnou v číslech, ale pouze relativních (absolutní velikost oné plochy neexistuje, plocha není totiž reálná).

20. 6. 82

{Slovo a jeho významy / Význam slova}

1982–004b

820620–2

Když Aristotelés říká ve spisku *O vyjadřování* (*De interpretatione*), že jméno je hlas (zvuk), mající význam (kap. 2), a že mluvená slova jsou znakem duševních prožitků, a napsaná slova znakem slov mluvených (kap. 1), pak tu je zapotřebí provést hned několikerou korekturu.

Slovo není znakem duševního prvku, tj. nevztahuje se, neodnáší se, nemíří směrem k duševnímu prvku (představě, pojmu, myšlence, prožitku apod.), nýbrž „má význam“ v tom smyslu, že „znamená“ něco, k čemu se odnáší i příslušný duševní prvek. A slovo dále není pouhým znakem, označením, značkou, ale právě jakožto slovo je úzce spjata s významem, který má. Slovo není jen zvuk (hlas), nýbrž je významem. Zvuk (hlas) je v slově spřažen s významem, se smyslem slova, tedy s pojmem. V pojmovém myšlení (tj. v myšlení organizovaném pojmově) je pojem vypracován co nejpřesněji a rozhoduje o platnosti použití příslušného slova v určitém kontextu (nejenom logickém, ale i věcném). Napsané slovo je vskutku pouhým znakem slova promluveného, ale promluvené slovo je slovem myšleným, a tedy zároveň pojmem. Přesto můžeme odlišovat zvukovou stránku slova podobně jako stránku písemnou (grafickou) od stránky „obsahové“, „významové“, ale slovo je celkem, který není přípustno redukovat na jednu z jeho stránek. Jméno, název tedy není pouhý zvuk, který „má“ význam (neboť jak máme chápat ono „má význam“? – jako svou vlastnost? jako něco, co ze slova můžeme vyčíst či vyposlechnout? anebo to musíme předem vědět, obeznámeni byvše s konvencí? – a co potom zbude z onoho „má“?), nýbrž je to sám zvučící význam. Slovo je jen tehdy slovem, když nás „oslovuje“. Ze zvuku, který k nám doléhá, nebo z písmen, která máme před očima, se stává slovo v ten moment, kdy mu jakožto slovu porozumíme, kdy pochopíme, že jde o slovo a o které slovo. Jméno tedy není zvuk, který má význam, nýbrž spíše význam, který má zvukovou podobu (nebo grafickou podobu atd.)

Také je tu skryta nejasnost následující: je-li jméno (slovo) znakem, vzniká otázka, co označuje? Označuje věc anebo označuje význam (např. pojem)? Je zřejmé, že na první poslech to nelze rozhodnout, nýbrž teprve ze souvislosti, z kontextu. Tak třeba definice trojúhelníku udává, co to je trojúhelník jako rovinný obrazec, ale ve skutečnosti nedefinuje rovinný obrazec, ale pojem tohoto obrazce. (Definuje jej pomocí jiných pojmů a soudů, v nichž ony jiné pojmy uplatňuje, aby jimi pojem trojúhelníku vymezila.) Pojem trojúhelníku lze (a je nutno) nasoudit, ale trojúhelník jako rovinný obrazec, tj. jako intencionální předmět, je třeba konstruovat, byť jen v myšlenkách. (Srv. *Druhé analytiku*, čes. 1962, str. 85 – II. 10, 93b.) Když tedy Aristotelés říká, že definice je řeč (*logos*), která udává, co to je, tak je třeba upřesnit, že to udává v tom smyslu, že „udává, co znamená jméno“, tj. že vymezuje příslušný pojem.

20. 6. 82

1982–005 až 009

[žádný zápis]

1982–010

[list chybí, nenalezen]

1982–011b

820627–1

Dějiny a otázka „supersubjektů“

- 01 Supersubjekt je relativní pojem (vztah k nějakému subjektu). Tak třeba organismus je ve vztahu k vlastním buňkám jejich supersubjektem.
- 02 Člověk je zvláštní typ subjektu, který je nadán vědomím a který je schopen se ve svém vědomí vztáhnout sám k sobě, tj. ve svém vědomí k sobě přistoupit.
- 03 „Přistoupit k sobě“ ve vědomí znamená především zaměřit se na sebe za pomoci (= prostřednictvím) myšlenkových intencí. A to znamená právě „dějinně“.
- 04 V sebepochopení (resp. v sebechápání) přichází člověk „k sobě“; předpokladem tu je nutně situace, v níž je člověk ve svém vědomí „mimo sebe“. Člověk může být ve svém vědomí „mimo sebe“ dvojitým způsobem: buď je „u věcí“ tak, že na sebe prostě zapomíná, že se ve věcech ztrácí, anebo je otevřen vůči oslovující výzvě ryzí nepředmětnosti.
- 05 Původně je člověk ve svém vědomí u věcí, které na sebe strhují jeho pozornost, tj. jsou schopny „zaujmout“, tj. zajmout, cele uchvátit jeho vědomí. K sobě se může dostávat teprve ze svého zaujetí a zjetí věcmi.
- 06 Člověk chápe původně věci předmětně, ale jako „živé“; teprve postupně se věci vydělují ze sféry „živého“ jako pouhé kulisy, okolnosti, průvodní jevy, někdy ovšem i projevy života. Teprve na konci tohoto vývoje dostávají inertní charakter (v pochopení člověka).
- 07 Dokonalé inerce dosahují věci teprve a) jsou-li desakralizovány, b) stanou-li se součástmi a složkami profánního světa, c) jsou-li míněny jako ryzí předměty.
- 08 K tomu nedochází přímou cestou, nýbrž komplikovaně a nestejnorodě. Věc může být sama o sobě zcela desakralizována, ale může se stát „znamením“, „šifrou“ sakrální skutečnosti. Totéž se může přihodit i s „ryzím předmětem“: naprosto profánními myšlenkovými prostředky je možno konstituovat „intencionální předmět“, míněný jako cosi sakrálního (bůh, božstvo pojaté jako božské jsoucno, ev. nejvyšší jsoucno apod.)
- 09 V méně extrémních případech je předmět míněn jako ži-

1982–012b

820627–2

vý, ev. jako bytost, event. duchovní bytost, aniž by na sakrální povahu této bytosti byl kladen nějaký zvláštní důraz (případně s postupující desakralizací dokonce vůbec žádný důraz).

- 10 Pojetí ďábla, démonů atd. – desakralizací dochází ke změně v neosobní síly a moci. Zvláště v posledních asi 3 stoletích se prosazuje tendence, která usiluje o odhalení neosobních sil za osobním jednáním lidí – tato tendence vrcholí v minulém a našem století.
- 11 Přechodnou fází jsou pokusy vidět ve společnosti a v dějinách aktivitu mimolidských a nadlidských subjektů. V naší terminologii to znamená uznání supersubjektů v lidských dějinách (případně ve světových dějinách).
- 12 Od Hegelova „světoducha“ přes Nietzscheho „nadčlověka“ jsou jako hybné síly dějin, případně i individuálního lidského života, „odhalovány“ nějaké objektivní, přírodní, později i společenské (např. ekonomické) zákonitosti, chápány jako síly a tendence.
- 13 Paralelně s tím dochází ve vědomí a v myšlení ke ztrátě člověka jakožto subjektu, což zase v reflexi bývá odhalováno jako odcizení.
- 14 Už Marx mluvil o odcizeném člověku jako o tom, který se buď ještě nenašel, anebo který se už zase sám sobě ztratil.
- 15 V myšlence supersubjektu (božského) se člověk omezenými prostředky dostával „k sobě“, ale zároveň se sobě opět ztrácel jakožto subjekt. Kierkegaard odhalil základní dialektiku subjektu: přichází k sobě za cenu ztráty sebe, za cenu smrti.
- 16 Člověk je bytost, která se vztahuje k sobě a má na sobě zájem, je „zaujata“ a „zajata“ sama sebou. A proto je i bytostí, která ví o své smrtelnosti a musí nějak této myšlence čelit. „Úzkost“ a pokusy ji překonat.
- 17 Pokusy vztáhnout svůj život k jakémukoliv supersubjektu neznamenaají jen propadnutí iluzi (omylu), ale ztrátu lidskosti, ztrátu identity. Je to pád do mýtu, do mytologie. Mýtus rasový, nacionální, kulturně-civilizační, strukturně-společenský atd.

[The Bobbs – ... - poznámka]

1982–013b

820627–3

- 18 Žádné dějinné subjekty, vyšší než člověk, neexistují, protože neexistují žádné pravé (skutečné) dějinné události. Tzv. dějinné události nemají samostatnost pravých událostí a nejsou proto vnitřně integrovány. Ke své integritě potřebují člověka jako jediného činitele, který je něčeho takového schopen. Dějinné události mají dost podobný charakter jako umělecké dílo, až na to, že nejsou výtvozem jednotlivého člověka a že nejsou v žádné své složce fixovány (tam, kde se dojem fixovanosti přímo vtírá, jde vždy o setrvačnosti, jimž se člověk nelegitimně odevzdává).
- 19 Dějinné setrvačnosti nepostačují k vysvětlení chodu (pohybu) dějin, protože v dějinách je rozhodující to, že dochází k novému, tj. k něčemu, co tu ještě nebylo, a že k tomu dochází skrze člověka, prostřednictvím jeho aktivity (ne ovšem tak, že by šlo o prostý produkt

lidské činnosti, nýbrž právě dějinnou událost, na níž má člověk podíl, ale pro niž není jediným ani svrchovaným tvůrcem).

- 20 Dějiny nelze pochopit v jejich smyslu, ani když je vysvětlujeme jako výsledek lidské tvůrčí nebo rutinní činnosti, ani když je chceme vidět jako prosazování nějaké předm a jednou provždy dané nutnosti (v podstatě přírodního charakteru).
 - 21 V dějinách jde o prosazující se „pravou skutečnost“, která se obrací na člověka svou oslovující výzvou, ale která sama se nemůže „realizovat“ jako událost (pravá událost), nýbrž potřebuje ke svému uplatnění a prosazení subjektů vysoké úrovně, schopných se konstituovat jako vědomé subjekty. Zatím neznáme ani jiné, a tím méně vyšší dějinné subjekty, než jakými jsou lidé.
 - 22 Nejvyšším v dějinách jednajícím subjektem je člověk. Tím nemíníme ovšem biologický druh, nýbrž typ subjektu. Proto platí tato věta nejenom pro Zemi, ale všeobecně. Reflektující dějinná bytost možná existuje i jinde ve vesmíru, a je možná na vyšší dějinné úrovni. Ani v tom případě však nemá povahu supersubjektu, pro nějž by lidský sub-subjekt byl jen sub-složkou.
27. 6. 82

1982–014b

820627–4

- 01 Předmětem našeho zájmu, naším tématem jsou vztahy mezi trojím, totiž: vědou, názorem a světem. Neméně důležitou věcí je subjekt zájmu, přesněji povaha jeho (tj. našeho) přístupu. Pozvali jste mne, a proto tím čtvrtým přítomným, byť v tématu zamlčeným „předmětem“ či tématem bude filosofie, konkrétně její přístup.
- 02 Filosofie je reflexe. Otázka po vztahu vědy a světového názoru musí být podrobena přezkoumání a kritice: co vlastně děláme, když se takto tážeme?
- 03 První rovinou kritiky je přezkoumání slov a pojmů. Co tedy znamená především „světový názor“? Je to dost nešťastné slovo, ale možná že to je dobře, protože za ním je ještě nešťastnější pojem.
- 04 Světový × nesvětový (např. lokální?) názor. O to však nejde, nýbrž o názor na svět. Co to je „názor“? Různé názory na svět jsou různé domněnky o světě: co si kdo myslí o světě. Světonázorová výchova: co si kdo „má myslet“ o světě. Vědecký světový názor: obraz světa založený na vědě (resp. vědách, vědeckém poznání).
- 05 Friedrich Kaulbach (Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Anschauung*): Náhled ve filosofickém smyslu si jednak činí nárok na to, že nevidí na věci jen něco určitého (jednotlivého, vymezeného), nýbrž věc samu a vcelku; a na druhé straně chce být formou, jak se nám věci jeví, vyjevují. Je něco takového možné, když jde o svět?
- 06 Názor a názornost (Anschauung – Anschaulichkeit). Názorné vyučování: s názornými pomůckami. Lze vůbec názorně předvést svět? Můžeme předvést, ukázat svět jako celek, když o něm mluvíme? Může být názor na svět (ve smyslu smýšlení o světě) něčím

názorným? Věda a nenázornost (model atomu např.). Jsou-li součástí světa skutečnosti nenázorné, jak může být názorný svět jako celek?

