

- Co znamenají ty odkazy u citací? Např. Kant KČR je 4045 apod. Mohly by to být odkazy na katalogové lístky, pak bychom ale ty lístky potřebovali získat! (Na lístcích a s lístky pořád pracuju, takže později. Ale ke zmíněnému účelu by stejně nesloužily.)
- To jsou odkazy na „seznam knih“, který zčásti už máte. V tomto případě jde o Reclamku (v té části, co zůstala v NDR), vydáno v Lipsku 1971. A totéž platí o dalších. Pokud je číslo dlouhé, jde o menší texty, evidované zvlášť (spolu s nejrůznějšími jinými, třeba ani nevydanými, jen v rkp. nebo strojopis. verzi atd.)
- Nejsem si jistý jménem William J. Richardson v metadatech u 83.008, protože nevím, o jakou se jedná knihu – 4110. Totéž Max Müller. A pak co je Heidegger I, Heidegger II atd.
- Tento Richardson „poameričtil“ Heideggera (např. Dasein překládá jako There-Being, apod.)
- dořešit poznámky, které asi stojí za zaznamenání; jsou červeně

83.001 – 11. ledna 1983

Kantovy výroky o pojmech svědčí o tom, že se Kant příliš nevěnoval zkoumání povahy pojmů jakožto pojmů. (Citace dle 4045.)

(...) so tun sich (...) verschiedene Begriffe hervor (...) (138)

Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und (...) (138)

(Begriffe) (...) weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen müssen. (139)

Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe, (...) (132)

Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. (139–40)

Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgendeine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. (140)

Denken ist das Erkenntnis (Mellin: das Erkennen; anebo die Erkenntnis) durch Begriffe. (140)

Z toho je zřejmé, že původ pojmů, jejich geneze, způsob jejich vytváření atd. nedělá Kantovi velké starosti. Za pojmy je odpovědná spontaneita myšlení. Pojem se nikdy nevztahuje přímo na předmět, nýbrž nějakým prostřednictvím, tj. vztahuje se přímo jen na nějakou „představu“ onoho předmětu, ať už to je názor anebo nějaký jiný pojem. Poznávat lze jen dvojnásobem: buď názorem, anebo skrze pojmy.

Vzhledem k tomu, že Verstand je absolutní jednotou, vzniká tu problém, jak dochází vůbec k tomu, aby tato absolutní jednota produkovala různé pojmy. Kant sice zabezpečuje fundamentální kompatibilitu (můžeme-li tak říci) všech pojmů (i když také dost problematicky, neboť souvislost mezi pojmy podřizuje opět nějakému pojmu nebo ideji), ale neřeší, jak Verstand jako absolutní jednota může dát vznik navzájem odlišným, leč čistým a nesmíšeným pojmům. Je tu snad odpovědně něco v myšlení, co není vlastní samému rozumu (Verstand)? Kdyby nebylo pojmů, nebylo by podle Kanta ovšem ani myšlení. V čem spočívá spontaneita myšlení, na níž jsou založeny pojmy, když samo myšlení bez pojmů není možné? Anebo lze předpokládat něco takového jako nepojmové, předpojmové myšlení?

83.002 – 14. ledna 1983

Pravda jako ryzí nepředmětnost musí být v napětí s každým zpředmětněním. Lidská formulace však je vždycky zpředmětněním. V předmětné logice by to znamenalo, že pravda přestává být pravdou v tom okamžiku, kdy je vyslovena. Ale to je jen důsledek vadného způsobu myšlení, které vytěsnilo ze svého povědomí dění, událostnost, čas. Skutečným důsledkem je to, že pravda vyslovená poprvé je „pravdivější“, než když je už po tisíci opakována. „Staré, osvědčené pravdy“ až přestaly žít, přestaly být pravdami. Pravda přichází z budoucnosti, pravda se stává, to znamená, že zasahuje do události, do situace, že je situační. Když se situace změní, když událost dospěje ke svému konci a pomine, zůstávají tu obvykle nějaké stopy, nějaké relikt, nějaké sedimenty onoho dění, jímž se pravda stala, jímž nastala, jímž oslovila člověka, lidi. V těch reliktech nic z té pravdy nezůstává. Tak kupř. ve formulí, ve výroku, který je zapsatelný a zapsán a v této písemné formě přetrvává věky (např. některé výroky presokratiků, Platónovy dialogy, aristotelské texty apod.), není pravda v žádné podobě a v žádném smyslu obsažena. Pravda nemůže být zformována ve zvuk ani ve znaménka na pergamentu, ani v potištné stránky nějaké knihy; to všechno jsou jen (v nejlepším případě) proběhlé události, v níž se pravda stala. Jsou to patníky na cestě, po níž pravda přišla a odešla. Ovšem když v těchto stopách umíme číst, pak při jejich

interpretaci může dojít k tomu, že se nám pravda znovu ozve. Záleží to ovšem na řadě dalších podmínek. „Umět číst“ představuje naši dovednost; k „správnému“ přečtení však náleží ještě něco dalšího: musíme si zpřítomnit situaci, do níž pravda zasáhla, do níž promluvila – a v níž pak vznikla ona formulace, onen text, který interpretujeme. Nejde ovšem jen o faktickou stránku té situace, ale také o to, jak byla situace chápána, jak jí bylo rozuměno tím, kdo text formuloval. A ještě pokud jde o tu „fakticitu“, i tam ještě musíme rozlišit na jedné straně onu fakticitu, která může být doložena dokumenty (čistě historicky), na druhé straně jakousi „pravou tvář“ oné situace, která jediná je relevantní v souvislosti s promluvením, s výzvou a oslovením pravdy. To všechno vůbec není snadné a zejména to nemůže být nějak metodicky spolehlivě rekonstruováno. Rozhodujícím „měřítkem“ či kritériem je tu vždycky v posledu pravda sama: jestliže při interpretaci situace a textu pojatých ve vzájemné spjatosti, se ozve hlas pravdy, a jestliže lze v dodatečné reflexi zjistit nepochybnou shodu ne ve vnějších parametrech vyjádření, nýbrž ve „smyslu“, a je-li pro tento smysl nezbytnou „vnitřní“ podmínkou ono pochopení situace, které jinak i po vnějších stránkách „sedí“, je to jakýsi lidsky vzato relativně spolehlivý doklad toho, že jsme správně porozuměli jak situaci v její pravé podobě, tak i oné výzvě, která tuto situaci jakoby otvírala a eventuálně otevřela (pokud došlo k „správné“ odpovědi).

83.003 – 14. ledna 1983

Před každým mírovým hnutím, které není jen výrazem emocí, leží některé otázky, které je třeba zodpovědět přednostně.

1. Především je tu otázka situace, v níž otázka války a míru je jen jednou složkou, na kterou ostatní otázky nelze převádět a redukovat. Ohled na skutečnou situaci musí provázet všechny úvahy a všechnu činnost hnutí.
2. Za druhé je třeba co nejlépe znát hodnocení situace a zásady politického postupu (včetně cílů) vedoucích politických složek v zemích, které svým zbrojním potenciálem představují nebo v blízké budoucnosti mohou představovat ohrožení pro lidstvo. (Nesnáze s informacemi ze sovětského tábora nejsou jediné.)
3. Na základě obou předchozích bodů je pak třeba střízlivě posuzovat vyhlídky i faktický průběh jednání, povahu návrhů a povahu protinávrhů nebo (veřejného) hodnocení obojích.

4. Zároveň pamatovat, že odzbrojení samo o sobě není univerzálním řešením skutečných problémů, které – neřešeny – mohou k válce vést nebo ji alespoň činit pravděpodobnější.
5. Mírová hnutí – alespoň na Západě – mají váhu v důsledku počtu přívrženců. Ale to nestačí. Je zapotřebí dobrých nápadů, idejí a programů. Nelze se spoléhat na to, že stačí vlády tlačit (ostatně vlády v sovět-bloku moc tlačit nelze, zejména ne vahou nějakých mírových hnutí). Je třeba mít vlastní program a vymýšlet vlastní návrhy na řešení.
6. Chce to vytvořit pracovní týmy odborníků. Víím, že to nemá nejlepší zvuk, ale hnutí přece i tak má své předáky. Proč by nemohlo mít svůj intelektuální trust? Nejde o záležitost na jeden dva roky; hnutí si musí vychovat své vlastní politiky, kteří nebudou muset projít školou mocenské politiky, jak tomu je dodnes všude, zejména však ve společnostech supervelmocí.
7. Proto je třeba vypracovat pojetí a projekt politické orientace a politického postupu („praktické“ politiky), která by se neopírala o mocenské pozice (a to nikoliv proto, že je nemá, ale že o ně ani v budoucnosti nehodlá usilovat). (Česká tradice.)
8. To nutně znamená podat novou kritickou analýzu teorie mocenské rovnováhy. Na její místo je třeba předložit novou teorii rovnováhy mocenských aparátů a občanské společnosti (tj. rovnováhy mezi nimi). Na tomto místě je věčně a původně spjata každá mírová orientace s problémy občanské společnosti, zejména pak s otázkou lidských a občanských práv.
9. Otázka politické (a dokonce biologické) budoucnosti lidstva se zdá dnes ležet na obou supervelmocích, řada politiků už nahlíží, že rivalství je slepou uličkou, ale kvůli prestiži ani jedna strana nemůže couvnout. Proto je třeba vymyslet plán, jak umožnit supervelmocím, aby se stáhly (a to je nezbytné, má-li svět přežít), aniž by tím poskytly nějakou výhodu druhé (eventuelně v budoucnu nějaké třetí) straně.
10. Totéž kritérium platí pro otázku respektování lidských práv všeobecně, zejména pak v oblasti mocenského vlivu SSSR. Autoritativní až totalitní stát musí mít záruky, že mírové hnutí a hnutí pro občanská a lidská práva se nestane pátou kolonou. Proto ani hnutí obdobného rázu na Západě nesmí pro své vlády představovat pátou kolonu (zatím nechává Východ při tom, že v to může doufat).

11. Je třeba znovu promyslet takové ideje jako Rapackého plán nebo Titovy koncepce, a inspirovat se k projektu, který nebude založen na vytvoření solidarity slabých „mocí“, nýbrž na vytvoření a rozšiřování jakési „země nikoho“ mezi velmocemi. Ale tady nemůže jít jen o zbraně, nýbrž o ekonomiku, kulturu, informace atd.

83.005 – přepis starších poznámek z října nebo listopadu 1982

1. Každé zbrojení vyvolává jako protiopatření zbrojení druhé strany (ev. třetí strany). Většinou vede k válce.
2. Každé jednostranné nezbrojení (či odzbrojování) vede k útoku druhé strany, která se cítí silnější.
3. Příčinou válečného konfliktu však není ani zbrojení, ani odzbrojování; to je jen projev a důsledek něčeho původnějšího.
4. Mír není absolutní hodnota (právě tak jako život není absolutní hodnota).
5. Jsou okolnosti, v nichž odmítnout boj znamená slabost, selhání, zradu.
6. Jsou okolnosti, v nichž nezbrojit znamená naivitu, politickou hloupost, poraženectví.
7. Být fakticky poražen (anebo se chovat jako poražený) neznamena ještě žádný mír, i když válka skončila.
8. Mír není pouhou neexistencí války; je mír, který vede k válce, a mír, který vede k míru. Je ostatně možná i válka, která vede k míru.
9. Je třeba odstraňovat příčiny konfliktů (válek); proto je nutno je znát a jiným objasňovat.
10. Nutnost zásad mezinárodní politiky – a respektu k nim. Obecná platnost! (Proč je tolik rozruchu kolem Palestinců a ne kolem Kurdů či Arménů?)
11. Je třeba fixovat hranice sfér mocenského vlivu a pak je zužovat (obou- či všestranně). Ne proti supermocenským centrům, ale ve spolupráci s nimi nebo alespoň s jejich tichým souhlasem (eventuelně i hlasitým).
12. Nutný seznam ohnisek napětí, sporů atd.
13. Souvislost mezinárodních vztahů s vnitřními poměry v jednotlivých zemích.
14. ...

83.006 – 6. února 1983

Pravdivá teze, že intencionalita představuje podstatnou charakteristiku vědomí, bývá často nesprávně identifikována s tezí, že veškeré vědomí je vědomím něčeho (příčemž oním „něčím“ se míní nějaká věc, předmět). A právě v tom je třeba provést několik korektur.

Předně ono „něco“, k čemu směřuje intence, nemusí mít nutně povahu „předmětu“. K tomu cíli však musíme provést potřebnou analýzu „předmětu“ jakožto takového, aby bylo možno odlišit od „předmětu“ jeho alternativu, totiž „nepředmět“. Když to bude provedeno, můžeme od sebe rozlišit také intence směřující k předmětu a intence směřující k nepředmětu. Prvním budeme říkat předmětné, druhým nepředmětné. (V případě, že „předmětem“ předmětných intencí bude „pravé jsoucnost“, tj. skutečnost, která má jak svou vnitřní, tak svou vnější stránku, je možné, aby nepředmětné intence byly zaměřeny na nepředmětnou stránku téhož „pravého jsoucnosti“.)

Za druhé musíme připustit, že různé intence dostávají odlišný „smysl“ v různých kontextech, zejména v kontextech jiných, třeba i nadřazených intencí. Jenom tak je možné, aby docházelo k napětí, a dokonce rozporům mezi zdánlivým a skutečným „cílem“ intence. Takový rozpor je jedním z možných zdrojů falešnosti vědomí (myšlení).

Posléze je třeba pojmově vymežit rozdíl mezi intencionalitou vědomí a mezi intencionalitou většiny vitálních aktivit; a ovšem nejenom rozdíl, ale také to, co je jim společné. Analýza vitální intencionality nám poskytne příležitost mimořádně užitečnou, jak rozpoznat povahu nepředmětných intencí (neboť na vitální úrovni nám nebudou vadit intervenující předmětné intence, pronikající jinak celé naše myšlení).

