

## 1982–001b

820616–1

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

Alternativou k tomuto nepřijatelnému konceptu by bylo připustit více možností pro jednu jedinou realizaci. Volba z nich by nemohla být determinována (jinak by nešlo o více možností, nýbrž zase jenom o jednu), a docházelo by tu proto buď k volbě náhodné anebo k volbě na základě důvodu (který je třeba přísně odlišovat od příčiny). Ale to je narušen sám nejvlastnější základ pankauzalismu a otvírá se možnost pro kontingenci, eventuelně pro svobodu. 16. 6. 82

## 1982–002b

820616–2

Pankauzalismus předpokládá nepřerušovaný kauzální nexus vyhraněně determinovaně-determinujícího charakteru. Připustíme-li nahodilá setkání či překřížení dvou nebo více kauzálních linií, musíme buď takovou „nahodilost“ považovat za subjektivní výraz nedostatečných vědomostí o skutečné determinovanosti setkání, anebo musíme připustit více kauzálních sřetěžení „objektivně“. Avšak i když to je teoreticky bezpochyby možné, výsledkem by byl svět, který by byl založen právě tak na kauzalitě jako na nahodilosti. Vážný důsledek by takové pojetí přece jenom mělo: nahodilosti by sice byly skutečné, ale neměly by žádnou váhu, protože by k nim docházelo jen jakoby sekundárně a okrajově, a hned by se jakékoliv takové nahodilé výskyty či skrumáže opět rozpadly. Zkušenost však nás učí, že nahodilé výskyty či skrumáže mají reálné následky, často dokonce značně dalekosáhlé. Opustíme-li proto jednou univerzální kauzalismus, musíme opustit také v sebe uzavřené či v sobě sevřené partikulární kauzální řetězce, nesouvislé s jinými jinak než v nahodilých setkáních a střetech. Připustíme-li dále jednou nějakou míru kontingence, musíme do systému vedle kauzality zavést nový princip, totiž schopnost reagovat na nahodilý podnět (tj. schopnost reagovat způsobem, který není předem jednoznačně determinován bez ohledu na zmíněné kontingentní setkání či střetnutí). Důsledkem pak dříve nebo později je opuštění kauzality jako hlavní formy objasňování a její redukce na oblast (rovinu) pouhých setrvačností. 16. 6. 82

## 1982–003b

820620–1

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

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

## {Slovo a jeho významy / Význam slova}

1982–004b

820620–2

Když Aristotelés říká ve spisku *O vyjadřování* (*De interpretatione*), že jméno je hlas (zvuk), mající význam (kap. 2), a že mluvená slova jsou znakem duševních prožitků, a napsaná slova znakem slov mluvených (kap. 1), pak tu je zapotřebí provést hned několikerou korekturu. Slovo není znakem duševního prvku, tj. nevztahuje se, neodnáší se, nemíří směrem k duševnímu prvku (představě, pojmu, myšlence, prožitku apod.), nýbrž „má význam“ v tom smyslu, že „znamená“ něco, k čemu se odnáší i příslušný duševní prvek. A slovo dále není pouhým znakem, označením, značkou, ale právě jakožto slovo je úzce spjata s významem, který má. Slovo není jen zvuk (hlas), nýbrž je významem. Zvuk (hlas) je v slově spřažen s významem, se smyslem slova, tedy s pojmem. V pojmovém myšlení (tj. v myšlení organizovaném pojmově) je pojem vypracován co nejpřesněji a rozhoduje o platnosti použití příslušného slova v určitém kontextu (nejenom logickém, ale i věcném). Napsané slovo je vsuktu pouhým znakem slova promluveného, ale promluvené slovo je slovem myšleným, a tedy zároveň pojmem. Přesto můžeme odlišovat zvukovou stránku slova podobně jako stránku písemnou (grafickou) od stránky „obsahové“, „významové“, ale slovo je celkem, který není přípustno redukovat na jednu z jeho stránek. Jméno, název tedy není pouhý zvuk, který „má“ význam (neboť jak máme chápat ono „má význam“? – jako svou vlastnost? jako něco, co ze slova můžeme vyčíst či vyposlechnout? anebo to musíme předem vědět, obeznámeni byvše s konvencí? – a co potom zbude z onoho „má“?), nýbrž je to sám zvučící význam. Slovo je jen tehdy slovem, když nás „oslovuje“. Ze zvuku, který k nám doléhá, nebo z písmen, která máme před očima, se stává slovo v ten moment, kdy mu jakožto slovu porozumíme, kdy pochopíme, že jde o slovo a o které slovo. Jméno tedy není zvuk, který má význam, nýbrž spíše význam, který má zvukovou podobu (nebo grafickou podobu atd.)

