

## R 1975-2

### 750223-1

(11) (1) (PNP, 10. 1. 75 večer.)

Leibniz se dostal velmi daleko svým pojetím monád a jejich vnitřního života. Zbytečně však fixoval jejich vnějšek. V důsledku toho nebyl schopen využít právě těch nejpozoruhodnějších možností svého myšlenkového konceptu, neboť vnitřní rozvoj každé jednotlivé monády má svůj tělos právě v oné mrtvé podobě světa, daného úhrnem monád a jejich vnějších vztahů. Nakonec sám „bůh“ je zaprážen do této málo smyslu mající finality, v níž všechno vnitřní dění má nakonec dospět k úplné konformitě s vnějškem „světa“, který je pojat jako pevně fixovaný, aby se tím umožnilo užít onoho problematického myšlenkového triku s proslavenou „pretabilizovanou harmonií“. Proti Leibnizovu konceptu je nutno vznést celou řadu námitek. Především svět není dán, a už vůbec ne fixně. Svět se mění, vyvíjí, roste, uskutečňuje se, děje se, má svůj (jakýsi) život. To, co je „původně“ dáno, má především zcela neintegrovanou podobu, je to jakási původní „mnohost“ dějících se entit, jimž je snad společný jen jejich začátek, původ, zdroj, ale jež jsou jinak navzájem odděleny resp. distancovány, původně izolovány resp. osamoceny (či jakoby osamoceny). „Veškerenstvo“ je původně pouze pluralitou nesčetných samostatných entit, jež zůstávají bez jakýchkoli vzájemných vztahů (přímých; jediný vztah je dán nepřímě přes jejich původ, o němž se budeme mít příležitost zmínit na jiném místě). Na této úrovni, v této „etapě“ vůbec nelze mluvit o nějakém „světě“, neboť svět je přítomností entit, spjatých vzájemnými vztahy, na otevřené scéně ve světle pravdy. Teprve tam, kde dochází k reagování jednotlivých entit na jiné entity, začíná se formovat něco takového jako „před-svět“, jakýsi „embryonální svět“. Samozřejmě už tento počátek, tato prehistorie „světa“ nám klade několik velikých a nesnadných problémů. Především je tu otázka, v čem je zdroj všech entit, odkud se vynořují všechny události, kde je onen základ vnitřní povahy všech začínajících dějů, jež ve svém průběhu postupně zvnějšňují způsob toho, jak jsou. A hned jako druhý největší problém se nám klade otázka, odkud se bere ona nepřehledná mnohost entit, jestliže tu nějaký takový společný základ vskutku jest. (Pokrač. dopoledne téhož dne, doma.) Tady mám za to, že pluralita a „zrnitost“ všeho dění („všesvětového“ dění, „všesvětové“ skutečnosti) musíme brát jako danost, jako fakt, prostě z ní vycházet; vycházet naopak z jednoty odporuje jednak logice i zkušenosti (víme přece,

že jednoty a integrity je třeba energicky dobývat, dosahovat), jednak s sebou přináší potíže, jak vyložit vznik a původ mnohosti. Ostatně nemenší potíže s sebou přináší, absolutizujeme-li pluralitu jako počátek a základ. Pak totiž nedospějeme také dál; zejména nevíme, na čem založit možnost kontaktu a komunikace, bez nichž není žádná vyšší integrace možná. Ale jde ještě o něco víc: ať pojmem pluralitu jakkoliv, při její zrnitosti musíme předpokládat „zrna“, jež jsou vposledu jednotná, vnitřně integrovaná (odmítneme-li substanční model a budeme-li chtít zachovat pojetí procesuální, událostné). Naskýtá se proto asi následující model, který by mohl vykázat jistou uspokojivost.

