

[Předmětné a nepředmětné myšlení] [1963]

[Hejdánkův zredigovaný přepis]

Napsáno 31. 10. 1963 až 1. 11. 1963

Předmětné a nepředmětné myšlení

(12 tezí – předběžné znění)

Pro přednášku v Jirchářích (seminář 13.11.1963)

1. Co to je myšlení: reflexe jako událost historická. Povaha myšlení – intencionalita.
2. Jednostranný důraz na předmětnou intenci – ontologický původ. Řecká metafyzika jako racionalizace mýtu. Praktická životní orientace (na pravzory) transformována v ontologii stejného zaměření.
3. Analýza intence vůbec: předmět intence a „předmětný předmět“. Nakolik intencionalita sama již sugeruje ontologický soud.
4. Povaha skutečnosti: předmětná a nepředmětná stránka. Přirozené jednotky – subjekty. Vnitřní a vnější stránka subjektů.
5. Povaha akce a aktivity. Transcendování danosti je vnitřně, subjektivně založeno v nepředmětné sféře. Akce jako realizace, zvěcnění, zpředmětnění. Relativní povaha předmětnosti.
6. Povaha reflexe: aktivita zaměřená za sebe samu (sama?). Sebepochopení. Prostředky sebepochopení. Vytváření pojmových struktur, pojmového aparátu.
7. Intence. mířící k předmětné stránce. Povaha vztahu myšlení k nepředmětné skutečnosti.
8. Tzv. předmětné myšlení zcela zanedbává intencionalitu, mířící k nepředmětné stránce. Povaha vztahu myšlení k nepředmětné skutečnosti. Naproti tomu myšlení nepředmětné nepostrádá vztahy k předmětné skutečnosti, ale také se jimi nevyčerpává.
9. Hypostaze nepředmětných skutečností – jako problém. Otázka legitimity takové hypostaze. Co to je nepředmětná skutečnost na rozdíl od nepředmětné stránky skutečnosti.
10. Příklady: a) člověk jako subjekt. Podstata člověka jako nepředmětná skutečnost. Nakolik je tato podstata oddělená, oddělitelná od konkrétního člověka? Věc si vyžaduje nové řešení otázky, která je ontologického charakteru.
11. Příklady: b) pravda jako nepředmětná skutečnost. Bůh jako pravda. Je pravda subjekt? Jaká je ontologická souvislost mezi pravdou a člověkem? Pravda jako vždy nový zdroj lidského konkrétního poslání. Míření do budoucnosti a otázka cílů, resp. Cíle.
12. Nepředmětnost a událostnost. Význam času a dějin. Čas a dějiny jako místo nepředmětné skutečnosti. Událost a situace. Uzavřenost a otevřenost situace.

rukopis č. 10258, 3 listy A4

Napsáno 17. 10. 1963

O tzv. nepředmětném myšlení

Přípravné poznámky pro seminář v Jirchářích

Informace není vždy a nutně předmětná nebo jenom předmětná. Myšlení se vždy vztahuje k předmětu, míří k němu ve své intenci, ale současně celým svým průběhem je nositelem informací, které se k žádnému předmětu nevztahují. „Předmětné“ myšlení se zabývá výhradně svými předmětnými vztahy (intencemi) a oblast nepředmětného nechává bez povšimnutí, ba dokonce se domnívá, že jiný než předmětný vztah u myšlení neexistuje. To je ovšem mystifikace, iluze, ale historicky to znamená významnou etapu myšlení, které významně odlišuje od předchozí éry i od nadcházející éry myšlení nepředmětného. Původní mytické myšlení totiž není předmětné, předmětnost se v myšlení prosadila teprve jako produkt mýtu, nikoli jako jeho pokračování. Předmětnost zvítězila v době, kdy mýtus byl racionalizován. Předmětné myšlení se historicky realizovalo jako metafyzika. Jeho význačným charakterem, je vztah k předmětů jakožto danostem, hotovým, uzavřeným skutečnostem. Proto ideálem je zírání. Od předmětu se nic neočekává. Předmět neodpovídá, není bytostí, která by mohla přinést, předložit, vyjevit, učinit něco nového.

rukopis bez čísla; 2 listy A4

Napsáno 6. 11. 1963

O myšlení předmětném a tzv. nepředmětném

15 tezí pro přednášku v Jirchářích (seminář 13.11.1963)

Poznámka: Předložený text představuje témata, eventuálně teze k promýšlení, nikoli sylabus přednášky, jejíž struktura bude poněkud odchylná.

1.

Co to je myšlení. Jde o historický jev, který jednou začal existovat. Jeho podstatou je reflexe, tj. schopnost obrátit pozornost a podržet ve vědomí zaměřenost nejen k vnějším předmětům, ale k sobě, jakožto k subjektu. Myšlení znamená nejen vědět, ale také a hlavně vědět, že vím. Rozvoj myšlení a prohlubování jeho účinnosti spočívá ve stále důslednějším uvědomování a chápání sebe sama, tj. vlastního myšlení, jeho povahy, struktury, pravidel, platnosti atd.

2.

V reflexi se člověk rozbíhá ze sebe ven, tj. nezůstává v sobě, ale nespěje na druhé straně mimo sebe do okolního světa, nýbrž vrací se nějak k sobě (k něčemu v sobě): ontologický předmětem reflexe je sám subjekt reflexe, nebo lépe a přesněji řečeno, jsou jím akce tohoto subjektu. (To je smyslem teze, že východiskem poznání je praxe.) Ale reflexe se k sobě obrací jako k něčemu jinému. To má dvojí stránku. Předně samu sebe resp. svůj subjekt vydává za objekt, předmět. Za druhé preparuje v průběhu akce souvislosti a struktury, k nimž se vztahuje jako k věcem okolního světa. Toto vztahování „jako“ je myšlenková a pojmová intence. Intencionálním předmětem reflexe (myšlení) je svět předmětů, věcí. Naším cílem bude ukázat, že intencionálním předmětem se může stát také nepředmětná stránka skutečnosti (subjektů) a vůbec sama nepředmětná skutečnost.

3.

Předmětné myšlení je takové myšlení, které supponuje předmětnost svých předmětů jako jejich vlastní, autentický rys, naprosto nezávislý myšlení. Ve skutečnosti však postihuje skutečnost pouze

zkresleně, redukovane, protože předmětnost je základně charakterem myšlení a nikoli skutečností. Použijeme-li obrazu, předmětnost je prismatem, které je pro některé stránky skutečnosti transparentní, některé při průchodu lomí a některé konečně vůbec nepropouští. Předmětnost myšlení je však pouze jakoby aparát určité konstrukce, dnes už zastaralé (i když stále ve svém oboru fungující), historicky však jednou objevené a rovněž historicky překonatelné. Neexistuje nic takového jako „přirozené“ myšlení, z něhož není „přirozeného“ úniku.

4.

Podstatou předmětného myšlení je myšlení předmětu, myšlení na předmět, tj. na něco, co je celé tu, před námi, co se událo, odehrálo, uskutečnilo – a pokud se to ještě odehrává, pak s takovou vnitřní nutností, že nelze očekávat nic nového. Naopak, vše je jakoby dáno již na počátku, průběh celého dění je jakoby vepsán do čela tohoto dění a je možno jej vidět, přechíst celý ještě dříve, než dění proběhlo. Kořeny tohoto myšlení, na něž navazuje moderní věda od Galileiho, jsou dány předně v antické metafyzice, ale sahají ještě daleko hlouběji do minulosti, až do doby mýtu a mytických archetypů. (Navázání na výklad Dr. Němce o struktuře mýtu.)

5.

Vidíme, že předmětné myšlení se nevztahuje ke svým předmětům s naslouchající pozorností, s očekáváním na jejich vlastní řeč, která dosud nedospěla ke svému konci. Jinými slovy, předmětné myšlení pomíjí a přímo vylučuje orientaci na nové v jeho neredukovatelnosti, nepřevoditelnosti na nic, co už bylo a je dáno. Očekávání na nové a naděje skládaná do příchodu nových věcí je dějinně nerozlučně svázána se skutečností víry (realizované po prvé ve starém Izraeli). Předmětné myšlení tedy nutně musí být napětí a přímo v rozporu s vírou.

6.

Žijeme ve světě mocně poznamenaném prastarou tradicí předmětného myšlení, v níž moderní věda navazuje na dědictví antické metafyziky, a přes ni ještě dále na dědictví mytického myšlení. Víra jako duchovní fenomén se zrodila v době vítězcích a myšlenkově strhujících pokusů o racionalizaci mýtu v metafyzických konceptech. Bylo jen pochopitelné, že se ve svém vlastním myšlení pokoušela tento postup napodobit (také z apologetických důvodů). Podlomení resp. relativizace racionálního charakteru takových pokusů, podnikaných jako myšlení víry (např. credo quia absurdum, aj.) je důsledkem neadekvátnosti předmětného myšlení, nikoli charakteru samotné víry.

7.

V minulém století se metafyzika rozložila, když selhala na své vlastní půdě, totiž v moderní vědě. I když se celá záležitost připravovala již dlouho předtím, je zvláště druhá polovina 19. století svědkem hlubokého úpadku filosofie, způsobeného selháním metafyziky. Dnešní situace je charakterizována naléhavou potřebou „nové, nemetafyzické metafyziky“, „nové ontologie“ Současně však také víra potřebuje nutně použít nového myšlenkového aparátu, neboť se už nadále nemůže vázat na náboženské koncepty, které se rozložily stejně jako koncepty metafyzické.

8.

Myšlenkový svět evropského člověka (a člověka evropskou tradicí poznamenaného) je natolik ovlivněn myšlením křesťanským, že nové řešení nutně ponese znaky, odvoditelné jen z tradice „myšlení víry“. Naskýtá se obrovská možnost a příležitost, zvážít dosavadní myšlenkovou historii a pokusit se o syntézu, která nahradí a překoná metafyziku v její funkci uprostřed vědy (a techniky), ale která se současně osvědčí jako účinný a adekvátní nástroj myšlení víry. Tímto způsobem by mohla být překonána moderní schizofrenie člověka, který jinak myslí ve světě vědy a jinak ve svém osobním, duchovním životě.

