

## Úvod do problematiky nepředmětnosti [1994–95]

profilový seminář

### Zimní semestr

#### Skutečný průběh:

06. 10. úvod –

13. 10. Pojmy a pojmovost,

20. 10. – nekonalo se – omluven

27. 10. Intencionalita, intencionální akty – a „prostředí“: předmětné a nepředmětné intence

03. 11. – odvoláno – nemocen

10. 11. jak se děje „pravé jsoucno“ = model události (událost se děje vždy celá, nikoliv postupně!)

17. 11. identita předmětná a nepředmětná: identita subjektivní, osobní

24. 11. vysloveně a nevysloveně řečené, myšlené a nemyšlené (tj. vědomě a uvědoměle, ale naproti tomu neuvědoměle či neuvědoměně, nereflektovaně míněné)

01. 12. sebeuvědomění jako nedostatečně reflektované, nedomyšlené „sebemínění“

08. 12. subjekt jako *ex definitione* non-objekt: subjekt-Já, subjekt-Ty – jak se lze vztáhnout k subjektu-Ty (tj. subjektu druhého)

15. 12. subjektivnost jako význačná charakteristika světa, v němž žijeme – rozšíření našeho chápání „subjektu“ = „pravá jsoucna“ jako „ne-jsoucna“

22. 12. časový charakter „ne-jsoucna“ – vztah k budoucnosti: vykloněnost do budoucnost

05. 01. setkání „ne-předmětů“ (subjektů): jen ve vykloněnosti „ze sebe“; totéž platí o setkání s nepředmětnými skutečnostmi (ryzími nepředmětnostmi)

12. 01.

19. 01.

26. 01.

#### Projekty, nápady:

Intencionalita, nepředmětné intence

Kdy je zpředmětnění legitimní a kdy ne

„Já“ jako subjekt, „ty“ jako subjekt

Skutečnost a budoucnost (otevřenost do ní)

Subjektivnost jako meontologický rys světa

Problém celku, resp. celků

Etika jako tazání po člověku

\*\*\*

Truth, as John Stuart Mill memorably said, always benefits from collisions with error. (ex: The Spectator, 10. 12. 1994, vol. 273, No 8683, p. 9.)

\*\*\*

## 1.01

Na první poslech nebo na první přečtení by se mohlo zdát, že problém „nepředmětnosti“ má naprosto odtažitý charakter a že může unaveným a zmateným, od chaotického společenského dění se odvracejícím filosofům poskytnout jakýsi myšlenkový azyl, jakousi obdobu Tusculanea, kam se kdysi utekl Cicero z Říma a vzdálil se od jeho hektických politických proměn a událostí. Chtěl bych vás ujistit, že sami poznáte aktuálnost a přímo naléhavost tohoto tématu, které zdaleka není tak nové (a ovšem právě tím mnohým konzervativcům podezřelé), jak by se neznalcům nebo poloznalcům mohlo zdát. Zároveň však musím přiznat, že navzdory četným navazovacím bodům a souvislostem se mi až dosud příliš nedařilo úspěšně oslovit naši širší intelektuální veřejnost; dokonce i moji přátelé považovali mé návraty k této tematice za jakousi mou soukromou libůstku. Už několikrát jsem se pokoušel najít porozumění v zahraničí, ale našel jsem nanejvýš jen jistý zájem, možná spíš zdvořilý než opravdový, a proto vskutku otevřený. V loňském roce jsem měl vlastně poprvé příležitost prohledávat filosofickou literaturu z posledních desetiletí a ohlížet se po obdobných pokusech a takříkajíc „spojencích“. Našel jsem leccos, ale jsou to buď jen nápady, které nevyústily v hlubší propracování, anebo sice větší koncepce, ale přinejmenším v mých očích zatížené závažnými nedostatky a chybami. Zatím jsem nenašel sourodě myslícího filosofa, na kterém bych se mohl v podstatnějším, systematickém smyslu orientovat nebo o kterého bych se mohl dokonce opřít. Naproti tomu mohu demonstrovat na překvapivě mnoha současných nebo nedávných myslitelích, že jim alespoň některé momenty této tematiky a problematiky nejsou neznámy a že se také pokoušejí se věci dostat na kloub. To je zřetelným dokladem toho, že tu jde o téma, které přímo volá po analýze a po řešení. Mám za to, že je jenom otázkou času, kdy po zvládnutí největších obtíží budou historici filosofie moci psát o dějinách dosavadního filosofického i vědeckého myšlení jako o velkém zápase zprvu slabého a pojmově nerozvinutého, nicméně nikdy se nevzdávajícího nepředmětného způsobu myšlení s obrovskou přesilou myšlení zpředmětujícího, které slavilo až dosud velké úspěchy a které se ještě donedávna zdálo být definitivním vítězem. Něco z

této zatím nerealizované vize si čas od času ve stručných náznacích předvedeme i v těchto přednáškách, ale naším hlavním zájmem budou aspekty systematické.

## 1.02

Filosofování je velmi zvláštní lidská aktivita, která nenapodobuje ani bytostně nenavazuje na nic „přírodního“ (což nemá znamenat, že by se snad bez přírodních základů a předpokladů mohla obejít). Spoustu činností a produktivních aktivit, jimiž lidský rod může prokázat „převahu“ nad jinými živými bytostmi, můžeme najít už v samotné přírodě: člověk se musel jen naučit přírodu napodobovat a tohoto napodobení (a ovšem různých technických vylepšení) využít ke svým cílům. Jsou však věci, které člověk vynalezl opravdu sám a bez předchůdců na nižších úrovních. Jedním z těchto vynálezů je myšlení pojmově strukturované, stručně: pojmové myšlení. Bez vynálezu pojmů a pojmovosti neexistuje žádné filosofování a není možná žádná filosofie. Uvedu jednu analogii z techniky: vynález kola. V přírodě nenajdete nic podobného kolu a nenajdete tam také nic, co by mohlo dokázat a vskutku dokázalo kola, resp. kruhu, kružnice nějak funkčně využít (zatímco jiných křivek využito je). Kruh či kolo je cosi nefyziologického, ale celá moderní technika, zejména průmysl, jsou bez kola nemyslitelné. Můžete poukazovat na tisíce analogií v jiných směrech – kolo však nikde nenajdete. Něco podobného platí o filosofii: v nejrůznějších náboženských a kulturních tradicích mimoevropských najdete leccos, co tak trochu jako filosofie vypadá, co ji připomíná – ale práce s pojmy tam chybí nebo přinejmenším zůstává jen v prvopočátečních formách, kde je vlastně neprokazatelná. Pojmovost je zřetelná teprve tam, kde už najdete složité pojmové stavby; jinak je tu vždycky podezření, že sami při interpretaci vkládáme pojmy tam, kde žádné nebyly. Některé vosičky dovedou napíchnout housenku přesně do ganglia tak, že je ochromena, ale neuhyne. To však není dokladem toho, že tento druh hmyzu ovládá anatomii housenky. Přesně vykrojený list, který je pak smotán, aby chránil vajíčka a larvičky, není dokladem toho, že tu je užito nějakých geometrických znalostí. Apod. V tomto smyslu nemůže být pochyb o tom, že vynález pojmů a pojmového myšlení má řecký původ a teprve odtud že se postupně šířil do ostatního světa.