- 07 Odhlédneme-li od názornosti: má věda přístup ke světu vcelku? Neexistuje věda jako taková, ale pouze rozmanité vědy. Každá tzv. speciální věda má svůj předmět zkoumání, a tím je nějaká část světa. Vědy si svět mezi sebe rozdělily. Proto nejsou schopny nám podat obraz žádného univerza, ale poskytují nám jen agre-

1982–015b

820627–5

gát obrazů různých částí, výseků či aspektů univerza, tedy dohromady jen multiverzum.

- 08 Slovní agregát „vědecký světový názor“ představuje několikanásobnou pojmovou konfúzi: věda nemá přístup ke světu vcelku, a proto nemůže poskytnout žádný „světonázor“. Máme-li k dispozici nějaký světonázor, pak určitě není, protože nemůže být, vědecký. Navíc na svět nelze „názírat“, o světě nelze mít „názornou představu“, protože ne každá skutečnost je názorná, tj. složkou světa jako celku jsou i nenázorné skutečnosti.
- 09 Tím jsme si omezili téma: půjde nám nyní pojetí světa, které by svět mínilo jako celek, aniž by si ovšem dělalo nárok na názornost. Člověk se může vztahovat ke světu jako k celku rozmanitě, ale v pojetí tak může činit jen filosoficky nebo ideologicky (solisticky). Jaký je rozdíl mezi těmito dvěma možnostmi?
- 10 Ideologie je nemyslitelná bez filosofie, parazituje na ní, je jejím úpadkem, a tím i protivníkem. Ideologické myšlení je charakterizováno rozporem mezi tím, čím je skutečně, a mezi tím, co si o sobě myslí, jak samo sebe chápe, resp. jako co navenek vystupuje, co předstírá. Příklad Feuerbach: v myšlence Boha se člověk vztahuje sám k sobě (ke své rodové podstatě), ale vztahuje se k sobě jako k nějakému předmětu, tedy jako k ne-sobě.
- 11 Ideologické pojetí světa se tedy sice tváří jako pojetí světa, ale ve skutečnosti je hluboce spjato a svázáno s něčím docela jiným (např. s třídními pozicemi). Jak je to možné? Předmětné a nepředmětné intence myšlení. Ideologie a mytické myšlení. Vynález pojmového myšlení. Tradice „předmětného myšlení“.
- 12 Ideologické myšlení je technicky vázáno na falešnou, mylnou reflexi. Pokud je prostředkem manipulace, pak se s příslušným omylem fakticky počítá, eventuelně i předem. (Výklad Platónův o státní ideologické cenzuře). Podvázanost reflexe. Filosofie je naproti tomu spjata s neustávajícím reflektováním všeho myšlenkového podnikání, tedy včetně samotných reflexí. Reflexí falešné reflexe je odhalována její falešnost.
- 13 Omezenost kritiky ideologií na základě (prostřednictvím) předmětné myšlenkové tradice (ať filosofické nebo vědecké). Z hlediska kritiky předmětného myšlení se jeví sama filosofie, a zejména věda jako „ideologie“.

- - -

* * *

- - -

1982–071

820201–1

Abychom lépe porozuměli komplikované struktuře toho, co nás oslovuje jako něčí promluva nebo psané sdělení, uvažme, jakým způsobem a na kolika různých rovinách se s takovým oslovením setkáváme. Máme-li tedy kupř. před sebou text, pak to, co máme *před sebou*, je série značek, „písmen“, kterou musíme rozluštit, dešifrovat. Naprosto obdobné to je, když nás někdo živě osloví: také v tom případě se setkáváme jen se sérií zvuků, jež musíme správně rozpoznat a rozluštit, tj. porozumět jim. Naše porozumění má ovšem své rutinizované složky, které nám dovolují např. „slyšet“ celá slova, ba slovní obraty a věty jakoby „najednou“, nebo zase číst písmena po slovech či dokonce kusech vět (tzv. globální čtení). Ale to nemění nic na základní povaze našeho setkávání s něčím promluveným či písemným projevem.

Porozumět „slovně“ textu ovšem nestačí; může se totiž stát, že jednotlivým slovům rozumíme, ale celek nám uniká. Nad významem slov (a slovních obrátů) je vyšší rovina toho, co promlouvající (či píšící) fakticky řekl. Ovšem soustředíme-li se jen na tuto fakticitu, uniká nám opět něco podstatného: uniká nám ten, kdo nám něco říká nebo píše, neboť ten to činí s určitým úmyslem, chce nám něco říci. To obojí, co původce promluvy chtěl říci a co fakticky řekl, musíme ovšem ve svém porozumění rozlišit, jinak se nám to plete přes sebe a ve své propletenosti to představuje další (druhý) zdroj omylů v porozumění toho, co nám promlouvající chtěl říci (tj. prvním zdrojem omylů je eventuelní skutečnost, že promlouvající fakticky neřekl přesně to, co říci chtěl; druhým zdrojem je eventuelní naše nesprávné rozlišení mezi tím, co říci chtěl a co vskutku řekl).

Správně porozumět tomu, co někdo řekl nebo napsal, nelze bez porozumění situaci (kontextu), v níž to řekl nebo napsal. Jinými slovy: musíme porozumět nejenom tomu, co bylo řečeno (napsáno), ale i tomu, co řečeno (napsáno) nebylo, ale je pro porozumění řečenému (napsanému) významné. Do kontextu v tomto smyslu náleží i to, co vůbec umožňuje, aby někdo něco řekl (napsal): a to je prostředí slova, „svět řeči“. Kdo nevstoupil sám do světa řeči, tj. nebyl do něho uveden a nestal se jeho „obyvatelem“, nemůže být žádným promlouváním vskutku osloven. (Ostatně tady bychom mohli ještě rozlišit mezi „prostředím“ konkrétního jazyka a mezi prostředím řeči vůbec, tj. prostředím „logu“.)

Last not least: nemůžeme porozumět (plně) tomu, co někdo řekl nebo napsal, aniž bychom ono řečené (napsané) viděli ve světle pravdy, tj. beze všeho vztahu k tomu, zda řečené (napsané) je pravdivé či mylné. A opět i zde je nutno lišit: jedna rovina pravdivosti či nepravdivosti se týká toho, co chtělo být řečeno a co fakticky řečeno bylo, druhá rovina se týká toho, co vědomě i fakticky řečené popravdě vypovídá o promlouvajícím.

Písek, 1. 2. 82

1982–072

820204–1

Samuel Ijsseling upozornil ve své přednášce, že podle Heideggera je v každém myšlení vedle toho, co je myšleno, ještě i to, co je nemyšleno. A toto nemyšlené že roste s tím, jak roste

a zpřesňuje se to myšlené. Diskusním příspěvkem jsem na to navázal v tom smyslu, že zřejmě vypracovanějším myšlením se specificky vztahujeme nejenom k tomu myšlenému, ale i k tomu nemyšlenému, to znamená, že do jisté míry se aktivitou myšlení můžeme vztáhnout i k tomu, co myšleno není. Dále je třeba specifikovat „to nemyšlené“: původně je v ně zahrnuto to, co právě a určitým, daným myšlením není myšleno, ale co může být zásadně tematizováno myšlením jiným, dalším, ale také to, co vůbec nemůže být myšleno, tj. nemůžeme to tematizovat žádným dalším myšlenkovým pokusem. Odlišme z oblasti nemyšleného užší oblast nemyslitelného. K tomuto nemyslitelnému se můžeme myšlenkově vztahovat jen tak, že je netematizujeme, tj. že je „přímo“ nemyslíme; ale čím lépe, přesněji, vypracovaněji myslíme nějaké myšlené, tím nejenom roste, ale také se zkvalitňuje to nemyšlené, k čemu se naše myšlení i se svým myšleným vztahuje. Navrhuji vztah myšlení k myšlenému svěřit předmětným intencím myšlení, kdežto vztah k nemyšlenému, a zejména nemyslitelnému intencím nepředmětným. Bude třeba se podrobněji vymežit vůči Heideggerovu pojetí, protože se mi nezdá, že by předmětně orientované myšlení dosahovalo svou větší vypracovaností také kvalitnějšího vztahu, pokud jde o „předmět“ nepředmětných intencí. Naproti tomu mytické myšlení, které převážný důraz dávalo na nepředmětné intence, a tedy na tzv. nemyšlené (ať už myslitelné, nebo nemyslitelné), zcela zanedbávalo předmětnou stránku myšlení (tj. ono tzv. myšlené). Zdá se, že nelze zdůvodnit předpoklad nějaké paralelity mezi obojím.

Písek, 4. 2. 82

1982–073

820205–1

Pokusit se na něco vzpomenout znamená mj., že teď vím, že to vím, ale že zároveň vím (vidím), že si to momentálně nevybavuji. To, co teď vím, je nějak úzce spojeno s něčím, co teď nevím (resp. co si teď právě nevybavuji), a já jednak vím, že si to jen nevybavuji, ale že to podržuji v paměti, že to tedy vlastně vím, a jednak vím i o té úzké souvislosti mezi tím, co aktuálně vím, a mezi tím, co vím virtuálně, ale co si momentálně neuvědomuji či co si nevybavuji. Obvykle těch souvislostí, resp. myšlenkových nebo jiných spojů je víc, a vybavit si docela ten spoj znamená nejčastěji dojít k upamatování a vybavení i toho, o čem vím, že to vím, ale co jsem si momentálně nemohl vybavit. Na tom jsou založeny mnemotechnické pomůcky.

Zároveň však to všechno ukazuje, že když si něco opravdu vybavím, že jistota, že jsem si to vybavil, nepramení z tohoto vybaveného ani vybavení samého, nýbrž z toho, že jsem schopen si uvědomit a tak vědomě zkontrolovat, že jsem si to vybavil. Aktivní vzpomínání má tudíž zřejmě svůj zdroj, svůj počátek v té vyšší, druhotné rovině reflexe, kde jsem jakoby víc doma, víc já, neboť jsem to já, kdo odtamtud rozvrhuje každé rozpomínání. Mohu se dokonce omezovat nebo téměř omezovat na tuto rovinu, když přečtu nějakou knihu, už si sice nevybavuji její obsah, ale pamatuji si, resp. vím, že jsem ji četl. Mohu si pamatovat, resp. vybavovat dojem z jejího přečtení (mohu si ten dojem ovšem také vymýšlet), aniž bych si byl

schopen vybavit to z přečteného, oč ten dojem by bylo možno opřít, na čem ten dojem byl založen. Na této druhé, sekundární rovině mohu přijímat také některé informace, které si vůbec nemohu sám ověřit, protože jsem je už přijal jako sekundární a nezakládal jsem je ani dodatečně na vlastních vědomostech, pozorováních atd.

Běžné vědomí lidí je převážně soustředěno na této sekundární, odvozené rovině, v rovině odvozených informací, jakýchsi zkratk, značek, etiket, informací na úvěr atd. Zůstávat na této rovině znamená poklesat svým vědomím do sféry pouhých mínění, pouhých domnělých znalostí, pouhého sdílení způsobu myšlení spolu se skupinami jiných, zůstávat uzavřen v rámci sdílených předsudků, které nezřídka tvoří značné překážky skutečnému poznávání, eventuelně i rozpomínání na již uskutečněné poznání dřívější, které může těmito společensky podporovanými a o „obecné mínění“ se opírajícími před-sudky překrýt a přehlušit vlastní, „originální“ zkušenost. Proto důraz na zkušenost znamená důraz na to, že nelze zůstávat v rovině obecného mínění, obecného povědomí, ale že je třeba tuto druhotnou, odvozenou rovinu vždy znovu konfrontovat s primárními zkušenostmi na základě původního kontaktu se samotnou skutečností.