9.

Stojíme tedy před úkolem, překonat v novém duchovním, myšlenkovém, filosofickém rozvrhu selhávající předmětné myšlení, tedy před úkolem vytvořit, prohloubit, racionalizovat a všestranně prověřit jakési nové, nepředmětné myšlení. Existuje řada náběhů a pokusů, na něž je možno pozitivně navázat anebo které nám mohou sloužit alespoň jako svědectví neschůdnosti. Jak už bylo naznačeno, jde hlavně o dva problémy. Především člověk ve své reflexi potřebuje novým způsobem pochopit sám sebe; a to nebylo a není možné, zebaví-li se radikálně všeho metafyzického přístupu. Za druhé však musí sám sebe, ale i věci pochopit a pojmout ve světě, který musí být také nově pojat. Nepředmětné myšlení musí tedy být realizováno především jako filosofie člověka, ale nemá-li tento pokus selhat, musí být podepřen a založen na nové ontologii.

10.

Abychom se lépe domluvili o tom, co je třeba chápat jako nepředmětné myšlení, potřebovali bychom už jisté zkušenosti s takovým myšlením, ale potřebovali bychom mít toto myšlení k dispozici už v rozvinuté podobě, aby nám sloužilo jako aparát, prostředek k dorozumění a porozumění. Protože však v takové situaci zdaleka nejsme a protože se nemůžeme spokojit s vágním odkazem do budoucnosti, nezbývá nám nic jiného, než se pustit do výkladu s těmi prostředky, které k dispozici máme.

11.

Především tedy stojíme před otázkou, jak se může nepředmětná skutečnost stát „předmětem“ myšlení. Myšlenková intence nemusí mít nutně předmětnou podobu, a přece se nějak vztahuje k tomu, co můžeme předběžně také nazývat „předmětem“. Jinak řečeno: myšlení může být nositelem, informací, které se předmětně vztahují k „věcem“, ale nepředmětně se mohou vztahovat i k „ne-věcem“. Přitom je třeba pamatovat, že zdaleka není nutné, aby obojí intence divergovala; ona „věc“ i „ne-věc“ mohou být také různé stránky jediné skutečnosti. Abychom se mohli seriózně zabývat řešením uvedené otázky, jak se myšlení může intencionálně vztahovat k „ne-věci“, tj. k nepředmětné stránce skutečnosti či přímo nepředmětné skutečnosti, je třeba se předem zabývat otázkou nepředmětné skutečnosti samé.

12.

Otázkou nepředmětné skutečnosti se ovšem nemůžeme zabývat, nepoužijeme-li si aparátu, která tuto skutečnost dovede zachytit a postihnout. Z toho je zřetelně patrné, že nepředmětné myšlení nemůžeme racionálně projektovat, nýbrž že musíme přistoupit k pokusům, které teprve dodatečně teoreticky zreflektujeme. Můžeme začít jenom tak, že se pustíme do konkrétních problémů. Pro náš cíl bude stačit demonstrovat problematiku na třech významných příkladech: pojetí změny, pojetí pravdy, pojetí člověka.

13.

Teze tuto uvedené, jak řečeno, slouží spíše k zamyšlení a nepředstavují osnovu přednášky. Ta bude založena spíše na rozboru problémů změny, pravdy a člověka, na nichž má být demonstrováno prakticky (a tedy přístupněji) to, co bylo tak nedostatečně naznačeno v bodech. Postup bude tedy odlišný; přesto doporučuji pozorné prostudování všech tezí.

14.

Vedle toho doporučuji z literatury Hromádkovu inaugurační přednášku v „Problému pravdy v theologii“ (vyšlo v KR, pak i samostatně, a bylo znovu otištěno ve sborníku Hromádkových prací „Theologie a církev“), a k ní se vížící můj článek „Pravda a skutečnost“ ve sborníku, věnovaném Hromádkovi k 70tinám. K pojetí člověka doporučuji číst Kosíkovu knížku „Dialektika konkrétního“, zejména kapitoly první a poslední dvě. K otázce změny (a akce, aktivity) literaturu neuvádím, nanejvýš Dewey, Rekonstrukce ve filosofii, str. 83–92.

15.

Zcela stranou ponechávám pokusy o nepředmětné myšlení (nebo jeho teorii), jak byly podniknuty různými mysliteli, zvláště existencialistického a příbuzného charakteru. Myslím, že by nebyly instruktivní a spíše by otázku zatemnily, jestliže by jim nemohla být věnována důkladná pozornost. Jako příklad řešení (či spíše jen náznaku řešení) otázky v teologii může sloužit článek Käsemannův: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit (1953), přetištěno ve sborníku: Exegetische Versuche und Besinnungen, B. I, 1960, S. 224 - 236.

strojopis č. 10259; 3 listy A4

Napsáno 7. a 11. 11. 1963

Předneseno 13. 11. 1963

O myšlení předmětném a nepředmětném

Body k části I.: **Pojetí změny**

A. Bez nadpisu (psáno rukou, červeně) - 7.11.63

Změna a nové

Průběh x subjektní centrovanost

co to je subjekt (dvě stránky)

směřování → intence

poslání

člověk jako subjekt: reflexe

subjekce a objekce

víra jako zakotvenost

aktivita a akce

nové jako lidská perspektiva

nové jako pravda a pravé

Pravda

pravda jako radikální ne-věc

pravda nemá předmětnou stránku

pravda ergo není subjekt, i když má subjektní charakter

pravda jako oslovení a výzva

pravda jako perspektiva člověka

Historiky o zázracích jsou desinteresovány na předmětné, „objektivní“ stránce líčení – to skutečné (= významné) je jen nahodile spojeno s reálným, objektivním dějstvím, jak mu dnes rozumíme.

Mýtus znal velmi dobře tuto nepředmětnou intenci, a jeho přesvědčivost, sugestibilita spíše ležela v této sféře nepředmětnosti než ve sféře předmětných archetypů.

V únoru 1953 v Göttingen se sešli přírodovědci s theologi a hovořili o tématu „nepředmětnost“.
(Tam i Käsemann.)

Význam pro pojetí zjevení, zvláště zjevení v dějinách, tzv. dějiny spásy apod.

Käsemann

a) zázraky

b) ztotožnění evangelia a kánonu není možné (biblismus!) – reformace!

c) (dogma) a evangelium

(Hören und Sich-Entscheiden, keine Objektivität als Sicherung für unseren Glauben)

Důsledky pro otázku historického Ježíše!

- - -

B. Bez nadpisu (psáno rukou, černě) (samostatně nedatováno)

Co je tu:

otázka tedy zní: *jak je tu změna?*

Něco, co tu bylo, tu už není – něco tu je, co tu nebylo

nové má dvojí podobu: *je tu i není tu* (něco)

kdo to překlene? jak souvisí to, co bylo, s tím, co teď není (a opačně)?

Subjekt – proto to není skutečnost, ale pouhé *zdání*.

Ale: *subjekt překlene čas nejen subjektivně!*

vnější pozorovatel x *událost sama*

Pro metafyziku je subjekt principem trvalosti, nikoli změny (substance).

Událost – *vnitřní* struktura

Hledisko se mění!

Změna jako to, co není tu.

vnitřní a vnější (vnitřní se skrývá, uniká)

otázka *počátku* – souvislost s vnitřním

počátek a *nové*

zdroj nového: **vnitřní**

Realizace jako *zvnějšňování*, *zpředměňování*

otázkou se stává *staré* – *trvání*, *zachování*

princip zachování: *navazování*

navazování jako úsilí, aktivita

akce, *aktivita* – zdroj

akce a subjekt: *navazování* jako princip *subjektu*

událost jako *akce*

událost jako opak *setrvačnosti* (zákonitosti)

událost jako „*předmět*“ poznání

co to je myšlení? (poznání)

subjekt orientovaný (= v akci)

zaměřenost, *přístup*

zvnějšňování a *návrat*

reflexe jako specifický typ návratu

vytvoření oblasti *subjektivního*

subjektivní a otázka intence (aktivita vnitřního původu skrze

danost subjektivního = tedy „vnějšího“ charakteru

předmětnost myšlení x *myšlenkový rozvrh*, *plán*

angažovanost myšlení v celkové aktivitě (východisko i uplatnění!)

aktivita a *situace*; událost a *situace*

uzavřenost a otevřenost **situace**

otevřenost není **objektivní!**

souvis sledu otevřeností, realizovaných jako postupné dosahování *vyššího*

„*ce qui monte, converge*“

integrace subjektivní a integrovanost dlouhých (subjekt časově přesahujících) událostí

vývoj: *smysl budoucnosti*

zdroj vývoje, zdroj *dějiny*

dějiny jako *setrvačnosti* a jako *události*

jednota dějin

pravda jako otevřenost

aplikace na univerzum

pravda jako poslední zdroj všeho *nového*

rukopis č. 10260, 4 listy A4

O myšlení předmětném a nepředmětném

Část I.: Pojetí změny

(dodatečně zapsáno podle průběhu přednášky v Jirchářích 13. 11. 1963; některé poznámky jsou již starší)

1.

Co to je myšlení. Jde o historický jev, který jednou začal existovat. Jeho podstatou je reflexe, tj. schopnost obrátit pozornost a podržet ve vědomí tuto zaměřenost už nejen k vnějším předmětům, ale k sobě jakožto subjektu. Myšlení znamená nejen vědět, ale také a hlavně vědět, že vím. Rozvoj myšlení a prohlubování jeho účinnosti spočívá ve stále důslednějším uvědomování a chápání sebe sama, tj. vlastního myšlení, jeho povahy, struktury, pravidel, platnosti atd.

2.