## 1.03

Tam, kde nedošlo k vynálezu pojmů a pojmovosti anebo kam tento vynález nepronikl nějakým kulturním zprostředkováním, tam všude se mohou zajisté vyskytnout nebo i hojněji vyskytovat myšlenky nebo zárodky myšlenek, z nichž může být filosofie vypěstována, na nichž může být postavena, přesně: které může filosoficky vyložit a vypracovat. Takovým z hlediska filosofie perspektivním, ale dosud nevypracovaným myšlenkám – nebo nápadům, moudrostem či jak to chceme nazvat – budeme říkat filosofémata. Filosofémata se mohou vyskytovat také tam, kde žádná filosofie není, kde se ještě neustavila a kde není rozvíjena.

Zajisté i takové zárodky či zlomky, útržky, které je možno, a někdy dokonce záhodno filosoficky interpretovat a tak zhodnotit, mohou být chápány v širších souvislostech, v kontextu, který přesahuje pouhé útržkovité nápady a tím je vysvobozuje z jejich útržkovitosti a nahodilosti. K něčemu takovému běžně docházelo ve světě mýtů a mytologií, a to způsobem narativním, který v tuto chvíli zatím necháme stranou, protože budeme mít ještě dost příležitostí se mu věnovat podrobněji. Někde se však rozsáhlejší myšlenkové souvislosti začaly strukturovat jinak než dějově, tj. do jiného „smyslu“, do jiného typu provázané smysluplnosti. Předpokladem tu byla jakási předpojmová reflexe, můžeme jí také říkat prae-reflexe nebo i proto-reflexe. Jednu takovou významnou tradici prae-reflexe či proto-reflexe nacházíme ve starém Izraeli. Je to zejména pro nás Evropany tradice mimořádně důležitá, protože představuje jeden ze dvou hlavních kořenů evropského myšlení, a to ten, který právě v naší době nabývá v našem chápání dosavadního myšlenkového, a zejména filosofického vývoje na váze.

#### 1.04

Také v Řecku můžeme vysledovat jistou prae-reflektivní či proto-reflektivní tradici, které se však právě vynálezem pojmovosti dostalo značné výhody a velkého náskoku před onou druhou protoreflektivní tradicí, jejíž původ vidíme ve starém Izraeli. Evropské myšlení již na konci starověku, zvláště však v celém středověku a také v novověku až po dnešní časy je nemyslitelné bez setkání, střetnutí a vzájemného ovlivňování především této dvojí tradice. Evropská myšlenková historie představuje asi vůbec první epochální setkání či spíše dlouhodobé setkávání a rozhovor dvou tradic s odlišnými kořeny, i když navzdory tomu v něčem si podobných. Celému evropskému vývoji to dalo zvláštní podobu jakési dvojí polarity, paralelity či podvojnosti, nápadné především v politické instituční podobě jako podvojnost státu a církve a v myšlenkové a doktrinální podobě jako podvojnost filosofie (včetně od ní se odvozujících věd) a na druhé straně theologie. Nehodláme se však zabývat podrobněji tímto historickým aspektem evropských dějin, ale chceme proniknout co nejhlouběji ke kořenům obojí tradice právě v oné historické chvíli, v níž žijeme a myslíme. Proto se pokusíme o jiné, principiálnější východisko, a to formou uvažování zaměřeného převážně systematicky.

#### 1.05

Nejvlastnějším a nepřesně vzato jediným „přímým“, „bezprostředním“ terénem filosofie je myšlení (výhrady přijdou za chvíli). To může znít dost triviálně, ale je dobré si to uvědomit do všech důsledků. Každé myšlení vůbec, tedy i myšlení předfilosofické a nefilosofické, se vyznačuje jakousi „metaforičností“, chápanou ovšem v původním významu, totiž ve smyslu pře-sahu, pře-nosu: myšlenkový akt není jen sám sebou, ale k něčemu dalšímu se odnáší, k něčemu, co už není tímto

aktem samotným, nýbrž je „usazeno“ mimo něj, tj. nespadá do jeho rámce. Filosofie jakožto reflexe, využívající všech prostředků pojmovosti, má proto před sebou dvojí základní úkol: zkoumat povahu samotného myšlení jako duševní, intelektuální a duchovní aktivity, rozumí se včetně aktivity samotného filosofování (a to je nikdy nekončící úkol, protože k nárokům, jimž se filosofické myšlení musí vždy znovu pokoušet dostát, náleží vědět, co myslící filosof dělá, když určitým svým způsobem myslí, tedy když filosofuje), a za druhé zkoumat povahu toho, k čemu všemu se filosofické (a případně i předfilosofické a nefilosofické) myšlení vztahuje, kdysi v minulosti vztahovalo a eventuálně může vztahovat, a to bez ohledu na to, zda o tom lze, nebo nelze něco „vědět“ (o tom, co to vlastně znamená „vědět“, je třeba pojednat zvlášť). [Tomu také odpovídá starý, spíše ovšem ironicky míněný výměr toho, čím se filosofie zabývá: *de omni re scibili et quibusdam aliis*, tedy o všem, co lze vědět, a o mnohém dalším. Podobné legrácky si vymýšleli také theologové, eventuálně byly vymyšleny na theology, např. „*dogmatica est scientia, quae ex argumentis probabilitatis ad plenam perfectamque certitudinem pervenit in rebus, de quibus nihil scire possumus*“ aj.] Způsob, jakým tento dvojí (a vlastně jediný) úkol plní, musí filosof vždy znovu velmi kriticky kontrolovat a pokoušet se odhalovat všechny chyby, jichž se sám dopustil, pamatovat si tyto, ale i četné jiné, dříve objevené a odhalené chyby, o nichž se dozvídá v rámci dějin filosofie, a pokoušet se pronikat do stále nových, ještě neznámých nebo alespoň důkladně neprozkoumaných oblastí s vědomým rizikem, že se dopustí nových chyb a mylných kroků. Lze dokonce asi dost provokujícím způsobem říci, že velkým cílem každého filosofa je dopustit se nějakého nového, mimořádně závažného omylu (což není nikterak snadné, protože již odhalených, a tedy známých omylů ustavičně přibývá). Odhalit a mít pod kontrolou běžné omyly nebo historické omyly ve vědách není tak nesnadné jako mít pod kontrolou omyly samotného myšlení, protože určitým způsobem mylné myšlení se může dostat do situace, kdy právě tato jeho mylnost mu velmi účinně (systémově) brání v jejich odhalení.