Písek, 5. 2. 82

1982–074

820206–1

Kantova idea „věci o sobě“ má na první pohled své oprávnění: proti nejrozmanitějším způsobům, jak se věc může jevit, je postavena věc sama, jaká jest o sobě, nezávisle na jakémkoli „jevení“. Ale tady musíme vznést námitku zcela podstatnou: je to, co skutečně, tj. samo o sobě jest, vskutku „věcí“, je to „Ding“? (České slovo věc odpovídá dvěma slovům německým, totiž Ding a Sache; odvozeniny ukazují na rozdíl: sachlich znamená věcný, naproti tomu dinglich je nutno přeložit opisem, např. dingliche Wirklichkeit je skutečnost, mající povahu věci, tj. pouhé věci.) Ding, věc, totiž nikdy není „o sobě“, nýbrž je něčím vždy jen „pro druhé“. Aby bylo něco „o sobě“, musí také vůbec (a především) být. Jakým způsobem však je agregát nějakých jsoucen? Vždyť dokonce samo nahromadění předpokládá hledisko, v němž se nahromadění jeví jako nahromadění. (Třeba galaxie se může daleko spíše jevit jako obrovské prázdno než jako nahromadění hvězd.) A naproti tomu tam, kde je mnohost složek integrována v celek, tj. kde nejde o pouhé nahromadění, tam už nejde ani o pouhou „věc“, nýbrž právě jakýsi integrovaný celek, který je nejenom čímsi „o sobě“, ale také „pro sebe“. To znamená, že vskutku „o sobě“ může být buď primordiální událost (která ještě není subjektem, protože nemá schopnost se vztáhnout sama k sobě) anebo subjekt; ani primordiální událost, ani subjekt však nemohou být považovány za věc, „Ding“. To, co běžně považujeme za „věc“, je buď agregát subjektů, který se jako agregát může jen *jevit* jako věc (tj. někomu jevit) a může být také jen odhalen jako agregát (tj. někým odhalen), anebo to může být agregát subjektů a reziduí bývalých subjektů (a opět vždy jen pro někoho).

Podrobná analýza nám ovšem ukáže, že ryzí agregáty asi neexistují, protože jsou mezi nimi vždycky nějaké vztahy a vazby (resp. mezi jejich složkami, které jsou nahromaděny),

způsobující, že to, co je nahromaděno, není prostě jen umístěno vedle sebe, ale vykonává to na sebe jakýsi vliv, který ovšem nestačí k tomu, aby agregát byl sjednocen v nějaký celek. Tak kupř. galaxie není pouhým nahromaděním hvězd (event. hvězdných systémů, tj. hvězd s jejich planetami atd.), nýbrž je to jakási „soustava“ hvězd, které na sebe navzájem vykonávají jistý gravitační vliv a udržují se alespoň dočasně a do jisté míry v jakési rovnováze, v jakémisi útvaru, udržujícím jakousi celkovou setrvačnost jak v rozestavení, tak v pohybu hvězd atd. (vše ovšem v ustavičné proměně, neboť i tu se uplatňuje základní fenomén časovosti a dění). Hromada cihel se udržuje podobně jistý čas pohromadě díky gravitaci, tření a relativní trvanlivosti jednotlivých cihel, které jsou samy pouhými agregacemi nižších složek. S podobnými výhradami, a tedy s relativní jenom oprávněností můžeme tedy o hromadě cihel mluvit jako o věci, o jednotlivé cihle také atd.

Písek, 6. 2. 82

1982–075

820213–1

Proměnlivost světa kolem nás ani proměnlivost našich duševních pochodů neposkytuje ani dostatečný základ, ani uspokojivé vysvětlení pro naprosto přesné zaměření myšlenkových intencí na nezaměnitelný intencionální předmět (např. obecný trojúhelník jako obrazec v rovině). Opakování situací může vést pouze k jakémusi stereotypu; ale užití pojmů k soustředění intencí k nezaměnitelnému předmětu se v podstatných rysech od pouhého stereotypu liší. Při stereotypním jednání stoupá sice jistota provedení, ale klesá úroveň pozornosti a zaměřenosti na detail. Vidíme to dobře u řemeslně dovedných jednotlivců, kteří dovedou svůj postup druhému ukázat, dokonce ho svému postupu i naučit, ale jenom tak, že mu postup ukazují, tj. apelují na jeho schopnost mimese, napodobení. Naproti tomu mít na mysli týž obecný nebo rovnostranný trojúhelník vůbec neznamená nějaké napodobení, nýbrž porozumění podstatě věci, o níž jde.

Myšlenkové intence jsou za pomoci pojmu uspořádány tak, že převážně míří k „témuž“ intencionálnímu předmětu. Kam jsou však tyto intence původně zaměřeny? Jsou zaměřeny k různým smysluplným skutečnostem a souvislostem mezi nimi, tj. do ontické sféry, do sféry „originálních jsoucen“, „pravých“ (ostatně i „nepravých“) jsoucen, do sféry tzv. reálné skutečnosti (příčemž máme výhrady vůči termínu „reálný“, protože etymologicky je vázán na „res“, tedy věc). Tím, že jsou některé intence pojmem soustředěny na intencionální předmět, zatímco původně se poněkud rozptýleně zaměřovaly do světa „autentické“, „primární“ či „originální“ skutečnosti, jsou vlastně jednak od svých původních „předmětů“ odváděny, ale jsou k nim (?) znovu přivedeny přes intencionální předmět, který pak dovoluje původní skutečnost vidět jakoby ostřeji, vidět ji brýlemi logicky konstituovaných (nasouzených) pojmů.

Písek, 13. 2. 82

1982–076

V textu Martina Hyblera „Pravidla přítomnosti“ (Sborník Ivanu Dubskému, Pha 1981, str. 347) čteme následující:

„Heidegger mluví o tom, že se pohybuje v „předehře události“⁽²⁾, ba že dokonce sami jsme touto předehrou. Je zjevné, že co se týče „události“ samé, jsme odsouzeni k tápání a slepotě. Není to dokonce jen ta či ona zaslepenost vůči nějakému problému a jeho řešení, která by byla dána jen naší dočasnou insuficiencí vůči němu a tedy by bylo možné ji nějakým způsobem překonat, ale je to ta slepota (jediná, úplná), která v evropské tradici vždy byla nějak přítomna a s níž se nyní poprvé přímo konfrontujeme v její původní podobě. To protože „událost není nějakou libovolnou součástí běžného dění, která buď nastane anebo nenastane, ale je událostí jedinou, je to „Ereignis des Eignens von Mensch und Sein“⁽³⁾. K takové události vzájemného svěřeni člověka a bytí pak také náleží zcela „bytostná“ zaslepenost vůči ní“. (atd. – pokrač.)

Nás na tomto místě bude především zajímat Hybler (a nikoliv Heidegger) a pak otázka události (nikoliv naší slepoty, leda okrajově). O jakou událost může jít, když my sami (tj. člověk, lidstvo) jsme předehrou k ní, eventuelně se pohybuje v této předehře? Jsme-li „odsouzeni“ k tápání a slepotě právě ve věci události, zdá se, že tu jsou otevřeny jen dvě možnosti: buď se ona událost děje bez ohledu na naše vědomí a nezávisle na něm, anebo se děje skrze naše tápání a naši slepotu, případně přímo jejich prostřednictvím. Jakým způsobem se však můžeme k oné události vůbec vztahovat, když jsme vůči ní slepí, resp. když ve vztahu k ní (či jen ve vztahu svého vědomí, svého poznání?) tápeme? Děje se tato událost vedle nás, mimo nás? Děje se nezávisle na nás a přes nás, tj. převalí se přes nás jako příval, jako potopa? Anebo – jsme-li my sami předehrou k ní – se děje také s námi? A děje se s námi jako s kým? Jako s těmi, kdo jsou dáni, tj. s naší fakticitou, s tím, čím už dříve a jednou provždy „jsme“ (tj. s tím, kým a čím jsme navzdory tomu, co se s námi děje, co se odehrává), anebo se spolu s tou událostí anebo právě samotnou touto událostí dějem, stáváme také my, a to právě tím (těmi), kým jsme ne jako danost, ale bytostně (tj. kým máme být, kým se máme stát). Blížíme se v této události a touto událostí sami k sobě (kým máme být), naplňujeme své poslání, anebo se to vše děje jen kolem nás a s námi se odehrává jen to, že jsme strženi do víru oné události?

Martin Hybler pokračuje: „Na onu událost se dokonce ani nemůžeme tázat tak, že bychom se ptali – jak je nám vlastní – tou první otázkou „co to je?“, „co to znamená?“, neboť ona je právě již před okruhem podobného tázání a tedy mimo něj.“ Nedovedu najít v této myšlence nic pozitivního. Snad je tu míněno jen pochybné tázání, jaké je „nám vlastní“; snad jde také o zmíněnou slepotu jen v sepětí s „evropskou tradicí“. Ale jde-li o událost, která se děje před každým naším tázáním a mimo něj, pak nemůže jít o událost, která se nás podstatně, bytostně týká, nýbrž která nám je čímsi vnějším. Neboť co bychom vlastně byli my sami, kdybychom nebyli přítomni ve svých otázkách, ve svém tázání? Čeho v nás (či spíše jen na nás) by se mohla dotknout ona před naším tázáním a mimo něj se dějící událost?

A to ještě nechávám zatím zcela stranou otázku snad nejzávažnější, která souvisí se samotným pojetím události. Je ona událost, k níž jsme předehrou, vskutku „pravou událostí“?

Je vnitřně integrována a je tedy vzhledem k nám jakousi „superudálostí“? Anebo to je pouze analogon toho, čemu říkáme „historická událost“, což je vždycky událost jen nepravá, neschopná autonomní integrace a závislá na lidském přístupu a porozumění? V druhém případě by ovšem nemohlo platit to, co říká Hybler; můžeme z toho usuzovat na to, že platí případ první?

Písek, 3. 6. 82

1982–077

820705–1

Způsob, jak Martin Hybler „etymologizuje“ v případě slova „pravidlo“, musí vyvolávat četné výhrady. Především to, že podle něho k pravidlu náleží pravidelnost, kterou hned interpretuje jako opětovnost či jako předvídatelné rytmické opakování, představuje hrubý anachronismus. Opírá-li se o společné kořeny slov praviti, pravidelnost, právo a pravda (stranou přitom nechávám okolnost, že tu je zapotřebí bližšího zdůvodnění, neboť v žádném případě nejde o konsenzus etymologů), pak míří do dávných časů, kdy se jazyk tvořil a dotvořoval, zatímco interpretace svrchu zmíněná je zakotvena nikoliv v samotném jazyce, nýbrž ve způsobu myšlení, běžném v době nesrovnatelně pozdější. Na první pohled je to patrné, když okruh slov, odvozených ze stejného kořene, rozšíříme. Pravé není to, s čím se „pravidelně“, totiž opětovně a běžně setkáváme, nýbrž naopak něco zvláštního, výjimečného. Proto také se na pravé musíme aktivně orientovat, toužit po něm, vyvíjet značné úsilí, abychom je našli, odhalili, abychom se jeho pravostí ujistili. Podobně správné jednání je takové, které dodržuje nějaký řád, nikoliv jednání nejčastější a nejobvyklejší. Význam slova „pravidlo“ nelze tedy odvozovat od významově již posunutého, ba snad možno říci i pokleslého, dnes běžně hovorového užití slova „pravidelný“, nýbrž právě naopak: pravidelné je to (v původním smyslu), co odpovídá pravidlu, co respektuje a dodržuje nějaké pravidlo. Není tomu tak, že pravidlo koncentruje nějaké dění, nýbrž naopak dění samo probíhá (nebo naopak neprobíhá) tak, že respektuje platnost pravidla. Předvídatelnost nespočívá ve znalosti toho, co je běžné a obvyklé, nýbrž v porozumění pravidlu (jakožto tomu, co je pravé, co je správné, co má platit, co má být) a v důvěře (nebo nedůvěře), založené na dosavadní zkušenosti, ale přesto se celou dosavadní zkušeností nevyčerpávající a nikdy se na ni neredukující, zda pravidlo v dané souvislosti bude nebo nebude respektováno. Hyblerova sugesce, že pravidlo je *ex post* vyvozováno z obvyklého, běžného opakování týchž rytmů, je přinejmenším svévolná; mám nicméně dojem, že je mylná a scestná ve svém záměru.