V reflexi se člověk rozbíhá ze sebe ven, tj. nezůstává v sobě, ale nespěje na druhé straně mimo sebe do okolního světa, nýbrž vrací se nějak k sobě (k něčemu v sobě): ontologickým předmětem reflexe je sám subjekt reflexe, nebo lépe a přesněji řečeno, jsou jím akce tohoto subjektu. (To je smyslem teze, že východiskem poznání je praxe.) Ale reflexe se k sobě obrací jako k něčemu jinému. To má dvojí stránku. Předně samu sebe resp. svůj subjekt vydává za objekt, předmět. Za druhé preparuje v průběhu akce souvislosti a struktury, k nimž se vztahuje jako k věcem okolního světa. Toto vztahování „jako“ je myšlenková a pojmová intence. Intencionálním předmětem reflexe (myšlení) je svět předmětů, věcí. Naším cílem bude ukázat, že intencionálním předmětem se může stát také nepředmětná stránka skutečnosti (subjektů) a vůbec sama nepředmětná skutečnost.

3.

Předmětné myšlení je takové myšlení, které supponuje předmětnost svých předmětů jako jejich vlastní, autentický rys, naprosto nezávislý myšlení. Ve skutečnosti však postihuje skutečnost pouze zkráceně, redukovane, protože předmětnost je základně charakterem myšlení a nikoli skutečnosti. Použijeme-li obrazu, předmětnost je prismaticem, které je pro některé stránky skutečnosti transparentní, některé při průchodu lomí a některé konečně vůbec nepropouští. Předmětnost myšlení je však pouze jakoby aparátém určité konstrukce, dnes už zastaralé (i když stále ve svém oboru fungující), historicky však jednou objevené a rovněž historicky překonatelné. Neexistuje nic takového jako „přirozené“ myšlení, z něhož není „přirozeného“ úniku.

4.

Podstatou předmětného myšlení je myšlení předmětu, myšlení na předmět, tj. na něco, co je celé tu, před námi, co se událo, odehrálo, uskutečnilo – a pokud se to ještě odehrává, pak s takovou vnitřní nutností, že nelze očekávat nic nového. Naopak, vše je jakoby dáno již na počátku, průběh celého dění je jakoby vepsán do čela tohoto dění a je možno jej vidět, přecíst celý ještě dříve, než dění proběhlo. Kořeny tohoto myšlení, na něž navazuje moderní věda od Galileiho, jsou dány předně v antické metafyzice, ale sahají ještě daleko hlouběji do minulosti, až do doby mýtu a mytických archetypů. (Navázání na výklad Dr. Němce o struktuře mýtu.)

5.

Vidíme, že předmětné myšlení se nevztahuje ke svým předmětům s naslouchající pozorností, s očekáváním na jejich vlastní řeč, která dosud nedospěla ke svému konci. Jinými slovy, předmětné myšlení pomíjí a přímo vylučuje orientaci na nové v jeho neredukovatelnosti, nepřevoditelnosti na nic, co už bylo a je dáno. Očekávání na nové a naděje skládaná do příchodu nových věcí je dějinně nerozlučně svázána se skutečností víry (realizované po prvé ve starém Izraeli). Předmětné myšlení tedy nutně musí být napětí a přímo v rozporu s vírou.

6.

Žijeme ve světě mocně poznamenaném prastarou tradicí předmětného myšlení, v níž moderní věda navazuje na dědictví antické metafyziky, a přes ni ještě dále na dědictví mytického myšlení. Víra jako duchovní fenomén se zrodila v době vítězících a myšlenkově strhujících pokusů o racionalizaci mýtu v metafyzických konceptech. Bylo jen pochopitelné, že se ve svém vlastním myšlení pokoušela tento postup napodobit (také z apologetických důvodů). Podlomení resp. relativizace racionálního charakteru takových pokusů, podnikaných jako myšlení víry (např. credo quia absurdum, aj.) je důsledkem neadekvátnosti předmětného myšlení, nikoli charakteru samotné víry.

7.

V minulém století se metafyzika rozložila, když selhala na své vlastní půdě, totiž v moderní vědě. I když se celá záležitost připravovala již dlouho předtím, je zvláště druhá polovina 19. století svědkem hlubokého úpadku filosofie, způsobeného selháním metafyziky. Dnešní situace je charakterizována naléhavou potřebou „nové, nemetafyzické metafyziky“, „nové ontologie“ Současně však také víra potřebuje nutně použít nového myšlenkového aparátu, neboť se už nadále nemůže vázat na náboženské koncepty, které se rozložily stejně jako koncepty metafyzické.

8.

Myšlenkový svět evropského člověka (a člověka evropskou tradicí poznamenaného) je natolik ovlivněn myšlením křesťanským, že nové řešení nutně ponese znaky, odvoditelné jen z tradice „myšlení víry“. Naskytá se obrovská možnost a příležitost, zvážit dosavadní myšlenkovou historii a pokusit se o syntézu, která nahradí a překoná metafyziku v její funkci uprostřed vědy (a techniky), ale která se současně osvědčí jako účinný a adekvátní nástroj myšlení víry. Tímto způsobem by mohla být překonána moderní schizofrenie člověka, který jinak myslí ve světě vědy a jinak ve svém osobním, duchovním životě.

9.

Stojíme tedy před úkolem, překonat v novém duchovním, myšlenkovém, filosofickém rozvrhu selhávající předmětné myšlení, tedy před úkolem vytvořit, prohloubit, racionalizovat a všestranně prověřit jakési nové, nepředmětné myšlení. Existuje řada náběhů a pokusů, na něž je možno pozitivně navázat anebo které nám mohou sloužit alespoň jako svědectví neschůdnosti. Jak už bylo naznačeno, jde hlavně o dva problémy. Především člověk ve své reflexi potřebuje novým způsobem pochopit sám sebe; a to nebylo a není možné, zebaví-li se radikálně všeho metafyzického přístupu. Za druhé však musí sám sebe, ale i věci pochopit a pojmout ve světě, který musí být také nově pojat. Nepředmětné myšlení musí tedy být realizováno především jako filosofie člověka, ale nemá-li tento pokus selhat, musí být podepřen a založen na nové ontologii.

10.

Abychom se lépe domluvili o tom, co je třeba chápat jako nepředmětné myšlení, potřebovali bychom už jisté zkušenosti s takovým myšlením, ale potřebovali bychom mít toto myšlení k dispozici už v rozvinuté podobě, aby nám sloužilo jako aparát, prostředek k dorozumění a porozumění. Protože však v takové situaci zdaleka nejsme a protože se nemůžeme spokojit s vágním odkazem do budoucnosti, nezbývá nám nic jiného, než se pustit do výkladu s těmi prostředky, které k dispozici máme.

11.

Především tedy stojíme před otázkou, jak se může nepředmětná skutečnost stát „předmětem“ myšlení. Myšlenková intence nemusí mít nutně předmětnou podobu, a přece se nějak vztahuje k tomu, co můžeme předběžně také nazývat „předmětem“. Jinak řečeno: myšlení může být nositelem, informací, které se předmětně vztahují k „věcem“, ale nepředmětně se mohou vztahovat i k „ne-věcem“. Přitom je třeba pamatovat, že zdaleka není nutné, aby obojí intence divergovala; ona „věc“ i „ne-věc“ mohou být také různé stránky jediné skutečnosti. Abychom se mohli seriózně zabývat řešením uvedené otázky, jak se myšlení může intencionálně vztahovat k „ne-věci“, tj. k nepředmětné stránce skutečnosti či přímo nepředmětné skutečnosti, je třeba se předem zabývat otázkou nepředmětné skutečnosti samé.

12.

Otázkou nepředmětné skutečnosti se ovšem nemůžeme zabývat, nepoužijeme-li si aparátu, která tuto skutečnost dovede zachytit a postihnout. Z toho je zřetelně patrné, že nepředmětné myšlení nemůžeme racionálně projektovat, nýbrž že musíme přistoupit k pokusům, které teprve dodatečně teoreticky zreflektujeme. Můžeme začít jenom tak, že se pustíme do konkrétních problémů. Pro náš cíl bude stačit demonstrovat problematiku na třech významných příkladech: pojetí změny, pojetí pravdy, pojetí člověka.

13.

Teze tuto uvedené, jak řečeno, slouží spíše k zamyšlení a nepředstavují osnovu přednášky. Ta bude založena spíše na rozboru problémů změny, pravdy a člověka, na nichž má být demonstrováno prakticky (a tedy přístupněji) to, co bylo tak nedostatečně naznačeno v bodech. Postup bude tedy odlišný; přesto doporučuji pozorné prostudování všech tezí.

14.

Vedle toho doporučuji z literatury Hromádkovu inaugurační přednášku v „Problému pravdy v theologii“ (vyšlo v KR, pak i samostatně, a bylo znovu otištěno ve sborníku Hromádkových prací „Theologie a církev“), a k ní se vížící můj článek „Pravda a skutečnost“ ve sborníku, věnovaném Hromádkovi k 70tinám. K pojetí člověka doporučuji číst Kosíkovu knížku „Dialektika konkrétního“, zejména kapitoly první a poslední dvě. K otázce změny (a akce, aktivity) literaturu neuvádím, nanejvýš Dewey, Rekonstrukce ve filosofii, str. 83 – 92.

15.

Zcela stranou ponechávám pokusy o nepředmětné myšlení (nebo jeho teorii), jak byly podniknuty různými mysliteli, zvláště existencialistického a příbuzného charakteru. Myslím, že by nebyly instruktivní a spíše by otázku zatemnily, jestliže by jim nemohla být věnována důkladná pozornost. Jako příklad řešení (či spíše jen náznaku řešení) otázky v teologii může sloužit článek Käsemannův: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit (1953), přetištěno ve sborníku: Exegetische Versuche und Besinnungen, B. I, 1960, S. 224 – 236.

Praha, 6.11.1963

(až sem prakticky totožné s výše uvedeným přepisem; kontrola je však ještě nutná – pozn. aut.)