Zdroj všeho dění, chceme-li jej předpokládat, musíme považovat za nepředmětný, nereálný, čistě „vnitřní“ povahy a tedy nenahlédnutelný zvnějška, vylučující možnost, aby nějaká událost naň reagovala jako na něco, co je mimo ni a dokonce před ní. Proto i v případě, kdy budeme z teoretických, koncepčních důvodů nakloněni takový zdroj přes to předpokládat, musíme mu přisoudit právě takové „vlastnosti“, tj. negativní charakteristiky a parametry, jež jsme uvedli. Krok od tohoto zdroje k počátkům dění je už krokem k pluralitě, neboť skutečné dění, tj. uskutečňující se dění (= dění, jež vchází, přechází ve skutek) se ukazuje jen v podobě jednotlivých událostí. Každá událost začíná jako vnitřní a teprve ve svém průběhu se zvnějškuje. Proto nese něco z „obrazu“ (negativního obrazu) toho, co jsme řekli o zdroji (eventuálním) všech událostí: na pravý počátek události nelze navázat ani reagovat, protože není „dán“, není předmětný ani reálný, nemá vnější podobu, není tedy přístup zvnějška. V jistém smyslu o něm nelze (právě tak jako to nelze, pokud jde o onen zdroj) prohlásit, že jest, neboť jsoucí se událost teprve stává ve svém průběhu. Tato podobnost toho, co můžeme či spíše nemůžeme o počátku každé události říci, s tím, co můžeme resp. nemůžeme říci o posledním zdroji všech událostí, nám snad za prvé dovoluje předpokládat, že počátky všech událostí jsou nějak zakotveny ve svém základu a zdroji, a za druhé nás staví před nutnost rozlišení dvojího „jest“. O posledním zdroji všech událostí (tj. vnitřních počátků všech událostí) bychom se snad mohli i dohodnout, že prostě není a že proto nemá smyslu o něm uvažovat; ale jaký smysl by mělo tvrdit, že stejně tak prostě není ani žádný (vnitřní) počátek událostí a že nemá smysl o ně uvažovat? To by totiž znamenalo, že za počátek událost budeme považovat počátek jeho zvnějškování. Ale pak bychom museli vůbec škrtnout jakékoli vnitřní, a nutně bychom se dostali do starých kolejí filosofického objektivismu, do tradic předmětného myšlení (tj. myšlení, které pracuje takovými prostředky, jimiž všechno chce a dovede uchopit jen jakožto předmět, a buď to tedy zkresluje, pakliže to předmět popravdě

není, anebo to prostě vůbec nevidí, neuznamená, nechá padnout pod stůl). Rozhodneme-li se však přijmout pojem vnitřního a pracovat s ním, pak vskutku není důvodu, proč předpokládat, že není nic takového jako zdroj vnitřních počátků všech akcí, základ jejich vnitřní zakotvenosti. A pak potřebujeme dvojí pojem toho, jak něco jest, jak něco může být. Ujijme tedy pro jeden případ termínu „bytí“, pro druhý pak termínu „jsoucnost“. Událost je tedy zakotvena v bytí a svým zakotvením na něm má „podíl“, „účastní se“ bytí. Událost však nemůžeme pojmovit jako individuální bytí, alespoň mám za to, že ne. Událost se děje, stává se, odehrává se: stává se něčím, stává se jsoucnem. Kdyby byla událost individuálním bytím, pak by to vedlo k dvojímu problematickému důsledku. Především bychom tu měli případ toho, jak se bytí stává jsoucnem (a tedy jsoucností); za druhé bychom museli předpokládat, že bytí, jež přejde (zvnějšňováním) ve jsoucnost, končí v nejsoucnosti (bytosti) a tím v ne-bytí, v nicotě. Jestliže však si bytí má podržet svou funkci, být zdrojem všech (vnitřních) počátků událostí (= všech vnitřně počínajících událostí), pak musí být provždy vzdáleno všeho zanikání, všeho znejsoucňování, všeho znicotňování.

## **750224-1**

**(12)** (2) (SSaŽ, 24. 2. 75 odpoledne)

Jestliže však připustíme, že vnější počátek události nespadá v jedno s jejím počátkem vnitřním, ale opoždí se za ním (a že tedy vnější rozvoj události se opoždí, můžeme-li to tak říci, za jejím rozvojem vnitřním), nemáme - jak se alespoň zatím jeví - spolehlivého vodítka pro posouzení oné distance, které je události zapotřebí k tomu, aby po svém vnitřním počátku započala se svým zvnějšňováním. Proto vlastně nemá smyslu hovořit o „počátku“ ve smyslu nějaké meze, nýbrž de facto jen jako o směru zakotvení resp. označení směru, z něhož se událost „vynořuje“, z něhož pramení. Přinejmenším nemáme dosud žádnou zábranu proti protažení začátku vnitřního rozvoje události sebedál do budoucnosti (k tomu se ovšem ještě budeme muset se vši důkladností vrátit, proč vlastně je nutno hledat vnitřní počátek události v budoucnosti a nikoli v minulosti). Jestliže musíme mít za to, že mezi bytím a časem je podstatná souvislost, pak to neznamena, že samo bytí je v čase (spíš právě naopak, že všechn čas pramení v bytí). Bytí je zdrojem a základem všeho dění, ale není jeho součástí. Jsou-li události svým vnitřním počátkem zakotveny v bytí jako ve svém posledním zdroji, pak to znamená, že jejich dějství, jejich událostní dění je zakotveno v něčem, co není součástí dění, součástí proměn. Bytí se ovšem děje (neboť už jsme řekli, že o něm nelze říci, že „jest“, neboť

bychom je pak zaměňovali se jsoucností, resp. přímo se jsoucnem či jsoucností), ale děje se tak, že se stává uprostřed událostí. Toto dění, jímž se bytí stává uprostřed událostí, je ovšem zase něco odlišného, a tedy neidentického s děním samotným událostí. To jsou ovšem úvahy, jež náleží k závěrečným partiím knihy, nikoli na její počátek. [O bytí nemůžeme nic samostatného tvrdit, neboť se nemůže stát v žádném případě předmětem naší intence (předmětné intence); pokud vůbec můžeme o bytí něco vypovědět, tedy jen tak, že předmětně vypovídáme o něčem jiném, a v optimálním, resp. v extrémním (spíše) případě o vztahu onoho „něčeho jiného“ k bytí, resp. vztahu bytí k tomuto „něčemu jinému“.]