Podle Hyblera ono předběžné vědění (znalost rytmu opakování) je nějakým způsobem porozumění něčemu jako něčemu v tom, co ono k nám praví (tj. v čem nás oslovuje jako ono samo). Teprve toto oslovení nám umožňuje správně hospodařit a naskýtajícími se jsoucnými podle jejich práva, které je na nás jimi vkládáno. Zdá se, že pro Hyblera nás oslovuje jen „pravidelné opakování“. Z toho jednoznačně vyplývá, že nás nemůže oslovovat nic nového; dokonce i naše počínání, které nějak zachází se jsoucnými, hospodaří s nimi a obstarává je, je oprávněné a správné jen tehdy, když dbá jejich práva, a to je založeno v pravidelnosti jejich

opakování. Počínání, které by se naopak orientovalo na jsoucí, které není jen „pravidelným zopakováním“ něčeho, co už známe, je počínáním neoprávněným a nesprávným. Hyblerovo upozornění, že pravidlo neplatí transsituačně (on říká: transsituativně), nic na věci nemění, neboť se tu jen poukazuje na vázanost porozumění jsoucnu jako takovému (to pro Hyblera znamená: jako témuž) na situaci, do níž náležíme v daném případě jak my, tak jsoucno samé, tak i naše porozumění jsoucnu.

Ze všeho je zřejmé, že jde o případ archetypického myšlení, tj. o novou odrůdu jakéhosi mýtu.

Písek, 5. 7. 82

1982–078

820806–1

Nicolai Hartmann (Aristoteles und das Problem des Begriffs) (*Kleinere Schriften* II, orig. 1939; s. 100–129) vytýká znalcům řecké filosofie, že příliš bezstarostně předpokládají, že Sókratés, Platón a Aristotelés znali pojem pojmu, tj. že věděli, co to je pojem. Podle Hartmanna ještě ani Epikúros a starší stoa neznali pojem pojmu. Objev pojmu jako takového je prý objev pozdní, který nenáleží k počátkům logiky, a tedy ani mezi onu řadu základních objevů, jež učinili staří pionýři logiky (s. 102). Tato teze, říká Hartmann, není tak paradoxní, jak by se mohlo zdát. Neříká se v ní totiž, ani že Aristotelés nemyslel v pojmech, ani že v jeho logice nehrají pojmy patřičnou úlohu. Říká se pouze, že Aristotelés neměl ono „vědění“ o této jejich patřičné úloze, které se nám dnes stalo už samozřejmým, a tím ovšem ani „vědění“ o nich samých (102–103).

Hartmann sám se však dopouští dost obdobného omylu, když s naprostou, ba přímo naivní samozřejmostí předpokládá, že myšlení v pojmech existuje „odevždy“. Má zajisté pravdu, že pojmy a myšlení v pojmech hodně předcházejí počátky logiky („Begriffe und ein Denken in Begriffen gibt es lange vor dem Aufkommen der Logik...“, s. 103). Ale to ještě neznámá, že lze o Aristotelovi prohlásit, že samozřejmě operuje s pojmy, neboť to se dělalo odedávna, to dělá každé myšlení („Selbstverständlich operiert er mit Begriffen – das hat man von jeher getan, das tut alles Denken – ...“. dtto).

Každé myšlení není pojmové myšlení, není myšlením v pojmech. Objev či lépe vynález pojmu je něčím, co pronikavě proměňuje povahu myšlení. A zase do jisté míry analogicky lze říci: nejen vynález pojmu a celého pojmového myšlení, ale také příslušná reflexe, tj. vědění, že pojmové myšlení je čímsi jiným než myšlení předpojmové či ne-pojmové, proměňuje povahu myšlení. Vědět, že myslíme v pojmech, neznámá, že si jen uvědomujeme, jak myslíme, a to jak myslíme i bez toho, že si to uvědomujeme. Logika není popisná disciplína právě z toho důvodu, že znát správné formy sylogismů znamená řídit se jimi jako normami. Vědět, co to je pojem a jaká je jeho povaha, znamená operovat s ním lépe, protože pod kontrolou reflexe, pod kontrolou vědomí.

Hartmann oprávněně rozlišuje mezi pojmovým myšlením, které si uvědomuje, co to je pojem a pojmovost, a mezi pojmovým myšlením, které si to plně (nebo vůbec) neuvědomuje.

Mýlí se však v tom, že každé myšlení skutečně s pojmy operuje, že každé myšlení je v nějaké míře pojmovým myšlením.

Písek, 6. 8. 82

1982–079

820806–2

Co lze vůbec říci o pojmu? Především musíme nahlédnout dvojí mez, dvojí aspekt, jímž je pojem jakožto pojem vymezen. Pojem není součástí, např. obsahem vědomí či myšlení. Myslet v pojmech (resp. myslit v „pojmu“, v určitém pojmu, „za pomoci“ určitého pojmu apod.) znamená řídit se v myšlení těmito pojmy jako „pravidly“ či snad lépe normativními strukturami apod. Pojem ovládá myšlení, poskytuje mu možnost dosahovat něčeho, čeho bez pojmu nelze buď vůbec dosáhnout anebo jen zčásti a nahodile. Předběžně bychom mohli říci, že pojem je myšlenkový nástroj; zatím nebudeme zkoumat, jaké povahy je tento nástroj. Zajisté není od myšlení oddělitelný tak, že by měl jakousi samostatnost či nezávislost již původně, takže by byl pro myšlení čímsi „daným zvenčí“. Pojem je nepochybně výtvořem myšlení, je myšlením konstituován. To však neznamená, že je jeho součástí, jeho složkou. Rozhodně nikoliv se vším všudy, jako celek. – Ale na druhé straně pojem právě není ničím „daným zvenčí“, tj. není pro myšlení čímsi vnějším, k čemu se myšlení může nějak vztahovat jako ke „skutečnosti“, která je „před ním“. Jenže už tato charakteristika je čímsi vadným, resp. nese v sobě něco nepatřičného, předčasného. Aby se totiž myšlení vůbec mohlo vztahovat k něčemu vnějšmu, co je „před tím“, potřebuje se na to jaksi „soustředit“, „koncentrovat“. A aby se na to mohlo koncentrovat nejenom „fakticky“ (tj. prakticky účinně), ale také „de iure“, tj. jakožto k něčemu vnějšmu, k tomu potřebuje pojem. Z toho je zřejmé, že musíme rozlišovat mezi oním myšlenkovým nástrojem, který umožňuje myšlení se soustředit k „něčemu“ či na „něco“, a mezi jiným nástrojem, totiž pojmem, který umožňuje myšlení soustředit se na něco jakožto na ně, jakožto na to, nač se vskutku soustřeďuje. To není nic samozřejmého. Pro myšlení je charakteristické, že je soustředěno (fakticky) jiným směrem, než kterým se (vědomě, subjektivně) zaměřuje. (Pro běžné životní funkce myšlení původně slouží jako zprostředkovatel impulzů.)

Písek, 6. 8. 82

1982–080

820806–3

Každý pojem je pojmem něčeho. To znamená, že ke každému pojmu náleží to, co je pojato, tj. pojímané. Vzhledem k tomuto pojmem pojímanému je pojem sám tím pojímajícím. Pojem je – řekněme – prostředek či nástroj, umožňující myšlení, aby něco (totiž nějaké „pojímané“) pojímalo, „poňalo“, pojalo. Ovšem i myšlení je myšlením „něčeho“, ale bez pojmu ono „něco“ není pojato, uchopeno.

Ve zvláštním případě se tím, co má být pojato, může stát sám pojem. Tam však, kde je myšlení už tak hluboce proreflektováno, jak tomu je v evropské tradici, se tento „zvláštní“

případ stává případem běžným. Dokonce tak běžným, že dochází k změtení, ke konfuzi, v níž není od sebe dostatečně rozlišován pojem od toho, čeho je pojmem. Když mluvíme o trojúhelníku, máme často nerozlišeně na mysli jak pojem trojúhelníku, tak trojúhelník jako ideální rovinný obrazec. Podobně když botanik vymezuje taxon, nerozlišuje mezi vymezením druhu a vymezením pojmu druhu. Zejména však dochází k hrubě mylné představě, že pojmem je pojímána nějaká skutečnost. Jenom tento omyl vede hned k několika dalším omylům, z nichž nejznámější je předsudek, že pojmy jsou vždy obecné, že neexistují individuální pojmy (přesně: pojmy individuálních skutečností). Ve skutečnosti každý platný pojem je pojmem individuální, ba jedinečné skutečnosti. Ale touto skutečností, k níž se pojem (intencionálně) vztahuje, není žádná reálná skutečnost, nýbrž tzv. intencionální předmět. Tento intencionální předmět se může, ale také nemusí vztahovat k nějakým reálným skutečnostem; vztahuje-li se k nim, stává se jejich reprezentací, jejich před-stavou (nikoliv v běžném smyslu), tj. intencionální předmět představuje reálný předmět. Tak jako plánec půdorysu domu představuje půdorys skutečného domu, tak intencionální předmět představuje předmět skutečný, a to ať už (výjimečně) jediný a jedinečný, anebo (obvykle) předmět určitého typu, tedy skupinu, třídu předmětů. (To je ovšem řečeno nepřesně: předmět, náležící do určité třídy předmětů, se liší od třídy předmětů, do které náleží.)

Nejzřetelnější a také nejpresvědčivější to je tam, kde je intencionální předmět konstituován takříkajíc ryze „logicky“, jak tomu je např. v geometrii. Rovnostranný trojúhelník jako geometrický obrazec se pronikavě liší od pojmu rovnostranného trojúhelníku: obrazec má tři vrcholy, tři strany, tři vnitřní úhly atd., kdežto pojem nemá nic z toho. Vztah mezi pojmem trojúhelníku a pojmy vrcholu, strany, úhlu atd. není dán logicky, nýbrž geometricky. Proto lze dlouho odhalovat vlastnosti trojúhelníku, původně vymezeného (určeného) velmi jednoduše, jen základně. Tak kupříkladu rovnostranný trojúhelník (jakožto rovinný obrazec) může být míněn jako trojúhelník, jehož všechny tři strany jsou stejně dlouhé. Z toho logicky nevyplývá nic o velikosti úhlů, tím méně o poměru délky stran k výšce trojúhelníku, k poloměru jeho vepsané nebo opsané kružnice atd. atd. Zavedením nových pojmů, totiž pojmu úhlu a velikosti úhlu, výšky trojúhelníku, opsané a vepsané kružnice a jejich poloměrů si jen umožňují dát výraz (tj. vyjádřit, popsat, zachytit, uchopit) vztahům a vlastnostem, jimiž se vyznačuje skutečný rovnostranný trojúhelník jakožto rovinný obrazec. Rozumět určitému pojmu znamená rozumět tomu, k čemu se odnáší, co znamená, nač se vztahuje, totiž dostat před sebe a mít před sebou ten intencionální předmět, který je tím „míněným“, „pojímaným“ prostřednictvím pojmů. Logické vztahy mě od pojmu rovnostranného trojúhelníku dovedou jen k pojmům „obecnějším“, např. k pojmu trojúhelníku rovnoramenného nebo trojúhelníku obecného, ale nikdy ke kružnici opsané nebo vepsané apod.

O něco komplikovanější, ale v zásadě stejná je situace tam, kde vedle intencionálního předmětu (myšlenkově konstituovaného) tu je ještě předmět reálný.