1. Změna a nové

- a) Průběh x subjektivní centrovanost
- b) Co to je subjekt (dvě stránky)
 - c) Směřování – intence
 - d) Poslání

2. Člověk jako subjekt: reflexe (lidská úroveň není determinována somatikou)

- a) Subjekce a objekce
- b) Víra jako zakotvenost
- c) Aktivita a akce
- d) Nové jako lidská perspektiva
- e) Nové jako pravda a pravé

3. Pravda

- a) Pravda jako radikální ne-věc, ne-předmět
- b) Pravda nemá předmětnou stránku
- c) Pravda ergo není subjekt, i když má subjektivní charakter
- d) Pravda jako oslovení a výzva
- e) Pravda a čas; pravda a změna
- f) Pravda jako perspektiva člověka

(7.11.63)

Vážení přátelé,

většina z vás četla body k dnešnímu tématu; tyto body měly sloužit k jakémusi vykolíkování obvodu, tedy periferie našeho zájmu. Naznačil jsem, v nich, že postup mého výkladu půjde jinou cestou. Chtěl bych totiž demonstrovat povahu předmětného (a nepředmětného) myšlení na rozboru několika problémů či problémových okruhů. To znamená především, že nechci vykládat o různých kritikách předmětného myšlení, jak je můžeme najít u řady filosofů nejnovější doby, ani o pokusech o

překonání takového myšlení. V řadě případů byl důraz položen na tzv. personální vztahy, na vztahy mezi „já“ a „ty“, které se vymykají předmětnému myšlení. (Martin Buber, u nás Trtík.) Personální myšlení však nemůže být aplikováno na oblast přírody, tedy v přírodních vědách. Vyvází se dokonce právě naopak v opozici proti vědeckému myšlení vůbec a nepřekonává tedy, mám za to, onen rozlom, roztržku mezi dvojím typem myšlení moderního člověka. Na druhé straně v samotné vědě, uprostřed uplatňování zcela přírodovědeckých metod, se objevuje a šíří problematika, kterou nelze z principiálních důvodů zvládnout tradičním předmětným myšlením. Najdeme tu pokusy dokázat, že třeba moderní fyzika musí respektovat skutečnosti, které nelze zpředmětnit. A tak téma „nezpředmětnitelnost“ vyrůstá ze samotné moderní přírodovědy.

Mám za to, že jde o konvergující tendence, ba dokonce o v podstatě totožnou problematiku. Chci to proto ukázat na dvojím typu příkladů, z nichž jeden bude představovat problém přírodovědecký, druhý pak problém tzv. duchovnědný, resp. vůbec vědu tzv. přesahující. Protože bych těžko zvládl za jediný večer probrat obojí, navrhuji, abychom dnes zůstali zcela u pojetí změny a abychom mimořádně příští středu dokončili (tj. hned za týden) výklad rozborem pojetí pravdy a člověka.

Asi před měsícem ukázal dr. Němec na struktuře mýtu význam opakování, návratů k pravzorům či archetypům pro mytického člověka. Nebudu se k tomuto období dnes už vracet a naznačím pouze něco málo z období, kdy upadající mýtus byl racionalizován ve vznikající metafyzice.

Položení otázky: změna a trvání. Co trvá uprostřed změn?

Základní teze řeckých filosofů lze koncipovat jako odpovědi na tuto otázku: co je nositelem změn? Pro Thaletu je to voda, pro Anaximandra apeiron (aoriston), pro Anaximena vzduch, pro pythagorejce číslo, pro Xenofana bůh; pro školu eleatskou je vše neměnné, pro Hérakleita nic (resp. podstatou je oheň), pro Anaxagoru nekonečný počet kvalitativních prvků, pro Empedokla čtyři živly, pro Demokrita atomy, atd.

Pro řecké filosofy byla změna problémem filosofickým, nikoli problémem životní praxe. O změně ovšem všichni tito filosofové věděli, ale nedovedli ji pochopit jako plnou skutečnost. Někteří se pokoušeli ji deklasovat na pouhé zdání a tím vůbec odklidit; jiní jí ponechávali jakousi relativní skutečnost na okraji pravého jsoucna. A konečně někteří, chápající všeládnost změny, pochybovali o možnosti jejího poznání. (Kratylos.)

Vyjděme na chvíli od Kratyly. Ukazování prstem: směřování. Prst se vztahuje k věci. Nejde však jen o prst: máme úmysl na vše ukázat, tedy ukázat někomu druhému. Jde o to, domluvit se s druhým o téže věci. Podle Kratyly se nejlépe domluvíme, když ukážeme prstem. To nesmíme chápat primitivně. Pochopitelně sám Kratylos také mluvil. Ale byl vůči řeči kritický. Domníval se, že každá věc má od přírody své správné jméno, které není totožné s běžným jménem, jímž ti či oni věc nazývají. A ona přirozená správnost jmen je stejná pro všechny, pro Řeky i pro barbary. Správné jméno je tedy jako ukazující prst. Je zřejmé, že ukázat lze jen na tu věc, která tu jest, kterou máme nějak před sebou. Na tom vidíme, že hérakleitovské myšlení byl stejně předmětné jako metafyzika, která se zrodila z elejského myšlení.

Předmětné myšlení tedy myslí svůj předmět jako něco, co má celé, hotové před sebou, co je zkrátka tu, co je přítomno ve svém základu, ve své podstatě. Položme si proto otázku: jak je tu změna?

Chceme-li předběžně postihnout změnu, vidíme, že změna znamená dvojí: především něco, co tu bylo, tu už není. A naopak: je tu něco, co tu nebylo. Změna znamená vždycky, že se tu objevuje něco nového. Toto nové však má dvojí podobu: to nové spočívá v tom, že tu něco je a že tu něco není (obojí na rozdíl od situace, jaká tu byla před změnou). Jinými slovy, nové tu je i není. Už z tohoto prvního přiblížení vidíme, do jaké nesnáze a do jakého rozporu se dostáváme. Charakter změny se svou podstatou vymyká požadavkům předmětného myšlení: změna není prostě tu, před námi, ke změně náleží právě z podstaty věci i něco, co tu není (tj. co tu už není nebo co tu ještě není). A pokud toto něco, co tu není, ke změně náleží právě z podstaty věci, znamená to, že změna jakožto změna není tu,

že tady před námi jest jenom to, co se změně, proměně vymyká, co uprostřed změny změně nepodléhá, co se nemění, co trvá.

Je tu ještě další, významnější okolnost. Mluvíme-li o změně v tom smyslu, že tu je něco, co tu nebylo, a naopak že tu není něco, co tu bylo, jde o dvojí časové určení, přičemž jedno předchází a druhé následuje. Můžeme se proto ptát, jaká je vůbec souvislost mezi tím, co v jednom okamžiku je a ve druhém není (nebo naopak). Jak může existovat souvislost mezi dvojím, když jedno z dvojího není? Jaká to je souvislost, která spojuje něco, co jest, s něčím, co není? Zajisté nemůže být tato souvislost ve věci samé, protože tato věc zčásti není, tj. je zčásti ne-věc. Kdybychom chtěli tuto souvislost hledat v tom, co je oběma okamžikům společné, čili co trvá uprostřed změny, nikterak bychom si v jádru věci nepomohli. Vždyť i nadále zůstává nevyjasněna otázka souvislosti mezi tímto trvalým a mezi tím, co (buď předem anebo potom) není.

Nasnadě je řešení, které onu souvislost vidí nikoli jako objektivní, tj. ve věcech samých danou, nýbrž jako podnik subjektu, který je tvůrcem a zárukou onoho překlenutí časové „distace“ mezi tím, co byl (či nebylo), a tím, co není (či jest). Toto řešení ovšem bylo odedávna chápáno jako pouhá subjektivita, která je původcem a zdrojem zdání. O proměnlivosti světa kolem nás nelze na běžné úrovni myšlení pochybovat. Filosofie však podrobila problém tak důkladnému zkoumání, že pro realitu změny nezbylo místo. Změna se tak stává pouhou nereálností, pouhým zdáním, zatímco ze samotné změny byla vyhoštěna.

strojopis č. 10261; 8 listů A4

O myšlení předmětném a nepředmětném

Body k části II.: Pojetí člověka a pravdy

19. 11. 1963

1. Ján Bodnár o významu člověka
2. Významná kniha Kosíkova; Kosíkovo pojetí člověka
3. Zakotvenost člověka v budoucnosti
4. Budoucnost není prázdná: je to „ten pravý“ rozměr
5. „To pravé“ a danost
6. „To pravé“ jako výzva a poslání člověka; perspektiva pro člověka
7. Pravda jako lidská perspektiva
8. Hromádkovo pojetí pravdy; aplikace
9. Pravda skutečnosti a pravda o skutečnost
10. Je možná pravda o pravdě? (Jen pravda pravdy!)
11. Pravda jako nepředmětná skutečnost
12. Je možno postihnout pravdu jinak (nepředmětně)
13. Příklad: Peter Balgha (Slov. pohľ. 10 / 1963, str. 54–55.)
14. Místo umění v postihování pravdy