## 1.06

Z toho, co jsme dosud řekli, vyplývá především jedno: filosof jakožto filosof nemá přímého přístupu k žádné jiné skutečnosti než ke skutečnosti svého vědomí a svého myšlení. Filosofováním se nemůže žádné jiné skutečnosti přímo dotknout ani se s ní dostat jiným způsobem do přímého kontaktu. Přímý kontakt s jinými skutečnostmi – obvykle se o něm hovoří jako o „bezprostřední zkušenosti“ – je ostatně tvrdošíjně přetrvávající předsudek, konfúzní pojetí, nesmyslná představa, PROTON PSEUDOS celých filosofických škol a tradic; v přísném smyslu vzato nelze o bezprostředním přístupu vědomí mluvit ani v případě přístupu k sobě samotnému, tj. v přístupu vědomí k vědomí, v přístupu myšlení k myšlení. Fenomenologický důraz na jevy, fenomény, tedy na to, co ve svém vědomí máme „přímo“ před sebou, je metodicky užitečný a oprávněný, ale nemůže být důvodem k rezignaci na možnost poznání toho, „co“ se v jevu vlastně jeví

(přesněji: co se v jevu „ukazuje“), a ovšem tím méně důvodem k jeho popření. Nám tu však jde o něco jiného, totiž o samu povahu vědomí a myšlení. Musíme si být vědomi toho, že nevíme, jak vůbec dochází k tomu, že si něčeho můžeme být vědomi. To platí především po stránce fyziologické a neurologické: tyto v podstatě „přírodní“ vědy nashromáždily nepochybně velké množství závažných poznatků, ale žádné z těchto poznatků neobjasňují (a jak si později ukážeme, ani v budoucnosti nemohou objasnit), jak se v souvislosti s přírodními, tělesnými procesy může zrodit něco takového jako „vědomí“. Ovšem platí to i pro obory, které přesahují rámec přírodních věd: nevíme, jak se utvářelo lidské vědomí v průběhu posledního řekněme miliónu let a nakolik je pro jeho dnešní povahu významná jeho historie. Užijeme-li se všemi výhradami a s nezbytnou opatrností příměru, který nám dovoluje současný stav „technovědy“ a konkrétně zkušenosti s prvními kroky k tzv. umělé inteligenci (a tedy když si dobře uvědomujeme, že *comparaison n'est pas raison*), totiž zkušenosti s počítači, musíme také v případě vědomí rozlišovat něco jako hardware a software: se stejným mozkiem může být přece spjato několik velmi různých typů vědomí a zejména celých tradic, celých kultur rozmanitě strukturovaných světů vědomí a myšlení, které nemusí být jen výsledkem sekundární variability čehosi původně jednotného, nýbrž které mohou pocházet z naprosto odlišných a původně nijak nesouvisejících, divergentních kořenů a zdrojů. A zde opět nesmíme zaměňovat kulturní a civilizační tradice s tradicemi strukturovanosti samotného vědomí, tak jako nesmíme zaměňovat různé softwarové programy s texty a nejrůznějšími slovně vyjádřenými myšlenkami a pojetími, jež si oněch programů používají.

## 1.07

V tomto směru stojíme se vším svým věděním stále ještě na počátku. Zatím není jiné pomoci, než že si stanovíme jakési vymyšlené, předem sice promyšlené, ale přece jenom pouze vymyšlené východisko, abychom pak sledovali, kterými směry a kam až bychom se odtud mohli dostat a zda se také můžeme dostat k situaci, která nám je už dost důvěrně známa, protože je situací naší (což vůbec neznamená, že bychom se na tuto „důvěrnou znalost“ mohli jen tak beze vší kontroly spolehnout, neboť je závislá na tom, jak této své situaci rozumíme – a toto naše porozumění vlastní situaci může být také nesprávné). Musíme docela popravdě přiznat, že toho není mnoho, zejména ne mnoho filosoficky významného, co víme navíc oproti nejstarším filosofům o svém vlastním myšlení. Filosof si však vždycky musí něco myslet, a musí si něco myslet i o svém vlastním myšlení. To byla také situace nejstarších filosofů. Filosofie je především reflexe, která se nemůže dost dobře nikde zastavit, přinejmenším oprávněně, legitimně zastavit. Proto už nejstarší filosofové podrobovali reflexi také své vlastní filosofování a proto se velmi brzo vynořuje jisté sebepochopení filosofů a filosofie. Původně, v době archaické, předfilosofické má vědomí to, co si uvědomuje a čeho je vědomím, vždycky jakoby přímo před sebou. Filosofové poukazují od nejstarších dob k tomu, že to, co má naše vědomí přímo před sebou díky

smyslům a jejich schopnosti vnímání, je velmi nejisté a že to neobstojí před tím, co máme „před sebou“ díky rozumu, díky porozumění, pochopení, nahlédnutí. Novověká evropská filosofie může být charakterizována převážnou měrou jako dvojitý proud, dvojitá tradice filosofování, a obojí je zatížena jakousi těžkou vadou. Jedna tradice navazuje na starořecké skeptické hodnocení smyslů a smyslového vnímání a rozhodující váhu přisuzuje rozumu. Naproti tomu anglosaská empiristická a senzualistická tradice si rozumu váží daleko méně a jediný základní zdroj všeho poznání vidí naopak ve vnímání, dokonce v jakýchsi základních, rozumem ještě neovlivněných a nezpracovaných smyslových minidatech, která potom rozum jen uspořádává. Empiristický předsudek je absurdní a dnes už neudržitelný, protože nic takového jako „bezprostřední zkušenost“, či dokonce „bezprostřední smyslová data“ (ať už jsou pojmenována jako *imprese*, *senzace*, česky *počítky* nebo jakkoliv jinak) nelze uznat jako skutečnost. Přesto musela kontinentální racionalistická filosofie vzít mnoho z empiristických důrazů na vědomí a zapracovat je mezi svá východiska a své vlastní pozice. Poslední údajně bezpečný útulek čistého, ryzího rozumu, který by předcházel i smyslovému poznání a vůbec každé zkušenosti, totiž kantovské *apriori*, se však musel rovněž zhroutit. Současné debaty některých významných myslitelů o vztahu mezi tělem, resp. tělesností na jedné straně a myslí, resp. duší na straně druhé ukazují, o jak aktuální téma tu jde dodnes. A tu se mi zdá, že se zapomnělo na velkou Husserlovu práci z počátku století, totiž na *Logische Untersuchungen*, a na jeho kritiku Brentanova chápání tzv. intencionálních objektů či předmětů.

## 1.08

Problém, na který Brentano ukázal a který nemůže žádný filosof obejít, má asi tuto podobu. Když určitý akt vědomí je zaměřen na určitou skutečnost tak, aby tato skutečnost byla v onom aktu opravdu uvědoměna či uvědomována, lze se tázat, čím je jednoznačnost onoho vztahu uvědomujícího k uvědomovanému zajištěna. Brentano jako znalec středověkého aristotelismu a scholastiky užil pro pojmenování onoho garanta dvou slov, která mají svou delší minulost, totiž „intencionální objekt“ či (jak budeme sami raději říkat) „intencionální předmět“. Scholastický termín *intentio* – původně to slovo znamená asi tolik co zaměření či záměr, např. již u Cicerona, Seneky, Augustina atd. – označoval reprezentaci, zpřítomnění nějakého objektu ve vědomí. Vztah aktu vědomí k představovanému či jinak zpřítomňovanému objektu se nazýval intencionálním; později se zdůrazňovalo, že intencionalitou je charakterizováno každé vědomí vůbec, tedy také každý myšlenkový akt. Intencionální předmět či objekt není tedy skutečnost sama, nýbrž její reprezentace ve vědomí, rozumí se v aktu vědomí. Husserl tento problém převzal od svého učitele Brentana, ale kriticky se opřel jeho pojetí, jako by intencionální objekt či předmět byl součástí či složkou samotného intencionálního aktu (Brentano mluví i tom, že intencionální objekt je imanentní nebo inherentní intencionálnímu aktu). Husserl v tom vidí poplatnost

psychologismu, kterému vyhlásil neúprosný boj, a na řadě stránek svých logických zkoumání prokazuje, že intencionální objekt nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu, ale že s ním navzdory tomu je velmi úzce spjat. Obvykle je v tomto Husserlově důrazu spatřován jakýsi jeho návrat k Platónovi, ale to nás tady nebude zajímat, protože nám jde o pojmové vypracování a platnost argumentace, nikoliv o škatulkování a historické paralely.