83.007 – 7. února 1983

Intence původně nesměruje k žádnému „předmětu“ či „objektu“, protože každý předmět se konstituuje až na základě objektivace (resp. prostřednictvím objektivace, je produktem objektivace – možno též mluvit o objekci, podle kontextu a roviny). Nicméně platí, že intence „někam“ směřuje. O intenci můžeme mluvit všude tam, kde je život. Životní projevy vždycky někam směřují. Tak kupříkladu kořeny směřují do země, ke gravitačnímu centru, zatímco stvol, větve, kmen směřují vzhůru a za světlem. Některé jednobuněčné organismy se dovedou udržovat v blízkosti světla nebo tepla. Některý hmyz (zejména kupř. můry) se soustřeďují u světla. Atd. atd. Gravitační, světlo ani teplo nejsou žádným „předmětem“, ale nejsou ani skutečným cílem příslušných aktivit. Skutečným cílem

intencí kořenů je pevné uchycení v zemi jakožto podloží, dosažení potřebné hloubky, kde je voda i při déletrvajícím suchu, apod. A to ovšem také není žádný „předmět“. Dokonce i tam, kde význam slova „intence“ omezíme tak, aby platil jen pro sféru vědomí, musíme připustit, že každá zaměřenost k nějakému intencionálnímu předmětu se stává nástrojem či prostředkem pro nějakou intenci širší, rozlehlejší, v jejímž rámci teprve dostává smysl. A tato rozlehlejší intence obvykle nemívá žádný svůj „intencionální předmět“, k němuž by směřovala. Z toho všeho je zřejmé, že intence nemusí vždy směřovat k nějakému „intencionálnímu předmětu“, ale že to je pouze jeden druh intencí, které k takovému předmětu vsutku směřují. – Naproti tomu, jestliže patřičně rozšíříme pojem intence a radikalizujeme své dotazování, v čem je vůbec intencionalita založena a zakotvena, pak nezbyvá než ji vidět jako jednu z podstatných charakteristik bytí samotného. Událost jako taková směřuje jednak ke svému konci (ovšem ve svém průběhu i ke všem ostatním momentům svého bytí), jednak může směřovat svou eventuelní zapojeností do superudálosti i dál.

{Intence (-ionalita)}

83.008 – 7. února 1983

Richardson (4110) upozorňuje na formulaci A. de Waelhense (1956), že (pojem) starosti či zájmu (concern, souci) resumuje či transponuje (resumes, reprend) na ontologické rovině husserlovský pojem intencionality (str. 626), a považuje tuto poznámku za pozoruhodnou a leccos osvětlující („this is certainly an illuminating insight“) – pro staršího Heideggera. Naproti tomu když M. Müller říká, že intencionalita sebevyslání (des „Sich-zuschicken“, angl. „self-emitting“) či historicity bytí je dřívější než veškerá intencionalita vědomí, je to dokonale pochopitelné v pojmech pozdějšího Heideggera. Richardson sám je přesvědčen o koherenci, ba o komplementaritě obojího stanoviska, neboť to je přece „intencionalita bytí“ (Heidegger II), která byla celou dobu tím nevysloveným v Heideggerovi I, jež umožňuje celou strukturu starosti (ev. zájmu – concern).

Zdá se, že při vší zatekněnosti, resp. záměrném přistínění některých významných kontur, lze jak u Heideggera, tak dokonce u Husserla najít jisté momenty, na něž můžeme navázat se svým pojetím intencionality jako podstatné charakteristiky bytí samotného. Zároveň je ovšem třeba připomenout, že v pojmu bytí nějakého jsoucna máme na mysli (míníme) sjednocenost jeho dění (jeho událostného dění), tj. integritu jeho minulosti,

přítomnosti i budoucnosti. Bytí každého jsoucna spočívá v onom událostném dění, jež garantuje specifickou kontinuitu jeho nesčetných okamžitých aspektů. Jsoucna každého jsoucna má nutně fenomenální charakter, zatímco jeho bytí ve své dějovosti, to jest ve svém směřování k tomu, co (ještě) není, má charakter intencionality, která je předpokladem a základem každého vyjevování, jevení, ukazování, tj. každého fenoménu.

83.009 – 8. února 1983

Každá účelová aktivita (s výjimkou těch nejjednodušších, o kterých však nemusíme uvažovat tam, kde jde o aktivity vědomé) je zaměřena nikoliv na jednu jedinou věc, nýbrž na celou řadu věcí, jejichž závažnost, a zejména žádoucnost není zdaleka stejná. Mým cílem je kupř. sníst oběd; ale k dosažení tohoto cíle musím volit prostředky, které jsou často samy o sobě rovněž určitými cíli, byť v daném případě podřízenými (např. zajdu do veřejné jídelny nebo restaurace, vyberu si jídlo na jídelním lístku, používám určitým způsobem příboru atd.). Je vysoce pravděpodobné, že se setkám, uvidím anebo začnu bavit s jinými lidmi. I když to však nebylo mým cílem, mohu se setkat s někým pro mne důležitým; tak se může stát, že toto setkání bude dokonce důležitější než původní cíl, totiž najíst se. Z toho je zřejmé, že intencionalita vědomí je vždy značně komplikovanou strukturou, která často jen velmi přibližně a relativně dosahuje jakési hierarchizované integrity ve svém směřování. Analyzovat intence je proto dost zapeklitá záležitost a nemůže být proto založena na předem ustavených pojmech a pojmových strukturách, z nichž určité koncepty vyplývají takřka *ex definitione*, nebo v nichž jsou jako „předpojetí“ již obsaženy.

Jednou z takových koncepcí je předsudek, že každá intence je zaměřena na svůj předmět, tedy na intencionální předmět. Tuto nesnáz překonat však rovněž není nikterak jednoduché. V důsledku své tradiční zatíženosti předmětným myšlením považujeme bez pokusu o jakoukoliv kontrolu za samozřejmé, že intence může směřovat někam nazdařbůh, tedy vlastně nahodile – anebo že nutně směřuje k něčemu skutečnému, tedy k předmětu. Každá intence má své *intentum*, tj. to, k čemu míří, k čemu se odnáší, na co poukazuje. A my nejsme s to ono „něco“ chápat jinak než jako předmět, objekt. Pomocí tu může být právě rozbor předvědomých intencí.

83.010 – 9. února 1983

Hegel praví: „Die Geschichte bezieht sich auf solches, was geschehen ist.“ (2872, *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin 1966, s. 26.) O něco dále praví: „Die Geschichte hat nur das rein aufzufassen, was ist, was gewesen ist, die Begebenheiten und Taten. Sie ist um so wahrer, je mehr sie sich nur an das Gegebene hält...“ (s. 27.) Tady je třeba především postavit otázku, zda lze vskutku to, co „jest“, považovat za danost, za něco, co náleží do historie ve smyslu toho, co se již odehrálo, co nastalo, co se událo. České slovo dějiny je ve vztahu k tomuto problému mnohem neutrálnější než německé Geschichte. Problém sám však zůstává a není spjat se slovy a jejich etymologií. – Je tu ovšem možnost, že Hegel v druhém citovaném místě má na mysli, že „jest“ právě to, co už nastalo, k čemu došlo, co se už událo. To, k čemu již došlo, co se již událo, náleží ovšem minulosti. O minulosti však dost dobře nelze prohlašovat, že jest, nýbrž pouze, že byla. Co bylo, už není. Minulost je to, co minulo a už není. Mohli bychom tedy Hegela opravit v tom smyslu, že se dějiny vztahují na to, co se stalo a co už není: Die Geschichte bezieht sich auf solches, was geschehen ist und was infolgedessen nicht mehr ist.

Z toho, co se již odehrálo, ovšem něco zůstává. Takovými relikty minulých událostí jsou kupříkladu zachované písemné dokumenty a jiné památky, z nichž je možno, ale také třeba vyčíst něco o oněch událostech (tak jako čteme ze stop). To znamená, že nikoliv celá minulost náleží do sféry toho, co není, ale že některé její složky zůstávají součástí jiných, následujících „přítomností“, zejména pak naší „přítomné přítomnosti“. Obecně to lze vyjádřit tak, že složkou dějinných událostí jsou vždy také události nedějinné (nižší než dějinné), které probíhají pomaleji a časově přetrvávají ještě dlouho poté, kdy ony dějinné události už proběhly a skončily. Takovou nižší než dějinnou událostí je kupříkladu rozklad tělesných pozůstatků člověka (kosterní části mohou něco „dosvědčit“ i po staletích, tisíciletích a třeba po ještě delším období) nebo rozpad starých listin (záznam na nich patří do dějin, ale vyblednutí záznamu až do úplné nečitelnosti nebo rozpad pergamenu či papíru už nikoliv) atd. Kde takové relikty nejsou k dispozici, máme před sebou možnost jasného náhledu, že minulost je to, co není. Tam, kde neexistují vůbec žádné pozůstatky po proběhlé události, tam je tato událost naprosto vymazána ze skutečnosti, jako by vůbec neproběhla. Dějinně orientovaný člověk se proto pokouší po sobě zanechat nějaké stopy v dějinách. Tak mu kupř. nestačí oslovit své současníky, ale obrací se k příštím generacím. To je smysl tvorby umělecké, ale také myslitelské a jiné.

Vezmeme-li doslovně slovo „danost“, pak z historie jsou „dány“ pouze ony stopy, nikoliv události samy. Žádná událost není „dána“, nýbrž vždy se buď děje, anebo se ještě nebo už neděje. Když se neděje, nemůže být dána; a když se děje, není dána, nýbrž probíhá ve svém událostním dění. Dány jsou pouze „věci“, nikoliv události. Z toho plyne, že z dějin jsou dány pouze nedějiny, zatímco dějiny ve smyslu událostního dění jsou nedány, čili nejsou dány. Chceme-li trvat na běžně chápaném rozdílu mezi tím, co jest, a tím, co není, pak dějiny se vztahují k docela určité oblasti toho, co není. (To znamená: ne ke všemu, co není. Čímž zároveň to, co není, vyjevuje jakousi svou vlastní povahu, svou strukturovanost.)

83.011 – 9. února 1983

Jüngerova *Cesta lesem* v nás vyvolává vážné otázky přípustnosti vykládat „skutečné“ motivy a úmysly druhého člověka (druhých lidí, celých skupin atd.), jako bychom je znali lépe než oni. Tady se právě ukazuje, jak ona svůdná tendence intelektuálně bystrého, ale morálně rozviklaného až rozvráceného moderního člověka, stále jen „oddalovat“, „demaskovat“, ve skutečnosti však spíše mystifikovat, podsouvat a misinterpretovat pochybné důvody jednání druhých, je spíše nemocí, duševní úchylkou než nějakou hodnověrnou metodou osvětlování skutečnosti.

Hegel ve svých přednáškách o filosofii světových dějin (z roku 1922, znovu 1928) kladl velký důraz na to, že spisovatel, usilující o postižení a osvětlení vědomí lidí a národů, to nemůže provádět svými vlastními reflexemi, nýbrž že musí osoby i národy nechat, aby se samy vyjádřily (vyslovily) o tom, co chtějí a jak vědí, co chtějí. Nesmí jim klást do úst žádné cizí řeči, které si sám vymyslel. (2872, str. 7-8.)

Zajisté je možné, že člověk (nebo národ), o něž nám jde, může být v nenormální situaci, tj. může si špatně, „falešně“ uvědomovat své motivy. Ale je pravděpodobné, že bude tak dokonale kontrolovat všechny své projevy, všechna svá vyjádření, aby nebylo možno tuto okolnost dokumentovat na tom, co řekl a říká? A pokud ano, nezbyvá než to ukázat na jeho jednání resp. na rozporu mezi tím, co říká a co dělá. Jestliže ani tam to nelze ukázat, je zřejmé, že ony „pravé“ motivy, které bychom u něho chtěli odhalovat, jsou zcela neúčinné, takže naše námaha nemá pražádnou cenu.

Reflexe je důležitá, ale musí mít kontrolu. Sama o sobě ztrácí půdu pod nohama a propadá se do bezedna. A to dokonce i tenkrát, když jde o reflexi vlastních akcí a jejich motivů; ještě obtížnější, zejména však morálně náročnější (odpovědnější) je každý pokus o reflexi akcí druhého člověka.

83.012 – 13. února 1983

Leibniz pozoruhodně oddělil od sebe skutečnost vnitřní povahy (tj. nitro každé monády – přičemž každá stvořená monáda je vždy také vnějškem, tělem – 72 – a Boha, který jediný je oproštěn od těla, tedy od vnějšku – 72 – a který je sám jediný původní jednotkou neboli jednoduchou, prapůvodní substancí) a skutečnost vnější povahy. Ovšem jeho pojetí vede k četným rozporům a nesrovnatelnostem. Nitro odsoudil k tomu, aby „pociťovalo“ „do určité míry vše“, co se děje „v jednom jediném světě“ (61; 57), „vše, co se děje ve vesmíru“ (61), ba dokonce, co se dělo a bude dít (dtto), ovšem jen tak, že duše čte sama v sobě (dtto). Ale jak vypadá ten vesmír, ten celek, to nekonečno (60)? Je složené z jednoduchých substancí; a „složená věc není nic jiného než nahromadění neboli agregát jednoduchých“ (2). – Dalo by se ovšem říci, že vedle toho poznává duše také nutné a věčné pravdy a s nimi spjaté abstrakce (např. 29; 30; a jinde). Ale Bůh není svobodný, nýbrž v každé substancii nachází důvody, jež ho nutí postupovat tak a ne jinak (52). To je také důvod, proč může existovat jen jeden jediný, totiž právě ten nejlepší svět, i když božské ideje obsahují nekonečný počet možných světů (53). Takže právě ten nejlepší svět je prostě agregátem jednoduchých substancí a nitro každé monády je předurčeno tento agregát „pociťovat“, ovšem tak, že vyjasňuje, vyčerejuje své vlastní nitro. Takže tou vůbec nejhorší stránkou takto koncipované skutečnosti je osud samotného Boha-Stvořitele všech monád, a tudíž i všehomíra, že je z vnitřních důvodů nucen koncipovat a stvořit svět jakožto pouhý agregát jednoduchých substancí. Co je platné, že „každá část hmoty může vyjadřovat celý vesmír“ (65), když takto je vyjadřován „vesmír“ tak chudý, jenž je pouhým agregátem, pouhou aglomerací jednoduchých monád. – Přesto jde o pozoruhodný krok směrem, který se ukáže jako velmi perspektivní.