15. Je tu otevřena nějaká možnost pro filosofii?
16. Skutečnost (a poslání) člověka je možno postihnout bez opory v naturalistických (realistických) kulisách. To znamená, že jsme do značné míry nezávislí na vnější, předmětné stránce lidských vztahů, lidské skutečnosti. Tato předmětná stránka může být stylizována, dokonce symbolizována – a přece to podstatné může být zachyceno.
17. Všeobecná funkce myšlení a pojmů: nemohou být pojmové struktury také čímsi předmětným, co jen sloužit nepředmětnému postizení „toho pravého“, pravé perspektivy, toho, o čem předmětně vypovídají?
18. Pravda jako počátek: je cosi elementárního v nakloněnosti ke skutečnosti (= k akci), dříve než *poznání*.
19. Pravda jako cíl: realizace „toho pravého“
20. Pravd jako to, co radikálně není tu: počátek ne jako historické precedens (tedy danost), nýbrž jako místo naší zakotvenosti. A zakotvení jsme v budoucnu!
21. Nakloněnost ke skutečnosti (ostatní skutečnosti) je aparátem *konvergence* celého univerza. Dějiny „toho pravého“, resp. realizace „toho pravého“
22. Proč nemůže být pravda subjektem. Poznámky k pojmu „Bůh“. Pravda (Bůh) a dějiny. Realizace toho, „co býti má“, v dějinách. Jsou dějiny předmětnou stránkou nějakého subjektu? Oddělenost ode všeho stvořeného – to znamená, že nejde o **subjekt**.
23. Možnost osobních vztahů tím však není škrtána (ani dotčena). Především se *pravda* obrací na subjekty, angažuje subjekty na jejich úrovni právě v jejich subjektivitě. Na druhé straně se subjekty musí angažovat právě jako subjekty, tj. ve své subjektivitě.
24. Pravda jako nepředmětná skutečnost resp. zdroj vší nepředmětné skutečnosti nemá přímého kontaktu s věcmi po jejich předmětné stránce /otázka zázraků patří právě na toto místo), nýbrž jen přes subjekty. V tom je řešení také pro otázku tzv. bezbrannosti boží (Trusina, Bonhoeffer).
25. Víra jako zakotvenost v pravdě; tím jde o univerzální, kosmickou skutečnost. Jen třeba nezaměňovat se silou (immanentní), vůbec obezřetná myšlenková práce je nutná
26. Pravda ovšem je vposledu zdrojem veškeré skutečnosti, tedy i předmětné, resp. posledním zdrojem setrvačností. Vyložit (navracení).
27. Návratnost jako základní schopnost všeho zakotveného v pravdě znamená právě elementární skutečnost časovosti a dějinnosti, bez nichž nelze pravdu pojmut (od nichž nelze pravdu oddělit, distancovat).
28. Časovost a dějinnost je tedy základní strukturou všeho jsoucna a je přímou realizací pravdy resp. předrealizací. Pravda znamená časovost a dějinnost. Konkrétnost a aktuálnost pravdy.

20. 11. 63

1. Proti znaturalizování pravdy: pravda není záležitostí vztahu myšlení ke skutečnosti, protože není součástí přírody a světa.
2. Pravda je svrchovaná, nejvyšší, poslední norma, absolutní zákon, který je nad světem i člověkem, nad přírodou i nad společnostmi, nad lidskými činy i myšlenkami.
3. Jaká to je skutečnost? Proti idealismu – nejde o ideu, na niž by byl svět převoditelný. Pravda oslovuje jako vladař: vládne celému světu, vší skutečnosti.

4. Kosmologický aspekt: pravda vládne vesmíru. Ale jak vládne? Jak vypadá její vláda v oblasti mimolidské, jen přírodní?
5. Jak lze postihnout tuto pravdu? Je normou i našeho postihování; zároveň každé takové postihování umožňuje. Není věcí vedle jiných věcí; nemůže se tedy v pravém slova smyslu stát předmětem našeho poznání.
6. Pravdu můžeme postihnout jenom tak, že postihujeme (předmětně) cosi jiného. Neexistuje pravd o pravdě. Pravda sama nás vede k věcem. Jaká je tedy její povaha? Můžeme se takto vůbec ptát?
7. Citát z Petera Balghy (-u), Hovorit pravdu (Slov. pohľady 1963, č. 10, str. 54–55). Nejde o otisk, obrázení, obrázení, odrázení skutečnosti, o odlihu, reprodukci.

rukopis č. 10262; 7 listů A4

O myšlení předmětném a nepředmětném

Část II.: Pojetí člověka a pravdy

Dodatečně zapsáno podle průběhu přednášky v Jirchářích dne 20. 11. 1963 (listopad 1963)

Mezi československými filozofy, kteří se v září t.r. účastnili XIII. mezinárodního filozofického kongresu v Mexiku, byl také slovenský myslitel Ján Bodnár. Ve své článku o „Filozofii a problémech člověka“ (Kultúrný život 16.11.1963 – č. 46, str. 3) vzpomíná mj. na slavné historické památky starých Indiánů, které měl za svého pobytu v Mexiku možnost vidět a jejichž velkolepost snese srovnání s nejvýznamnějšími díly staré asyrsko-babylonské, egyptské, řecké a římské kultury. Stavitelská a sochařská díla Toltéků, Aztéků a Mayů jsou svědectvím velkého uměleckého nadání a nesmírného fyzického výkonu Indiánů. A přece právě z těchto děl přímo křičí velká tragedie člověka, protože jsou zhmotněním filozofie, z níž vypadl člověk, která ztratila každý lidský aspekt a stala se nelidskou. Ján Bodnár pak vede paralelu a ukazuje, že také výtvar rukou a rozumu člověka naší epochy jako by ztrácel lidské poslání, vymyká se kontrole a řízení a dělá si z člověka pouhý nástroj svého vlastního pohybu. V tomto smyslu existuje podle Bodnára reálná analogie mezi osudem starých Aztéků a Mayů a mezi osudem naší anebo budoucích generací. A proto musí být jedním z hlavních poslání filozofie požadovat a zdůrazňovat lidskou stránku v díle, které vytváří člověk, protože všechno, co vytvoří, má smysl a hodnotu jen potud, pokud jeho život polidšťuje. Tento aspekt se musí stát regulujícím faktorem rozvoje vědy a techniky, ekonomiky i kultury. Člověka poznáváme v jeho dílech, ale je třeba ho poznávat i v něm samém a v jednotě s jeho dílem, s jeho prostředím.

Není nikterak náhodou, že Bodnár formuloval tyto své myšlenky v článku, který je jakýmsi zamyšlením nad knížkou Karla Kosíka o „Dialektice konkrétního“. Tato knížka znamená nejen obnovení skutečné filozofické problematiky v oblasti toho, co je u nás publikováno (z marxistických pozic), ale představuje radikální změnu, ba převrat v chápání člověka. Pro Kosíka je člověk skutečným subjektem společenského světa – věci, významy, vztahy (tedy i ekonomické vztahy) jsou produktem společenského člověka, nikoli naopak (i když ovšem nepochybně tyto produkty zpětně působí na člověka). Svět skutečnosti (tady už Kosík nemluví výslovně o společenské skutečnosti) je procesem, v němž lidstvo a jedinec realizují svou pravdu, tj. uskutečňují polidšťování člověka. Svět skutečnosti je světem realizace pravdy, světem, v němž pravda není dána ani předurčena, nýbrž v němž se pravda děje, Proto mohou být lidské dějiny děním pravdy a dějinami pravdy. Pravda tedy není ani nedosažitelná, ani jednou provždy dosažitelná, nýbrž pravda sama se děje, tj. rozvíjí a realizuje se (str. 17). Je docela zřejmé, že Kosík spojuje v jedno anebo alespoň dává do nejužší souvislosti polidštění, humanizaci člověka a realizaci pravdy. Protože však člověk je vždy současně a najednou v přírodě i

v dějinách (str. 172), není humanizace člověka jen záležitostí společenskou, nýbrž znamená rovněž humanizaci přírody (tamtéž). Mohli bychom si použít výrazů, které u Kosíka sice nenajdeme, ale které odpovídají jeho koncepci: příroda i společnost ústí v člověka jako bytost realizující pravdu, anebo pravda se realizuje jako pravda skrze člověka jako vrchol – a dokonce nejvyšší subjekt – přírody i dějin. To však nutně znamená, že člověk není produktem přírody ani produktem dějin, ale že jak svou přírodní, tak svou společenskou danost může překračovat, přesahovat. Kosík říká, že člověk není zalděn v subjektivitě rasy, sociálnosti a dokonce ani subjektivních projektů, nýbrž že svým bytím, jímž je praxe, má schopnost překračovat svou subjektivitu a poznávat věci jak jsou. Věci však nejsou navzájem izolovány, ale existují v totalitě, k níž náleží i sám člověk (str. 172). Poznání vesmíru a zákonitostí přírodního dění je vždy, přímo či nepřímo, také poznáváním člověka a jeho specifiky. A jestliže ani přírodní dění, ani společenská skutečnost nesetrvávají samy v sobě, ale ústí v člověka, který je přesahuje, a jestliže tento člověk dovede přesahovat svou danost čili sám sebe a tak poznávat věci jak jsou, ergo poznávat je jako směřující ven ze sebe a mimo sebe, k překonání a překročení sebe samých, znamená nutně poznání skutečnosti i poznání onoho překračování, směřování před sebe a mimo sebe, kupředu – tj. směřování k realizaci pravdy věcí samých. Pravda pak ovšem nejenže není totožná s těmito věcmi ani s totalitou světa, ale je rozvrhem překročení této totality v její danosti, je perspektivou tohoto překročení, je zdrojem vysvobození z danosti a otevřením brány z okruhu dané, hotové skutečnosti ke skutečnosti pravé, která je nerozlučnou komponentou, stránkou „věci samé“; která není věcí vedle jiných věcí, ba není věcí vůbec.

Tady jsem Kosíka poněkud rozvedl, domyslíl, ale domnívám se, že jsem jej nezkreslil. A v tomto domyšlení se nám otvírá cesta k tomu položení otázky, jak ji najdeme v Hromádkově myšlení.

Hromádka postavil otázku, která by mohla velmi dobře navazovat na filosofické pozice Kosíkovy. (Mimořádně proto právě považuji Kosíkovu poslední knížku za obrovský přelom a za mimořádnou událost v dějinách našeho marxistického myšlení, protože tady teprve je vytvořena platforma společného rozhovoru. Sám se domnívám, že přes veškeré osobní kontakty a porozumění neexistuje tato platforma v rozhovoru s Milanem Machovcem, i když píše o dialektické teologii.) Otázka zní asi takto: co je tato pravda, která není ztotožnitelná s daností věcí, která je přesahuje a která je zdrojem každého přesahování, realizovaného jako krok kupředu? Jak je možno poznat tuto pravdu? Ale to je ovšem stále ještě naše, moje formulace. Jak formuluje otázku sám Hromádka?