Písek, 6. 8. 82

Pojem má podle všeobecného mínění nějaký předmět; Kant kupříkladu požaduje, aby každý pojem měl logickou formu pojmu (myšlení) a aby mu bylo možno dáti nějaký předmět, na nějž by se vztahoval (*KRV* – 1444, S. 223: Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert.). Kant ovšem pokračuje následovně: „Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt... Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung...“ (dtto, S. 223–4). Způsob Kantova vyjadřování naznačuje, že pojem má jednak logickou formu, jednak určitý obsah. Ale tento obsah je nutno pro každý pojem nějak zajistit tím, že mu „dáme“ nějaký předmět, k němuž (na nějž) by se pojem vztahoval. To je však třeba podrobit přezkoumání a kritice. Především neplatí, že jedné a téže „logické formě pojmu“ lze „dáti“ (přiřadit) několik různých předmětů a dodat jí tak několik různých obsahů. Určitý pojem se totiž právě jakožto pojem vztahuje k docela určitému předmětu, neboť to právě z něho činí pojem onoho předmětu. Za druhé Kant zcela nezdůvodněně (a ovšem mylně) předpokládá, že každý předmět, k němuž se nějaký pojem může vztahovat, má názornou povahu. Tak tomu ovšem není; existují zcela nenázorné předměty, které lze docela přesně mínit určitým pojmem. Ze všeho nejvážnější však je skutečnost, že Kant nedělá rozdíl mezi obsahem pojmu a předmětem pojmu, a za druhé mezi předmětem intencionálním a předmětem „reálným“ (event. „empirickým“). Obsah pojmu „trojúhelník“ lze vymezit např. takto: je to rovinný obrazec, omezený třemi úsečkami, dotýkajícími se ve vrcholech, kde vždy po dvou svírají tři úhly; jde v podstatě o definici, která užívá celé řady dalších pojmů, např. pojmu úsečky, vrcholu, úhlu, obrazce, roviny (a adjektiva „rovinný“), omezení atd. atd. Jistě se nebude nikdo domnívat, že obsah pojmu „trojúhelníku“ lze vymezit „skutečnými“ úsečkami, vrcholy, úhly atd., nýbrž pouze příslušnými pojmy. Naproti tomu předmětem, k němuž se pojem trojúhelníku vztahuje (odnáší aj.), je „skutečný“ trojúhelník, který má tři strany, tři vrcholy, tři úhly atd. „Skutečnost“ trojúhelníku jako rovinného obrazce je ovšem zvláštního druhu, fundamentálně se odlišujícího od skutečnosti „empirické“ či „reálné“. Trojúhelník jako rovinný obrazec je myšlenkovou konstrukcí. Jen vedlejší, protože nahodilou skutečností je ta okolnost, že tato konstrukce má „názorný“ charakter a že si takový trojúhelník můžeme „představit“. Nemusíme ani opouštět obor geometrie, abychom ukázali, že tomu tak nemusí být vždy. Věta, že rovnoběžky se stýkají v nekonečnu, pracuje s pojmem „styku v nekonečnu“, který má svůj předmět, ale předmět nepředstavitelný a nenázorný. Zásadně platí, že intencionální předmět je konstituován myšlením; řádná, vnitřně bezesporná a v daném logickém kontextu platná konstituce pojmu je podmínkou a předpokladem nosnosti konstrukce intencionálního předmětu. Nicméně intencionální předmět, pokud je správně konstruován (a to se leckdy prokáže teprve mnohem později), má mnohem bohatší vlastnosti a souvisí mnohem komplikovanějším a mnohostrannějším způsobem s četnými jinými intencionálními předměty, než fakticky bylo a než vůbec mohlo být nasouzeno do příslušného pojmu, jehož prostřednictvím a pomocí byl onen předmět konstruován. Tak mohl být platně a

zcela dostačujícím způsobem míněn trojúhelník, aniž bylo v nejmenším míněno nebo jen tušeno ono bohatství vlastností trojúhelníku, které je objevováno ještě dlouhá staletí a které posléze vytvoří takřka celou disciplínu o trojúhelníku (trojúhelnících), tzv. trigonometrii. To je také jedním z hlavních důvodů, proč nejenomže nelze připustit směšování mezi pojmem a jeho intencionálním předmětem, ale proč nelze obhájit ani žádnou jejich pevnou spjatost či paralelnost.

Písek, 7. 8. 82

1982–082

820807–2

Jakým způsobem probíhá asi poznávání skutečností (jsoucen)? Pozorování docela malých dětí (ve stáří asi 1 až 1,5 roku) ukazuje, že si děti vytvářejí do jisté míry nazdařbůh či na zkoušku určité ještě nepřesné „pojmy“ (či proto-pojmy), které teprve dodatečně jednak na základě vlastních zkušeností, jednak pod vlivem starších modifikují (přesněji: vyměňují za jiné). Má dcera Jana ve stáří asi 17 měsíců začala označovat nejrůznější živé tvory slovem „haf“, což nebyl jen pes, ale i kočka, slepice, vrabec, ba dokonce moucha nebo motýl atd. Syn mé spoluzaměstnankyně ve stáří asi 16 měsíců označuje zvukem „š-š-š“ nejen vláček či lokomotivu, ale i auto, motorku, tramvaj, a dokonce letadlo. To je nejenom doklad toho, že pojmy nevznikají abstrakcí, zobecňováním (dosud tento předsudek panuje v hlavách učitelů i žáků a ovšem i v učebnicích), ale především, že jsou konstituovány (v atmosféře jistého typu myšlení a mluvení, to zajisté) spontánně a iniciativně dítětem na zkoušku, a teprve dodatečně dochází ke korekturám. Apriorita v tomto smyslu je nepopiratelná. Tím však jsme vedeni k nahlédnutí, že vztah mezi pojmem a reálným předmětem, resp. mezi intencionálním a reálným předmětem je konstituován teprve druhotně, že pojmy nejsou vyvozovány přímo z „impresí“, jak předpokládali empiristé. Myšlení (v případě naší kulturní situace, kdy se jako vládnoucí prosadilo pojmové myšlení, navíc hluboce proreflektované) konstituuje (nasazuje) pojmy a jejich prostřednictvím konstruuje příslušné intencionální předměty a teprve potom si ověřuje, zda tyto předměty mohou dostatečně a přiměřeně reprezentovat reálné předměty. Intencionální předměty lze chápat jako jisté modely, jimiž má být vystiženo to „podstatné“ v příslušných reálných předmětech. – Značně poučné jsou zvyklosti při ustavování nových taxonů. Je nalezen nový kaktus, který se liší od příbuzných kaktusů dosavad popsáných. Už toto konstatování musí být zdůvodněno a doloženo: kaktus musí mít náležité vlastnosti, které jej zařazují do určitého rodu a určitého druhu. Musíme tudíž vycházet z jistých předběžných znalostí onoho rodu a druhu i ze znalostí příslušných znaků a také z praxe, nutné pro identifikaci oněch znaků. V případě, že se kaktus určitému druhu velice podobá, ale není s ním identický, musíme posoudit, zda je vhodnější a přiměřenější jej ustavit jako představitele (resp. exemplář) nového druhu, poddruhu, variety, nebo pouhé formy. Rozhodnutí, které v tom směru udělá první badatel, jenž platně popíše nový druh nebo poddruh či varietu, nemá často dlouhou platnost a je podrobováno kritice a revizi; nový badatel provádí rekombinaci a zařazuje kaktus třeba do jiného druhu (aniž by rušil varietu)

nebo do jiného rodu (např. *Rebutia heliosa* je překombinována jako *Aylosteria heliosa*). Na takových příkladech snadno poznáme, že existuje základní rozdíl mezi skutečným kaktusem, který má docela určité vlastnosti, a mezi konstituovaným taxonem, který má na určité taxonomické rovině onen kaktus zastupovat či reprezentovat. Pojmově je ustaven model, s nímž lze myšlenkově pracovat (se skutečným kaktusem nelze pracovat myšlenkově, nýbrž jen prakticky, např. manuálně, zahradnický, šlechtitelský atd.). Důležité je, že v tomto případě nelze kaktus modelovat tak, jak byl modelován třeba rovnostranný trojúhelník: model nedosahuje potřebné jednoty a představuje spíše aglomeraci či množinu znaků než skutečný kaktus. Název, jehož smysl je dán jeho spjatostí s pojmem (a tedy s modelem), nicméně v běžném vědomí, v běžné praxi spojujeme přímo s kaktusem (resp. s určitým typem kaktusů). To však je právě zdrojem mnoha nedorozumění i omylů, chceme-li z této zcela pragmatické okolnosti vyvozovat jakékoliv teoretické závěry.

Písek, 7. 8. 82

1982–083

820809–1

Sám ideál poznat věci tak, jak jsou samy o sobě, spočívá na mylné metafyzice, neboť předpokládá, že jsoucnost věcí je rozhodující rovinou pro jejich správné, pravdivé poznání. Ve skutečnosti se musíme tázat, jaká to je vlastně „věc“, která má být poznána? Je-li to událost, pak událost nikdy není jenom tím, čím jest, ale svou bytostnou povahou je zaměřena do budoucnosti, především ke své vlastní budoucnosti (i když nikoliv výhradně). A budoucnost události je tím, čím událost není (ještě není); a událost je zaměřena nepochybně i na tu část či složku své budoucnosti, která se nenaplní, která z nejrůznějších příčin nenastane, která se nepříhodí (proto nemůžeme **o vlastní budoucnosti události** uvažovat jako o každé jiné danosti, jen s tím rozdílem, že tato ještě nenastala, ale určitě nastane). Poznat pravdivě událost znamená nejenom poznat ji v tom, čím jest, ale také v tom, čím není (jednak ji to, čím není, vymezuje; jednak určitá složka toho, čím není, je fundamentálně významná tím, že tím událost má být, a jiná, větší část představuje to, čím událost může být). Situace tedy vypadá takto: **[schéma]**

A.	čím jest	
Událost		čím byla (= čím už není)
	čím není	
		čím nebyla
(čím bude)	čím může být	čím nemůže být
		čím má být

Pí 9. 8. 82

1982–084

820809–2

Uvedené schéma ovšem nedostačuje. Událost může z určité části být tím, čím už byla nebo čím bude; může být tím, čím má být, ale také tím, čím nemá být (zase jen zčásti). Uveďme jiné schéma: [schéma]

B.		čím měla být
	čím byla	
Událost → čím jest		čím neměla být
	čím bude	
	čím má být	
	čím nemá být	
		čím měla být
čím není → čím nebyla		čím neměla být
	čím nebude	
	čím má být	
	čím nemá být	
	čím může být	
	čím nemůže být	

Ani toto schéma nemůže vyčerpat komplikovanost skutečné situace. Ale nám na tomto místě nejde o nalezení optimálního schématu, nýbrž o nahlédnutí naprosté problematičnosti onoho určení události (skutečnosti), jež je vyjádřeno slovy „čím je o sobě“. Neboť čím je událost? „Jest“ vždy jen okamžitým přítomnostním průřezem, který se ovšem okamžik od okamžiku mění? Nebo „jest“ tím, čím je celým svým průběhem od počátku až do konce? Nebo „jest“ snad vždy i tím, čím být mohla a čím se nestala a nestane? A v jakém rozsahu? Jen pokud tím být měla? Atd. atd. Tady je takříkajíc zlatá žíla problémů.

Pí 9. 8. 82

1982–085

820810–1

Lenin aplikoval Marxovo učení na společnost, pro kterou vůbec nebylo míněno. Zatímco Marx (s Engelsem) byl přesvědčen, že společenské vědomí je určováno společenským bytím a že všechny společenské a státní poměry musí být chápány jako odvozené z materiálních životních podmínek, je nyní veškerý důraz pokládán na to, co Marx a Engels považovali nanejvýš za „zpětné působení“. Marx a Engels chápali sociální revoluci jako důsledek rozporu mezi materiálními produktivními silami společnosti a mezi existujícími výrobními poměry. Leninův projekt spočíval na představě, že v ekonomicky hluboce zaostalé společnosti bude dosaženo revoluční změny výrobních sil tím, že se revolučně promění výrobní poměry (chápané hlavně jako poměry vlastnické, což ostatně souhlasí s pojetím klasiků, kteří vlastnické poměry chápali jen jako právní výraz poměrů výrobních). Dnes, po 65 letech od říjnové revoluce, jsme na jedné straně přesvědčováni, že žijeme v rozvinuté socialistické společnosti, ale na druhé straně jsme svědky toho, že rozvoj výrobních sil této společnosti se

stále víc opožďuje za nejrozvinutějšími společnostmi kapitalistickými, které nejenže nepřehání, ale ani nedohání. Zároveň jsme svědky pozoruhodné schopnosti kapitalistických společností čelit jedné z největších krizí (vyvolané nebo alespoň prohloubené do jisté míry uměle, ale přesto navazující na vážné, snad dokonce fatální slabiny kapitalismu inherentní) s pružností, která je na „upadající“ a „rozkládající se“ společenský řád překvapivě pružná a účinná, a to přesto, že v žádném případě nereviduje a nevyměňuje základní kameny své stavby, které už dávno nejsou příliš stabilní. I když vliv společností sovětského typu (který byl vnucen i zemím, které se z vnitřních příčin k němu vůbec nemusely vracet) na vývoj kapitalistické soustavy nelze pominout, je dnes stále zjevnější, že socialismus sovětského typu nepředstavuje dějinnou alternativu, nýbrž spíše jen neúspěšnou deviaci kapitalistického vývoje.