83.013 – 12. dubna 1983

Leibniz v poměrně krátké pasáži o povaze pojmu (2035, *O reforme vied*, Bratislava 1956, str. 40–41) má známou tezi, že „myslitelné je jednoduché alebo zložené. Jednoduché voláme pojem“. Termín „myslitelné“ (*cogitabile*) je ovšem dvojznačný. Když mluvíme o myslitelném, můžeme mít na mysli buď *výkon myšlení* a myslitelností můžeme v tom případě mínit uskutečnitelnost tohoto výkonu, anebo můžeme mít na mysli *výsledek* tohoto výkonu. Leibniz potom rozlišuje mezi pojmy jasnými a nejasnými, zřetelnými a nezřetelnými apod. V tom smyslu jasný pojem je ten, kterým „můžeme poznať vec, ktorá sa vyskytne, napr. pojem koňa, svetla, farby,

kružnice“ (dtto, str. 40). V Leibnizových termínech se tedy vyskytuje jednak slovo *mysliti* (spolu s myslitelným), *pojmem*, *věc*, *poznati*. To ovšem zdaleka nedostačuje. Především je tu nejasnost s termínem *věc*. Má tu Leibniz na mysli *věc* nebo *druh věcí* [zde v Hejdánkové textu přeškrtnuta původní formulace *pojmem věcí*; korekce je pozdější než původní text; pozdější je i veškerá kurzíva (poznámka red.)]? Kupříkladu když jde o koně: má na mysli konkrétního koně (jiní jakožto „věci“ neexistují) – anebo koně jako druhový pojem, jako druh? Pojem koně vůbec je pojmem nikoliv skutečného (živého, jedinečného) koně, nýbrž koně jako druhu. Leibniz nemá termín pro to, co není ani pojmem koně, ani koněm, nýbrž *druhem*. Totéž platí o barvě; neexistuje žádná barva vůbec, nýbrž jen jednotlivé konkrétní barvy resp. jejich docela určité odstíny a směsi těchto odstínů. Mohu mít pojem docela určité červeně, ale kde vezmu pojem barvy vůbec? Je *barva vůbec* ještě „věc“? U světla se k našemu zkoumání druží některé nesnáze, pocházející z běžného jazykového úzu. Světlem se míní buď určitý rozsah viditelného spektra (eventuelně opět nějaká směs), anebo se tím míní okolnost, že „je světlo“, tj. že „není tma“. Když provedeme potřebná rozlišení (a jistě také další), nesnáze pominou. Nejlépe se však problém demonstruje na kružnici. Co to znamená mít *pojmem kružnice*? Všechny kružnice si jsou zajisté podobné, ale jsou různě veliké. Navíc se ve „skutečnosti“ žádná kružnice nikde nevyskytuje, protože jde o naši *konstrukci*. Kružnice je (podobně jako druh biologický nebo druh věcí) myšlenkovou konstrukcí, ale *není to pojem*. Podle Leibnize nám *pojmem* (jasný pojem) *umožňuje poznat „věc“*. Můžeme snad – alespoň Leibniz tak činí – kružnici považovat za „věc“. Pak pojem kružnice nám umožňuje poznat kružnici jako „věc“. Je snad myšlení schopno v jedné své funkci konstruovat kružnici jako „věc“ a v jiné své funkci tuto „věc“ poznávat? Zajisté; vskutku je tomu tak. Když v mysli *konstruujeme kružnici* jako množinu bodů, majících od daného bodu stejnou vzdálenost (což je definice, ale nám jde o víc, totiž o myšlenkovou konstrukci), pak ještě nemusíme mít ponětí o tom, jaký je poměr obvodu nebo plochy kružnice k jejímu průměru; to je *úkolem dalšího poznání*. Zároveň to však je dokladem toho, že *produktem myšlení není jen to, co bylo aktuálně myšleno*. Když v myšlenkách konstruujeme kružnici jako rovinný obrazec, je to *myšlenkový čin*, který je možný jen za určitých podmínek a předpokladů, které *nevytváříme* svým myšlením, ale které ve svém myšlení musíme respektovat. A tyto podmínky a předpoklady vedou k tomu, že naše myšlenková konstrukce má docela *určité konsekvence*, které *vůbec nemusí být původně součástí myšlenkové práce*, jejímž výsledkem je zmíněná konstrukce, a tyto konsekvence se budou týkat

nejenom samotné konstrukce, nýbrž i jejich vztahů k možným konstrukcím jiným, a to ať už skutečně myšlenkově konstruovány byly anebo teprve budou (až budou).

Proto musíme oproti Leibnizovi provést několik korektur. Především vedle pojmu musíme rozlišit *intencionální předmět*. Kružnice jako obrazec v rovině je intencionálním předmětem, který skutečně má určité geometrické vlastnosti. Naproti tomu pojem kružnice žádné takové geometrické vlastnosti nemá. Naše myšlení se však může soustředit na intencionální předmět *jen pomocí pojmu*. Existuje možnost, že dva různé pojmy mohou naše myšlení soustředit na též intencionální pojem [správně má být „předmět“ (poznámka red.)]. Tak např. pojem rovnoúhlého trojúhelníka a pojem rovnostranného trojúhelníka nebo pojem trojúhelníka, jehož střed (nebo těžiště anebo v němž středy kružnice opsané a vepsané) jsou totožné, atd. atd. se vztahují, tj. míní též intencionální předmět. Zatímco však na jedné straně vztahy mezi trojúhelníkem, čtvercem, kružnicí atd. jakožto intencionálními předměty jsou pouze geometrické, vztahy mezi pojmem trojúhelníka a pojmem čtverce nebo pojmem kružnice jsou pouze logické.

Myšlení se vždy k něčemu odnáší. Ovšem jen pojmové myšlení (což jest myšlení za pomoci pojmu či skrze pojmy apod.) je schopné jednak myslit něco naprosto přesně – a to díky tomu, že se primárně myšlenkově vztahuje k intencionálnímu předmětu jakožto své vlastní konstrukci – a díky tomu je schopno také zachovat distanci mezi intencionálním předmětem a skutečnou věcí, která je intencionálním předmětem reprezentována. Odtud se ukazují jako nejdůležitější následující otázky:

1. Jaká je povaha pojmu ve vztahu k myšlení? Kozák říkal, že pojem vzniká nasouzením. Pak je tím problémem: jaká je povaha souzení a nasuzování? Jde zřejmě o určitou podřízenost myšlení jistým zásadám a normám, jež pak zakládá kultivované myšlení, schopné nasuzovat pojmy. Jaká je povaha oněch norem? Jak se mění obyčejné (resp. dosavadní typ) myšlení v důsledku této kultivace?
2. Jakými strukturami je zajišťována souvislost mezi pojmem (pojmy) a intencionálním předmětem?
3. Čím je založena schopnost myšlení se přes intencionální objekt vztahovat ke skutečnosti jím reprezentované? Proč nekončí myšlení u své konstrukce? (Tendence toho typu lze z dějin filosofie doložit – nejsou ojedinělé.)
4. Je směr „transcendující“ intence jen pokračováním intence směřující k vlastní konstrukci myšlení?

83.016 – 13. dubna 1983

Ve filosofické tradici bývá zvykem stavět proti sobě jsoucí, jak jest, a jsoucí, jak se jeví. Lze také mluvit o tom, jak je jsoucno o sobě a jak je pro nás. Tímto rozlišením je ovšem zakryt daleko důležitější, ba rozhodující problém, totiž co rozumíme jsoucnem. Abychom s tímto pojmem mohli nadále řádně pracovat, musíme navíc rozlišovat mezi pravými a nepravými jsoucnými. Pravá jsoucna jsou integrované celky, nepravá jsoucna jsou aglomerace pravých jsoucenc (eventuelně aglomerace aglomerací pravých jsoucenc atd.). Bližší analýza by ovšem ukázala, že mezi oběma typy jsoucenc není přerýv a propast, ale že tam najdeme jisté přechodné typy jsoucenc (jde především o to, že ani ryzí agregát nezůstává pouhým agregátem jsoucenc, která jsou jen vedle sebe a nemají žádné interakce, které by z nich vytvářely alespoň na velmi nízké úrovni přece jenom něco víc než pouhý ryzí agregát; ale přechodným typem je např. krystal, který zjevně není pouhou aglomerací, ale není celkem; apod.). Necháme-li však nepravá jsoucna stranou, pak o pravých jsoucnech (nadále jsoucnech) nemůžeme mluvit jen z hlediska jejich jsoucnosti, ale musíme brát v úvahu také jejich specifickou nejsoucnost, integrovanou v jejich bytí (přičemž pochopitelně musíme tuto specifickou nejsoucnost odlišovat od nejsoucnosti v nejširším, vágním smyslu). Jsoucností jsoucna rozumíme to, co z celkového bytí jsoucna jest teď a tady (hic et nunc). „Tady“ a „teď“ jsou ovšem jen relativně vymezitelné veličiny; v žádném případě nejde o prostorový ani časový „bod“, nýbrž dění jistého prostorového i časového rozsahu, jisté rozměrnosti, rozlehlosti prostorové i časové. Přísně ontologicky vzato, tj. modelujeme-li situaci bez ohledu na to, jak se vše „jeví“ nějakému subjektu (nejen lidskému), musíme sestoupit až na primordiální úroveň a postulovat prostorovou a časovou přítomnost (nejkratší přítomnost vůbec) jako totožnou s primordiální událostí. Jakmile však se od tohoto hypotetického modelu sebeméně odchýlíme, prostorová i časová přítomnost nám narůstá, rozšiřuje se v závislosti na tom, co obsáhne „jeví“, tedy v závislosti na úrovni, kvalitě a struktuře reaktibility subjektů, které v tom kterém případě nemohou být opomenuty.

Z toho vyplývá, že v jevu se jeví vždycky víc než pouhá jsoucnost, tj. že jevící se „okamžitá“ jsoucnost je v jevu vždycky vintegrovaná do jakéhosi „celku“, do něhož je v nestejném rozsahu pojata také něco z minulých jsoucností (bez vázanosti na význam u Husserla bychom mohli použít jeho termínu „retence“) a v jakémisi očekávání je do něho pojata něco z odhadovaných, očekávaných jsoucností nejbližší příchů (tedy „protence“). Je tedy patrné, že v jevu se jeví netoliko jsoucnost (okamžitá,

přítomná jsoucnost), nýbrž také specifická nejsoucnost; v jevu se jeví netoliko to, co jest, nýbrž také to, co není. A to i tam, kde ještě vůbec nejde o nějaké zkreslení, o chybu nebo omyl.

Každá jsoucnost určitého jsoucná představuje modus jeho bytí. Samo bytí jsoucná nemůže být označeno za jsoucí, pokud nepřipustíme ten smysl toho slova, který v dvojsmyslu poukazuje jednou k jsoucnosti jsoucná a podruhé k nejsoucnosti jsoucná. Proto, abychom se vyvarovali každé dvojsmyslnosti, budeme jsoucností mínit každé „jest“ jsoucná, zatímco specifickou nejsoucností budeme mínit každé „byl(o)“ nebo „bude“ téhož jsoucná. Bytím jsoucná pak budeme rozumět integritu (nikoli tedy pouhý „součet“ nebo pouhou „sérii“) všech jsoucností i specifických nejsoucností jsoucná. A proto bytí jsoucná nemůže být označeno jako jsoucí.

Ukazuje se, že nám chybí termín pro okolnost, že bytí nějakého jsoucná je skutečné, tj. že se stále ještě uskutečňuje, že má před sebou nějakou svou budoucnost, ale že má také za sebou svou minulost a že se právě děje jeho přítomnost. Existují důvody, proč zatížit tímto významem samo slovo bytí (nějakého jsoucná).

83.018 – 15. dubna 1983

Už Aristoteles upozornil, že „říkáme o tom, co není, že jest nejsoucí“ (Met. IV, 2 – 1003 b 10–11). Kdyby to byla jen nesnáz řeči, bylo by kupodivu, že tuto nesnáz na sebe berou další a další jazyky, které se školí na řečtině (a potom na latině). Musíme proto hledat nějaký hlubší zdroj této „nesnáze“. Snad se nemýlíme, když budeme mít za to, že je třeba vyjít od jsoucná a nikoliv od nejsoucná. V běžném hovoru nemá totiž žádný smysl mluvit o nejsoucnu v silném slova smyslu. Naproti tomu má smysl hovořit o jsoucnu tak, že se soustředíme na tu jeho stránku, která není (už není nebo ještě není). Mé dětství už „není“, tj. není jsoucí jakožto dětství; náleží však nepochybně a jednoznačně mně, tj. je to mé dětství, je to má minulost. Z celého obrovského rozsahu „minulosti vůbec“ (tj. toho, co už minulo a tedy už není) je právě mé dětství mou minulostí, a já si tuto svou minulost osvojuji a přivlastňuji. Co to však znamená? Přivlastnit si zajisté nemohu to, co nikterak není. Z toho vyplývá, že mé dětství přece jenom nějak jest. A tu stačí dodat: jest jakožto má minulost. O dětství jakožto osvojené minulosti mohu mluvit jako o něčem jsoucím jen proto, že tato minulost není pouze něčím minulým, ale že je jakožto minulá zpřítomněna a tím učiněna součástí mé dnešní přítomnosti. Minulost sama o sobě je pominuvší přítomnost; minulé je to, co bylo kdysi přítomností. Naproti tomu se tato již nejsoucí bývalá přítomnost může v jistém smyslu opět stát

součástí přítomnosti, a to - za předpokladu, že bude jakožto minulost zpřítomněna. O tom, co není, můžeme tedy říci, že jest nejsoucí, pouze v tom smyslu, že toto nejsoucí není veskrze nejsoucím, nýbrž nejsoucím, které je v jistém ohledu a smyslu zpřítomněno a tak učiněno „jsoucím nejsoucím“. Běžné každodenní situace jsou dokladem častého vypovídání „není“ o tom, co není naprosto nejsoucím, nýbrž co buď není tady (a je jinde), nebo, a to je častější, čeho čas již pominul, přešel (a co jsme tedy zmeškali) apod.

83.019 – 15. dubna 1983

Parmenidés první začal protestovat proti běžnému jazykovému úzu, v němž se o tom, co bylo a co tedy není (nebo co bude a tedy také ještě není), říká, že „jest“ nejsoucí (ESTI GAR EINAI, MÉDEN D'OUK ESTIN – B 6 Simpl.). Pro Parmenida „jest“ vylučuje jakoukoliv formu nebytí; zná jen to, co veskrze jest anebo naprosto není (Zl. B 7 a 8, Simpl. a j.). Proto musí být popřeno jakékoliv vznikání i zanikání. Je to myšlenka „arché“ dovedená do důsledků.