(další: 24.11.63)

Hromádka se především ohrazuje proti tzv. znaturalizování pravdy, jež by nastalo, kdybychom zahrnuli pravdu jako součást do přírody a světa, tj. např. do myšlení (které patří k světu). Není tedy podle něho pravda ani záležitostí vztahu mezi myšlením a věcmi, jak se ve filosofii traduje ve formě adekvátního pojetí od Aristotela (s náběhy již u Platóna). Pravda v Hromádkově pojetí radikálně přesahuje jak myšlení, tak věci myšlené; je to svrchovaná, nejvyšší, poslední norma, absolutní zákon, který je nad světem i nad člověkem, nad přírodou i nad společností, nad lidskými činy i myšlenkami. Přitom ovšem se Hromádka opírá všemu idealismu, tj. pravda není žádnou ideální skutečností, na niž by byl svět převoditelný. Pravda oslovuje jako vladař: vládne celému světu, vším skutečností. V tom je skryt kosmologický aspekt: pravda má kosmický dosah, vládne celému vesmíru. Ale jak vládne? Jak vypadá její vláda v oblasti mimolidské, jen přírodní? Ponechme tuto otázku na chvíli stranou a zůstaňme zatím u otázky možnosti poznání pravdy.

Jak lze tuto pravdu, která je zákonem, normou všeho, která vládne nade vším světem, postihnout, poznat? Hromádka odmítá možnost, že by bylo možno se dobrat pravdy sebe hlubšími úvahami o její podstatě. Protože se však k problému pravdy ve svých pracích ustavičně vrací a hojně se jím zabývá, zdá se, že není nikterak přesvědčen o zbytečnosti či nenáležitosti takových úvah. Je tedy třeba položit předem jinou otázku: jestliže úvahami o pravdě nepostihneme skutečnou, živou pravdu samu, co jimi postihneme? Už tím je dána v našem položení otázky možnost, že v pojetí, které předmětně míří na pravdu (je úvahou o pravdě), postihneme vlastně nikoli tento předmět (můžeme dodat: protože vlastně nejde o žádný skutečný předmět), nýbrž něco jiného.. Dříve než se vrátíme k tomuto „něčemu

jinému“, abychom zjistili, oč vlastně jde, můžeme předběžně vyslovit domněnku, že i opačně nelze vyloučit, že pravdu skutečně postihnout můžeme zase tak, že předmětem svého pojetí učiníme něco jiného.

Podobně např. Rádl ukazuje, že nelze pravdu pojmout jako pravdu vůbec, absolutně, ale vždycky jen jako pravdu o věcech. To ovšem není jenom otázka vhodnosti nebo připravenosti našeho myšlení. V pozadí je nutno hledat ontologické souvislosti. Zdá se tedy, že sama pravda obrací naši pozornost k věcem, zatímco věci zase obracejí naši pozornost k pravdě. Pravda vede k věcem, věci vedou k pravdě. Jestliže to není pouhý náš dohad, pak se na této cestě můžeme snad dostat opravdu blíže k naší základní otázce: jaká je tedy povaha pravdy? A nakolik se vůbec můžeme legitimně takto ptát?

Peter Balgha, mladý slovenský spisovatel, poukázal v článku „Hovorit pravdu“ (Slovenské Pohl'ady 1963, č. 10, str. 54–55) na určitou nezávislost i realistického umění na přesném obraze předmětů. Obraz s funkční deformací proporcí, říká, která zvýrazňuje pravdivý životní pocit a vztah autora ke skutečnosti (i když klade zvýšené požadavky na vnímání) je realistický. V literární tvorbě je tomu také tak. I když nám literární dílo dá přesnou představu a traktor nebo o půdoryse stavby, nemusí ještě vyjadřovat pravdu o lidech a o životě. Pravdivé svědectví o životě a lidských vztazích naproti tomu může dát dílo, které pracuje s vymyšlenými předměty a situacemi, stylizuje, nadsazuje, ale ve vztazích zůstává věrno pravdě. Nejde o to, říká Balgha, aby měl čtenář z popisu dřeva pocít konkrétního, tolika a tolikaletého dubového anebo jiného dřeva, je však důležité, aby měl ze zobrazeného člověka pocít člověka.

Jde nám o tendenci zmíněné úvahy, nikoliv o vnější aparát, kterým se v úvaze pracuje. Také vztahy mají předmětný charakter (alespoň některé) a tak nám nedovolují postihnout na člověku to podstatné. Neboť člověk není pouhý předmět, pouhá věc, ba vůbec není věc – jak jsme viděli na Kosíkově pojetí. Ony předměty jsou tedy nutnou podmínkou k vyjádření pravdy, ale pravda je na nich nezávislá, přesahuje je, může si k svému vyjádření, ke své „realizaci“, použít i jiných předmětů. Proto je volno umělci onu předmětnou výstavbu svého díla deformovat (oproti skutečnosti), stylizovat, ba dokonce jenom symbolizovat – a přece se nevzdává možnosti postihnout těmito pomůckami, kulisami samotnou pravdu věcí. (Dokonce často právě naopak si umožňuje postižení daleko účinnější a přesvědčivější.) Tato okolnost poukazuje na to, že pravda věcí nikterak nesplývá s věcmi samými resp. (lépe a přesněji) s daností věcí. Proto postižení pravdy neznamena otisk, odlika, reprodukci vnější podoby skutečnosti. Tato vnější podoba může být, jak řečeno, deformována ve svých proporcích, může být stylizována či dokonce jen symbolizována, aniž to musí být jakoukoli překážkou v postižení samotné pravdy. Tak tedy vypadá situace v umění. Je v témž smyslu otevřeno nějaká možnost pro filosofii?

Položení takové otázky musíme podrobit bližšímu ohledání. Na první pohled se může zdát, že se ptáme na možnost postižení pravdy filosofickým pokusem, který bude skutečnost jen stylizovat, ne-li symbolizovat. Tato možnost je však jen jedním případem obecnější situace, v níž skutečnost ve své danosti není naprosto jednoznačným vodítkem filosofického postižení pravdy. Volnost filosofického postihování pravdy není v jinakosti filosofického myšlení např. vzhledem k myšlení vědeckému, nýbrž ve víceznačnosti vědeckého postihování vnější stránky skutečnosti – a vposledu ve víceznačnosti této vnější, předmětné stránky skutečnosti samé.

Ale jde ještě o víc než jen o toto uvolnění filosofie od předmětné stránky skutečnosti k postihování pravdy věcí. Nepochybně totiž i filosofické postihování pracuje s jistými pojmovými strukturami, které se odnášejí k věcem, k předmětům, k předmětným skutečnostem. Filosofie proto nikterak není vyvázána zcela z jakékoli zaměřenosti k předmětům. Tyto předměty mohou být oproti skutečným předmětům deformovány, stylizovány a symbolizovány. V tom případě jde o filosofující umělecké zpracování. Vlastní filosofie se nemůže nikdy vzdát korektního, tj. exaktního vztahu i k předmětným skutečnostem. (Tady je skryt problém, k němuž se ještě vrátíme.) Jestliže je tedy filosofie po této stránce determinována ve svém pojetí skutečnosti samotnou skutečností, kde je její volnost, uvolněnost, svoboda pro postihování pravdy věcí? Musí být nepochybně založena ve volnosti resp.

otevřenosti, která je založena a realizována v zásahu samotné pravdy do skutečné situace. Jestliže však chce filosofie postihovat tuto otevřenost situace v pravdě či vzhledem k pravdě, pak musí být filosofii k dispozici ještě jiný aparát než aparát předmětného myšlení. Totéž ovšem, domyslíme-li věc důkladně, musí platit i pro umělecké (literární) zpracování věci, neboť i tam musí být rozvinut aparát jakéhosi ne-předmětného myšlení. Bylo by totiž vulgárním sklouznutím za původní kritizovanou pozici, kdyby ony kulisy byly pochopeny jako periferie zájmu onoho uměleckého zpracování, zatímco pro centrum zájmu by se podržel rozvrh předmětného postihování. (Možno jinde rozvést.)

Naše otázka tedy musí být dále rozvinuta právě tímto směrem: nemohou být pojmové struktury, jak je známe a jak jsme se s nimi naučili až dosud pracovat, vlastně také jen čímsi předmětným, co jen slouží nepředmětnému postižení „toho pravého“, tj. pravé perspektivy toho, o čem předmětně vypovídají?

Jestliže naše předmětné myšlenkové struktury mají být pochopeny jako svého druhu kulisy, znamená to hned dvojitou perspektivu. Především je tu pochybnost o tom, zda užití určitých struktur je pro určitý, konkrétní případ nesené vnitřní nutností, která by vylučovala použití možných struktur jiných. Je naopak pravděpodobné, že v užití předmětné výstavby myšlenkové toho či onoho typu je určitá zásadní volnost, která umožňuje uplatnění zřetelům praktickým, tradici apod. Na druhé straně tu musí existovat ještě jiný typ postihování, než je typ předmětný. Rozvedme poněkud tuto myšlenku.

K postižení „pravdy věcí“ (jak říká Kosík) je nutno také postihnout samy věci. Můžeme si představit pojmové postižení věcí (po jejich věcné, předmětné stránce) jako jakýsi jejich model. Tento předmětný model je asi ve stejném poměru k postižení pravdy o věcech, v jakém jsou samy věci k pravdě věcí (tj. k své pravdě). Postižení pravdy se sice proto nemůže obejít bez postižení věcí (není jinak vůbec možné), ale nemůže se na druhé straně tímto postižením věcí ani vyčerpávat. Postižení toho, co je v pravdě o věcech navíc oproti postižení samotných věcí, je ovšem nedostupné předmětnému myšlenkovému aparátu, předmětnému myšlení. Musí tedy v samotném myšlení být zakotven ještě jiný princip, který nám umožňuje postihování pravdy věcí, která je čímsi víc než danost věcí.