#### 1.09

Přejdeme nyní k termínu „objekt“, česky „předmět“. Zde jde o historii slova, termínu (Němci nesprávně mluví o Begriffsgeschichte, ale tomu se budeme vyhýbat, protože pojmy žádnou skutečnou historii nemají, historii mají pouze slova a jejich významy – a historií tu myslím skutečné dějiny; k tomuto tématu se pochopitelně ještě důkladně vrátíme). Většina z vás už snad ví, že latinský termín *obiectum* ve filosofickém smyslu je relativně pozdní, najdeme jej až ve scholastice, v klasické latině vůbec vzácný. Obsahově dlouho nese význam našeho dnešního „objektu“ termín „subjekt“, jak to ostatně přetrvává dodnes v románských a latinou ovlivněných jazycích, např. také v angličtině. Eisler uvádí řecký vzor jako ANTIKEIMENON, ale vůbec jej u řeckých autorů nedokládá, takže nelze vyloučit jeho umělost. Naproti tomu *subiectum* je doslovný překlad řeckého HYPOKEIMENON, jež u Aristotela znamená především gramatický subjekt. Pokud je ho užito v jiných kontextech, bývá později často překládán jako *substantia*, neboť doslovnější řecký vzor HYPOSTASIS nabyl odlišného významu. Kdo z vás zná němčinu, bude už také vědět, že stará němčina přeložila odlišně latinský termín *obiectum* podle ve slově již neznatelných etymologických kořenů, neboť jak *subiectum*, tak *obiectum* může být odvozováno buď od slovesa *iaceo*, nebo od slovesa *iacio*, a podle toho byl kdysi v němčině dnes již nezachovaný Gegenwurf (např. u Jacoba Böhme, zatímco u Eckharta najdeme Widerwurf), eventuelně Gegestand. Je docela zajímavé, že na rozdíl od němčiny, v níž přežilo slovo Gegenstand jako to, co stojí před ..., v češtině přežil před-mět, tedy to, co je před-meteno (analogie vymizelého slova Gegenwurf), kdežto před-stava znamená to, co Vorstellung. Z toho vyplývá, že v češtině by vlastně ani nebylo nutno mluvit o intencionálním předmětu, neboť předmět je – etymologicky vzato – eo ipso jen intencionální, a nikoliv „reálný“. V běžném hovorů však to je zcela skryto, neboť jsme si zvykli nevěnovat pozornost etymologickým souvislostem, a tedy ani tomu, co nám jazyk sám napovídá a předřikává.

#### 1.10

Velmi důležité rozlišení mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem, kterému sám autor jeho očištění od psychologismu nebyl ve svém stáří věrný, budeme napříště přísně zachovávat. Umožní nám to dalších několik kroků, které se pro naše zkoumání ukáží být směrodatné. Naším vlastním tématem je totiž rozpoznání a vymezení toho, čemu budeme říkat „pojmovost řeckého typu“.



Husserlovy analýzy a celá jeho argumentace v *Logische Untersuchungen* totiž samy o sobě neumožňují to, co je naším úmyslem, ale jsou pro naši další cestu významným předpokladem a podmínkou. Musíme si totiž položit otázku, jaký je vztah mezi pojmem a příslušným intencionálním předmětem. Pro první objasnění je užitečné si vzít na pomoc příklady z geometrie, ale nesmíme u nich natrvalo zůstat, neboť problémy jsou v jiných disciplínách (i v denním životě) mnohem složitější než v geometrii. Pripusťme, že trojúhelník jako intencionální předmět je totožný s tím, o čem se obvykle mluví jako o ideálním rovinném obrazci (a zůstaneme v rámci eukleidovské geometrie). To ovšem není samozřejmé a my se tu nechceme zabývat otázkou, zda to je legitimní. Diskutování tohoto problému by nás odvedlo z naší cesty, pro kterou žádné z možných rozhodnutí nemá bezprostřední konsekvence. V myšlenkách tedy vybavíme trojúhelník jako intencionální předmět všemi vlastnostmi trojúhelníka jakožto útvaru v rovině, jako je např. trojstrannost, trojvrcholovost, samozřejmě trojúhelnost, plocha omezená třemi přímkami, které se neprotínají v jediném bodě, a přisoudíme takovému intencionálnímu předmětu i vše další, jako např. středy kružnice opsané a vepsané, těžiště, vztahy mezi úhly a stranami atd. atd. Naproti tomu nic z těchto vlastností nemůžeme přisoudit pojmu trojúhelníku. Pojem trojúhelníku se totiž ničím nepodobá příslušnému rovinnému obrazci, jehož je pojmem, a tedy ani trojúhelníku jako intencionálnímu předmětu. Stojíme pak před otázkou, jaký je tedy vztah mezi trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem a pojmem trojúhelníku; nejsme zase tam u té staré Brentanovy otázky, aniž bychom postoupili byt' jen o kousek dál?

### 1.11

Hodlám prokázat, že tomu tak není. Jeden významný krok máme za sebou, a tento krok směřuje kupředu. Zajisté není zatím jisto, zda – třeba jen v rámci onoho malého, omezeného problému, jímž se zabýváme – bude tento krok stačit. Možná, že bude zapotřebí kroků dalších, a to znamená, že třeba vedle ‚pojmu‘ a vedle ‚intencionálního předmětu‘ budeme muset ustavit ještě jeden, nebo dokonce více pojmů (a příslušných intencionálních předmětů) dalších. Zapeklitost našeho problému spočívá totiž v tom, že když chceme pojmově upřesnit rozdíl mezi pojmem a intencionálním předmětem, musíme mj. nutně konstituovat pojem „pojmu“, jakož i konstruovat intencionální předmět „intencionálního předmětu“, nehledě na pojem jakožto intencionální předmět a pojem intencionálního předmětu. A to je součást strategie pouze experimentální: musíme to všechno nějak zkusit a pak zjišťovat, kam nás to dovede, zda to má únosné, přijatelné vzdálenější konsekvence a zda nás to dovede zase o něco dál. Předem vůbec není jasno, kam dojdeme a zda budeme moci počítat alespoň s nějakým malým úspěchem. Ale právě v tom se ukáže pravá povaha filosofického zkoumání, neboť filosofie – skutečná, opravdová filosofie – je experimentální disciplína, pochopitelně myšlenkově experimentální, neboť nemá žádnou jinou laboratoř než své myšlenky.