Pí 10. 8. 82

1982–086

821107–1

Jaké jsou vlastně motivy, a zejména důvody pro odluku církve od státu, eventuelně pro udržování jisté distance mezi náboženstvím a politikou, jak to někdy bývá formulováno? Ze strany státu a politiky je skutečným důvodem to, že zavádění náboženských (nebo dokonce církevních) prvků do politiky zdaleka neznamená vždycky respektování politických pravidel hry, a tedy službu politice. Politika není ochotna respektovat náboženství jako svébytný a svéprávný prvek a chce jej za každou cenu podrobit politickým účelům; pokud se náboženství přece jenom politicky vymyká politickým záměrům a plánům, je považováno za politicky nebezpečné a „protistátní“. Náboženství naproti tomu má své cíle a uznává své hodnoty, aniž by je pochopitelně odvozovalo z nějaké politické koncepce. To neznamená, že jejich charakter je zcela nepolitický. Polis je také určitá atmosféra či spíše jisté (politické) pole, v němž každá skutečnost bez výjimky ovlivňuje příslušné silokřivky. To však zase vůbec nemusí znamenat, že se v důsledku toho pohybuje ve směru těchto silokřivek; obvykle se pohybuje jim napříč, ale ovlivňuje je, představuje pro ně jakousi „poruchu“. Nu a politika se často domáhá toho, aby vše, co se dostane do pole jejích silokřivek, se pohybovalo v jejich směru, a nikoliv jinak či dokonce jim napříč. Odluka církve od státu znamená proto z jedné strany požadavek respektování církve (ev. náboženství, víry apod.) jako čehosi svébytného, co není politicky a tím méně přímo státně konstituováno a co jí nemůže být ergo ani řízeno a kontrolováno. Na druhé straně však to znamená, že i politika a správa státu představuje cosi od náboženství a církví odděleného, samostatného a svébytného, co nemůže být nábožensky mistrováno a kontrolováno. Je to vůbec možné – a pakli ano, do jaké míry? Náboženství a zejména víra (oboje musíme odlišovat) se nemůže vzdát svého nároku a práva posuzovat a hodnotit politické činy a události a mít na jejich povahu a průběh specifický vliv. To však znamená, že krom své specifické odlišnosti od politiky má náboženství i víra určitou politickou závažnost a přímo váhu. A na druhé straně politika není bez jisté obecnější ideologie možná nebo alespoň kongruentní, takže bez ní nutně upadá do konfúzí. Politika tím

však nezbytně překračuje svůj vlastní terén a setkává, ba střetá se s koncepcemi a ideologiemi, ale také s ideovými proudy a hnutími, které nejsou původně konstituovány jako politické. Ze všech těchto důvodů lze požadavek odluky církve od státu a odluky náboženství od politiky považovat jen za určité politické heslo, ale nikoliv za opravdu promyšlenou koncepci. Na základě tohoto hesla (či heslovité zásady) může být vypracován určitý politický program, ale jen ve smyslu jakýchsi „dopravních směrnic“, nikoliv ve smyslu rozhodování o směru a účelu cestování.

Písek, 7. 11. 82

1982–087

821107–2

Samuel Ijsseling vydal v roce 1976 u Nijhoffa nevelkou knížku o vývoji, jemuž v západoevropském myšlení bylo podrobno oceňování řečnictví a samo pojetí rétoriky. Titul knížky trochu mate, protože sugeruje téma spíše systematické povahy; ve skutečnosti jde o vcelku dobrý přehled vztahu různých filosofů k rétorice, a to počínajíc Platónem a Isokratem, přes Augustina, Bacona, Descarta i Pascala, a končíc Kantem, Marxem, **Nietzschem**, Freudem a **Nietzschem**. Mezi tyto výklady individuálních přístupů jsou zařazeny kapitoly celkovější, např. o chápání vztahu mezi rétorikou a filosofií v Řecku a v Římě, o místě rétoriky ve středověké vzdělávací soustavě, o přístupu italských humanistů, překvapivě je tu zařazena i kapitola o významu rétoriky pro kázání (demonstrováno hlavně na protestantech), charakterizováno je osvícenské hodnocení rétoriky a na samý konec se dostávají dvě kapitoly zásadnější, jedna o místu metafory v dějinách filosofie, druhá, velmi závažná, o povaze promlouvání samotného.

V historickém přehledu je takřka paušálně použito základního schématu: buď je rétorika ceněna (až vysoko ceněna), anebo zůstává čímsi vedlejším, buď neutrálním nebo dokonce opovrženímhodným. Zcela neuvažována zůstává možnost vědomé volby ne-rétoričnosti, tudíž nikoliv jako nedostatku stylu nebo nestylovosti, nýbrž jako anti-stylu či stylu nestylovosti. Je však známo, že existuje řečnický styl nebo jednotlivé řečnické prostředky, které nejsou nedostatkem a vadou, nýbrž volenou nestylovostí či prohřeškem proti stylovosti, proti dokonalé formě s cílem dosažení specifického řečnického účinku. Všiml jsem si, jak kupř. Hromádkovo koktání nebylo výrazem obtíží, jež by Hromádka býval měl s vyjádřením myšlenky; docela naopak koktal obvykle tam, kde pozorný posluchač už věděl nebo alespoň správně tušil, co chce říci, a kde povrchní a rozptýlený posluchač byl alespoň upozorněn koktáním, že přijde cosi, co už všichni očekávají a co by mu nemělo uniknout. Koktání tu představovalo spíše léčku: posluchač, dobře tušící, co chce řečník říci, je jeho koktáním psychicky naladěný, aby napovídal, aby v duchu už sám formuloval, k čemu se řečník tak koktavě připravuje. Dokonalý styl mluvy a řečnická perfektnost v určitých situacích a možná dobách přímo ruší a odpuzuje, protože vybraný a přesný způsob vyjádření neponechává posluchači žádný prostor k jeho vlastní spoluúčasti. Je-li rétorika pochopena jako umění

(dovednost) přesvědčovat, pak psychologicky lze alespoň v některých situacích spíše přesvědčit prostými, hranatými slovy než uměleckými formulacemi.

Vztah filosofie k rétorice je nepochybně vždycky především filosofický, tj. nezapomíná na vztah k celku. Příliš dokonalé umění nás neoslovuje, příliš dokonalé formulace nás neatrahují, příliš brilantní argumentace nás nepřesvědčuje. A filosofie to nutně zná a ví. Proto bude volit vždycky raději rétoriku méně dokonalou, méně efektní a méně l'art-pour-l'artistickou, ale právě svou nedokonalostí účinněji oslovující, protože do jisté míry neuměle tlumočí něco, co je víc než věc rétoriky, a dokonce víc než záležitost jen filosofie, co je záležitostí celého života a každého života, protože záležitostí pravdy.

Písek, 7. 11. 82

1982–088

821108–1

Cicero ve své knize *De officiis* napsal:

In primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. (IV, 13)

... quae omnes artes in veri investigatione versantur; cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit; a qua tamen fit in ermissio saepe multique dantur ad studia reditus. ... Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur. (VI, 18)

V českém překladu Jaroslava Ludvíkovského:

Je pak význačnou vlastností člověka především hledání a zkoumání pravdy. (s. 30)

Ale dá-li se někdo tímto úsilím odvésti od účasti na veřejném životě, nesrovnává se to s pojmem povinnosti, neboť ctnost se může uplatnit jenom praktickou činností. Tato činnost bývá ostatně často přerušována a tak se nám mnohokrát naskytne příležitost, že se můžeme vrátit k svým studiím. ... Ale všechno naše myšlení a všechna činnost duševní nechť se obrací buď k osnování činů čestných a vedoucích k životu dobrému a šťastnému, nebo k studiím vědeckým a theoretickým. (s. 33)

Je pozoruhodné, že Cicero spojoval „hledání a zkoumání pravdy“ spíše s lidskou přirozeností („*id esse naturae hominis aptissimum*“, IV, 13, „že pravdivé, prosté a jasné poznání je lidské přirozenosti nejpřiměřenější“, s. 30) a že izolováno od veřejné praxe, od účasti na veřejném životě se může podle něho toto snažení dostat do konfliktu s povinnostmi. To vypovídá cosi důležitého o samotném pojetí pravdy, jakož i o pojetí lidského vztahu k ní. (A ovšem o pojetí či spíše ne-pojetí vztahu pravdy k člověku.)

Písek, 8. 11. 82

1982–089

821108–2

Pocházel jsem z rodiny, která byla z matčiny strany hluboko v minulosti zakořeněna v česko-bratrské tradici. Byl jsem od dětství úzce spjat s vinohradským sborem Českobratrské

círky evangelické, kde na mne po učitelích nedělní školy a vedle čas od času se střídajících vikářů měl největší vliv farář Bedřich Jerie. Byl to vliv mocný, který způsobil, že jsem v posledních letech svých studií na střední škole vážně uvažoval, zda se nemám rozhodnout pro studium theologie. Jestliže jsem tak nakonec neučinil, nebylo to v žádném případě motivováno odklonem od mého dočasného zaujetí theologickými tématy. Důvod byl, řekl bych, hlavně dvojitý. Především jsem se paralelně už delší dobu zajímal o některé (především obecnější) otázky přírodních věd, zejména o biologii, fyzikální chemii, moderní fyziku, zvláště pak o moderní logiku (symbolickou, matematickou, formalizovanou), a neviděl jsem, jak bych při studiu theologie mohl legitimně a s vnitřní oprávněností spojovat své studijní úsilí s prohlubováním své informovanosti v uvedených oborech. To ostatně souviselo s druhým důvodem: měl jsem tak trochu podezření, že theologie si zjednodušuje svou úlohu tím, že redukuje, omezuje oblast své tematiky, a já jsem si naopak chtěl nechat přístup ke všem tématům stále ještě otevřený. V době, kdy jsem se „definitivně“ musel rozhodnout, jsem volil vlastně jen kompromis: chtěl jsem studovat symbolickou logiku, protože jsem se domníval, že to bude ta nejlepší průprava a předpoklad ke všemu zkoumání, ať už přírodovědeckému, theologickému nebo jakémukoliv jinému. Byl to nepochybně hluboce mylný odhad a já jsem v tomto omylu také dlouho nesetrval; že jsem ze studia matematiky přešel na studium filosofie, bylo stále ještě jen v logice původního uvažování: chtěl jsem si nechat otevřeny všechny cesty k nejrůznějším tématům. Jen jsem měl dojem, že filosofie mi umožní lepší a přiměřenější start než matematika.

Lze tedy uzavřít, že jsem nikdy nestál před volbou filosofie nebo theologie v tom silném, věcném smyslu. Theologická témata se těšila z mé strany neměnnému zájmu a pozornosti než nejzávažnější témata moderní vědy (přírodovědy, neboť pro humanistické obory jsem zatím mnoho porozumění neměl). A právě v této situaci jsem žil, myslel a vyvíjel se v jakýchsi „silových polích“ několika osobností, na nichž jsem se začal orientovat a na nichž jsem se vlastně orientoval pak po velmi dlouhou dobu, ba dodnes.

Byly to hlavně čtyři osobnosti, které se mi staly význačnými orientačními body pro další život, a to nejen myšlenkový, ale pro celý život. Na prvním místě to byla imponující až sugestivní postava J. L. Hromádky. Hromádka byl filosoficky vzdělaný a interesovaný theolog, který nadto po řadu let spolupracoval s pozoruhodným českým filosofem, snad nejhlubším, jakého jsme kdy měli. V jeho myšlenkovém vývoji došlo k proměně, které jsem nikdy dost dobře neporozuměl. Zprvu měl za to, že protestantismus ke své škodě nevypracoval také svou filosofii, a zdá se, že to považoval za nedostatek také theologický. Později, nepochybně pod vlivem Karla Bartha, na toto své pojetí zapomněl nebo je alespoň už nezpomínal. Protože se mi to nezdálo odpovídat vnitřní logice věci, byl jsem v té záležitosti trochu ve střehu. Svou distanci jsem naznačil ve studii o Hromádkově pojetí pravdy, ale nikdo na to nereagoval, ani Hromádka (pokud vím). Zůstal jsem v blízkosti původních Hromádkových pozic, ale nahlédl jsem nutnost jisté revize: nejde o konstituci nové filosofie, která by odpovídala reformaci a byla takřkajíc konfesionálně užitečná, nýbrž o konstituci nové křesťanské filosofie vůbec.