Souvislost věcí je nejen předmětná, ale i nepředmětná. To znamená, že věci si navzájem nejsou jenom a výhradně vnější, nýbrž že spolu souvisí také svými nepředmětnými stránkami. Jinými slovy, věci se navzájem jedna proti druhé předmětně, věcně vymezují, stojí v jakési opozici, juxtapozici, ale vedle toho a navíc si jsou vzájemně nakloněny. Tato nakloněnost k jiné věci, ergo nakloněnost ke skutečnosti je nepředmětně založena v pravdě jakožto počátku každé nakloněnosti k věcem. Tato nakloněnost se realizuje v události přesáhnutí, překročení, vykročení z vlastní předmětnosti, vymezenosti proti ostatnímu věcnému světu, z vlastní danosti. Této události říkáme akce: pravda uvádí věc do nevěčnosti, činí z věci nevěc tím, že se skrze ni jakožto nevěc realizuje. V tom smyslu je pravda zakotvením nepředmětné stránky věcí (ovšem speciálního typu věcí, tzv. subjektů), je zdrojem, počátkem této subjektí, vnitřní stránky, která se realizuje v akcích. A tak je pravda v poslední instanci zdrojem všech akcí, vší aktivity, všeho přesahování daností a vykračování k novému. Toto přesahování ve smyslu nakloněnosti ke skutečnosti (aby byla dotvořena, přetvořena, aby se tak přiblížila své pravé podobě) je elementárnější než jakékoli poznání pravdy věcí; každé takové poznání je jednak v samotné své existenci založeno na takovém přesahování, ale jakožto poznání je ještě navíc pokusem o postižení konkrétního přesahování v té situaci, na niž je ve svém poznání zaměřeno. A veškeré přesahování má jakýsi integrující, integrační charakter. Pravda je tedy také počátkem, zdrojem každého integračního úsilí. Protože však každá parciální integrace nejen míří k integraci širší a univerzálnější, ale nadto má jenom na pozadí takového univerzálního zaměření k totální integritě svůj pravý smysl, je třeba přiznat pravdě základní význam pro tuto totální integritu. Pravda je zdrojem nejen každého integračního úsilí (jímž je každá akce), ale je počátkem a zdrojem také oné totální integrity. Ba víc, můžeme říci, že ona totální integrita je realizací pravdy. A tak je pravda nejen počátkem, ale také koncem, cílem. Pravda je nejen zdrojem a základem „toho pravého“, tj. té pravé podoby, tváře věcí, ale zakládá také univerzální směřování k uskutečnění „toho pravého“ v celku.

V tomto smyslu je tedy pravda vsutku nepředmětnou skutečností: je čímsi, co zcela radikálně není tu. Pravda vůbec není danost. Mluvíme-li o tom, že je počátkem, pak tento počátek nesmíme chápat jako danost, tj. jako precedens, nýbrž naopak jako místo zakotvenosti všeho do budoucnosti směřujícího. Zakotvenost v pravdě je zakotveností v budoucnu, nikoli v minulosti. Když jsme mluvili o změně, šlo o to, že změna nikdy není celá tu a že to, co ze změny je tu, není změna. Nyní je celá záležitost radikalizována. Vlastní sférou nepředmětnosti je právě budoucnost, neboť to je budoucnost, která radikálně – tj. nijak a vůbec – není tu. Tady je dokonalé převrácení veškeré perspektivy (proti antické metafyzice): arché není v minulosti, nýbrž v budoucnosti. Arché je eschaton.

25.11.63

Nakloněnost ke skutečnosti se může parciálním pohledu jevit jako divergence rozmanitých vykročení kupředu, divergence novostí. Viz např. strom vývoje živých organismů. Ve skutečnosti tato nakloněnost ke skutečnosti (ostatní skutečnosti) je aparátem konvergence celého univerza. Právě v této souvislosti můžeme mluvit o navazování jednoho „nového“ na jiné „nové“, a to v nesčíslných prouděch, v nichž ve všech se realizuje „to pravé“. Můžeme proto mluvit o dějinách „toho pravého“ resp. o dějinách realizace „toho pravého“. Univerzální konvergence není dogmatickou tezí, ale je postižitelná právě v dějinách univerzální konvergence, v dějinách realizace pravdy. Dějiny ovšem třeba chápat jako dění, které má nejen vnější, předmětnou stránku, ale také svou stránku vnitřní, nepředmětnou. Protože však dějiny nejsou subjektem, je třeba podrobit zvláštnímu velmi pozornému rozboru způsob, jakým dochází k dějinné (na rozdíl od čistě subjektivní) integraci.

Tak se dostáváme k otázce, které jsem se slíbil dotknout již před časem (v rozhovoru s prof. Lochmanem). Jde o otázku, zda lze pravdu pojmout jako subjekt. Jinými slovy, jde o téma „Bůh“.

Pravda se realizuje v dění („pravda se děje“ – jak říká Kosík), v událostech, v dějinách jako to, co „býtí má“. Vzniká nyní otázka, zda jsou dějiny předmětnou stránkou nepředmětné pravdy – podobně jako série činů, jednání je předmětnou stránkou subjektu, který má také vnitřní, nepředmětný charakter, nepředmětnou stránku. Jinými slovy, vzniká otázka, zda pravda je v tomto smyslu subjektem. Odpověď je možná jen za předpokladu, že podrobně analyzujeme povahu subjektu (v našem pojetí ovšem), což zde nemůžeme dostatečně provést. Nicméně je zřejmé, jako jsme potřebovali každý subjekt zakotvit v jakémsi zdroji všeho nového, všeho přesahování danosti (i vlastní danosti, předmětnosti). Tato zakotvenost byla nutná, aby se tak otevřela cesta subjektu ven z uzavřenosti vlastní situace, vlastní danosti a danosti svého světa (obsvětí), přičemž tato uzavřenost padá na vrub právě této danosti, předmětné stránce subjektu a předmětnému charakteru věcí, které jsou kolem něho. To znamená, že subjekt je neodlučně spojen s touto předmětností, že tato předmětnost je jeho vlastní jednou stránkou, že subjekt je srostlicí předmětné a nepředmětné stránky, zkrátka konkrétem. Naproti tomu pravda je oddělena ode všeho předmětného; v křesťanské dogmatické tradici je pevně zakotvena myšlenka stvořenosti věcí a tím myšlenka oddělenosti stvořitelské pravdy, Boha Stvořitele, ode všeho stvořeného. Tato oddělenost pravdy je založena právě v tom, že pravda je čistou nepředmětností, že nemá žádnou svou předmětnou stránku, že se nepředmětnuje ve vlastních akcích, že nemá žádný svůj vlastní zpředměťovací (čili akční) aparát a systém. A to právě znamená, že pravda není subjekt, ale je zdrojem všech akcí subjektů. Pravda se realizuje prostřednictvím subjektů, skrze subjekty.

(Na tomto místě sluší uvážit situaci na tzv. primordiální úrovni. Akce je na všech vyšších, diferencovanějších úrovních vždycky akcí nějakého subjektu, angažovaného pravdou k tomu, aby přesáhl sám sebe, aby vykročil ze své danosti a z danosti své situace. Ale přesto je akce čímsi základnějším, elementárnějším než subjekt. Subjekt je rovněž dění, dějství, událost, je to však událost, která se dovede vrátit k sobě, navazovat na svou minulost a tak si vytvořit jakousi základnu setrvačnosti a nadále ji udržovat. Ještě před schopností vracet se k sobě je tu však již akce, která tuto schopnost nemá. I tato akce je zpředmětněním, ale předmětnost, v níž ústí, nemá samostatného trvání, nýbrž mizí, rozplývá se, rozkládá. Vzniká tak právě na tomto místě obrovský problém: buď je pravda sama schopna se zpředměťovat alespoň na této primordiální úrovni, anebo vedle pravdy

existuje ještě jakýsi druhý zdroj, totiž zdroj předmětnosti, nebo jakási základní, tupá, mrtvá hladina předmětné setrvačnosti, která se potom stává stavebním kamenem vyšších útvarů a tím současně jejich zatížením. Tento druhý případ nelze považovat za přijatelný. Zbývá proto pečlivě vyšetření, jak je pravda zdrojem i každé setrvačnosti, což je součástí naší teze. Centrálním problémem pro vyřešení celé otázky je problém zpředmětnění na uvedené primordiální úrovni. K tomuto problému se budeme muset někdy vrátit se vši zevrubností.)

Jestliže jsme popřeli, že by pravda byla subjektem, nejen že jsme nechtěli popřít, ale ani ve skutečnosti jsme nepopřeli možnost a realitu osobních, personálních vztahů mezi pravdou a kupř. člověkem. Pravda se obrací na subjekty, tedy i na člověka, angažuje ho právě na jeho úrovni (tak jako i každý jiný subjekt angažuje na jeho úrovni), angažuje jej právě v jeho subjektivnosti. Pravda má v tom smyslu subjektivní charakter, neboť je čistou subjektivností. Na druhé straně se i samy subjekty musejí angažovat právě jako subjekty, tj. ve své subjektivnosti.

Na druhé straně však přece jenom je něco popřeno. Pravda jako subjektivní, nepředmětná skutečnost resp. současně zdroj vši nepředmětnosti, nepředmětné skutečnosti, nepředmětné stránky skutečnosti nemá bezprostředního, přímého kontaktu s věcmi, po jejich předmětné, vnější stránce, tj. nemá žádnou možnost přistoupit k věcem (ani k subjektům) zevnějšku. Jediná cesta, která je jí otevřena, je cesta prostřednictvím subjektů, k nimž však musí přistoupit zevnitř, nikoli zevnějšku. Tím je škrtnuta možnost zázraků, chápaných jako vnější zásah do světa věcí. (Naproti tomu lze za zázrak považovat vlastně každý případ, kdy se objevuje něco nového, co nelze převést na nic, co tu už bylo; jinak ovšem proti termínu „zázrak“ mám výhrady.) Na tomto místě se rovněž otvírá problematika tzv. bezbrannosti boží, jak u nás o ní psal např. K. Trusina (po Bonhoefferovi).