## 1.12

Takto musíme chápat rozvoj filosofie také historicky a takto musíme rozumět zavádění nových pojmů „na zkoušku“ už v nejdávnějších dobách. Jak už jsem řekl, původně máme skutečnosti přímo před sebou, naše vědomí je u nich, je na ně plně soustředěno. Zkušenosti již velmi dávno ukazovaly, že je zapotřebí pomoci slov, aby se nám věci-skutečnosti nevytratily z mysli, nebo jinak, aby naše mysl nezabloudila k jiným skutečnostem, které na sebe spíše strhují její pozornost. Proto mělo slovo pro archaické lidi přímo magický význam, neboť dokázalo přitáhnout jím pojmenovanou skutečnost do přítomnosti. Slovo tak člověku propůjčovalo moc nad samotnou skutečností, ovšem muselo to být to pravé slovo. Proto bylo tak důležité znát jméno nějakého démona nebo bůžka, eventuálně mocného lidského protivníka. S vynálezem pojmů se však situace pronikavě změnila: myslitel si uvědomoval, že rozhodující není slovo (anebo se význam a původ slova stal alespoň diskutovaným problémem: otázkou se stalo, zda je volba slova záležitostí pouhé konvence, anebo zda má slovo svůj význam a svou funkci „od přírody“, FYSEI). Co je však rozhodující? U Aristotela už máme jasně a zřetelně provedené rozlišení mezi slovem jako tím, co má význam (smysl, LOGOS), a jako tím, co je pouhou hromádkou hlásek nebo písmen. Aristotelés např. zkoumá povahu LOGU tak, že se táže, zda lze LOGOS dělit, a táže se také hned, zda jej lze dělit do nekonečna. Ukazuje se, že nikoliv: nejmenším kouskem LOGU je slovo. To lze sice ještě dále dělit, ale pak už tam není žádný LOGOS. Mohli bychom tedy za Aristotela prohlásit, že LOGOS je to, co z pouhé hromádky písmen dělá napsané slovo (pochopitelně to není jen pořádek mezi písmeny, jejich pořadí apod.). Řecké slovo LOGOS má ovšem mnoho významů a dnes se často považuje za nutné je v některých souvislostech překládat právě jako „pojem“. V každém případě nastala nová situace: přinejmenším pozornější myslitelé si začali uvědomovat něco, co si někteří lingvisté neuvědomují dodnes, totiž že slovo není pouhým označením, že není pouhou značkou pro věc (a jazyk že není soubor nebo systém znaků).

## 1.13

To pochopitelně nesmíme redukovat na tvrzení, že slovo vůbec není žádným označením. Musíme si však zřetelně ujasnit, čemu budeme říkat „označení“. Když si např. označíme v knize místo, které si později chceme vypsát, je sama značka něčím smysluplným jen pro nás, pokud si budeme pamatovat, co jsme si takto chtěli označit a proč. Uzel na kapesníku asi něco znamená, ale ví to skutečně (a přesně) jen ten, kdo uzel vázal (pokud to nezapomněl). Jinak nezobývá než hádat. Význam, smysl ,tu je‘ vždycky pro někoho a ,je‘ tu také vždycky jen pro někoho, ne pro každého. Takový význam nebo smysl může mít něco buď jenom pro toho, kdo si z něčeho značku sám vytvořil, a to způsobem, který neodpovídá žádné dohodě ani konvenci, nebo se při označení drží nějaké úmluvy a dohody, ať už výslovné mezi nejméně dvěma lidmi (z nichž jedním je označovateli), nebo nikoliv aktuálně vyslovené, a to platí tam, kde se lze opřít o nějaký sdílený a

uplatňovaný konsenzus. Slovo je tedy značka nikoliv libovolná, nýbrž závislá na konsenzu mnoha subjektů, které toho slova v rámci jazykového úzu užívají. Tento konsenzus je sice velice důležitý, ale není sám o sobě rozhodující pro interpretaci toho, co slovo skutečně znamená. Slova se obvykle prakticky užívá právě jen přibližně, resp. v přibližném významu. To se ukáže všude tam, kde jde o upřesnění významu slova z důvodů odborných, vědeckých apod. V takových případech se nemůžeme spokojit s přibližným významem slova, ale musíme jeho význam co nejpřesněji definovat. Obvykle to znamená přesnou definici toho, čím se liší to, k čemu význam slova poukazuje, od toho, k čemu poukazují jiná slova, jež náleží svým významem do jedné skupiny tím, že mj. poukazují jinými svými konotacemi k témuž. Tradičně se hovořovalo o slovech, spojených svým významem s pojmy, jež náleží pod tíž obecnější pojem, takže jejich vztah záležel na vztahu příslušných pojmů (*genus proximum, differentia specifica*).

#### 1.14

Už na tomto místě bych chtěl poukázat k dvěma skutečnostem. Především k tomu, že význam slova není žádnou daností, která by nějak přirozeně vyplývala z jeho znění nebo psaného či tištěného tvaru, ani která by s takovým tvarem splývala. Bez prostřednictví subjektu, který přichází vybaven individuální a obvykle také „kolektivní“ pamětí, přestává být slovo slovem a zůstává z něho pouze několik zvuků (pomíjejících, pokud nejsou zaznamenány nějakým přístrojem) nebo několik značek na destičce, na papyru, březové kůře atd. Slovo jako to, co má význam a smysl, není tedy v úplnosti popsateľné, registrovatelné, zaznamenatelné, nýbrž jenom něco z něho. To ostatní si každý, kdo slovu chce rozumět, musí domyslet. Ve své plnosti a úplnosti není tudíž slovo ani sdělitelné, nýbrž sdělit je možno jen něco ze slova, a to pouze tomu, kdo ví, jak ono sdělené má být interpretováno, pochopeno. Sdělit v pravém slova smyslu nelze význam ani pojem ani myšlenku, tím méně pocit nebo náladu. Do těch se musíme vmyslet, vcítit, naladit. To platí doslova a do písmene, ale vůbec to neznamená, že tedy žádné dorozumění, žádná vzájemná domluva není možná. Vše, co mám na mysli, je prosté vědomí, resp. uvědomění, vzetí na vědomí, že význam, smysl, pojem, pojmové souvislosti a pojmová stavba náleží k oboru skutečností, které nemají předmětný ani zpředmětnitelný charakter.

### **Intencionalita**

#### 2.01

Intencionalita charakterizuje každý akt vědomí, tedy také každý myšlenkový akt (námitka by mohla znít v tom smyslu, že existují také city, pocity a nálady, které nemusí mít intencionální charakter; je to sice námitka nesprávná, ale abychom se v této chvíli vyhnuli argumentaci, přejdeme hned k aktům myšlenkovým, kde je neplatnost oné námítky hned zřejmá). Vědomí je vždy vědomím „něčeho“, být si

vědom znamená být si vědom „něčeho“. Každý akt vědomí, resp. každý myšlenkový akt se tedy vztahuje k „něčemu“ mimo sebe a jakožto akt se k tomu vztahuje aktivně, jako výkon či úkon vědomí, resp. myšlení.

## 2.02

„Předmětně“ se akt myšlení vztahuje dvěma směry, totiž jednak se vztahuje k intencionálnímu předmětu, jednak k „předmětu reálnému“. Naše kritika bude proto také mířit zejména dvěma směry: 1) především musíme kriticky posoudit skutečnost, že tradiční evropské myšlení (jehož počátky jsou ve starém Řecku) se ve své vlastní reflexi (v sebereflexi) chápe jako výlučně zaměřené na intencionální předměty a o ničem jiném nechce vědět, a 2) musíme vyslovit zdůvodněnou pochybnost, zda tzv. „reálné předměty“ vyčerpávají veškerou skutečnost (zajisté nikoliv), dále zda se samy vyčerpávají onou „reálností“ a „předmětností“, a konečně 3) musíme z předchozích odpovědí vyvodit praktický závěr do budoucnosti: jak se vědomí, resp. myšlení může předně a přísně vztahovat jednak k intencionálním nepředmětům, jednak ke skutečným (nikoliv reálným) ne-předmětům. Je jen logické, že nejdříve musíme najít a vykonat alespoň několik prvních kroků v onom žádoucím způsobu myšlení, které nebude každou skutečnost nejprve zpředmětňovat, aby se jí myšlenkově mohlo důkladněji zabývat, než se pustíme za pomoci tohoto teprve začínajícího nového způsobu myšlení uvažovat o nepředmětné stránce skutečností a případně o skutečnostech, které ani předmětnou stránku vůbec nemají, takže lze mluvit o tzv. ryzích nepředmětnostech.