Je tu ovšem ještě otázka, zda si můžeme zdůvodnit eventuelní nesymetričnost, jež by vznikla za předpokladu, že bychom vnitřní, nepředmětný „počátek“ události (kterékoliv) položili do nedohledné hlubiny budoucnosti, zatímco vnější konec události by znamenal a) skutečný konec, vyčerpání vnitřní stránky události, b) rozpad a znicotnění také vnější stránky události. Pak totiž by každá událost byla ve své vyústění konečná, ale ve své (nepředmětném) počátku by byla ne-konečná, resp. neomezená (to určitě). Dále je dost na pováženu, chceme-li udržet svůj koncept, že vnitřní stránka události je základem a garantem její integrity, jak bychom našli asi dost potřebnou mez, kde by počátky všech nejrozmanitějších událostí, vyvěrajících z bytí a zakotvených v něm, přestaly být navzájem k neodlišenosti smíšený a staly se individuálními a individualitu jednotlivých událostí zakládajícími a garantujícími jednotkami.

## **750226-1**

**(13)** (3) (SSaŽ, 26. 2. 75 ráno)

To, co chce Husserl určit jako přírodovědecký, naivně-formální způsob života ve světě jako důsledek „přirozeného postoje“ (der natürlichen Einstellung) a o čem předpokládá, že z toho vždy vycházíme, protože v tomto postoji se vždy už nalézáme, je ovšem fikce. Co tím vlastně říkáme, trváme-li na tom, že tato fikce je „základní“, „původní“, „přirozená“? Už to, že to je fikce, napovídá, že to nic „přirozeného“ asi nebude, nýbrž něco dost umělého. Ostatně je s podivem, jak málo se Husserl (a jeho žáci a následovníci) pokouší prokázat existenci nějakého takového „přirozeného postoje“ např. u primitivů nebo u dětí apod. Mám dojem, že tzv. „zkušenost světa“ (Welterfahrung) v těchto případech vůbec neodpovídá tomu modelu „přirozeného postoje“, jak jej fenomenologie předkládá. To, co se Husserlovi zdá být charakteristické pro tzv. přirozeně-naivní život, je jenom charakteristické pro pokleslou podobu něčeho, co vykryštovalo ve starořecké metafyzice, a ta je po čertech málo „přirozená“. Což není

zřejmě, jaký omyl představuje věta (Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Haag 1970; str. 31): „Die natürliche Einstellung vertseht ihnen objektiven Erfahrungsbezug zun Welt als außerwesentlich bezüglich des Seins der Welt - im Hinblick auf das objektive An-sich-sein der Welt.“? Jaký mají tedy smysl všechny rituály, všechny náboženské „slavnosti“, jaký smysl mají modlitby, jaký smysl - už dokonce - mají všechny magické praktiky, jestliže jsou něčím tak nepodstatným a mimopodstatným? Nic není méně „přirozené“ než pochopení světa, skutečnosti jako něčeho objektivního, něčeho daného (Gegebenes, schlechthin Vorhandenes, Vorgegebenes, vorgängig an-sich-seiende Welt atd.). A proto také není nic problematičtějšího (nichts Fraglicheres) než předpoklad, že „das fraglos Gegebene ist in der Welterfahrung der natürlichen Einstellung präsent“. Právě ono „fraglich Gegebenes“ je maximálně „fraglich“; ne tak, že je dodatečně podrobováno pochybování a kritice, ale že původně vůbec nepatří ke zkušenosti člověka (např. dítěte nebo primitiva). Tzv. „zweifelloser Grundcharakter der Welterfahrung in der natürlichen Einstellung“ (str. 34) vůbec není „zweifellos“, nýbrž naopak neobyčejně nejistý, a musí ho být nejrozmanitějšími metodami a dokonce triky dosahováno (mj. i zapomínáním na leccos podstatného, vytěšňováním leccého, co má tendenci takto vydobyté a získané znovu problematizovat apod.).

## 750226-2

(14) (4) (SSaŽ, 26. 2. 75 ráno, nadiktováno do mgf. - v přípravě na čtvrtek.)