Ukázalo se však, že žádné jsoucí není „veskrze jsoucím“, ale že na něm je vždy „nalepeno“ něco nejsoucího. Aby o tom bylo možno smysluplně mluvit, je třeba nejprve provést rozlišení mezi naprostou nejsoucností nejsoucna a mezi „relativní“ (protože vztaženou) nejsoucností jsoucna. Jsoucno samo není tedy ryzí jsoucností, nýbrž má vedle jsoucnosti také stránky, které jsoucnostmi nejsou (ale buď jimi už byly anebo jimi budou). Uvažujme o události U, která právě počíná, která začíná probíhat. V okamžiku jejího počátku je celá událost U s výjimkou tohoto počátku nejsoucí; liší se však ode všech ostatních nejsoucností právě tím, že je nějak přítomna (zpřítomněna) ve svém počátku jako svá vlastní budoucnost. V následujícím okamžiku se počátek události U stává minulostí, tj. přestává být jsoucím, zatímco původní budoucnost události se z malé části stává jsoucí, z větší části nadále zůstává nejsoucí. Jsoucnost události U se tedy jakoby přesouvá od počátku této události směrem k jejímu konci, kdežto událost sama se přesouvá ze sféry ještě nejsoucí budoucnosti do sféry již nejsoucí minulosti událostí přes jakýsi práh či jez přítomnosti, která jediná je na události jsoucí. O této přítomnosti nemůžeme mluvit v tom smyslu, že by byla pro celou událost U garantem její totožnosti, neboť se sama s postupující událostí mění. Z toho vyplývá, že garantem totožnosti (či lépe: integrity) události není nic jsoucího.

83.020 – 17. dubna 1983

Poslední slova vynikajícího fyzika Lva Davidoviče Landaua prý byla: „Neprožil jsem život špatně. Vždycky se mi všechno podařilo.“ (Cituji podle článku, napsaného značkou IBO, in: *Technický magazín* 26, 1983, č. 4, str. 40–41.) Mám z tohoto výroku silný pocit, že akademik Landau musel sám sebe přesvědčovat.

Spjatost zdarů a úspěchů životních, s otázkou, zda byl či nebyl život prožit dobře nebo špatně, je velmi problematická. Především jde o problematičnost samotného hodnocení, zda něco je nebo není úspěch. Navíc – to za druhé – je velmi problematické, zda lze hovořit o úspěchu ve vlastním životě dostatečně zdůvodněně a podloženě ještě v průběhu tohoto života samotného. Především však je svrchovaně pochybné spojovat dobré prožití života s tím, že se člověku vždycky všechno zdařilo. Vždyť daleko důležitější je otázka, co to vlastně bylo, co se zdařilo, co člověk vsutku zamýšlel. Vypadá to totiž tak, jako by Landau zaměňoval dobře prožitý život s životem prožitým k vlastnímu uspokojení. Navíc je vždycky podezřelý, když se chce člověk sám ubezpečovat takovou uspokojivostí. Jak docela prostě lidsky bližší je třeba Masarykova odpověď Čapkovi na otázku, co dělal v 90. letech: „Chyby.“ A ovšem přímo provokovat svou neuspokojivostí musí Landauův výrok každého, kdo se dobral hloubky líčení posledních okamžiků Ježíšových na kříži, kdy fyzicky vyčerpán a duševně zdeptán se snad táže, snad vyčítá: Bože, proč jsi mne opustil? Je-li tomu tak, že zmíněný výrok představuje poslední slova Landauova, svědčí to buď o politováníhodné jeho povrchnosti – anebo o neupřímnosti vůči okolním i vůči sobě.

83.021 – 8. května 1983

V běžné řeči mluvíme o tom, že čas jde nebo utíká, zkrátka že se pohybuje; anebo také že čas proměňuje věci, tedy že pracuje na tvárnosti světa. V pozadí je určitý relikt metafyzického konceptu, že tu je nějaká skutečnost, která – nebýt času – by zůstávala stále tím, čím jest. Kritická analýza onoho metafyzického pojetí však ukazuje, že nebýt času, nebyla by možná ani ona skutečnost, neboť každá skutečnost bez rozdílu má časový charakter, je časová, časově rozlehlá a rozvržená. Na druhé straně – právě proto – nelze o čase mluvit jako o něčem, co pracuje na věcech a co věci narušuje („zub času“), nýbrž čas sám, časovost je aspektem, průvodním znakem dějících se věcí, přesněji: událostí. Jak se však vlastně dění ukazuje podrobné kritické analýze?

Když mluvíme o události, tj. když v mysli konstruuje událost jako myšlenkový model, stavíme ji vlastně do jakéhosi nadčasí či prostě mimo čas. Co to znamená? Samozřejmě se tato událost (totiž model události) také děje, neboť kdyby se neděla, už by to nemohla být událost. Ale toto – modelem reprezentované – dění jako by bylo vyňato ze skutečného času, neboť má jenom svůj vlastní čas, čas svého vlastního průběhu, který je izolován ode všech časů jiných a nemá žádné „místo“ v nějakém „objektivním“ či „reálném“ čase celkovém. Proto můžeme mluvit o čase, chápaném předmětně; čas, míněný jako náležitost modelové události, je celý najednou před námi, je to naše projekce, naše konstrukce (jako je konstrukcí i sama událost jakožto model). A právě proto, že událost jakožto model je před námi celá najednou, máme dojem, že vlastně neprobíhá událost, nýbrž že je nějaký čas, který prochází událostí, resp. který se přes ni nebo nad ní převaluje, překládá, přesouvá. Ale to je – jak je z toho snad zřejmé – pouhý optický klam. Událost není žádným způsobem celá najednou, nýbrž je z podstaty věci něčím, co zčásti jest a zčásti není. To má své vážné důsledky.

83.022 – 9. května 1983

Událost se může dostat do přímého (fyzického) kontaktu s jinou událostí pouze tehdy, když je „při tom“, tj. v momentě své přítomnosti resp. přítomné přítomnosti (na rozdíl od přítomné či zpřítomněné minulosti nebo naopak minulé, tedy již nepřítomné přítomnosti). Každá událost má svůj počátek, průběh a konec. V průběhu svého dění (dějství) prochází celou obrovskou sérií svých různých přítomností, které se však navzájem nevystřídávají, nýbrž zcela určitým způsobem v sebe přecházejí. U všech událostí vyšších úrovní je základní kostrou, oporou anebo alespoň kulisou jejich vlastního dění větší nebo menší kvantum přísně rekurujících subudálostí (nejběžnějšími takovými rekurujícími subudálostmi jsou – podle moderních vědeckých představ – atomy a molekuly, ale je jich ještě celá nepřehledná řada dalších, a to nejenom na vyšších ale i na nižších úrovních). Chybným viděním skutečnosti vznikl dojem, že identita události jako celku splývá nebo alespoň koresponduje s identitou těchto rekurujících subudálostí; ale nic by nebylo falešnějšího a mylnějšího než takový pohled. Zejména však bychom zůstali zcela bezradní v případě modelu tzv. primordiálních událostí, které se o žádné takové nižší rekurence nemohou opírat. Také primordiální událost je ještě kouskem dění, které je integrováno v celek. Základem a garantem integrity primordiální události nemůže být nic z jejího průběhu, tj. žádná nižší složka jejího dění, neboť nic takového už tu není. Proto musíme tento základ a

tohoto garanta hledat tam, kde je základ a garant události samotné – tedy mimo událost samu. Nejde a nemůže jít o žádný kauzální precedens, protože žádná kauzalita nemůže garantovat integrovanost celku, nýbrž zcela naopak sama musí být nějak vintegrována do takového celku. „Mimo“ tu znamená ne-přítomnost; protože primordiální událost jako celek je přítomností (ovšem ne bodovou, nýbrž dějící se), musíme se tázat po specifické ne-přítomnosti, její integritu zakládající.

83.023 – 9. května 1983

Parmenidés prý (podle zlomku B 7) zdůraznil, že je nemožné, aby bylo prokázáno, že nejsoucna jsou (Svoboda překládá: nikdy zajisté nedá se prokázat nejsoucna jsoucnost, viz str. 57, č. 170). V řečtině ovšem není řeč o jsoucnosti, nýbrž o „EINAI“, tedy „že jest“ nebo „že jsou“ (infinitiv). A to, o čem nelze prokázat, že jest, jsou nejsoucna, „MÉ EONTA“ (4171, Diels, str. 234). Co má Parmenidés na mysli, když mluví o nejsoucnech, je zřejmé z pokračování téhož zlomku (zl. B 8), totiž že „ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také, že je jediné, celé a pevné i neukončené. Nebylo nikdy a nebude – jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno.“ (Svobodův překlad, str. 57; v Dielsově překladu to zní: „weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches).“) Z toho je tedy patrné, že nejde o jakýkoliv vznik jsoucího z nejsoucího, nýbrž že jde také a zejména o to specifické „nejsoucí“, jež by bylo možno uvažovat jako minulé jsoucí (nebo budoucí jsoucí), náležící k onomu nyní jsoucímu jako jeho eventuelní minulost nebo budoucnost. Tím je velmi přesně vymezen základní problém: to, co vskutku jest, jest nyní. Žádné minulé nebo budoucí „jest“ není ničím jiným než nejsoucím, a proto nemůže být nikterak spojováno se skutečným „jest“. Z nejsoucího nemůže pocházet jsoucí, ani když by toto nejsoucí mělo být minulostí onoho jsoucího, neboť jsoucí je jsoucím za všech okolností, je celé „najednou“ a „ted“. A proto nemůže mít žádné „bylo“ ani „bude“, žádný počátek a žádný konec (je „AGENÉTON“, „ANÓLETHRON“ a „ATELESTON“).

83.024 – 10. května 1983

(Poznámka k 17. Svazku pro dialog, str. 23n.) Ontologie je filosofický obor, jehož métier je jsoucí jakožto jsoucí; jinak řečeno, zabývá se jsoucím, pokud jest. Z toho je zřejmé, že do oboru ontologie nenáleží zkoumání jsoucího jakožto nejsoucího, resp. pokud není. Má však otázka po jsoucím,

pokud není, vůbec nějaký smysl? Ovšemže má, i když se to na první pohled nezdá. Každé jsoucí je totiž časově rozlehlé, neboť je děním (kusem dění); čím je takové jsoucí na počátku tohoto kusu dění (můžeme mluvit o události), tím už není v celém dalším průběhu a na konci svého průběhu. A čím je tento kus dění (či tato událost) na svém konci, tím nebyl(a) na svém počátku a v průběhu svého dění. V každém okamžiku svého průběhu je událost vždy celou událostí, byť jen v jedné své etapě. Ale jako celek není ona událost ničím „jsoucím“, neboť jsoucí je vždycky jen jedna její etapa. Vzhledem k této jisté etapě je vše, co předcházelo, její minulostí, která už není, a vše, co teprve má následovat, tedy její budoucnost, vzhledem k této aktuální etapě čímsi nejsoucím. Námitka, že také celou minulost a celou budoucnost lze počítat k jsoucímu, neboť buď bylo jsoucím dříve, nebo bude jsoucím později, nemá platnost, neboť ponechává nerozhodnuto, jakým způsobem taková minulé nebo budoucí jsoucnost může být či spíše je vintegrována v událost jako celek. V žádném případě není událost prostou sérií, a tedy součtem všech svých jsoucích etap, neboť by to znamenalo absurdní multiplikaci některých složek události, jejichž proměnlivost je relativně malá či pomalá. (Tak např. člověk od mládí až do pozdního věku má tytéž zuby – prakticky vzato –, i když se opotřebovávají, jsou opravovány atd.; jeho chrup není sérií jednotlivých stavů jeho zubů, neboť pak by každý zub musel být počítán mnohokrát.) Z toho je zřejmé, že buď musí být ontologie pojata jinak, anebo není schopna posoudit (a zkoumat) jsoucna vcelku.

83.025 – 10. května 1983

Problém, který ontologicky zůstává neřešitelný, je proměna kdysi aktuální přítomnosti, tedy minulé přítomnosti, v přítomnou (zpřítomněnou) minulost. Každé jsoucno, tj. jsoucí událost, je v jistém smyslu v každém svém okamžiku, v každé své etapě vždy celá „při tom“; jenom díky tomu můžeme o události (jsoucnu) mluvit jako o celku. Dění události spočívá především v tom, že každá její etapa navazuje jistým způsobem na všechny etapy předešlé a zároveň předjímá či spíše rozvrhuje etapy příští. Dění události není tudíž pouhou střídou okamžiků, nýbrž je v každém okamžiku reagováním aktuální přítomnosti na přítomnosti minulé i budoucí. Podstatné přitom však jest, že jsoucí přítomnost tu reaguje na přítomnosti nejsoucí. To znamená, že aktuální (jsoucí) přítomnost se podstatně vztahuje k tomu, co není. Pokud tématem ontologie zůstává pouze jsoucí jakožto jsoucí, je zřejmé, že problém vztahu jsoucí přítomnosti k přítomnostem nejsoucím přesahuje možnosti i kompetenci ontologie.

Ontologii však můžeme vymezit také jinak; jejím tématem může být jsoucno jakožto jsoucno. Rozdíl spočívá v tom, že každé jsoucno má časový charakter a nemůže být proto redukováno jen na to, co jest (nýbrž náleží k němu vždy také to, co bylo a co bude, tedy co není). Pak by tématem ontologie byla nejenom jsoucnost, ale také nejsoucnost (byť pouze specifická nejsoucnost). Přestalo by platit Parmenidovo slovo, že jsoucí musí buď veskrze být nebo naprosto nebýt (zl. B 8); neplatilo by v ní také, že jen jsoucno jest (CHRÉ TO LEGEIN (...) T'EON EMMENAI – B 6), neboť i nejsoucí minulost nějak jest, je-li zpřítomněnou minulostí. Naproti tomu o bytí (EINAI) by nebylo možno říci, že jest, stejně tak, jako o nicotě (MÉDEN). Jestliže jsoucností rozumíme aktuální přítomnost, je jsoucnost pouhou abstrakcí, jež nevystihuje skutečné dění.