### **Sebeuvědomění, mínění sebe - jako čeho?**

a) recenze „Pevnosti“ – prázdnota (nicota) uvnitř?

b) upozornění na knihy: hledisko fenomenologické: Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. M. Nijhoff, Den Haag 1974

diskuse: ed. Winfried Czapiewski, *Verlust des Subjekts? Zur Kritik neopositivistischer Theorien*. Butzon & Bercker, Kevelaer 1975, v tom:

Georg Scherer, *Verlust des Subjektes - Transzendentalphilosophie - Sinnbegriff*

[zde Hejdánek vložil část svého textu Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost z roku 1982, konkrétně paragrafy 10-12; vynecháváme]

### **FF - Nepředmětnost - 18. 5. 95**

01

Kratochvíl: filosofování o FYSIS = „myslet přirozenost, přírodu, vzrůst, bytostnou povahu, spontaneitu, vegetativní a generativní vztah k bytí“, „myšlení o

vznikajícím a zanikajícím, o proměnlivém, které právě svou neustálou proměnou uskutečňuje svoji bytostnou povahu nebo o ni usiluje“

## **Letní semestr**

15.02. odstup z „ontologického“ pohledu

22.02. schema: niterná a vnější stránka subjektu

01.03. komentář k Jaspersovi (vybr. citáty z *Fil. víry*)

08.03. pokrač. ad Jaspers

15.03.

22.03.

29.03. citát z Kierkegaarda

05.04. nový smysl slova „metafyzika“ – postavení vůči „první fii“

12.04. zbožnost, nábožnost, reverence, adorace – je to pravý vztah k ryzí nepředmětnosti?

19.04.

26.04.

03.05.

10.05.

17.05.

24.05.

31.05.

07.06.

14.06.

## Odstup z ontologického pohledu

### 1.01

Dosavadní nezdar filosofických pokusů o co možná precizní vypracování kritiky zpředmětňujícího resp. předmětného myšlení a o rozvrh příslušné pojmové alternativy je z velké části zaviněn nedostatečnou analýzou souvislostí a rozdílů mezi předmětnou (a nepředmětnou) skutečností na jedné straně a mezi vnějším a vnitřním (niterným) aspektem konkrétních (konkrescentních) skutečností na straně druhé. Nejzřejměji a filosoficky nejnápadněji se to jeví v souvislosti s problematikou subjektu (a subjektnosti, subjektivnosti atd.), ale zasahuje to celou filosofii a tedy „veškerenstvo“, k němuž se filosofie musí neustále vztahovat.

### 1.02

Ukážeme si nedostatečnost jednoho takového konceptu na formulacích nedávno vyšlého překladu Jaspersovy *Filosofické víry* (Praha 1994). Hlavním Jaspersovým tématem je víra, ovšem očištěná od některých tradičních konotací. Po mém soudu Jaspersova kritičnost není dost principiální ani radikální, neboť navzdory své distanci vůči křesťanské (theologické) interpretaci zůstává Jaspers v zajetí celé řady tradičních křesťanských předsudků. Následující kritické výhrady se budou proto zčásti týkat jeho vadného chápání víry, ovšem na prvním místě se zaměříme na jeho (a nejen jeho) pojetí tzv. rozštěpení skutečnosti na subjekt a objekt (*Subjekt-Objekt-Spaltung*).

### 1.03

Jaspers tedy při pokusu o myšlenkové uchopení „víry“ jakožto zvláštního fenoménu na prvním místě (12) podtrhuje, že „v ní“ „nelze ... oddělit víru, z níž jsem přesvědčen, od obsahu víry, který chápu – víru, kterou konám, od víry, kterou si přitom přivlastňuji –, *fides qua creditur* od *fides quae creditur*. Subjektivní a objektivní stránka tvoří celek. ...“ Samozřejmě nesmíme přehlédnout základní důraz na to, že skutečná víra je obojí zároveň, takže oddělení není možné. Musíme však postavit především otázku, zda je možné rozlišení. Jaspers sám při veškerém důrazu na nemožnost oddělení obojí rozlišuje. Jde nyní o to, zda rozlišuje správně. Vyjděme z jeho rozlišení mezi vírou, kterou konám („z níž jsem přesvědčen“), a vírou, kterou si přivlastňuji a kterou chápu, resp. obsahem víry, kterou chápu. Hned po tomto rozlišení následuje jiné: subjektivní a objektivní stránka víry, o nichž je řečeno, že tvoří celek.

### 1.04

Víru, kterou konám, nazvěme aktem víry. Můžeme tento akt charakterizovat jako subjektivní? Obecně řečeno můžeme o aktu mluvit jen tam, kde jde o „něčí“ akt, tj. tam, kde se můžeme dotazovat po subjektu onoho aktu. Protože každý akt souvisí s nějakým subjektem, můžeme jej obecně charakterizovat jako subjektivní (eventuelně jako „subjektový“). Kdybychom měli naproti tomu užít slova „subjektivní“, znamenalo by to, že jde o akt subjektivity či v rámci subjektivity

(nechme stranou běžné chápání subjektivity jako pouhého zdání, takže subjektivní akt by byl aktem pouze zdánlivým, myšleným resp. vymyšleným, ale nikoliv skutečným). V tomto bodě došlo už v první církvi k různostem a sporům, které vedly autora Jakubovy epištoly k výroku, že skutečná, tj. živá víra se musí projevovat skutky, kdežto „víra“ bez skutků že je „mrtvá“, tj. není to žádná víra. Proto je třeba se tázat, co má Jaspers vlastně na mysli: buď že výkon aktu víry je výkonem vědomí, myšlení – anebo že to je výkon subjektu? První eventualitu můžeme vyloučit, protože o několik řádek výše na téže stránce čteme Jaspersovu formulaci, že: „Filosofická víra, víra myslícího člověka, se vždy vyznačuje tím, že je pouze ve svazku s věděním. Chce vědět, co se vědět dá, a být sama sobě průhledná.“ Kdybychom o něco dále užitě slovo „subjektivní“ chtěli pochopit ve smyslu výkonu vědomí, v němž by si však vědomí nebylo vědomo samo sebe, musili bychom takový výkon vědomí charakterizovat jako nevědomý – a sebe si nevědomé vědomí znamená: ne-vědomí. Víru jako akt ne-vědomí či pod-vědomí bychom však nemohli označit jako akt subjektivní, neboť subjektivita sebe si nevědomá zůstává „pouhou“ subjektivitou. Zůstává tedy jediná možnost, totiž že Jaspers onou subjektivitou rozumí ve skutečnosti subjektivitu, tj. přiřazenost k nějakému subjektu.