V církvi, která vyznává všeobecné kněžství, je rozdíl mezi laikem a duchovním redukován na rozdíl odborné, věcné připravenosti theologa, vyjádřit precizně a nosnými myšlenkovými prostředky obsah víry (oproti laikovi). Ale tento úkol, vyjádřit obsah víry, je vlastně totožný s úkolem provést reflexi víry. Reflexe víry může být provedena pouze tam, kde už víra jest. Reflexe může nastoupit pouze tam, kde víra dosáhla uskutečnění, kde se víra projevila, uskutečnila (ve skutcích), kde došlo k činům, skutkům víry, k praxi víry. Ale právě na této rovině, na rovině praxe víry, činů víry existuje zásadní rovnost a jednota situace laika i duchovního. Theologie je reflexí víry. Je to odborná disciplína; není to způsob života víry, nýbrž způsob myšlení víry. Theologie nežije víru, nýbrž pokouší se ji vyjádřit, zformulovat, a samozřejmě pokouší se to dělat co nejadekválněji, s přesnou znalostí a povědomím celé tradice theologické, celé tradice vyjadřování obsahu víry, která se mohla vždy znovu utkávat s nesprávnými, s falešnými formulacemi. Ale i když theologie vyjadřuje obsah víry, její funkce je vázána na život církve. Theologie formuluje obsah víry dovnitř

církve, pro církve, pro její užitek, pro její potřebu. Proto theologie, theologické učení, theologická věta není v pravém slova smyslu oslovující tak, jak má být oslovující víra. Právě oslovení je totiž oslovení životní, ne myšlenkové nebo slovní. Je to živoucí, životní výzva. A to proto, že sama víra je vlastně odpovědí na tu nejzákladnější živoucí, životní výzvu, před kterou je postavena; ta základní situace víry se dá popsat jako vystavenost určité situaci, určitému tlaku, určité potíži, tísní, [jako] vystavenost situaci, v níž jsme sami, ale v níž zejména náš bližní je v těžkostech, úzkostech, a kdy vidíme, že se něco má stát, že se něco musí udělat. A z této situace vnitřní oslovenosti, vnitřní probudilosti ze zaběhanosti do všedního provozu dne (ať už zcela profánního, ať už běžného provozu v církvi), z této zaběhanosti je člověk vyvoláván tím, že se před ním ozývá výzva k činu víry. V této situaci je člověk vnitřně pohnut, aby něco učinil, aby se rozhodl, aby na sebe vzal pověření, odpovědnost, a aby tedy také odpověděl na výzvu, nevyhnul se jí a nepotlačil ji, nevytěsňoval ji ze svého vědomí. Tam, kde církve společně vyznávají svou situaci, nebo kde věřící v církvi, ve sboru, ve shromáždění, společně vyznávají svou situaci a svou víru, tam musí být přítomna ta stránka jejich situace, která se jeví jako naprostá nepřipravenost a nepřiměřenost, nehotovost k odpovědi na tuto výzvu, ale musí se tam jevit také ta stránka, která už na tu výzvu odpovídá, byť s vědomím, že to není jenom její vlastní odpověď, že to není odpověď z vlastních zdrojů, nýbrž právě z víry, která není naším výkonem (ale k výkonům, činům, skutkům nutně vede). (→ pokrač. →)

## **750226-3**

### **(15) (5)**

To, čemu říkáme vyznání, je svou nejzákladnější rovinou vyznáním činem, činností, aktivitou, životním rozhodnutím, zkrátka vyznáním životem. Vyznání je na místě tam, kde je třeba se postavit napříč požadavkům, jež na nás kladou lidé, vládcí, dějinné chvíle, potřeba společnosti, potřeba doby atd., a kdy je napříč těmito požadavkům zapotřebí vyhovět oné oslovenosti, onomu závazku, který na nás nemůže položit, který nám nemůže uložit žádný člověk, žádná skupina lidí, ani celá společnost ani žádný její představitel, žádný lidský vládce a držitel moci, pán, nýbrž kterou před nás staví jako požadavek, s kterým se na nás obrací sám Pán společnosti, dějin, světa, všeho. – Tam, kde církve vyznávají, kde skutečně, tj. svými skutky, svým životem vyznávají, tam je vždycky nekonformní, tam to dělá vždycky proti běžným pravidlům, proti běžným zvyklostem, vždycky tím narušuje navykly chod událostí, vždycky dělá něco napříč tomu, co je požadováno a co se očekává. Tam, kde theologie chápe sebe samu jako

reflexi tohoto života víry, těchto rozhodnutí, těchto činů víry, tam je skutečně křesťanskou theologií. Ale tam, kde chce tohle nějak ohladit, ošolíchat, kde chce tu náročnost snížit, kde chce místo náročné a „drahé“, vzácné milosti, která tu je pro toho, kdo se takto oslovit nechá, poskytnout jen milost „lacinou“, kde se chce jen vyhnout životním rozhodnutím a kde volá jenom k jakémusi opakovanému vyjádření konformity (jakékoliv, ať už konformity s většinou v církvi, s vedením církve nebo konformity se společností a vedením společnosti, v konformitě se státem, vládci atd. atd. - všude tam přestává být theologie odbornou reflexí, a tedy vědou, a stává se ideologií, která neukazuje člověka a jeho situaci, a věci, a události v pravém světle, nýbrž tak, aby ulomila jejich hroty, aby zakryla jejich stíny, nedostatky a jejich volání po nápravě, aby se vymluвила z výzvy, která se před každým člověkem otvírá - vždy, ale zvláště v napatých okamžicích konfrontace, „průšvihů“. A této neologizaci theologie stojí každý odborný theolog blíž, tomuto nebezpečí je vydán víc než laik, protože k němu nejčastěji a obvykle ta výzva k činu víry doléhá později nebo slaběji, protože právě prizmatem jeho navyklých theologických (myšlenkových) prostředků, jeho theologických schemat.