83.026 – 12. května 1983

Každé jsoucno (pravé jsoucno) představuje událost, rozvinutou (přesně: rozvíjející se) v čase. V každém okamžiku onoho probíhajícího dějství, jímž je jsoucno jakožto událost, je něco ze jsoucna jakožto celku jsoucí a něco nejsoucí. V tom smyslu platí, že každé jsoucno zároveň jest i není. Jsoucno se totiž děje, odehrává, stává se, dochází k němu, nastává apod. Dění je ve své podstatě resp. ve svých základech zvnějšňování vnitřního. Ale to by mohlo vést k mylnému pochopení. Vnitřní totiž nelze chápat jako nějakou vnitřní danost; vnitřní je nutno spojovat s budoucností, tj. je třeba je chápat podstatně časově. Na druhé straně samo zvnějšňování představuje závěrečnou fázi dějství, jímž je jsoucno. Okolnost, že veškeré skutečnosti, jež můžeme vidět, vnímat, konstatovat okolo sebe, mají svůj vnějšek a že tento jejich vnějšek je více nebo méně trvalý, nás nesmí mást. Setrvalost vnější stránky jsoucen je čímsi druhotným, nikoliv prvotním a základním. Je třeba ji vysvětlit, neboť zvnějšňováním jsoucno jakožto událost vlastně končí a stává se nadále pouhou minulostí, tedy čímsi nejsoucím. Z hlediska dění události (jsoucna) jako celku se pak jeví jsoucnost jako určitý aspekt, určitá stránka dění, tedy jako cosi nesamostatného, co samo o sobě neobstojí a nemůže obstát. Přesto však jde o cosi významného, co je přinejmenším jako fenomén vysoko vyzdviženo a radikálně posunuto do popředí. Rozlišením mezi jsoucností a bytím zůstává tato okolnost stále ještě neosvětlená (nebo nedostatečně osvětlena). Představuje-li jsoucnost jsoucna v daném okamžiku jakýsi okamžitý průřez celkovým děním události, již jsoucno jest, je bytí téhož jsoucna bytím celku události. Bytí události se děje, ale nemůže se obejít bez toho, že se děje v podobě jsoucností. Jsoucnost je průvodný, ale nezbytný moment dění každého jsoucna. Je to však moment nevlastní; bytí je však vlastním bytím jsoucna.

83.027 – 12. května 1983

Motto: „In primique hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. (...) Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit...“

Marcus Tullius Cicero, *De officiis* IV, 13

„Je pak význačnou vlastností člověka především hledání a zkoumání pravdy. (...) S touto touhou po poznání pravdy je spojena jakási touha po samostatnosti, že totiž duch přírodou dobře utvářený nechce nikoho poslouchati, leda takového člověka, který ho radami řídí a poučuje, nebo mu v zájmu obecného prospěchu podle práva a zákonů rozkazuje. Odtud zase vyrůstá velikost ducha...“

Cicero, *O povinnostech*, přel. Jaroslav Ludvíkovský, Melantrich, Praha 1940

1. inquisitio atque investigatio: ve fr. překladu „de rechercher et d'étudier la vérité“, tedy vyšetřování (zkoumání) a studování, event. vyšetřování a zkoumání, příp. vyhledávání a průzkum, apod. (nikoliv však hledání, neboť předmět obojího, totiž inquisitio atque investigatio, je už tu, dán, k dispozici).
2. „veri videndi cupiditati“ – touhou viděti pravdu
3. appetitio principatus – přitažlivost prvenství, touha po prvenství
4. Animus bene informatus a natura – duch od přirozenosti dobře utvářený (zformovaný, ev. vyvinutý)
5. nemini ... nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa – nikoho ... leč tomu, kdo poskytuje návod (přepis), vyučuje nebo z důvodů užitečnosti (prospěšnosti).

83.028 – 30. května 1983

Otázky k Leibnizově *Monadologii* (pro účely filosofického semináře)

1. Jaký je rozdíl mezi démokritovským atomem a leibnizovskou monádou? (Uvedte co nejvíc odlišností.)
2. Co se u Leibnize stalo s Descartovými dvěma substancemi?
3. Jak se vztahuje monáda
 - a. k jiným monádám,
 - b. k organismu živočicha, jehož je „duší“,
 - c. ke světu?

4. V jakém rozsahu a v jakém směru je monáda neměnná a v jakém se mění? Co je zdrojem jejích proměn?
5. Jaký je pojmový rozdíl mezi monádou, geometrickým bodem a fyzickým bodem?
6. Co rozumí Leibniz tím, že monáda je „svobodná“? V jakém smyslu může monáda „volit“ mezi možnostmi? Je vývoj monády v nějakém směru kontingentní?
7. Jakou úlohu má v myšlení (lidské monády) asociace a jakou rozumová úvaha?
8. V jakém smyslu lze chápat, když Leibniz mluví a receptibilitě stvořené bytosti?
9. V jakém smyslu může působit nějaké těleso na jiné těleso? Existuje pro Leibnize *actio in distans*?
10. Co znamená podle Leibnize prostor? Existuje prázdný prostor (prázdno ve smyslu řeckých atomistů)?
11. Jaký je rozdíl mezi tím, jak monáda jakožto duše představuje organismus, jehož je duší, a jak představuje celý svět?
12. Jaký je rozdíl mezi tím, jak monáda jako duše představuje svět a jak je svět představován tělem, jehož je monáda duší?
13. Je rozdíl mezi percepcemi, jež má monáda o světě, a mezi percepcemi, jež má o sobě? Co dokáže duše „číst v sobě“? V čem je zajištěna spontánnost reflexe?

83.029 – 3. července 1983

Kus prehistorie neoficiálních, soukromých filosofických seminářů jsem zažil brzo po válce, když mne jako nejmladšího účastníka pozval docent Patočka do svého semináře o Heideggerově knížce *Vom Wesen der Wahrheit*. Většinou jsme chodili k Patočkovi do bytu. V padesátých letech se soukromé semináře staly jedinou možnou formou filosofické práce. V roce 1961 jsme však zahájili práci ve veřejném Ekumenickém semináři, zaštitěném prof. Hromádkou; o dva roky později se rozběhl na filosofické fakultě dialogický seminář doc. Machovce. Obojí skončilo asi rok po vojenské intervenci z roku 1968. Soukromé semináře se pak opět staly jedinou možnou formou společné filosofické práce. Sám jsem vedl celou řadu takových seminářů jak ve svém bytě, tak v jiných bytech. K významné změně došlo po vzniku Charty 77; po četných diskusích, leckdy až nerealistických, kdy se hovořilo dokonce o neoficiální „univerzitě“, zahájil naprosto neutajovaný soukromý filosofický seminář prof. Machovec.

Rozhodující iniciativu měl ovšem dr. Tomin, který se nelekli policejních represí, k nimž brzo rychle došlo, a převedl seminář do svého bytu. Navázal také styky se zahraničními filosofi, kteří od té doby začali do Československa jezdit s přednáškami. Na nějakou dobu se represe zmírnily, ale pak bylo několik zahraničních přednášejících vypovězeno ze země a účastníci seminářů byli pravidelně policií odváženi a na den až dva zadržováni, právě tehdy jsem jednak z pocitu solidarity, jednak z obav, aby nedávno navázané filosofické kontakty nebyly opět přerušeny, ukončil práci se svými dvěma mnohem nenápadnějšími semináři a zahájil jsem podobně jako Tomin práci otevřenou a všeobecněji známou, a to ve svém bytě.

Pracovníci Státní bezpečnosti několikrát intervenovali, ale pak přestali nové konflikty vyvolávat, nejspíš proto, že násilná likvidace Tominova semináře vyvolala ve světě nečekanou pozornost. Zahraniční přednášející pak přijížděli k nám. Největší iniciativu měli zpočátku filosofové angličtí (především z Oxfordu), ale dodnes jsme absolvovali přes padesát seminářů s přednáškami filosofů nejen anglických, ale také z Holandska, Spojených států, Francie, Spolkové republiky Německa, a dokonce z Austrálie. Řada zahraničních hostů přednáší také v jiných pracovních skupinách na jiných místech; tím je vytvořen jakýsi přechod k četným naprosto neveřejným a dokonce úzkostlivě utajovaným seminářům, které běží nejen v Praze, ale i v dalších městech. Na jaře 1982 jsme se opět stali předmětem těžkých policejních represí – po vojenském převratu v Polsku a po skandálu s francouzským profesorem Derridou. Od podzimu 82 naproti tomu pracujeme dodnes opět bez intervencí.

Proč to všechno děláme? Důvody jsou dva: především z hlubokého přesvědčení, že se žádná společnost nemůže natrvalo obejít bez fungujícího kritického myšlení, které je schopno být kritické samo k sobě a zbavovat se tak všech předsudků a tabu. Bez kritické a systematické reflexe se nemůže obejít ani věda, ani národní hospodářství, ani politika. A druhým důvodem je krize naší společnosti, která má ovšem značně odlišné kořeny i průběh ve srovnání s krizí tzv. západní společnosti. Filosofie ovšem nemá k dispozici prostředky, jak věci napravovat, ale má schopnost věci vidět a ukazovat, jaké jsou. A bez toho je každá skutečná náprava nemyslitelná. Sociologicky a politicky poučená filosofie může a musí také odhalit, proč je případná náprava tak obtížná a proč se setkává s překážkami nejen věcnými, ale především mocenskými. Je tomu tak proto, že umělé, vnější intervencí vyvolané podmínky dovolily, aby se v naší společnosti etablovala úzká, sterilně konzervativní vrstva, která si žádnou změnu a tudíž ani nápravu nepřeje a která se cítí každým pokusem o

kritické myšlení životně ohrožena. To je ovšem zároveň dokladem toho, že budoucnost této vrstvy a budoucnost života celé společnosti se definitivně rozešly. A každá pravá filosofie se dává do služeb pravdě, a tedy i pravé budoucnosti.

83.032 – 10. července 1983

V Platónově dialogu *Faidros* předčítá Faidros na procházce za hradbami Athén pod vysokým Platanem, skýtajícím stín, Sókratovi nejprve jednu Lysiovu řeč. Jde o vztah mezi milujícím a miláčkem po řeckém zvyku. Vybídnut Faidrem pronáší pak Sókratés nejprve první řeč se zakrytou hlavou, kterou nepovažuje ani za vlastní, a teprve pak ji napravuje jako provinění proti Erótovi jinou řečí, již s odkrytou hlavou. Když začíná svou první řeč, adresuje ji jakoby nějakému mládenci, ovšem vymyšlenému. A když potom se pouští do druhé řeči, táže se: „Kam se mi poděl ten chlapec, ke kterému jsem mluvil?“ A naslouchající Faidros jej (možná ironicky) ujišťuje: „Stojí před tebou, docela blízko, a je stále s tebou, kdykoli se ti zachce.“ (Šonkův překlad, str. 140, 243 d, 7–8)

Novotný lépe překládá „vedle tebe“ (PARA SOI), i když Šonkovo „před tebou“ víc poukazuje na předmětné rysy myšlení, které si ustavuje svůj intencionální předmět pojmově, a tudíž „kdykoli se mu zachce“. Významné je, že tu nejde o mrtvý předmět, nýbrž o pojmově konstituovanou osobu živého mladíka, k němuž se Sókratés ve své řeči obrací jako k „ty“.

Platón ve svém dialogu pro nás konstituoval osobu Faidra, Sókrata a dokonce i Lysia právě tak, jako Sókratés konstituuje osobu krásného chlapce. Avšak dokonce i sám Platón jako autor dialogu je pro nás konstituován docela podobně. Z toho vyplývá velmi sugestivní otázka: není tomu tak s každým člověkem vůbec? A jaký je tedy vztah mezi konstituovaným a skutečným „druhým člověkem“?

83.033 – 11. července 1983

F. X. Šalda uvedl v *Zápisníku IV.* ve své pozoruhodné stati *Genius řecký a genius židovský* (259 nn.) mezi velkými věcmi, jež vynalezl genius řecký, také myšlení v pojmech (259). Jako ostatní vynálezy je i tento podle něho vynálezem nesmírného dosahu a nesmrtelným, ale přesto nám dnes nepostačuje. A ne náhodou nepostačuje právě dnes stejně tak ve filosofii, jako v umění a v poezii. A je provázen také svými stíny (ev. svým stínem), jež cítíme dnes obzvláště bolestně.

Co z toho lze uzavřít? Šalda nemá za to, že jde o nějakou přechodnou etapu v dějinách myšlení, neboť mluví o vynálezu

nesmrtelném a nesmírného, tedy nezměrného, nezměřitelného dosahu. „Je-li prostor vynález řecký, je vynález židovský čas.“ (263) A právě onen řecký prostor se nám stává úzký a těsný: cítíme potřebu vytvářet prostor větší a větší, lépe: jinak budovaný. Jinak: to jest jinou myšlenkovou metodou. Ne geometrickou perspektivou, ne zeskupením a zestavbou linií, nýbrž rozstupem hranic. Nový prostor musí jít do hloubky jako vír, musí býti tekutý a dojde-li mrtvého bodu, sám se musí obrodit a rozpučet v nový obzor. Zdá se tedy, že proti harmonickému a stabilnímu geometrickému uspořádání je tu postavena dynamika dění, která má svou vnitřní hlubinu, spjatou s časem a přímo s „vytvářením“ nového času, tj. budoucnosti. Čas je tu protivou prostoru jako nástroj svobody, která se v něm uskutečňuje. Ne čas jako matematické schéma, nýbrž reálný čas, sama látka života, sama tvorba boží – čas jako cosi nevyčerpatelného a nezměřitelného, co se nese stále kupředu s větší a větší intenzitou, co se obrozuje na sobě a množí ze sebe (264).

83.034 – 25. července 1983

Platón interpretuje ARCHÉ jako duši – viz *Faidros* 245 C až 246 A. Jediná duše mezi všemi jsoucný je schopna se pohybovat sama od sebe (MONON DÉ TO AUTO KINOYN – 245 C7; TO AEIKINÉTON – 245 C5). A pouze, co se pohybuje samo, nikdy v pohybu neustává, protože nemůže samo sebe opustit a je pramenem a počátkem (PÉGÉ KAI ARCHÉ) pohybu i pro jiné věci, které se pohybují. Všechno, co se děje, děje se od svého počátku, počátek však nemá svůj původ v ničem.

Na Platónově pojetí zaráží hned několik věcí. Především je v jistém podstatném rozporu s dosavadní tradicí pojetí ARCHÉ. Pro presokratiky představuje ARCHÉ (ev. ARCHAI) to, co trvá uprostřed změn bez proměny, bez pohybu. Platón tu však mluví o arché jako o tom, co se pohybuje samo od sebe a co nikdy v pohybu neustává (v tom je s ním v rozporu Aristotelés ve svém pojetí nehybného prvního hybatele). Za druhé je zřejmé, že k duši jakožto ARCHÉ podstatně náleží nejen pohyb, ale přímo život. Proto také mluví o duši nikoliv pouze jako o ustavičně pohyblivé, nýbrž o nesmrtelné, tj. o ustavičně živé. A za třetí Platónovi nejde o to, upřít duši jakožto ARCHÉ schopnost hýbat něčím jiným (jak by se mohlo zdát z počáteční formulace (245 C 6–7), nýbrž popírá pouze, že něčím jiným hýbe zvenčí, zatímco způsob duši vlastní je hýbat (svým) tělem ze svého nitra (resp. z jeho nitra, je-li tím nitrem duše).

Abychom porozuměli Platónově myšlence do hloubky a co nejpřesněji, musíme se důkladně zabývat všemi námitkami proti jeho

pojetí, které nás napadají. Jenom tak si můžeme sami pro sebe zpřítomnit odlišnost svého dnešního přístupu.