#### 1.05

Přiřazenost k subjektu musí být ovšem chápána a také zkoumána v oboustranném smyslu: určitá akce je akcí určitého subjektu a odkazuje na tento subjekt, nese známky a stopy svého původu; na druhé straně však se podílí na jeho ustavení resp. opětovného znovuustavování. Svůj zájem však musíme ještě dále rozšířit (oproti běžnému chápání akce a aktivity): subjekt je nejenom středem resp. zdrojem akcí a aktivit, ale je také jakýmsi středem „pasivity“, středem vnímavosti. Tady musíme zdůraznit zejména to, že pasivitu nesmíme chápat jako protivu aktivity, nýbrž jen jako její určitý druh. Vnímavost jakéhokoliv druhu je založena na aktivitě – a proto je a nutně musí být subjektivně centrována. Z toho pak vyplývá také to, že musí být pochopena jako přiřazená k nějakému subjektu. Jedním z nejvážnějších filosofických omylů anglosaské filosofické tradice pochopení samotného vnímání je falešný předpoklad jakýchsi základních elementů resp. atomů vnímavosti, které jsou objektivovány jako samostatná jsoucna (počítka, impresie, senzace atd.) a které se intelekt teprve dodatečně pokouší strukturovat do větších útvarů. Vnímavost je totiž vždycky centrována, tj. je vždycky vnímavostí určitého subjektu. A proto i v nejperifernějším „atomu“ vnímavosti, vjemu či počítce, je nutně subjekt aktivně přítomen. A jde-li o subjekt rozumný, pak to nutně znamená, že jeho rozumnost resp. rozum je už nějak přítomen také v tomto sebepůvodnějším a jakkoliv periferním vjemu či počítce. Základní chyba spočívá v představě, že tu je organismus (jakožto subjekt) vybaven nějakými orgány smyslového vnímání, že nějaké vnější popudy působí na tyto periferní orgány, tam dochází k jakési zvnějšku (kauzálně) vyvolané změně, a subjekt (organismus) si teprve tuto změnu může uvědomit, rozpoznat ji a porovnat s jinými podobnými změnami, srovnat je do jakéhosi uspořádaného

stavu a posléze z toho vyvodit nějaké ponaučení. Organismus (subjekt) ve své vnímavosti je odkázán na druhotné skutečnosti, tj. na ony počítky: nepoznává skutečnost samu, nýbrž konstruuje ji na základě počitků, jež ona skutečnost vyvolala svým působením na jeho smyslové orgány.

#### 1.06

Nejde však jen o uvedenou korekturu, nýbrž o rozlišení dvojího typu vnímavosti (a citlivosti, tedy senzibility a senzitivity). Zase jde o typicky filosofické těsné propojení mezi dvěma různými oblastmi resp. mezi dvěma subdisciplínami, totiž ontologií a estetikou (nebo spíš jakousi „noetikou“, rozšířenou o estetiku). Běžně totiž uvažujeme jen o vnímavosti organismu vůči okolí jako tomu, co je vně organismu. Jestliže však připustíme oprávněnost Whiteheadovy myšlenky, že elektron se chová poněkud jinak v živém těle než mimo živé tělo, musíme připustit jedno z dvojího: buď je prostředí živého těla jakýmsi silovým polem, které ovlivňuje chování každého elektronu, nebo je naopak toto prostředí výsledkem toho, že se elektrony, které přísluší k živému tělu, chovají jinak, totiž právě tak, že pak můžeme mluvit o oživenosti, o projevech života. V prvním případě musíme hypostazovat nějaký nový druh síly resp. energie (něco jako „vis vitalis“) nebo alespoň nějakou dosud neznámou formu některé ze známých sil či energií. Naproti tomu v druhém případě – a ten zvolil ve své formulaci Whitehead – mluvíme o „plánu organismu“, „plánu živého těla“. V tom případě pak nejde o žádnou „hypostazi“, neboť takový plán nesmí být myšlen jako nějaké zvláštní, samostatné jsoučno. A tak se dostáváme k tomu nejpodstatnějšímu: dvojí druh vnímavosti, jak jsme se o něm zmínili, se liší v tom, že v jednom případě jde o vnímavost vůči vnějším skutečnostem resp. vůči vnější stránce skuteností, zatímco v druhém případě jde o vnímavost vůči čemusi, co nemá charakter jsoučna a co tedy nemá ani vnějšek a nemůže být vnímáno po vnější stránce.

#### 1.07

Zde je na místě malé upozornění, vztahující se k jistým nedorozuměním, k nimž by mohlo dojít (a k nimž velmi pravděpodobně bude docházet). Všichni víte, jak se dnes nejrůznějšími směry připomínají tzv. sensibilové. Základní omyl, jehož se příznivci takových tzv. paranormálních schopností dopouštějí, spočívá v nelegitimní záměně „skutečností“, k nimž se takové formy vnímavosti vztahují; a pak se dopouštějí ještě druhého, vlastně jen vedlejšího omylu, totiž že tyto schopnosti chápou jako paranormální. Nám tu jde o vnímavost naprosto odlišného typu, která není vůbec zaměřena na nějaké předmětnosti (jako je třeba přítomnost vody pro proutkaře apod.), nýbrž týkající se skutečností nepředmětných. Můžeme si schematicky naznačit, oč jde, asi následujícím způsobem:

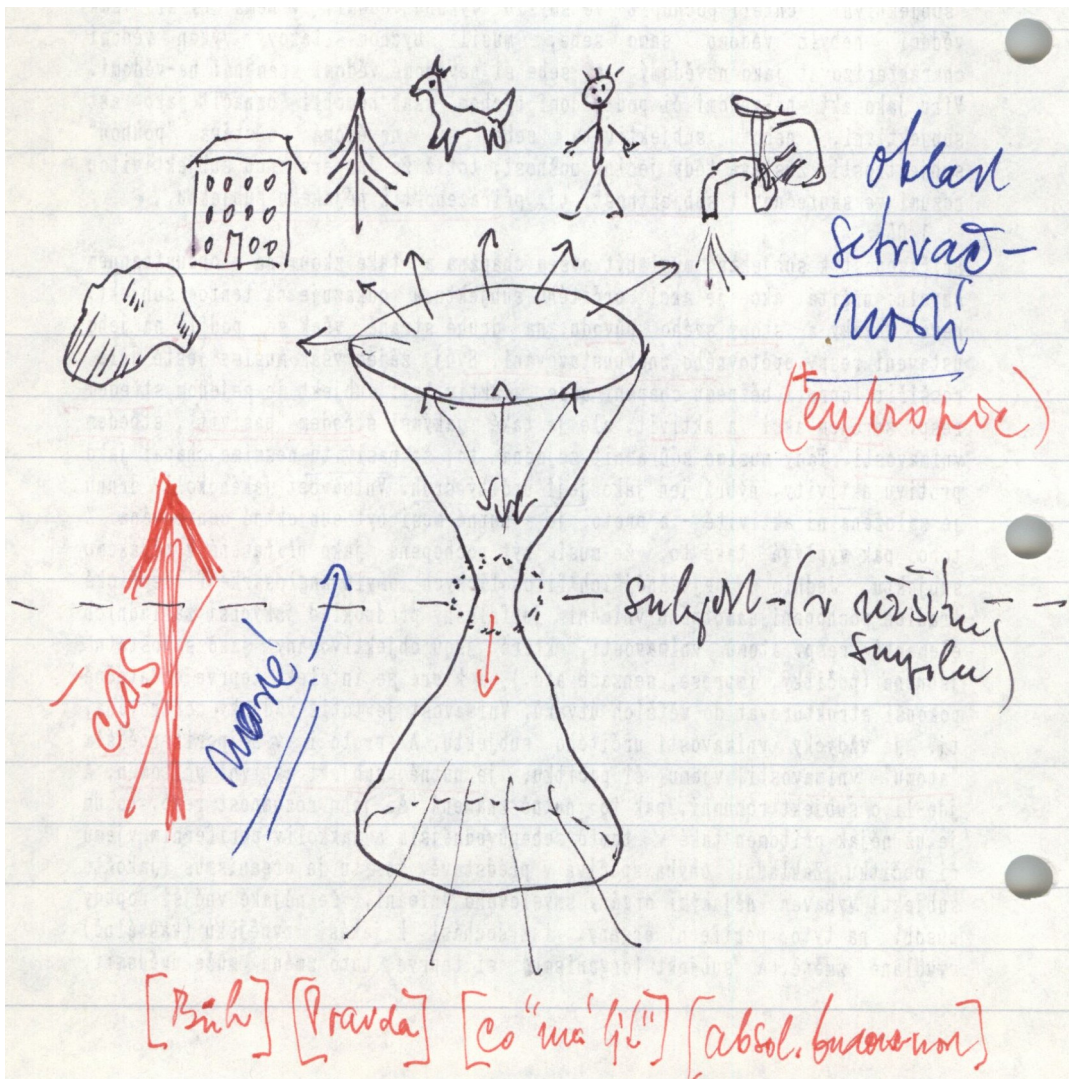
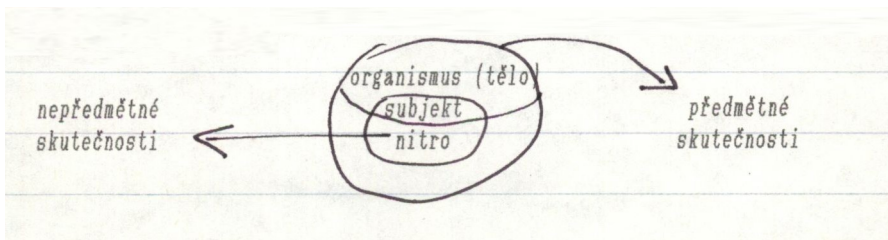
*organismus (tělo)*