Kdysi byla situace jiná, kdy např. na vesnici nebo v celém kraji byli faráři vedle učitelů a snad ještě některých úředníků jedinými představiteli inteligence. Dnes tomu tak dávno už není. Dnes se theolog jen výjimečně ocitá v předních liniích „fronty“ víry a je odkázán jen k strážné službě těm, kdo theologicky nevyzbrojeni nebo málo vyzbrojeni stojí před výzvou, v přední linii, a tam v té přední linii se ocitají tváří v tvář výzvě, vyznat Ježíše Krista (toho Ukřižovaného!). Křesťanova přítomnost ve světě, přítomnost víry ve světě, přítomnost věřícího ve světě a jeho činů víry je přítomností zjevnou, veřejnou. Křesťan musí existovat veřejně, nemá-li přestat být křesťanem. Věřící musí veřejně svými činy i slovy (nejen slovy tedy) vyznávat, musí působit a musí oslovovat druhé. To patří k víře, to patří ke křesťanství. Theologie je v krizi, z níž se ještě zdaleka nedostala; theologie žije příliš v minulosti a nedovede dost oslovovat ty druhé. Theologie je dnes takřka ve všech církvích a téměř na celém světě čímsi vnitrocírkevním, je jakoby vnitřní záležitostí církví. Ale my dnes potřebujeme theologii misijní, theologii, která dovede oslovovat každého, celý svět. A to ovšem může být jenom theologie, která bude vědomě orientována na praktické vyznávání víry v nejživějším životě, v nejaktuálnějších událostech, v předních liniích „fronty“ Kristovy. (Přepis dokončen doma, dopoledne téhož dne.)

**(16)** (6) (SSaŽ, 27. 2. 75 dopol.)

Vnitřní a vnější stránku musíme původně rozlišovat u integrované události resp. u subjektu. Ale nezbytnost tohoto rozlišení se neomezuje na tyto případy. Viděli jsme už např., jak je nutno rozlišovat mezi okolím a osvětím subjektu. V jistém smyslu je osvětí okolím, viděným resp. nahlíženým „zevnitř“. Osvětí je totiž zvenčí nepřístupné a nekonstatovatelné, nepozorovatelné a nenahlédnutelné stejně jako vnitřní stránka nějaké události nebo subjektu. A přece je osvětí něčím jiným než subjektem nebo událostí. Osvětí především není nezávislé na subjektu, jehož osvětím je; není však jeho součástí ani pouhým jeho výtvorem, jeho produktem, závislým pouze a čistě na něm. Osvětí má něco jako „svou“ vnější stránku. Vnější stránka, vnějšek je něco, co je přístupno zvenčí, ale zároveň z různých stran, tj. pro různé „přístupy“. Na první pohled bychom mohli říci (nedomyšleně), že vnějšek je to, co vzhledem k různým přístupům představuje cosi jako invariant. Ale to je jen reziduum objektivistického přístupu, jež jsme kritizovali a jež chceme opustit. Ve skutečnosti právě vnějšek je něco neobyčejně mnohoznačného a tedy „neobjektivního“; vnějšek totiž nemá „význam“, „smysl“ – ten je mu propůjčen jen ze strany vnitřního, neboť význam a význam jsou povahy po výtce vnitřní. Ale to už je třetí význam slova „vnitřní“. Jak můžeme srovnat (a v čem) to, jak je „vnitřní“ vnitřní stránka události nebo subjektu, jak je „vnitřní“ třeba osvětí a jak je „vnitřní“ význam či význam (ev. pravda apod.)? Do které z uvedených tří možností můžeme zařadit to, jak je „vnitřní“ např. umělecké dílo (jež má také vnitřní a vnější stránku)?

Struktura „osvětí“ představuje způsob uchopení a osvojení toho, co má subjekt okolo sebe. Okolo sebe však nemá čiré věci, tj. čirou věcnost, předmětnost, čiré objekty. Určité útvary v okolí může subjekt „vykrojit“ a „osamostatnit“ jako čiré objekty jen tam, kde je zbaví všeho významu, tj. kde pro něho buď žádný (téměř žádný) význam nemají anebo kde je tohoto jejich významu (ev. zbytků významu) zbaví. K „čirému objektu“ se vlastně subjekt nemůže vůbec vztáhnout, protože „čirý objekt“ je od něho de facto tak distancován, tak oddělen, že pro něho vlastně vůbec není ničím. Hypotetický „čirý objekt“ se může stát „objektem“ osvětí jenom za předpokladu, že se mu dostane „významu“ pro subjekt onoho osvětí. To ovšem vůbec neznamena, že tento „objekt“ jako součást osvětí není leč tímto „významem“, a už docela ne, že tento význam je libovolný, tj. že může být udělen libovolně (a vytvořen libovolně). Dokonce právě naopak můžeme říci, že význam „objektu“ jakožto součásti osvětí je mnohem jednoznačnější než jeho předmětná, objektová, objektální stránka (ta je, jak už bylo řečeno, mnohoznačná resp. bezeznačná, ne-značná, znevý-