83.035 – 25. července 1983

Podle Platóna je počátek něčím, co nemá vznik a co proto ani nemůže zaniknout. Jestliže tedy říká, že všechno, co se děje, děje se od svého počátku (správně „co se stává“, „rodí“, „vzniká“ – GIGNESTHAI), zcela chybné je přivlastňovací zájmeno „svého“, které není v originálu. Novotný proto lépe překládá „z počátku musí všechno vznikat, co vzniká“. Jestliže tedy Platón říká, že všechno vzniká z počátku, tj. z ARCHÉ, pak tu je ovšem otázka, jak se liší vznik něčeho jakožto pohyb od pohybu způsobovaného zvenčí. V případě, že něco není a teprve to vzniká resp. má to vzniknout, a jestliže tento vznik je založen a vyvolán počátkem jakožto ARCHÉ, musíme se tázat: proč nemůžeme ARCHÉ považovat za něco vnějšího z hlediska toho, co má vzniknout? Podle dnešního úzu je počátek chápán jako první fáze nějakého děje: počátek je zkrátka součástí toho, čeho je počátkem. Ne tak u Řeků: tam se počátek nikdy nestává součástí dění, kusem dění, neboť je právě tím, co je mimo dění, co se neděje, co uprostřed dění zůstává neděním. Pro nás je samozřejmé, že ve fázích, které následují po fázi počáteční, se počátek stává minulostí, tj. přestává být tu, není už přítomen, je pryč, skončil, ustal, zanikl. Pro Řeky je počátek bez proměny stále přítomen, je to vlastně jakési nunc stans či nunc aeternum. Proč však mluví Platón na našem místě o pohybu, ba dokonce o životě tohoto počátku? Cožpak je možný nějaký pohyb, který by nebyl změnou, který by nebyl děním? Není snad zřejmé, že problém je skryt v pojetí času a časovosti?

83.036 – 11. listopadu 1983

Základní chybou empiristické tradice je konstrukce hypotetických smyslových dojmů či vněmů, z nichž se potom údajně skládá, syntetizuje, resp. vypracovává nějaký dojem celkový, čili které jsou jakýmsi základními kameny, z nichž se potom skládá poznání. To je zcela chybná věc. Základní omyl tu spočívá v tom, že nic takového jako vněmové atomy neexistuje, že naše dojmy o světě, naše vnímání světa je vždycky celkové, tj. je už syntetizované ve chvíli, kdy si vůbec něco takového uvědomujeme, a to má pak dva důsledky. Za prvé že nejsme nikdy schopni kontrolovat přesně, co vlastně vyvolalo naše dojmy, za druhé že v té syntetické podobě už vždycky nějak intervenuje náš intelektuální názor, tj. zejména určité intelektuální zkušenosti, ať už naše vlastní anebo

převzaté, naučené, a posléze za třetí že tu vždycky je jakési nebezpečí, že v tom intelektuálním zpracování zůstává leccos z toho smyslového vnímání, z těch dojmů, nezpracováno, na okraji naší pozornosti. A leckdy to může být něco, co má eminentní důležitost. Navíc – protože v okamžiku, kdy se smyslový vněm stává součástí našeho vědomí, tak se dostává zároveň do světla té části vědomí, která funguje jako reflexe, to znamená, je podrobován naší reflexi. A tato reflexe může být vedena – mimo jiné – smyslem pro skutečnost – anebo nedostatkem smyslu pro skutečnost. Tedy: ideální případ je, když v reflexi jsme schopni odhalovat eventuelní chyby automatického působení našich intelektuálních složek na interpretaci smyslových vjemů, a eventuelně napravovat chyby, ke kterým tam dochází. To je možno dokonce tak dalece napravovat, že se naučíme dokonce lépe intelektuálně zpracovávat ty smyslové vjemy, tj. přejde to do naší rutiny, tj. můžeme opravit tu původní tendenci, původní schopnost těch intelektuálních zásahů, bez nichž žádné vnímání není možné, ale navíc se může tenhle ten reflektivní smysl pro skutečnost, založený převážně na zkušenosti, v některých optimálních případech vzácně doplňovat, spojovat, umocňovat se schopností celkových smyslových vjemů už na té první rovině, v té první rovině smyslových dojmů, takže vyřadíme-li rušivé momenty v té druhé rovině toho intelektuálního intervenování, jsme pak schopni leccos nahlédnout, nazřít, pro co nemáme sice zprvu dost zdůvodnění, ale když si potom dáme tu práci a když provedeme potřebné kontroly, prověřování atd., tak můžeme s tím dost počítat, že se nám ten první dojem potvrdí. Jsou lidé, kteří mají, ať už vrozeně, nebo získaně, větší smysl pro skutečnost, a jsou lidé, kteří mají menší smysl pro skutečnost, až i žádnou (což už náleží do psychopatologie). U dětí je smysl pro skutečnost podstatně menší, takže dokonce ten malý smysl dospělých pro skutečnost je jakýmsi ontogenetickým atavismem, jakýmsi zbytkem nedospělosti, dětскosti.

83.037 – 13. září 1983

Pro charakteristiku tzv. předmětného myšlení je zapotřebí přezkoumat povahu pojmů a pojmového myšlení. To, co lze najít i u největších myslitelů, postihuje povahu pojmu a pojmovosti zcela nedostatečně a velmi často i chybně. Zcela nepochybně je třeba rozlišovat např. mezi skutečným psem a mezi pojmem psa. Bylo by však hrubou chybou chápat pojem jako produkt abstrahování, už také proto, že v pojmu psa v žádném případě nezůstává nic z povahy či vlastností skutečného psa. Tak např. každý živý pes má hlavu a každý normální pes má čtyři nohy, zatímco pojem psa nemá ani hlavu, ani nohy. Tak tomu je se všemi vlastnostmi

psa, nikoliv jenom s některými, pes je živý, kdežto pojem psa není živý; atd. Nicméně pojem psa není ani pojmem nějakého konkrétního, živého psa, nýbrž pojmem psa jakožto živočišného druhu. Co to však je pes jako druh? Takový „druhový pes“ se nikde nevyskytuje, je to myšlenková konstrukce. Stejnou myšlenkovou konstrukcí je „druhovú kočka“. Rozdíl mezi pojmem kočky jako druhu a mezi pojmem psa jako druhu je nepostižitelný, pokud nepřejdeme k rozlišování psa jako druhu od kočky jako druhu. Tak třeba poukážeme k tomu, že pes náleží mezi šelmy psovité (a je proto příbuzný šakalovi, hyeně, lišce atd.), zatímco kočka je šelma kočkovitá (podobně jako tygr, lev, puma, rys atd.). Ačkoliv tedy platí, že pes i kočka jsou šelmy, pojem psa ani pojem kočky nejsou žádné šelmy, nýbrž jsou leda logicky podřízeny resp. zahrnuty pod pojem šelem. Tzv. moderní logika raději vůbec nepoužívá termínu „pojem“ a zůstává raději u tříd, takže potom každý konkrétní, živý pes náleží do třídy psů, každá konkrétní, živá kočka zase do třídy koček, a obě třídy, zahrnující všechny jednotlivé psy a všechny jednotlivé kočky, jsou samy zahrnuty do vyšší (širší, rozlehlejší) třídy šelem. Třidu pak je nejlépe chápat jako určitou skupinu či množinu jednotlivin. Tím je však problém jenom ukryt či posunut do stínu, ale není odstraněn ani řešen.

83.038 – 24. září 1983

[16. července 1983] Lidské vědomí je charakteristické či vyznačuje se – alespoň jak je dnes známe – svou proreflektovaností. A to znamená, že jsme si vědomi svého vědomí, že když něco víme, tak zároveň nějak také víme, že to víme. Není to nijak automatická záležitost, může tam docházet k jistým diskrepancím, omylům, můžeme něco vědět a myslet si, že to nevíme, anebo si myslet, že to víme a vlastně to nevědět – ale ta reflexe, ať už správná anebo nesprávná, tam vždycky nějak je přítomna. A to nás vede k otázce, zda také veškeré akty vědomí, resp. veškeré typy myšlení, které se v dějinách uskutečnily, rozvinuly, zejména ve veškeré lidské praxi – neboť praxe je bez myšlení nemyslitelná – ale praxi zejména zase nikoli stereotypní, nýbrž praxi tvůrčí, praxi nejrůznějšího druhu, ale zase nás nejvíc bude zajímat praxe myšlenková – zda v té myšlenkové praxi, která nabyla v různých, zejména vědeckých oborech neobyčejně důstojné, precizní, metodické podoby, zda je do stejné míry nebo ve stejné míře metodická také ona reflexe, již si uvědomujeme, když metodicky myšlenkově postupujeme, co vlastně děláme, když takto postupujeme. No a tady se ukazuje značná slabina všeho metodického myšlení, zejména myšlení vědeckého, které sice má neobyčejně důkladně vypracované a také neobyčejně důkladně kontrolované vědecké postupy, metody, ale

nemá vůbec vypracované způsoby, jak toto své kontrolování kontrolovat, jak reflektovat metodicky ony metody, jichž používá ve svém oboru. Jinými slovy, žádná věda, žádná lidská praxe a zejména tedy věda, žádná věda není myslitelná bez reflexe. Ale vědy nemají vypracován způsob, jak kontrolovat nikoliv pouhou svou praxi a metody, jichž používá, nýbrž jak kontrolovat, uvědomovat si a kontrolovat reflexi, jíž je ona praxe a metody v ní používané podrobena.

83.039 – 17. listopadu 1983

Dnes přišlo poštou 48. číslo časopisu *Rozhlas*, v němž je na 3. straně uveřejněn rozhovor s Jiřím Grygarem. Tam lze najít pozoruhodnou poznámku o probíhající diskusi o původu rozpínání vesmíru a o změně současného názoru na „vakuum“ (Grygar dokonce mluví též o „vzduchoprázdnu“). „Dosud jsme si mysleli, že vakuum je to, co je zbaveno veškeré hmoty, veškerého záření. Ale nyní se – na základě fyzikálních pokusů – ukazuje, že vakuum je vlastně plné života a že tam velmi rychle vznikají a zase velmi rychle zanikají částice. Takže, když se na vakuum díváme v průměru, tak tam nic nevidíme. Ale když jdeme do krátkých časových intervalů, zjistíme, že tam něco vyskočí, zanikne, zase vyskočí, zanikne. ... Přitom velikost, rozkmit těch vln, je pravděpodobnostní, to znamená, že malých vlnek se udělá spousta, větších vlnek se udělá méně a velkých vln se udělá strašně málo, ale není vyloučeno udělat vlny jakýchkoliv rozměrů. ... Čili to rozpínání vesmíru – jak to teď vypadá – je zhruba vlnou s nesmírně velkým rozkmitem. Zkrátka vakuum najednou vystříklo strašně vysoko, a to je náš vesmír.“

Pojmovému aparátu i všem metaforám, jichž je tu použito, by se dalo mnohé vytknout. Zároveň však se nám přes všechny nedostatky výklad přibližuje a poskytuje možnost formulovat nové problémy v kontaktu s vnitřní problematikou jak fyziky, tak astrofyziky. Naše kritika tzv. předmětného myšlení, aplikovaná na postupy teoretické fyziky právě v dané otázce, by mohla ukázat na některá možná východiska, kterých si moderní vědec, zvyklý nekontrolovat buď své myšlenkové prostředky vůbec, anebo odkázaný na kontrolu velice primitivní, nedostatečnou a vlastně z gruntu pochybnou, nemůže vůbec být vědom a která jej ani nemohou napadnout, protože leží zcela mimo jeho obzor.

Aplikace pojmu „hmoty“ na to, čemu Grygar říká „vakuum“, je svrchovaně pochybná, neboť hmota je to, co „vystříklo“ v nějaké té „vlně“ nepravděpodobně velkého „rozkmitu“. Vakuum v tomto pojetí zajisté není prostá nicota, ale není to ještě „jsoucno“, nýbrž taková jednotlivá jsoucna pouze „produkuje. Dále je tu otázka, co je vlastně taková „vlna“, jaká je

její „struktura“, jak probíhá, jak se „děje“. Časový zřetel tu je mimořádně důležitý. Dále: každá vlna má svůj vrch a důl. Při větším rozkmitu musí vlna „vystříknout“ stejně vysoko jako hluboko. Je náš vesmír jenom polovinou vlny, anebo celou vlnou? V prvním případě tu musí být vesmíry dva, v druhém případě musí být náš vesmír nějak „dvoustranně“ strukturován. Paralelita hmotných částic a antičástic tu nemůže dostačit, protože tím není pokryt problém energie resp. energetických kvant. Atd. atd. Je zapotřebí sehnat seriózní literaturu a zároveň jejího interpreta, protože bez přetlumočení z řeči matematiky do řeči filosofie není rozhovor možný.

83.040 – 7. prosince 1983

Předběžně by bylo možno přijmout myšlenku fluktuujícího vakua v tom smyslu, že bychom provedli korekturu na Grygarově interpretaci, „že vakuum je vlastně plné života a že tam velmi rychle vznikají a zase velmi rychle zanikají částice“. Především dost dobře nelze mluvit o částicích, protože ty už mají jakousi dobu trvání, takže i když by náhle vznikly, nemohou pak okamžitě a stejně náhle zaniknout. Za druhé: co to znamená, že rychle vznikají a rychle zanikají? Lze tu rychlost nějak kvantitativně vyjádřit? A ovšem „plné života“ znamená jen to, že se tam stále něco děje. A právě na tomto místě můžeme navázat se svou koncepcí.

Tzv. vakuum (dost nešťastný termín, ale co bychom také chtěli od fyziků!) je vlastně nic, nicota. Teorie (či spíše teprve jen hypotéza) fluktuujícího vakua znamená, že nicota není stabilní stav, nýbrž že to je stav, který má ustavičně tendenci přecházet v „něco“. Formou tohoto přecházení v „něco“ je dění. Nejde tu pochopitelně o žádné kontinuální dění, nýbrž o nejmenší částičky dějství, tzv. primordiální události. Grygar mluví o vlnkách, což je možno s jistými upřesňujícími vymezeními přijmout. Grygar to pak znázorňuje tak, že „něco vyskočí, zanikne, zase vyskočí, zanikne.“ To znamená, že ani „něco“ v této první fázi či rovině, či snad lépe „něcota“, není stavem stabilním, protože má tendenci opačnou než nicota, totiž zanikat, přecházet v nic. Onen kus dění, charakterizovaný tím, že „něco vyskočí a zanikne“, budeme nazývat primordiální událost. Každá taková primordiální událost má svůj počátek, průběh a konec. Má tedy svůj čas a svou prostorovost (rozprostraněnost); může, ale nemusí být v nějakém (skutečném) vztahu k jiným primordiálním událostem, takže primárně nemůže být ani lokalizována, ani temporalizována, protože žádný absolutní čas ani absolutní prostor neexistuje. (Proto neříkáme, že je

rozprostřena v čase a v prostoru, nýbrž jenom, že má *svůj* čas a *svůj* prostor, tj. svou časovost a svou prostorovost.)