Písek, 8.11.82

1982–090

821109–1

Pak tu byl profesor J. B. Souček, theolog-biblista, ale s velkým zájmem o systematickou theologii a také o filosofii. Jeho studie o vztahu theologie a filosofie zůstává dodnes asi tou nejlepší, která u nás byla napsána. Musím však přiznat, že mne nedovedla zcela uspokojit. Nevadilo mi, že sblížení theologie s filosofií připouštěla jen jako eschatologický výhled, ale to, že nenechávala dost volného prostoru pro řešení mého osobního problému, totiž pro cestu někoho, kdo je zakotven v křesťanské víře a zároveň je svým povoláním (*vocatio*) filosof. Na základě Součkova pojetí musí takový člověk zůstat schizofrenicky rozštěpen: v srdci křesťan, profesí filosof. To by snad bylo možné pro někoho, kdo filosofii má jako své pracovní zařazení. Ale to nebyl můj případ; vydělával jsem si jako filosof celkem dva a půl roku (či dva a tři čtvrti roku) za celý svůj život. Filosofie byla pro mne čímsi podstatnějším než odbornou profesí nebo dokonce jen zaměstnáním. Vždycky zůstávala blízka mému srdci. A proto se mým tématem doživotním stala otázka možné integrace života filosofického a života z víry.

Byla tu ještě třetí významná postava, pro mou orientaci v nárocích, jež na nás klade současná filosofie, snad nejvýznamnější, totiž největší český filosof poválečného období, Jan Patočka. Ani ten mi však nedovedl dát nebo zprostředkovat směrnicí, jak řešit tento problém, který se stal mým nejosobnějším úkolem a posláním. V jedné přednášce, kdy měl z hlediska filosofa mluvit o vztahu filosofie a víry na večeru, kdy jeho partnerem byl J. B. Souček jako theolog, vyjádřil své přesvědčení, že člověk vskutku věřící nemůže filosofovat a opravdový filosof že nemůže věřit. Připomněl jsem mu to o jeho šedesátinách, a tu mne ujišťoval, že jde o nedorozumění, že jeho pozice jsou mnohem blíže mým, než se domnívám. Patočka se takto vyjádřil poté, co jsem naprosto zřetelně vyslovil své pozice. Řekl jsem, že mým problémem je, jak a za jakých podmínek se filosofie může stát reflexí té životní orientace, kterou je víra. Nevím, zda z toho lze uzavřít, že Patočka tento problém, resp. jeho formulaci koncedoval. Nikdy později tomu však už nic nenasvědčovalo.

Čtvrtou a poslední základně významnou osobností byla Božena Komárková. Původním zaměřením a erudicí filosofka, která se však dostávala postupně stále blíže theologii. S jejími filosofickými pozicemi jsem často nesouhlasil, ale nějak to nebylo na závadu a na překážku našim osobním vztahům. Není tomu dávno, co jsem jí položil otázku, jak je možné, že se tak poměrně brzo odpoutala od svých vazeb na filosofii a užívala pak filosofie jen instrumentálně a propedeuticky. A tu poukázala na to, že v době jejího mládí, za studií, byla filosofie, s níž se setkala, tak neschopná poskytnout mladému člověku životní orientaci a oporu, že bylo něco podobného možno očekávat jen od theologie. Patočka interpretoval v posledních letech svého života hlavní myšlenku Rádlovy *Krizy inteligence* tak, že „úplné odpoutání filosofie od theologie znamená posléze úpadek filosofie“ (in: *Česká filosofie v meziválečném období*, in: *Masaryk*, str. 280). Zcela v duchu Rádlově udržovala tedy Komárková živý a těsný vztah

svého myšlení k myšlení theologickému. V tom mi ze všech jmenovaných osobností byla nejbližší. Nikdy se ovšem od filosofie definitivně neodvrátila, i když své poslední zakotvení měla jinde. Nepokusila se však nikdy o vtažení tohoto životního postoje na rovinu filosofickou, tj. o provedení filosofické reflexe a tím konstituci nového filosofického myšlení. To svědčí spíš pro ni, neboť úkol je příliš veliký. Ale měl jsem vždy dojem, že na nějaké nové myšlení prostě ani nevěřila. Já však ano; a chtěl jsem se o to pokusit (což zase svědčí proti mně, neboť úkol je zjevně příliš veliký).

Písek, 9. 11. 82

1982–091

821109–2

Co je to „svět“? Sice nevyhovující – jak se ukáže – ale velmi častý způsob odpovědi spočívá na poukazu k úhrnu toho, co jest: svět je všechno to, co jest, je to soubor všech jsoucen. Ale tady se objevuje další obtíž: co to je vlastně jsoucno, co to je to, co „jest“, co to znamená „býti“? Jaký je vztah jsoucnosti k času? Už Augustin pozoruhodně přesně vyjádřil nesnáze tohoto druhu: „*Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?*“ (Conf. XI, 14). Náleží do světa také to, co už není (protože to odplynulo do minulosti), a to, co teprve nastane, co ještě není, ale k čemu dojde? Bylo by absurdní trvat na tom, že složkou světa může být jen to, co aktuálně jest. Ale jestliže uvažujeme o světě v těch nesmírných časových dimenzích miliard a desítek miliard let, pak námi musí otrást pomyslení, že svět z daleko největší části je tím, co není, a jenom z docela nepatrné části tím, co právě „jest“. Není žádným skutečným řešením, pokusíme-li se naznačeným těžkostem uniknout tím, že svět prohlásíme za soubor všech jsoucen minulých, přítomných i budoucích. Tak se dostaneme jen do nových nesnází: je kupříkladu určitá konstelace planet v určitém okamžiku jsoucí konstelací, tedy jsoucnem? A je konstelace o hodinu, o minutu nebo naopak o týden předcházející nebo následující také jsoucnem? Kolik různých konstelací planet je tudíž součástí světa? A cožpak každá jednotlivá planeta sama není také nějakou konstelací plynů, tekutin a pevných částic či hmot? A cožpak se také tato konstelace nemění v čase? Kolikrát bude tedy ve světě jako souboru všeho jsoucího jedna jediná planeta zahrnutá, jestliže se mění a každá fáze této proměny je v určitou dobu „jsoucí“? – Vždyť žijeme ve světě, o němž víme hlavně to, čím není, zatímco to, čím právě jest, se dozvíme obvykle a většinou až tehdy, kdy to bude už jenom minulostí. Nežijeme vlastně uprostřed jsoucen, protože nejsme schopni je v jejich jsoucnosti registrovat.

Písek, 9. 11. 82

1982–092

821110–1

Hegel ve své *Wissenschaft der Logik*, ve 3. knize (3799, S. 19) má dost zajímavé místo:

„Der Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein. Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt,

bestimmte Begriffe; aber *Ich* ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist.“

Mám za to, že tyto na první pohled zcela neprůhledné formulace lze vyjasnit, jestliže odhalíme některé omyly, které se za nimi skrývají jako jejich (mylné) předpoklady. Především pro Hegela není pojem pouhý nástroj, pouhý prostředek, nýbrž je pro myšlení tím nejvyšším („das Höchste des Denkens“ – S. 19), neboť je absolutní určitostí („ist der Begriff in seiner einfachen Beziehung auf sich selbst absolute *Bestimmtheit*“ – S. 17), a to, jak zřejmo, určitostí, která je vztažena na sebe samu (diese *Beziehung* der *Bestimmtheit auf sich selbst*, als das *Zusammengehen* derselben mit sich... – S. 17). Bez ohledu na to, že tento vztah určitosti na sebe samu s sebou nese zároveň negaci té určitosti a že tak pojem jako tato rovnost se sebou samým je tím obecným (S. 17–18), je tato určitost či negativita, která se vztahuje k sobě samé, charakter čehosi jednotlivého. A tak je pojem jednotlivinou (so ist der Begriff *Einzelnes* – S. 18). Pouze jako jednotlivina je „já“ původně čistou, k sobě samé se vztahující jednotkou, byť nikoliv bezprostředně („*Ich* aber ist diese *erstlich* reine, sich auf sich beziehende Einheit, und das nicht unmittelbar, sondern...“ – S. 19). Pojem tu je, jak vidět, identifikován se subjektem (nikoliv v hegelovském, nýbrž našem smyslu), s individuální osobností (individuelle Persönlichkeit – S. 19). Jakým způsobem to lze všechno rozplést?

Pojmové myšlení se vyznačuje schopností vysoce přesně myšlenkově

1982–093

821110–2

konstruovat tzv. myšlenkový neboli intencionální předmět. Když si subjekt v reflexi uvědomí svůj vztah k tomuto předmětu, uvědomuje si především tento intencionální předmět jako předmět reálný, takže jakékoliv pomyšlení na intencionální předmět jako takový je z jeho myšlení vytěsněno. Za druhé si ovšem nemůže neuvědomit, že tento předmět (tj. reálný předmět, který je nahlížen prizmatem intencionálního předmětu), je címsi *před ním* samým, a že tedy kromě toho či onoho předmětu, k němuž se svým myšlením může vztáhnout, tu je také on sám. Vztáhne se tudíž sám k sobě, ale protože to nedovede jinak, vztáhne se sám k sobě jako k předmětu. Tento předmět-Já má však tu mimořádnou vlastnost, že je schopen se vztáhnout sám k sobě, což každý předmět nemůže učinit. Ale my se tu musíme tázat: vztahuje se tu k sobě pojem jakožto prostředek myšlenkového zaměření na intencionální předmět? Nikoliv; pojem v tomto smyslu je dobrým pojmem, jenom když dokáže myšlení jednoznačně soustředit na naprosto určitý, jednoznačný intencionální předmět. Je tedy schopen onoho vztahu k sobě snad intencionální předmět sám? Zajisté nikoliv každý intencionální předmět, nýbrž jenom ten, který je tak konstituován, tj. jehož pojem je tak nasouzen, aby mířil k intencionálnímu předmětu, schopnému se vztáhnout k sobě samému. Samozřejmě stále za předpokladu, že je smazán, zastřen a rozmazán rozdíl mezi intencionálním předmětem a „předmětem“ skutečným, kterým ovšem v tomto případě není žádný „předmět“, nýbrž zcela naopak podmět, subjekt. Předpokladem (a to mylným předpokladem) Hegelových formulací

je za první identifikace intencionálního předmětu se skutečným, za druhé identifikace pojmu „subjekt“ se subjektem jakožto intencionálním předmětem a za třetí jakožto důsledek obojího: identifikace pojmu „subjekt“ se mnou jakožto subjektem, tj. s Já. Pojem, který se tak „stane“ existencí, není nic jiného než Já.

Písek, 10. 11. 82

1982–094

821110–3

Sebepochopení sdílí některé kvality s každým pochopením něčeho nebo někoho jiného. To znamená, že také v sebepochopení se k sobě myšlenkově vztahujeme přes intencionální předmět, který myšlenkově (pojmově) konstituujeme (konstruujeme) jako reprezentanta toho, čím sami jsme. Podobně jako se ke skutečnostem vztahujeme přes příslušné intencionální předměty, jimiž se řídíme při organizování jak informací přicházejících (např. prostřednictvím smyslů, ale i jinak) od oněch skutečností, tak při svém aktivním přístupu k těmto skutečnostem, vztahujeme se i sami k sobě přes prizma svého intencionálního „obrazu sebe“ a snažíme se pak i ve svém jednání tento svůj „obraz o sobě“ či „obraz sebe“ udržet v platnosti a potvrdit. Když dojde k tomu, že v tomto úsilí někdy selžeme (a k tomu zajisté dochází poměrně často), objevuje se najednou diskrepance mezi tím, zač se považujeme, co si o sobě myslíme, že jsme, tj. čím pro sebe jsme, a mezi tím, jak jsme se v rozporu s tím projeví, tj. jakými jsme se ukázali (sobě i jiným). Jsme pak nakloněni se spíše identifikovat se svým „image“, tj. se sebou ve smyslu intencionálního předmětu, než se svou daností, k níž náleží nejen jeden poklesek a nepříznivá vlastnost, kterou si nepřisuzujeme nebo prostě jen nechceme přisuzovat. To není jen omyl nebo neupřímnost, ale způsob, jak jsme. Když se naučíme třeba hrát šachy nebo tenis nebo když se naučíme nějaké technické dovednosti, dosáhneme určitého vzdělání apod., není to přetvárování ani skrývání vlastní přirozenosti. Člověk je „nepřirozené zvíře“ a cesta, po které se „nepřirozeně“ vydá, záleží na jeho rozhodnutí (do značné míry, ovšem i na možnostech, které jsou zčásti také objektivní). Ovšem tato cesta jej nenechává být tím, čím byl na počátku, ale pracuje na něm. To je zase víc, než že člověk jenom pracuje sám na sobě. Způsob, jakým člověk pracuje sám na sobě, má své předpoklady, které nejenom musí být (objektivně) splněny, ale které sám člověk musí plnit, tj. brát je jako součást toho, co od sebe chce, co ze sebe chce udělat. A za druhé ten způsob, jakým člověk sám na sobě pracuje, má i vedlejší, resp. vzdálenější a nepředvídané důsledky, které pak člověk musí vzít na sebe také, ať chce nebo nechce. Někdy je už pozdě je nechtít a raději si vybrat jinou cestu, jiný způsob práce na sobě. A není-li pozdě, pak v žádném případě nelze jít prostě nazpět až k tomu bodu, kde jsme učinili krok nesprávným směrem (jak se nám to jeví), protože takový návrat už není možný. My se musíme nově rozhodnout v té nové situaci, kdy jsme už nějakou tu vzdálenost urazili nesprávným směrem (jak se nám to jeví). Už tak úplně nikdy nesmažeme, že jsme tím nesprávným směrem kus cesty ušli. Tady všude je vidět, že danosti, objektivity jsou významnou skutečností, která nemá jen povahu kulís, nýbrž proniká i do nás a námi a skrze nás do věcí budoucích. A přece nejsme nikdy redukováni či redukovatelní na jakkoliv