znamněná). Je to právě význam, který zjednodušuje „původně“ mnohoznačný „objekt“. Proto ovšem to, co v západoevropské tradici získalo vrch jako úsilí po objektivitě, která by byla vskutku jednoznačná, není vůbec pokusem o restituci „objektu“ v jeho původní vnějšnosti, nýbrž o docela určité zvýznamnění. To, co chápeme jako objekt v jeho objektivitě, je jen určité zvýznamnění, jemuž dáváme přednost před ostatními zvýznamněními a jemuž dovolujeme, aby ostatní významy zastínil a potlačil resp. zcela nahradil (pokud to je možné). Z toho tedy se ukazuje, že ne tento „objekt“ objektivistického pohledu (přístupu), nýbrž onen „původní“, „čirý“ objekt by mohl být právem chápán jako zbavený všeho subjektivního zkreslení a subjektivního nánosu. Jenže je tento „prae-objekt“, „pra-objekt“ apod. něčím skutečným? Leda tak, že je vnější stránkou nějakého integrovaného subjektu. Ale co když mu tato vnitřní (jeho vnitřní) integrita chybí, když mu není základem? Pak ovšem jako takový neexistuje, nýbrž je leda shlukem, množinou řady jiných takových vnitřně integrovaných „objektů“ (pra-objektů). Není-li však takový vnější shluk „pra-objektů“ integrován vlastním „vnitřkem“, vlastní „vnitřní stránkou“, může být quasi-integrovan nějakým jiným subjektem. A může být integrován jako zvýznamněný „objekt“ nebo jako „situace“, zkrátka jako „danost“. Můžeme tedy mluvit o „přirozeném“ objektu tam, kde představuje vnější stránku integrovaného subjektu (mohli bychom mluvit též o „pravém“ objektu); „nepravý“ objekt je integrován „zvenčí“, „odjinud“, je objektem jen „jakoby“, z hlediska určitého subjektu, v rámci jeho osvětí. To je ovšem možné jen tak, že je v rámci tohoto osvětí zvýznamněn, tj. že se mu v něm dostává místa a tím významu. Tento význam ovšem není ničím „vnějšně“, „předmětně“ „daným“, nýbrž jeho subjektivní aspekt představuje jakousi interpretaci. Ale tento subjektivní aspekt může mít větší nebo menší platnost (tady neplatí jen dvojí hodnota, tj. platí-neplatí, protože jde o „přiblížení“, přibližnost).

## **750227-2**

**(17)** (7) (SSaŽ, 27. 2. 75 odpol.)

Význam, který umožňuje integraci „nepravého objektu“ a jeho umístění v rámci osvětí určitého subjektu má složku, která je nepřevoditelná ani na subjekt sám, ani na shluk „pravých objektů“, z nichž se „nepravý objekt“ konstituuje, „skládá“. A tato složka poukazuje k tomu, že ono zvýznamňování ev. „subjektivní“ integrace jsou možné jen ve vazbě na „možnost smysluplnosti“ resp. na smysl, smysluplnost vůbec, na jakýsi prostor smyslu, díky jemuž je jednotlivý smysl, jednotlivé osmyslení, zvýznamnění, význam možný. A kritérium platnosti takové subjektivní integrace je nutně

nadsubjektivní, i když zároveň nikoli „objektivní“, nikoli předmětné. A tady se po prvé střetáme se „skutečností“, která má ne-předmětný, ne-věcný, ne-objektivní charakter, aniž by zároveň byla uchopitelná jako funkce samotného subjektu. Je-li tedy „vnitřní“ charakter nepravého objektu subjektivně prostředkován, je-li „vnitřní“ charakter subjektu vázán na tento subjekt jako na základ a garanta vlastní integrovanosti, pak „vnitřní“ charakter této samostatné, „čiré“ nepředmětnosti je původní anebo alespoň původně zakotven v tom, co je původní. Subjekt se svou vnitřní stránkou i se svou schopností integrovat a v této integrovanosti chápat a uchopovat odvozenou vnitřní stránku „nepravých objektů“ (a ostatně i chápat i uchopovat vnitřní stránku druhých subjektů, totiž „pravých objektů“) je zakotven v oné původní vnitřní, nepředmětné „skutečnosti“ (vlastně nejde v pravém smyslu o skutečnost, pokud totiž sama o sobě je neuskutečněná, neboť nepřešla zatím do skutků). Můžeme však tuto zakotvenost ve smyslu ztotožnit se zakotveností subjektu v bytí, jak jsme o tom mluvili v oddílu (11) a (12) (§ 1 a 2 z tohoto sešitu)? To je zapotřebí ještě důkladně přezkoumat.