Zbývá ještě, abychom se dotkli toho, čemu jsme zatím říkali „zakotvenost subjektu v pravdě“. Touto zakotveností je víra. Víru chápeme širší než bývá zvykem, neboť ji vidíme i na nižších úrovních subjektů, tedy i v přírodě. V tom smyslu máme za to, že víra je univerzální, kosmickou skutečností (kterou ovšem nesmíme zaměňovat s nějakou kosmickou silou imanentního charakteru). Proto je zvláštním úkolem každého zevrubného zkoumání povahy pravdy, aby byla objasněna i povaha víry. I když se víra na úrovni reflexe zrodila někde (-y) v době soudců ve starém Izraeli, musela na něco navázat, nemohla to být skutečnost bez předpokladů. Tam šlo o událost na úrovni reflektivní, na úrovni vědomého životního zaměření. Životní zaměření před dosažením reflexe a vědomí však je také zakotveno v nepředmětné skutečnosti pravdy, a toto zakotvení je nižší úrovní víry (můžeme ovšem klidně najít jiné slovo).

Pravda je vposledu zdrojem veškeré skutečnosti, nejen nepředmětných počátků nového, ale i veškeré skutečnosti předmětné, je vlastně posledním zdrojem i setrvačnosti. Tomuto aspektu je třeba ještě věnovat někdy jindy zvláštní pozornost, zejména ve spojitosti s problémem (již zmíněným), jak vypadá primordiální zpředmětnění v akcích nejnižší úrovně. Na tomto místě chceme poukázat jen na to, že zdrojem nebo spíše schématem a aparátem setrvačnosti jsou návraty, navracení, a že toto navracení je předpokladem a počátkem akce, která má mít možnost navázat na akci předchozí čili na svou vlastní předchůdkyni, na svou minulost a předminulost. Tato návratnost, která je základní schopností všeho, co je zakotveno v pravdě, znamená a představuje elementární skutečnost časovosti a dějinnosti, bez nichž se nelze obejít při výkladu o pravdě. Pravdu nelze oddělit, distancovat od času, m od dějinnosti resp. od dějin. V tom smyslu tedy je časovost a dějinnost základní strukturou všeho jsoucna a je první (přímou) realizací pravdy resp. její předrealizací. Pravda znamená časovost a dějinnost. Možná, že právě v tom se otvírá řešení onoho dvakrát již uvedeného problému primordiálního zpředmětnění. Pravda se děje, realizuje se v dějství, v dění. Každé dění znamená již určitou časovost, každá událost má svůj čas. A toto elementární, primordiální dění nemá ještě v pravé slova smyslu svou předmětnou stránku, protože k tomu chybí ona integrovanost, která z konců dění, tj. z konců (rozbřednutí, rozplynutí) akcí učiní jejich předmětnou stránku. Počátkem předmětnosti je tedy – ukáže-li se tato úvaha jako správná – přitřzení akce v jejím konci k novému počátku, tedy právě jakýsi návrat, v němž je cosi z nastalého, události, uskutečněného pojmato v novém rozvrhu jako precedens, jak danost, která je k dispozici, jako něco, co už je tu, co prostě je tu.

Konkrétnost pravdy spočívá v tom, že se nemůže jinak realizovat než skrze subjekt, který je právě konkrétem. Aktuálnost pravdy zase spočívá v tom, že neplatí vůbec, nýbrž hic et nunc (jak říkával Rádl) a tedy pro docela určitou situaci. A ovšem situace není objektivním rozložením věcí, nýbrž je umístěním subjektu (subjektů) do světa věcí (z nichž některé jsou subjekty). Situace je vždy situací subjektu nebo subjektů určitého typu, pro různé typy subjektů má situace různé vzezření, různou podobu, různou strukturu. Proto také poznávající subjekt, jímž je člověk, nemůže postihovat pravdu jinak než jako aktuální a konkrétní. To ovšem neznamená umenšení platnosti, relativizaci, zesubjektivizování pravdy, jak ji člověk poznává. To souvisí totiž s tím, že pravda vposledu není pravdou o věcech, nýbrž pravdou věcí, že není mimo věci, nýbrž s věcmi, že nenechává věci tím, čím jsou, a nepotvrzuje je tak v jejich vzájemné distanci, nýbrž je pro ně perspektivou, cestou k novým vzájemným vztahům, k jejich univerzalizaci, cestou k světovému sjednocení, cestou konvergence, cestou vzájemné pro-existence všeho se vším (či všeho pro všechno). A tak poznání pravdy není zaměřeno vposledu na postižení věcí, tak jak jsou, ale předpokladem aktivního přetvoření světa „v pravdě“.

(listy1 – 12)

20. 11. 1963

Co lze souhrnem říci o nepředmětném myšlení? Jaké jsou perspektivy realizace toho, o čem jsme tu mluvili jen v náznacích?

1. Především si musíme uvědomit, že myslit nepředmětně neznamená skoncovat s každým předmětem myšlení. I nadále bude platit naprostá většina toho, co dnes můžeme zahrnout pod pojem předmětného myšlení. Toto předmětné myšlení však nebude nadále absolutizováno, tj. nebude mít všeobecnou, univerzální platnost, ale jeho platnost bude mít docela určité meze. Předmětné myšlení bude velmi významnou myšlenkovou metodou, ale pouze jednou z řady metod. V určitých sférách myšlenkové práce nebude vhodné, aby bylo aplikováno, v některých to dokonce nebude ani možné.
2. Nepředmětné myšlení je pouze prozatímní název, který bude muset být vystřídán názvem případnějším; tohle je zatím jen negace, negativní pojem. Kromě toho je velmi pravděpodobné, že nepůjde o jediný typ, nýbrž o celou řadu typů. Pokusme se několik z nich naznačit.
 - a) Samo předmětné myšlení, které bude – jak řečeno – nutnou a trvalou součástí toho, čemu teď říkáme předběžně „nepředmětné“ myšlení, bude muset být přetvořeno, reformováno. I v rámci předmětného myšlení je možno se oprostit od metafyziky, tj. od určitých rámcových metafyzických konstrukcí, které až dosud stojí v pozadí našeho běžného i vědeckého myšlení. V tomto přepracování sehraje – po mém soudu – významnou úlohu dialektika. Jinými slovy, dialektika je schopna účinně přetvořit náš myšlenkový aparát, pokud zůstává v rámci předmětného myšlení, tím že jej zbavuje metafyzických a mechanistických prvků.
 - b) Ukázali jsme si, že vedle předmětné intence se myšlení vyznačuje také intencemi nepředmětnými. Jedním z nejdůležitějších úkolů dnešních filosofů bude analýza těchto nepředmětných intencí. Mnoho z toho bylo dosud dost nediferencovaně až primitivně zahrnováno do oblasti tzv. podvědomí (či nevědomí).
 - c) Nepředmětné intence jednoho typu zprostředkuje prosté sdělení, které by mohlo mít také předmětnou formu. Odedávna je této metody používáno tam, kde má právě

okolnost, že je předávána informace, ujít očím nějakého kontrolního orgánu, cenzury apod. Naopak je tento typ nepředmětné intence nechtěným a dokonce obávaným a vypuzovaným průvodcem každého předmětného myšlení dokonce i tam, kde reflexe dosahuje vrcholů a kdy se myšlení pokouší samo sebe uzavřít v systém, založený na pevných a průhledných axiomatech. Všechno základní vědecké tázání je pokusem ozřejmit tzv. zamlčené předpoklady; toto ozřejmení až dosud mělo vždy podobu umělého až třeba i násilného zpředmětnění.

- d) Jiný typ nepředmětné intence je jakýmsi „přesvědčivý sdělením postoje“. Tato intence není převoditelná do předmětné formy, ale je velice sugestibilní. Je vám jistě známo, že právě tak, jako jsou různé geometrie, jsou i různé logiky. Že na dlouhá staletí i tisíciletí převládal a zvítězila geometrie eukleidovská a logika aristotelská, souvisí nejen s praxí, jak běžně, ale nepřesně říká, nýbrž právě s jakousi větší sugestibilitou, přesvědčivostí těchto myšlenkových aparátů.
- e) Další typ nepředmětné intence je „zakotvenost v perspektivě“ nebo „zapojenost na perspektivu, na program“. Od předchozí se liší otevřeností do budoucnosti.

Jistě jste si povšimli, že zcela vynechávám oblast pocitů dojmů, chutí či nechutí. Činím tak úmyslně, protože mi jde o myšlení. Také jsem vybral příklady nepředmětné intence jen namátkou a spíš jako model.

- 3. Musíme si uvědomit, že oblast myšlení je čímsi značně samostatným a že se může obejít nejen bez předmětů intence jako svého předpokladu (tj. že si tyto předměty může pro své potřeby vytvořit), ale že může být hrou bez jakéhokoli nároku na nějakou další platnost. Hra provází člověka od dětství po celý život; myšlení jako hra může být významným tréninkem- V rozvoji nepředmětného myšlení budou mít modelové hry nepochybně významnou úlohu..
- 4. Smyslem těchto úvah je poněkud zproblematizovat samozřejmost, s jakou užíváme svého typu myšlení. – Theologie – viz Käsemann.

(listy č. 13–14)

strojopis č. 10263, 14 listů A4

Vše uloženo ve zvláštních (hnědých, zevnitř červených) deskách, ale spolu s poznámkami z obou diskusí, a dále s přípravnými poznámkami „Nepředmětné myšlení“ z 27.6.1965 (5 listů strojopisu, č. 11385).

[Pozn.: „Nepřemětné myšlení“, poznámky, č. 11385 – viz: 1965!]