veliký soubor daností, z nichž bychom „vyplývali“. Proto však ani naše „já“ není tak naprosto dáno, ba není vůbec dáno, neboť pokud by bylo dáno, není to žádné „já“, nýbrž jen „ono“. Chtít identifikovat své „já“ s jakkoliv vznešeným a ušlechtilým obrazem svého „já“, který je ovšem pouze intencionálním předmětem, a ničím živým, je falešné. Proto také tradice tzv. předmětného myšlení, které ani není jinak schopno myslit něco jinak než přes prizma intencionálního předmětu, vlastně potlačila a znemožňovala skutečné „sebepochopení“. Ale která cesta nás může dovést k nápravě? Potřebujeme jiný druh myšlení, anebo jinak konstituovaný obraz sebe samých, tj. jinak konstruovaný intencionální předmět, jímž se vztahujeme k sobě samým?

Písek, 10. 11. 82

1982–095

821206–1

Dear Professor IJsseling,

Thank you very much for your interesting book on rhetoric and philosophy in conflict, whose last chapter is especially exciting. I hope we shall be able to translate at least this chapter which is summarizing the profoundest problems of language, speaking, meaning, subjectivity and – death. We all hope to see you again and – perhaps – to discuss some of the stimulating and inspiring ideas you mention there.

With my best regards

Yours sincerely

6/12 '82

Samuel IJsseling
Bondgenotenlaan 137
B-3000 Leuven
België

Dear Professor Dennett,

I should like to express to you my most cordial thanks for your excellent book and for your kind regards. We all hope to see you again.

Sincerely yours

6/12 '82

Daniel C. Dennett, Ph.D.
Philosophy Dept.
TUFTS University
Medford, Mass. 02155
USA

1982–096

821210–3

Ante Pažanin (str. 120) říká, že když mluvíme o možnosti filosofie politiky, chápeme politiku ve smyslu praktické filosofie, ve smyslu Aristotela, tedy jako zvláštní filosofickou disciplínu, která je součástí praktické filosofie. To je ovšem velice zúžené a v podstatě málo nosné a nepraktické, neužitečné vymezení. Filosofie politiky má smysl jenom jako reflexe jednak skutečné politické aktivity, politického rozhodování, a protože politické rozhodování není možné bez určitého druhu politického myšlení, tedy jako reflexe tohoto politického myšlení. Přitom politické myšlení nelze jen tak beze všeho a samozřejmě identifikovat s filosofií. Je třeba rozlišovat mezi myšlením filosofickým a myšlením politickým. Faktické rozdíly tu nesporné jsou; otázkou je ovšem, je-li možné toto rozdělení udržovat také programově, není-li cílem, ideálem pročistit a zorientovat politické myšlení tak, že by odpovídalo kritériím myšlení filosofického. Základní rozdíl tady, faktický rozdíl je dán tím, že politické myšlení ve smyslu technické politiky je vždycky nějak orientováno ve světě politických daností. Pouze vzhledem k těmto danostem a na jejich základě se politické myšlení formuje jako to, co umožňuje a řídí ovládnutí těchto daností, politické ovládnutí těchto politických daností. Naproti tomu filosofické myšlení vždycky vztahuje každé jednání i každý typ myšlení, tedy i politické jednání a politické myšlení, k celku, rozumí se k celku lidského života a k celku, který lidský život podstatně přesahuje a v němž je lidský život nutně zakotven, má-li být vůbec zakotven. A mezi touto orientací na určitou situační politickou danost a mezi úsilím tuto danost podrobit zkoumání, měření, hodnocení na základě pochopení čehosi, co tuto danost podstatně přesahuje – to je ten rozdíl mezi myšlením politickým a myšlením filosofickým. Přitom samozřejmě politické myšlení se musí nějak filosoficky poučovat, a na druhé straně filosofie musí být nějak politicky orientována. Ale tento vzájemný vztah, tato vzájemná odkázanost na sebe má v každém z těchto dvou směrů jiný charakter. Politika se může a má orientovat filosoficky, aby získala od sebe odstup; filosofie se má orientovat politicky, aby se přiblížila skutečnému životu, aby pro skutečný život měla nějaký reálný smysl, aby mu poskytla potřebné orientační body, orientační pomůcky.

(Přepis z mgf. z 29. 4. 82)

1982–097

821210–4

Každá událost, každý subjekt je bytostně zakotven v nepředmětné skutečnosti, tj. mimo sebe. To znamená: k bytostnému určení, k bytostné povaze každého subjektu náleží, že je vztažen mimo sebe. Takle formulace potřebuje opravu, protože nejde primárně o vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti, nýbrž o jeho zakotvenost, což znamená o vztaženost nepředmětné skutečnosti k subjektu. Nepředmětná skutečnost je tu dříve než jakákoli možná vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti. A nejenom takto, ale vztaženost nepředmětné skutečnosti k subjektu je tu dříve než vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti. Ostatně ona vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti je možná teprve tam, kde se událost nebo

subjekt dovede, je schopen se vracet nejenom sám k sobě, ale kdy je v tomto návratu jakoby k sobě schopen sám sebe jakoby překročit, sám sebe nechat jakoby za sebou a otevřít se vůči přicházející (nebo nepřicházející) nepředmětné skutečnosti, resp. výzvě nepředmětné skutečnosti. A to je možné tam, kde je subjekt schopen reflexe a kde součástí, jednou složkou, původně nenápadnou a takřka zanedbatelnou, ale na této úrovni stále se víc prosazující složkou se dostává do jakési pozice, která není jeho pozicí a kterou můžeme označit jako pozici „mimo sebe“, tj. jako situaci, v níž subjekt stojí ven ze sebe. Starým řeckým termínem pro to, když stojí subjekt ven ze sebe, je *ekstasis*, a latinským překladem, takřka doslovným, je existence. Tedy existenci a extasi můžeme v onom původním, primitivním, prozatímním tvaru přisoudit každému subjektu, tj. každé události, která je schopna se vracet sama k sobě. Ale ve specifickém významu můžeme mluvit o **ekstasi** nebo existenci pouze v případě člověka. Tedy člověk je bytostně tvorem ek-statickým, ex-sistentním, eventuelně ex-sistujícím. To neznamena, že ekstaticnost nebo existence je trvalým znakem, trvalou výbavou člověka. Ale každopádně kapitola o existenci, resp. ekstasi náleží do filosofické antropologie.

15. 5. 82 – přepis z mgf.

1982–098

820810–1

Einige Gedanken zum Thema: Frieden

01. Der Friede ist keineswegs ein absoluter Wert. Es gibt auch ungerechten oder falschen Frieden. Auch das Leben ist kein absoluter Wert; nicht jedes Leben ist besser als Tod.

02. Den Frieden dürfen wir nicht als bloße Nichtexistenz (Absenz) des Krieges begreifen. Für einen rechten Frieden gibt es notwendige innere und äußere Bedingungen. Im Frieden leben heißt nicht nur ohne Gefahr, ohne Bedrohung zu leben, sondern auch einen Lebensmut, eine innere Tapferkeit zu besitzen.

03. Subjekte eines friedlichen Lebens sind die Leute, nicht erst die Gesellschaften, die Völker, die Staate. Leute, die unterdrückt und unter Zwang leben, leben nicht im Frieden, obwohl sie zu einer Gesellschaft, zu einem Volk oder Staat gehören, die sich nicht in einem Kriegszustand befinden.

04. Wirkliche Friedensarbeit darf nie naiv sein. Sich gegen jeden Krieg aussprechen ist zu einfach; für einen rechten Frieden muß man etwas effektives tun, und das heißt: friedensorientiert muß man vernünftig politisch (natürlich nicht machtpolitisch) denken.

05. Für den Frieden muß man nicht weniger Opfer bringen als für einen Krieg. Wer den Frieden wählt nur deswegen, damit er weniger opfern könnte, macht eigentlich an der Vorbereitung eines Krieges mit.

06. Bisherige Erfahrungen belehren uns, daß Völker, die nicht gerüstet haben, ebenso in Kriege geraten sind wie Völker, die gerüstet haben. Ausrüstung und Abrüstung stellen keine wirklichen Ursachen eines Krieges dar.

07. Man darf nicht die Friedenshoffnung blind in internationale Friedensverträge verankern lassen, wenn innerhalb der staat-

1982–099

820810–2

lichen Vertragspartnern Leute nicht im Frieden leben oder leben dürfen. In solchen Fällen hilft jede Friedenspropaganda nur die Kriegsvorbereitungen zu verschleiern.

08. Alle Friedensarbeit muß tief mit Streben nach den fundamentalen Menschenrechten und -freiheiten zusammengeknüpft werden. Es gibt keine Möglichkeit im Frieden zu bleiben, wenn die Leute auch im inneren gesellschaftlichen Leben sowie individuell als auch kollektiv nicht frei und gleichberechtigt leben dürfen.

09. Geteilter Frieden ist kein Frieden. Der Friede ist nicht zerteilbar, jedenfalls in unserer Zeit – ebenso wie auch die Freiheit nicht zerteilbar ist innerhalb der Gesellschaft, aber auch im weltlichen Ausmaß. Es gibt keine wirkliche Möglichkeit eines Friedens in Europa, wenn es solche Fälle gibt wie z.B. Guatemala und Salvador in Lateinamerika, Vietnam, Kambodja und Afghanistan in Asien usw. usw. Die Friedensaktivitäten müssen also weltpolitisch orientiert sein (und denken).

10. Man muß Unterdrückung auch dort sehen, wo es keinen großen Lärm und Kraval gibt. Es gibt nicht nur Palästinenser, sondern auch Kurden, Armenier usw. usw.

11. Die Friedensaktivisten dürfen nicht erwarten, daß sie im Einklang mit ihren eigenen, aber auch nicht mit anderen Regierungen arbeiten können werden. Man muß in allen Staaten die Friedensaktivitäten in einer scharfen Unabhängigkeit halten von den Regierungen und offiziellen Behörden.

12. Jede effektive Friedensaktivität wird von den Staatsbehörden als illegitim und gefährlich beobachtet. Deswegen muß man viel dafür sorgen, daß unsere Aktivitäten auf beiden, bzw. allen Seiten ausgewogen seien. Es hat keinen Zweck sich kritisch nur gegenüber eigener Regierung wenden und unkritisch gegenüber anderen Re-

1982–100

820810–3

gierungen zu bleiben; dasselbe gilt aber auch umgekehrt.

13. Zusammenarbeit der Friedensgruppen im internationalen Maße ist unentbehrlich. Da gibt es jedoch übergroße Schwierigkeiten mit denen Gruppen in Kontakt zu kommen, die – weil unoffiziell – als verdächtig und illegal von ihren Behörden angesehen werden.

14. Es ist äußerst gefährlich mit dem guten Willen zu rechnen auf der Seite solcher Regierungen, die nicht im Frieden mit ihren eigenen Völkern sind. Gerade deswegen muß die Friedensarbeit mit dem Kampf um Menschenrechte zusammenkommen.

(Sommer 1982)

(Přepis)