## 750302-1

**(18)** (8) (SSaŽ, 2. 3. 75 dopoledne.)

Dějem např. může „objektivně“ být pouhá změna některých parametrů nebo složek okolí, osvojeného v osvětí nebo alespoň na něž se reaguje. Čistě objektivní děj si můžeme např. modelovat jako oběh bodu A po eliptické dráze, dané dvěma ohnisky elipsy. Každý bod na elipse je čímsi jedinečným a nezaměnitelným, jeho místo je charakterizováno časovým úsekem (při konstantní rychlosti nebo rychlosti zákonitě se proměňující) od nulového východiska, a samo zase charakterizuje každý časový okamžik od nulového počátku – s tím ovšem, že po každém celém oběhu představuje další oběh pouhou rekurenci. Naproti tomu v případě, že máme takové pohybující se body dva, a za předpokladu, že rychlosti jejich pohybu nejsou k sobě navzájem v poměru, který by bylo možno vyjádřit racionálním číslem, nedojde nikdy v budoucnosti k žádným rekurentním situacím, každá „nová“ situace bude vskutku nová, nebývalá a tím jedinečná. Takovýto model je sice matematicky zvládnutelný (ve formuli), ale představuje vykročení na novou rovinu dějovosti. Dále už však modelování, pracující jen s vnějškem (tj. s „předmětnými“ skutečnostmi, byť je modelovanými), jít nemůže. Neboť k pravému dění je zapotřebí dvojího: jednak přetržitosti, „zrnité“ povahy diskrétních událostí, jednak reaktibility, tj. schopnosti navázat, reagovat na jiné „zrno“ dění, na jinou, stejně diskrétní „událost“. Modelovat tedy skutečné dění nelze jen po vnější stránce,

nýbrž je nezbytné do modelu pojmout také „vnitřní“ stránku dění, a to znamená také vztah (přechody) mezi vnitřní a vnější jeho stránkou. Nicméně přece jenom ještě jednu věc resp. jeden aspekt lze modelovat čistě po vnější stránce, a to je rozvrh vztahů mezi určitým „bodem“ a jeho bližším a zejména vzdálenějším „okolím“, což představuje jakýsi model „prae-subjektu“. Jde o to, že lokalizace a temporalizace „bodu“, tj. jeho „hic et nunc“, už představuje jakýsi základ pro jeho reaktivitu, a snad bychom mohli říci přímo „počátek“ této jeho „reaktivity“. Jednoznačně lokalizovaný a temporalizovaný „bod“ (tj. model subjektu) totiž nemůže navázat kontakt s kterýmkoli bodem jiným (tj. jinak lokalizovaným a jinak temporalizovaným), nýbrž pouze s vybranou „skupinou“ bodů (subjektů, událostí) – totiž s takovými body (událostmi), jejichž časová a prostorová distance od tohoto bodu-subjektu je v docela určitém vztahu (jehož definice už musí pracovat s jistými fyzikálními interpretacemi). Tak např. vzdálenost prostorová nesmí být větší, než může být při rychlosti  $c$  (světla) překonána za dobu  $t =$  časová distance obou bodů-událostí. Tato okolnost je teoreticky zajímavá především proto, že už tím je dán jistý „filtr“, nepropouštějící určité kontakty mezi jednotlivými „zrny“ světového dění. Jinými slovy řečeno, je tím zřetelně ukázáno, jak skutečná událost A není a nemůže být reálná pro událost B, pokud časová distance obou událostí je příliš malá a jejich prostorová distance příliš velká. Dvě „současné“, ale prostorově odlehle události nemohou být např. spjaty žádným skutečným vztahem (přímým). To je čistě vnější limit pro reaktivitu, ale k němu pak přistupují další limitující faktory, které čistě vnějším modelem už postiženy být nemohou.

## 750302-2

(19) (9) (SSaŽ, 2. 3. 75 odpol.)

Základní chyba Husserlova konceptu transcendentální fenomenologie, totiž že jediným místem bytí všeho jsoucího je subjektivita vědomí a že je nemyslitelné, že bych někdy mohl překročit svůj vědomý život (nebo život svého vědomí), a že tedy nějaký předpoklad, že za to, nad to, za tím ještě je něco mimo vědomí, prostě nemá smysl a v nejostřejším smyslu je nesmyslem, protismyslností – tohleto je nedržitelné do posledních důsledků dokonce pro samého Husserla, když říká – třeba v *Krizi* (179), že onen přirozený postoj ke světu je jenom zvláštním způsobem transcendentálního života, který ustavičně konstituuje svět (česky viz: str. [číslo strany chybí; pozn. red.]). Z toho totiž vyplývá, že přirozené vědomí je něco, co není jenom moje. Kdyby totiž to bylo jen moje, tak když je opustím a přejdu na jiný životní postoj, jiný způsob života ve světě, pak už v tom případě ne-