*nepředmětné subjekt předmětné*

*skutečnosti nitro skutečnosti*



[k tomuto schématu zřejmě patří tyto dva ruční nákresy doplněné do vytištěných poznámek]



1.08

Na druhé straně je třeba také upozornit na principiální pochybenost všech projektů, zacílených k vytvoření tzv. umělé inteligence (AI - artificial intelligence), které nepočítají s niterností a její vnímavostí vůči jiným niternostem. Napodobení některých aspektů, přesněji struktur, jež se nám zdají být charakteristické pro

subjekty a subjektivita, je sice metodicky přípustné a v některých případech i plodné, ale vždycky zavádějící, je-li chápáno jako cesta k objasnění. Klasickým případem je důraz kybernetiky (starší pojmenování pocházející od Wienera) na tzv. zpětné vazby. V nedávno vyšlé knížce *Únos Evropy* připomíná Jiří Němec diskusi po jeho přednášce o fenoménu paradoxu a absurdity, a mj. také tzv. Jourdainův paradox. (Str. 107n.)

#### 1.09

Němec trvá na zásadní odlišování subjektu a kvazisubjektu (základní, ontologický rozdíl mezi obojím „nelze zrušit“ – s. 108–09), označuje názor Ivana Havla za utopický a – s přísadou trochy fantazie, jak říká – stanovuje možnou cestu k „umělé inteligenci“ následovně: konstruovat bohatý a dynamický systém „na některé ze středních úrovní hierarchie“, a pak „s napětím čekat, zda si takový systém samovolně nebo přirozeným výběrem konstituuje vlastní subjektivitu“. Pak ovšem by tu byl problém, zda jde vskutku o inteligenci umělou – anebo spíše přirozenou (vzhledem k oné „samovolnosti“ vzniku oné „samovztažnosti“, která je předpokladem a základem subjektivity). (S. 109–10.)

#### 1.10

Charakteristický je onen zvláštní odstup proponovaného experimentátora od čehosi, co se musí uspořádat „samovolně“, co nemůže být přímo konstruováno. Připomíná to zkušenosti s kultivací, pěstováním rostlin a živočichů za určitým cílem, který volí člověk. To je stará praxe a stará zkušenost, která umožnila vznik kultur a civilizací, tedy dlouhodobý rozvoj člověka. Srovnajme tedy pozorně oba postupy, totiž konstrukci a kultivaci. Konstrukce i kultivace „pracuje“ s nižšími složkami, „součástkami“, a hledí dosáhnout něčeho nového. Konstrukce tyto součástky sestavuje a skládá, eventuálně je nějak spojuje a propojuje, ale zásadně zvenčí. Naproti tomu kultivace musí zasahovat opatrně, protože počítá s onou niternou aktivitou (obvykle tedy s „živostí“ složek), nicméně sleduje cíle, které jsou oné aktivitě původně cizí, jsou jí vlastně oktrojovány také jakoby zvenčí, jen podstatně citlivěji a s respektem vůči oné „samovolnosti“, tj. spontaneitě, která nesmí být narušena ani oslabena

#### 1.11

Citát z Masaryka (Ot.soc. I,208): odkud je ona vis motrix, hybná síla v člověku, ona aktivita a spontaneita? Jak je veliká, do jaké míry jsme pány svého života a do jaké jsme závislí (na okolnostech všeho druhu, vnějších i „vnitřních“)? A do jaké jsme nezávislí, svobodní? – Pochopitelně tu nejde o problém pouze antropologický, ale obecně biologický: jde o otázku vzniku nového už na těch nejnižších úrovních. Jde vůbec o otázku chápání nového a samotné novosti. Na lidské úrovni je všechno jen zřetelnější díky reflexi.

#### 1.12

Jde tam však také o něco vskutku nového, na nižších úrovních nebývalého, totiž o personalizaci. Zatímco na nižších úrovních „pracuje příroda“ se strategií, která nepočítá s vědomím, u člověka se vědomí do té míry emancipuje (resp. je schopno se emancipovat) a integruje nejen v podobě subjektivity, ale zejména v podobě jistých dlouhodobějších, ale vědomím prostředkovaných a také do jisté míry kontrolovaných strategií, které představují vždy jen zvolenou variantu z řady dalších „možností“. Jaký je tedy vztah mezi novostí a její „možností“? Můžeme vůbec mluvit o „možném“ v případě vskutku nového? Není naopak nové základem a zdrojem nových možností, které se otvírají teprve oním novým krokem nějakým novým směrem?

### 1.13

V čem vlastně spočívá novost vědomí? Sféra „subjektální“ jako předpoklad proměny individualizace v personalizaci. Člověk ve své osobnosti a osobitosti není dán „od přírody“ (charakterovými rysy, vyplývajícími z genetického základu), nýbrž přijetím jakéhosi „obrazu“, jímž se člověk řídí a jemuž se pokouší přiblížit až do ztotožnění. Identifikace se sebou tu je nově prostředkována vědomím. Vědomí a s-vědomí (con-scientia): hledání sebe x útěk před sebou a od sebe.

### 1.14

### 1.15

### 1.16

### 1.17

(subjektnost, niternost, nepředmětnost (podmětnost) x objekt(iv)nost, vnějšnost, předmětnost)