Grygar mluví o tom, že rozkmit oněch vlnek či vln je pravděpodobnostní, což prý znamená, že malých vlnek se udělá spousta, větších vlnek se udělá méně a velkých vln se udělá strašně málo. To už je velká chyba, protože by to mohlo znamenat, že ona primordiální událost se může vytvořit buď docela malinká, nebo větší, anebo výjimečně i obrovská. Ale tak tomu není a nemůže být. Tzv. vlna s větším či obrovským rozkmitem, jak o tom mluví Grygar, je vzhledem k primordiálním událostem vždycky jakousi superudálostí, tj. událostí, která v sobě integruje větší až obrovské množství událostí primordiálních. Aby něco takového bylo vůbec možné, musí být splněn základní předpoklad, totiž že může dojít k reakcím primordiálních událostí na jiné primordiální události.

Tady ovšem musíme připomenout, že mluvíme z hlediska obvyklého předmětného pohledu a při užití předmětného myšlení a způsobu výpovědi. Také superudálost má ovšem nějaký svůj počátek, průběh a konec. Není tomu tak, že superudálost by nutně musela mít mnoho počátků, protože v sobě integruje mnoho subudálostí (až posléze primordiálních událostí). V jistém smyslu tedy kupříkladu tzv. velký třesk může být považovat za „počátek“ grandiózní superudálosti; teprve detailní rozpracování povahy a zejména časové struktury události by nám dovolil ukázat přesvědčivěji, než je to možné nyní, že velký třesk není a nemůže být leč počátkem zvnějšňování nějaké superudálosti, jejíž skutečný (totiž ne-vnější, ne-předmětný) počátek tomuto zvnějšňování nutně „předchází“ (počátek ne-předmětný, ne-vnější, tedy vnitřní nemůže ovšem být předmětně postižen, nemůže mít hranici či limit atd. atd.). Proto vznik našeho vesmíru by mohl být považován za počátek gigantické superudálosti jen za určitých podmínek, které teď nemůžeme specifikovat, ale o kterých můžeme předběžně (bez důkazu) tvrdit, že nebyly splněny. Proto je daleko případnější, budeme-li považovat velký třesk za katastrofální nezdár připravující se a počavší superudálosti kosmického rozsahu, která však neudržela a ještě spíše nemohla a nedovedla založit a rozvinout svou integritu, ba ani ji udržet, a skončila hned v prvních okamžicích fantastickým krachem, desintegrací, výbuchem, roztříštěním atd.

Příliš řídké rozseté (přesněji: na sebe nereagující a nenavazující) primordiální události neposkytují možnost, aby vznikla nějaká superudálost; naproti tomu příliš těsně shluklé primordiální události vedou

k výbuchu místo k zformování nějaké superudálosti (k tomu dojde až pak).
Je tu možnost nějaké střední cesty?

83.041 – 10. prosince 1983

Brentano poukazuje na význačnou charakteristiku všeho psychického (označovaného – podle něho velmi matoucím – výrazem „vědomí“), totiž že má charakter subjektivního chování (Brentano mluví o „subjektisches Verhalten“). A podstatný rys tohoto „subjektivního“ chování je jeho intencionalita či jeho intencionální vztahování k něčemu, co nemusí být sice ničím skutečným, ale přesto je niterně dáno, a to předmětně. (Přesný citát zní: „Der gemeinsame Charakterzug alles Psychischen besteht in dem, was man häufig mit einem leider sehr mißverständlichen Ausdruck Bewußtsein genannt hat, d. h. in einem subjektischen Verhalten, in einer, wie man sie bezeichnen, *intentionalen* Beziehung zu etwas, was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist. Kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Geglaubtes, kein Hoffen ohne Gehofftes, kein Streben ohne Erstrebtes, keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut, und so im übrigen.“ in: 1962, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1921, s. 14–15.)

Brentano tu ergo mluví zřetelně o „vnitřním předmětu“, k němuž se vědomí (či lépe psychika, resp. subjektivní chování) intencionálně vztahuje. Termín „vnitřní předmět“ je ovšem silně diskutabilní, neboť hned vzniká otázka, vzhledem k čemu lze mluvit o „vnitřním“. Jde-li o to, co je „vnitřní“ onomu „psychickému“, pak to znamená, že předmět je součástí psychického a jako taková součást je psychickému „vnitřní“. Tak tomu zajisté není, intencionální vztah není vztahem psychického (či vědomí) k sobě samému či k některé své složce a součásti, nýbrž k něčemu, co právě není součástí psychického průběhu, ale je mu v jistém smyslu „vnější“. A to právě znamená: nikoliv v jakémkoliv smyslu „vnější“. Příklad vše ozřejmí nejlépe: trojúhelník jako obrazec v rovině není součástí psychického průběhu, ale není mu vnější tak, že bychom jej mohli hledat a najít jako reálný předmět vně vědomí. Trojúhelník představuje myšlenkovou konstrukci, která má jakousi svébytnost a samostatnost, v níž nepodléhá vlivům a okolnostem, za nichž dochází k „představování“ jakožto psychickému aktu. Z toho jednoznačně vyplývá nutnost zásadního rozlišení mezi předmětem intencionálním a předmětem „reálným“, skutečným, „hmotným“ atd.

Zároveň však je zřejmé, že Brentano vymezil jenom jeden typ intencionality, totiž intencionalitu předmětnou. Od té doby, co poukázal inspirujícím způsobem na intencionalitu jako význačnou charakteristiku

vědomí (psychična), dospělo mnoho myslitelů k více nebo méně výraznému přesvědčení, že existují intence, které rovněž směřují „ven“ z psychického průběhu, ale nikoliv k nějakému předmětu (zejména pak ne k předmětu „danému“). Lze naslouchat a nic neslyšet; věřit, aniž by bylo možno blíže určit, čemu; s jistotou doufat, ale bez možnosti připsat tu jistotu „předmětu“ naděje; mít radost nebo úzkost, aniž bychom mohli říci, z čeho. Je naprostým omylem mluvit v takových případech a pocitech či dojmech, jež se nevyznačují žádnou intencionalitou. Vedle intencionality předmětné je třeba vidět a uznávat nepředmětnou.

83.042 – 19. prosince 1983

Husserl uvádí (4440, *Logische Untersuchungen I*, str. 178) jako logický příklad následující větu: „Představa trojúhelník(a) zahrnuje (obsahuje) představu obrazec (-ce), a rozsah této zahrnuje rozsah oné.“ („Die Vorstellung Dreieck schließt die Vorstellung Figur ein, und der Umfang dieser umschließt den Umfang jener.“) Zdůrazňuje zároveň, že tu nejde o fenomenální jednotky, nýbrž o jakési „specifické jednotky“. A vedle takové specifické jednotky, jako je trojúhelník, uvádí představu „Sókratés“, představu „lev“ apod. (stále str. 178). Ovšem když mluví o fenoménech, má na mysli subjektivní zážitky (prožitky) nějaké osoby; argumentem pro poukaz na specifické – a tedy nikoliv fenomenální – jednotky mu je to, že přece nemůžeme mluvit o tom, že nějaké fenomény jsou reálně obsaženy v jiných fenoménech (178). Ale co tu znamená tedy slovo „reálně“? Předpokládejme, že lze tohoto slova užít v následujícím smyslu: trojúhelník má reálně (= opravdu, vskutku, skutečně) tři vrcholy, tři strany a tři úhly. Pochopíme-li, co to je trojúhelník, jsme schopni nahlédnout, že pravdivost předchozí věty není nahodilá (jen pro daný případ), nýbrž nutná (pro všechny případy sem spadající). Trojúhelník nejenom že tři úhly, tři vrcholy a tři strany může mít, ale on je vskutku má, a dokonce musí mít, je-li opravdu trojúhelníkem. A nyní se zeptejme: v jakém smyslu můžeme říci, že představa trojúhelníka (rozumí se představa ve filosofickém, tj. širokém, nikoliv psychologickém smyslu) obsahuje či zahrnuje představu úhlu, vrcholu, strany anebo tří? Jistě nikoliv v tom smyslu, na jaký poukazuje Husserl, ale stejně tak jistě nikoliv ve smyslu subjektivních prožitků. Je tedy zřejmé, že potřebujeme vedle subjektivních prožitků a vedle představ v tom smyslu, jak o nich mluví Husserl, ještě něco dalšího. Když bychom zúžili pojem „představy“ na pojem „pojmu“ (což snad je možné, neboť podle Kanta představy jsou buď náhledy, nebo pojmy), pak vedle pojmu musíme počítat s tzv. intencionálním předmětem, přičemž ani pojem, ani

intencionální předmět nejsou součástí psychického průběhu, tj. nemohou být vysvětleny ze subjektivního prožívání ani na ně redukovány.

V tom případě však vzniká otázka, zda představou trojúhelníka máme rozumět spíše pojem trojúhelníka (v tom případě ovšem pojem trojúhelníka nemá tři úhly atd.), anebo trojúhelník jakožto intencionální předmět. Podobně tomu je v případě Iva a nejzajímavější problém vzniká v případě Sókrata jakožto jedinečné historické postavy. Zdá se totiž, že pojem Sókratés není vůbec možný, ale že intencionální předmět Sókratés musí být konstituován za pomoci mnoha, ba přímo nesčetných pojmů, v ohnisku jejichž intencionálních „projekcí“ tento „intencionální předmět“ vzniká, resp. je ustavován. Intencionálnímu předmětu „Sókratés“ musí být nasouzeny všechny potřebné vlastnosti (ovšemže zase jakožto intencionální předměty „vlastnosti“), jež mají důležitost pro postižení skutečného Sókrata, který kdysi žil, stárnul a zemřel. To klade na povahu intencionálního předmětu zcela mimořádné nároky.

83.043 – 21. prosince 1983

Rádl klade Šaldovi (*F. X. Šaldova filosofie*, Praha 1918, str. 14–15) otázku, zda věří, „že tento svět má smysl, že lidi, živé bytosti, celý svět spojuje jedna pravda, kterou hledali všichni filosofové od Platóna až do nejmodernějších“. Nejde tu o Šaldu a o oprávněnost Rádlova posouzení jeho stanovisek. Jde o filosofickou pozici Rádla samého.

Pravda je to, co zakládá, zaručuje smysluplnost světa. Svět tedy není smysluplný sám o sobě a sebou či v sobě, nýbrž teprve v pravdě. Bez pravdy se svět rozpadá, kdežto v pravdě je spojen. V pravdě jsou spojeni všichni lidé, v pravdě jsou spojeny všechny živé bytosti, celý proud života, který od počátku, kdy se na zemi objevil, nikdy neustal a bez přestání pokračuje až dodnes a bude pokračovat (má pokračovat) dál. Pravda je tedy ve vztahu ke světu, k člověku, k životu, ale není žádnou jejich pouhou funkcí, jejich pouhým produktem nebo vlastností. Pravda není dána ani člověkem, ani životem, ani světem, ale naopak je dána, či lépe uložena všem lidem, všemu životu a celému světu. V jistém smyslu lze dokonce říci, že teprve skrze pravdu je založeno bytí lidí, živých bytostí a vůbec světa. Jak člověk, tak živá bytost a rovněž svět jsou tím, čím jsou, jen za podmínky, že dosáhli správného, pravého vztahu k pravdě. Není jim to nijak předem dáno, vrozeno, ale jsou k tomu voláni a povoláni. A když následují tohoto volání a povolání, stávají se tlumočníky a hlasateli pravdy. Podle Rádla ani to, co Bergson nazval „tvořivým vývojem“, není leč odpověď na výzvu pravdy: „Ani zvířata, ani rostliny, ani ostatní příroda takto bez hlásání pravdy netvoří. Nehlásá vesmír pravdu, neručí za ni?

„Nebesa vypravují slávu Boha silného a dílo rukou jeho obloha zvěstuje. Den po dni vynáší řeč a noc po noci ukazuje umění.“ A ovšem, jedině tvořením nových věcí a událostí nebesa kážou, dokazují, vyvracejí, propagují a bojují za své názory. Každá travička, tvořící své tělo, květ a plod, bojuje za myšlenku; nemluví-li lidskou řečí, káže tvarem těla, barvou, volbou místa, celým živobytím. Její řeč není sice řadou syllogismů, nýbrž individualizovanou soustavou reakcí na podráždění okolí; nicméně čím více přemýšlíš o těchto reakcích travičky, stavbě jejího těla, o jejím vývoji, živobytí, boji o život, tím lépe její řeči rozumíš.“ (tamtéž, str. 33–34)

Zdá se, že není třeba více dovozovat, že pro Rádla není pravda ani shodou myšlení se skutečností (důraz na tvorbu nového!), ani snad jen morálním závazkem, ale ani něčím podobným instinktu, co proráží navenek a uplatňuje se, byvši už v zavinuté a skryté podobě od počátku zde, ale že to je kosmologický princip, bez něhož by nemohl být ustaven svět (vesmír), bez něhož by nebylo života a jeho vývoje, a bez něhož by člověk nebyl člověkem. Neboť to vše je tím, čím vskutku býti má, jen ve vztahu k pravdě (a to ve vztahu velmi specifickém, nikoliv jakémkoli).

83.044 – 18. prosince 1983

Moderní astrofyzikové a teoretičtí fyzikové počítají, zdá se, s tím, že náš vesmír především není věčný, ale že má svůj vznik, že však tento vznik vesmíru není možno lokalizovat v čase a v prostoru, protože čas a prostor vznikly zároveň s vesmírem. Ale právě tak, jako vznik prostoru si nemůžeme představovat jako vznik nějakého místa, jež přerůstá v další, v celé dimenze, až je z toho celý prostor, právě tak si nemůžeme představovat vznik času jako první bod v časové posloupnosti, k němuž se hned řadí body další, přicházející z budoucnosti, nýbrž jen tak, že se vznikem času vznikají hned zároveň všechny jeho dimenze, tj. všechny „tři časy“, o nichž hovoří Augustin ve svých *Konfesích*, totiž přítomnost i budoucnost i minulost. Na tom je nejzajímavější ten problém, jak může v čase – či lépe spolu s časem – zároveň vzniknout minulost, aniž by tedy kdy dříve byla bývala živou přítomností.