mám k onomu přirozenému postoji přístup. Ten přirozený postoj je mi pak už cizí. Ale mně není cizí proto, že já se dovedu ve svém vědomí nejenom vztáhnout ke svému vlastnímu (aktuálnímu) vědomí, ale také mimo ně. Já chápu druhé lidi, postoj druhých lidí, rozumím mu, nahlížím - alespoň v některých případech jejich postoj jakoby zvnitřku, vmýšlím se do jejich postoje a představuji si, jak by vypadal můj postoj. Tato základní zkušenost setkání s druhým člověkem je něco, co radikálně ruší všech y tendence k tomu, chápat své vědomí jako něco, co obsahuje vše, co je mezi pro všechno a co neponechává možnost smysluplného předpokladu nějaké mimovědomé existence, tj. nějaké skutečnosti, která je mimo mé vědomí, leč jako nesmysl. Zkušenost setkání s druhým člověkem - a ovšem v důsledku toho pak také setkání s věcmi - per analogiam - která je možná jenom jako obdoba a modifikace (ochuzení) té první a je v ní založena, zakotvena - tato zkušenost je nejenom stejně autentická a stejně elementární, stejně závažná jako zkušenost se svým vlastním vědomím, ale je závažnější, neboť ono sebepochopení vlastního vědomí jako „všeho“ není vlastně zkušenost, nýbrž jenom předsudek. To je jenom dojem, to není tak přesvědčivé, to není tak základní jako ona první zkušenost. A ovšem jsem-li nucen předpokládat, že kromě mého vědomí je tu vědomí druhých lidí, předpokládat, že kromě mé existence jsou tu ještě existence druhých lidí, pak ovšem tento krok musím považovat za legitimní, i když jde ještě dál, i když má ještě pokračovat. Musím totiž rozlišovat dvojí věc: přístup zvnějška k druhému člověku je zásadně nerozlišitelný od pouhého představování. To, že něco, s čím se setkávám, činím předmětem, že to „stavím před sebe“, znamená, že to činím představou. A tato představa je nerozlišitelná od představy, již nic „neodpovídá“, která nemá žádný reálný předmět, ale je to „pouhá představa“. Ale to není jediný přístup k někomu nebo něčemu druhému. Je tu ještě kromě tohoto smyslového přístupu přístup porozumění. A tam, kde je možné porozumění, tam je možná kontrola, zda jde o pouhou fikci anebo o porozumění legitimní, oprávněné, platné. Na tohle Husserl zapomíná. (Přepis z mgf. diktátu.)

### **750302-3**

**(20)** (10) (SSaŽ, 2. 3. 75 k večeru.)

Má-li tedy být modelováno skutečné dění, pak je nutno již v samotném modelu pamatovat na rozvržení vztahu mezi vnitřní a vnější stránkou tohoto dění; a protože, jak jsme řekli, je dění „zrnité“ povahy, jako na rozvržení vztahu mezi vnitřní a vnější stránkou každé jednotlivé události. Základní důležitost má myšlenkové uchopení přechodu mezi vnitřním a vnějším, a to znamená jak přechodu zevnitř navenek, tak opačně orien-

tovaného přechodu zvnějška dovnitř. Tradiční je pojetí buď „racionalistické“ (počínajíc Descartem a vrcholící svým způsobem v Leibnizovi a pak v německé filosofii kantovské a pokantovské), kde je koncipováno „zvnějšňování“ resp. kde je vnějšek buď bagatelizován anebo se s ním samostatně nepočítá z důvodů nepřekonatelných obtíží (sem náleží zčásti i Husserl), anebo zase pojetí empiristické (zejména anglosaské), kde se zase vnitřní vykládá jako zvnitřňování vnějšího (i na tuto druhou tradici navazuje Husserl, zejména na některé její nedomyšlenosti). A přece je jasné, že obtíží se nemůžeme zbavit, nepokusíme-li se zároveň o obojí, o pojetí přechodu zvnitřku navenek, což je pojetí primordiální události a každé akce, stejně jako o pojetí zvenčí dovnitř, což je zase pokus o uchopení reaktibility a reakce subjektu, přičemž reakce je možná jen jako zvláštní akce nebo zvláštní složka akce či aktivity. Každá primordiální událost má svůj počátek v čisté vnitřnosti, niternosti, a teprve v průběhu svého rozvíjení se zvnějšňuje, až přejde zcela ve vnějšek (resp. v prae-vnějšek) a buď končí, zaniká, jako by nikdy neexistovala – anebo přechází v skutečný vnějšek, tj. v předmětnost, v objekt díky reakcím jiných událostí. Tak je vlastně aktivním zásahem dalších událostí konec oné první události jaksi protahován (v podobě setrvačností a eventuálně i jinak). Přitom je ovšem nezbytné, aby každá navazující (reagující) událost, protože se může se setrvačností a vůbec vnějškem setkat jenom venku, dovede se ze setkání vrátit k „sobě“.