Taková myšlenka je zajisté na pováženu, neboť může mít překvapivé důsledky pro takové výpočty o prvních vteřinách a minutách vývoje vesmíru, k jakým dochází třeba Weinberg. Dalo by se říci, že vznik vesmíru představuje událost, která má svou minulost i budoucnost, ačkoliv před touto událostí nic nebylo, ačkoliv jí nic nepředcházelo. Pravděpodobně nic než pouhé primordiální události (a i to je třeba ještě přezkoumat) se nemůže stát, odehrát, proběhnout, aniž by to nějak

navazovalo na nějakou minulost a aniž by to rozvrhovalo nějakou budoucnost. Ale co to znamená?

Při propočtech, dostávajících se do tak extrémních situací (byť jen v simulované podobě, totiž v rámci konstruovaných modelů), jako jsou první vteřiny a minuty vývoje vesmíru, se může snadno stát, že zanedbáme některé náznaky toho, že jsme překročili moment skutečného vzniku a že jsme se dostali do minulosti, která vznikla (vznikala) v době vzniku vesmíru jako už minulá (a nikoliv tedy přítomná a teprve dodatečně se do minulosti propadající).

Z toho vyplývá, že pojetí času je pro podobné matematicko-fyzikální výpočty eminentně významné, protože nesprávné pojetí může hrubě zkreslit výsledky. A proto také se musíme s ostražitostí a maximální kritičností dívat na jakoby samozřejmý předpoklad Weinbergův, že má smysl mluvit o prvních vteřinách či dokonce o zlomcích první vteřiny, jako by vteřiny následující po vzniku světa byly souměřitelné s vteřinami, jak je dnes známe, a tedy jako by čas byl jakýmsi rovnoměrným kontinuem, jehož se netýká zakřivení, s nímž jinak každý moderní fyzik po Einsteinovi musí přece počítat.

Nemusím snad dodávat, že tento důsledek není ani jediný ani hlavní z těch, jež vyplývají z myšlenky zde formulované.

83.045 – 20 prosince 1983

S jistým zpožděním dostávám do ruky knížku Jindřicha Zeleného *O dialektice*, soubor statí, z nichž jediná ještě uveřejněna nebyla, dvě jsou převzaty z *Filozofického časopisu* beze změny a šest zbývajících po úpravách. V jedné ze dvou statí převzatých beze změny, *K Heideggerově kritice metafyziky* (původně vyšla ve *Filozofickém časopise* č. 2/1979), je pod číslem 28 uvedena poznámka, která se přímo týká jedné mé starší práce, totiž *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“* (Podoby II, Praha 1969, str. 109 nn.). Reaguje-li Zelený svou poznámkou na můj text publikovaný před 10 lety (a vzniklý o 4 roky dříve), mohu zajisté i já reagovat na jeho poznámku pouhé 4 roky starou ještě dnes, a to tím spíše, že nejde o otázku, kterou by snad byl odplavil čas a která už dnes postrádá jakékoliv aktuálnosti.

Předmětem sporu se stala interpretace první Marxovy teze o Feuerbachovi a speciálně smyslu Marxova rozlišování mezi předmětem a objektem. Zelený – pochopitelně bez jakéhokoliv dokladu – klade především tento problém do širšího rámce: „Marxův a Engelsův přechod od metafyzického k dialektickému materialismu je tu zcela zkreslen“ (citace pocházejí vesměs ze str. 123 zmíněného souboru, č. 4537, tj. z

poznámky č. 27). V tomto rámci je pak zcela nutné, že „Marxova 1. teze o Feuerbachovi je v tomto článku v totálním zkreslení vykládána jako manifest ‚nepředmětného‘, totiž nematerialistického myšlení“. Opět bez jakéhokoliv dokladu, bez jakékoliv argumentace. Můj text je charakterizován jako „groteskní pokus vyložit Marxe a Engelse jako zakladatele tzv. ‚nepředmětného‘ myšlení“. Moje pozice je pak charakterizována jako pozice „křesťanského heideggerovce“. A konečně jsou v poznámce dvě citace z mého textu. První z nich pochází z konce str. 113 a začátku str. 114: „Epochálnost nového myšlení, jež Marx zahájil, nezáležela – jak vidíme – v jeho materialismu.“ V druhé citaci má být dokumentována má snaha argumentovat „neuspokojivost a přímo falešnost předmětného přístupu“ (konec str. 114 a začátek str. 115) – (tady Zelený cituje nepřesně, i když nikoliv na újmu smyslu, neboť do uvozovek dává „neuspokojivost, přímo falešnost předmětného myšlení“).

Nejprve tedy pokud jde o citace; první citát je vytržen ze souvislosti, která je zjevně historická (zbytek je tu v podobě slova „nového“, které ovšem může být pochopeno různě). Zelený onen historický kontext ovšem *de facto* přiznává, když formuluje onen obecný rámec: tam hovoří o přechodu od metafyzického k dialektickému materialismu. Ovšem sama tato charakteristika je chybná, protože ve skutečném kontextu mi jde o Marxovu kritiku „veškerého dosavadního materialismu“ jakožto myšlení, které předmět (tj. skutečnost, smyslovost) pojímá pouze ve formě objektu (nebo nazírání). Tradičně se ovšem mluví o Marxově kritice nazíravého materialismu, ale mně šlo o podtržení významu, jaký v této kritice nazíravého materialismu má odmítnutí chápání skutečnosti jakožto objektu a vytyčení programu jejího chápání v perspektivě lidské smyslové činnosti, praxe, tedy v perspektivě subjektu. Přitom je zcela mimořádně významné Marxovo odlišení „revoluční“, tj. prakticko-kritické činnosti od „špinavě čachrářské“ („špinavě židovské“) praxe.

Mám za to, že tu vskutku nejde o rozlišování dvojího materialismu, metafyzického (event. mechanistického) a dialektického, nýbrž o rozlišení dvojího přístupu ke skutečnosti. V jednom případě jde o přístup, který je v samotné své bytostné struktuře orientován na „skutečnost“ takovým způsobem, že ji už vtiskuje do předem připraveného schématu „předmětnosti“ ve smyslu objektu. To je onen „teoretický postoj“, příkře se distancující od každé aktivity, činnosti, praktického (smyslového) přístupu. Důvodem oné distance je právě okolnost, že praxe je chápána právě jen jako praxe „špinavě čachrářská“, tedy nečistá a každý teoretický přístup *eo ipso* znečišťující. Marx tu tedy zároveň odmítá určité pojetí praxe a zároveň určitý (teoretický, nazíravý) přístup ke skutečnosti, který z

ní činí pouhý objekt. Proti tomu je vyhlašován program sjednocení praxe a myšlení, ovšem jiné praxe a jiného myšlení. Nové myšlení a nová praxe spočívá v tom, že jejich společným předmětem je skutečnost skutečná, nikoliv objektivovaná (objektifikovaná, na objekt redukováná, mystifikovaná, deformujícím způsobem modelovaná). Jde o tu skutečnost, která je také a zároveň předmětem smyslů, ale smyslů uplatňujících se v opravdové (tj. zase nedeformující, nemystifikující) praxi, totiž v praxi revoluční, tj. prakticko-kritické.

83.047 – 20. prosince 1983

Gramsci právem psal ve vězení texty, v nichž místo o marxismu psal o „filosofii praxe“. Marxovi vskutku jde o novou filosofii, o nové myšlení, které je trvale spjato s praxí, a to tak, že samo svou kritičností koriguje praxi a nedopouští, aby se z ní stala upadlá špinavě čachrářská praxe, ale zároveň je ustavičně na pozoru, aby se s onou kriticky prověřovanou a ustavičně korigovanou „revoluční“ praxí nerozešla, nýbrž aby s ní tvořila jediný, celistvý, integrovaný lidský přístup ke skutečnosti. Jasně z toho vyplývá, že praxe i myšlení se korigují vzájemně, že jedno bez druhého není možné, že myšlení bez oné spjatosti s praxí (ovšem se správnou, „revoluční“ praxí) ztrácí na jistotě a pravdivosti a upadá do pouhé (plané, mystifikující) teoretičnosti, ale že na druhé straně také praxe bez oné vzájemné spjatosti s kritickým myšlením přestává být prakticko-kritickou činností a upadá do „špinavě čachrářské jevové formy“. Můžeme tedy mluvit nejenom o filosofii praxe, ale také o filosofii pro praxi, filosofii, které praxi svítí na cestu, o praktické filosofii, o filosofické praxi, o praxi, která je provázena filosofií jako svou neodlučnou družkou, jako svou neodlučitelnou součástí a složkou. Filosofie se tu skutečně stává složkou praxe, právě tak, jako praxe se tu stává nejvlastnějším místem přítomnosti filosofování, aktuality filosofie. Když pochopíme tento projekt, můžeme z toho vyvodit také kritiku oné praxe zvláštního typu, která zdomácněla ve vědách. Také vědecká praxe upadá, jestliže jí chybí kritická kontrola neobjektivizujícího myšlení (věda sama totiž nemá obranu proti vlastním objektivizacím).

83.048 – 21. prosince 1983

Marxovo zásadní rozlišení mezi špinavě čachrářskou jevovou formou praxe a mezi praxí revoluční, tj. mezi revoluční, prakticko-kritickou činností by se mohlo stát aktuálním podnětem pro s režimem se slepě nekonformující marxisty. Jde totiž o to, aby se z tohoto hlediska rozlišovaly ty prvky tzv.

reálně socialistické společnosti, které vedou ke katastrofálním důsledkům např. ekologickým a které mohou být interpretovány pouze jako špinavě čachrářská praxe, od jiných prvků, které se nejen kritice vlastní praxe nevyhýbají, ale které ji činí součástí svého postupu, své metody i její praktické aplikace společenské. Důsledně rozlišováno by bylo možno odhalit celou dlouhou řadu ekonomických, právních, politických, ale také zdravotnických atd. opatření jako typicky čachrářské (špinavě čachrářské) povahy. Zejména pak by bylo možno stanovit jako s původním marxistickým zaměřením socialistického hnutí neslučitelný onen stav, kdy se každé kritické reflexi kladou obrovské překážky a kdy se dokonce každá taková fundamentální reflexe hrubě podezírá z nepřátelství a ostrakizuje. Je s podivem, že ani ti z nekonformních marxistů, kteří se neochvějně drží své linie jako marxisticky ortodoxní, ačkoliv byli dávno vyloučeni ze strany, nepociťují nutnost se o podobné Marxovy myšlenky opřít. Zdá se, že to nasvědčuje nejenom tomu, že jejich teoretické myšlenková výbava je nedostatečná, ale že se jim ani v jejich novém postavení nezdařilo se oprostít od ideologické zatíženosti, charakteristické pro oficiální kruhy.

83.049 – 21. prosince 1983

Druhá teze o Feuerbachovi nesmí být vykládána ve smyslu pragmatismu. Pravdivost myšlení se osvědčuje pouze v jeho spjatosti s praxí. Myšlení izolované od praxe není a nemůže být ani pravdivé ani nepravdivé (pouze důsledné nebo rozporné). Ale to neznamená, že praxe rozhoduje o pravdivosti či nepravdivosti myšlení jako poslední nebo dokonce jediná instance. Praxe nemá pravdu v držení; sama o sobě může být praxe jenom úspěšná nebo neúspěšná. Posouzení, zda nějaká praxe je (byla) úspěšná či nikoliv, může být jenom provizorní, předběžné a relativní. Každý praktický úspěch se může s odstupem času a v nových, širších souvislostech ukázat jako neúspěch, slepá ulička, chybná cesta. Praxe tedy není sama o sobě ani nositelkou pravdy, ani jejím arbitrem. Pouze praxe správně interpretovaná může poskytnout argumenty pro pravdivost nebo nepravdivost myšlení. Praxe sama tudíž nemůže být považována za normu či kritérium pravdivosti myšlení, přinejmenším nikoliv jako jediné či nejvyšší, poslední kritérium. Praxe může být právě tak správná jako nesprávná, vada, scestná. Praxe sama nemá prostředků ke své vlastní kontrole leč myšlení. Lze dokonce říci, že bez myšlení není žádná praxe vůbec možná. Pouhé chování, pouhá aktivita se stává praxí pouze za přispění, pod kontrolou a přímo skrze myšlení. Důraz na spjatost myšlení s praxí je pochopitelný jen v určitém dějinném kontextu. Jinak platí, že myšlení samo je jen kusem praxe, složkou, součástí praxe, a naopak praxe

že v sobě vždycky obsahuje nějaké myšlení, a to ne pouze jako dodatečnou ingredienci, nýbrž jako jednu ze svých konstituent.

83.050 – 22. prosince 1983

Jestliže Marx – ve své 3. tezi o Feuerbachovi – ukazuje na meze tvrzení, že lidé jsou produkty okolností, tím, že upozorňuje na tu významnou skutečnost, že proměna okolností samotných není člověkem neovlivnitelná, nýbrž že lidé jsou schopni měnit okolnosti, pak vlastně poukazuje na nutnost rozlišování mezi těmi činnostmi, které nejdou dost hluboko, aby měnily samy okolnosti, takže zůstávají v rámci daných okolností, a mezi takovými činnostmi, které nemění jen podružné věci, nýbrž samy okolnosti a podmínky, v nichž se realizují. A tyto podstatné, protože k podstatě okolností jdoucí činnosti, mění samy okolnosti jakožto svůj základ a své východisko, nazývá Marx převratnou praxí. Pro převratnou praxi je charakteristické, že nezůstává v rámci daných okolností, nýbrž že je takovou činností, která krom jiného zasahuje a mění samy tyto okolnosti. Když dovedeme tuto myšlenku o krok dál, musíme uznat, že taková okolnosti proměňující činnost může ony okolnosti měnit buď mimoděk a nevědomky, anebo vědomě, plánovitě a programově. Nemůže být pochyb o tom, že bezděké měnění okolností musí zůstat vždycky značně omezené ve svých možnostech, zatímco vědomé, promyšlené zasahování do povahy okolností má šanci dosáhnout pronikavějších výsledků (pochopitelně to závisí na kvalitě oné promyšlenosti). Když Marx mluví o převratné praxi jakožto o revoluční, prakticko-kritické činnosti, má na mysli právě takovou činnost, která má svůj zdroj, svou orientaci a svou oprávněnost ve vysoké kvalifikovanosti promyšlených projektů.