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

20. 6. 82

1982–005 až 009

[žádný zápis]

## 1982–010

[list chybí, nenalezen]

## 1982–011b

820627–1

### Dějiny a otázka „supersubjektů“

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

## 1982–012b

820627–2

- vý, ev. jako bytost, event. duchovní bytost, aniž by na sakrální povahu této bytosti byl kladen nějaký zvláštní důraz (případně s postupující desakralizací dokonce vůbec žádný důraz).
- 10 Pojetí ďábla, démonů atd. – desakralizací dochází ke změně v neosobní síly a moci. Zvláště v posledních asi 3 stoletích se prosazuje tendence, která usiluje o odhalení neosobních sil za osobním jednáním lidí – tato tendence vrcholí v minulém a našem století.

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

[The Bobbs – ... - poznámka]

## 1982–013b

820627–3

- 18 Žádné dějinné subjekty, vyšší než člověk, neexistují, protože neexistují žádné pravé (skutečné) dějinné události. Tzv. dějinné události nemají samostatnost pravých událostí a nejsou proto vnitřně integrovány. Ke své integritě potřebují člověka jako jediného činitele, který je něčeho takového schopen. Dějinné události mají dost podobný charakter jako umělecké dílo, až na to, že nejsou výtvozem jednotlivého člověka a že nejsou v žádné své složce fixovány (tam, kde se dojem fixovanosti přímo vtírá, jde vždy o setrvačnůst, jimž se člověk nelegitimně odevzdává).
- 19 Dějinné setrvačnůst nepostačují k vysvětlení chodu (pohybu) dějin, protože v dějinách je rozhodující to, že dochází k novému, tj. k něčemu, co tu ještě nebylo, a že k tomu dochází skrze člověka, prostřednictvím jeho aktivity (ne ovšem tak, že by šlo o prostý produkt lidské činnosti, nýbrž právě dějinnou událost, na níž má člověk podíl, ale pro níž není jediným ani svrchovaným tvůrcem).
- 20 Dějiny nelze pochopit v jejich smyslu, ani když je vysvětlujeme jako výsledek lidské tvůrčí nebo rutinní činnosti, ani když je chceme vidět jako prosazování nějaké předem a jednou provždy dané nutnosti (v podstatě přírodního charakteru).
- 21 V dějinách jde o prosazující se „pravou skutečnosť“, která se obrací na člověka svou oslovující výzvou, ale která sama se nemůže „realizovat“ jako událost (pravá událost), ný-

brž potřebuje ke svému uplatnění a prosazení subjektů vysoké úrovně, schopných se konstituovat jako vědomé subjekty. Zatím neznáme ani jiné, a tím méně vyšší dějinné subjekty, než jakými jsou lidé.

- 22 Nejvyšším v dějinách jednajícím subjektem je člověk. Tím nemíníme ovšem biologický druh, nýbrž typ subjektu. Proto platí tato věta nejenom pro Zemi, ale všeobecně. Reflektující dějinná bytost možná existuje i jinde ve vesmíru, a je možná na vyšší dějinné úrovni. Ani v tom případě však nemá povahu supersubjektu, pro nějž by lidský sub-subjekt byl jen sub-složkou.

27. 6. 82

### 1982–014b

820627–4

- 1 Předmětem našeho zájmu, naším tématem jsou vztahy mezi trojím, totiž: vědou, názorem a světem. Neméně důležitou věcí je subjekt zájmu, přesněji povaha jeho (tj. našeho) přístupu. Pozvali jste mne, a proto tím čtvrtým přítomným, byť v tématu zamlčeným „předmětem“ či tématem bude filosofie, konkrétně její přístup.
- 2 Filosofie je reflexe. Otázka po vztahu vědy a světového názoru musí být podrobena přezkoumání a kritice: co vlastně děláme, když se takto tážeme?
- 3 První rovinou kritiky je přezkoumání slov a pojmů. Co tedy znamená především „světový názor“? Je to dost nešťastné slovo, ale možná že to je dobře, protože za ním je ještě nešťastnější pojem.
- 4 Světový × nesvětový (např. lokální?) názor. O to však nejde, nýbrž o názor na svět. Co to je „názor“? Různé názory na svět jsou různé domněnky o světě: co si kdo myslí o světě. Světonázorová výchova: co si kdo „má myslet“ o světě. Vědecký světový názor: obraz světa založený na vědě (resp. vědách, vědeckém poznání).
- 5 Friedrich Kaulbach (Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Anschauung*): Náhled ve filosofickém smyslu si jednak činí nárok na to, že nevidí na věci jen něco určitého (jednotlivého, vymezeného), nýbrž věc samu a vcelku; a na druhé straně chce být formou, jak se nám věci jeví, vyjevují. Je něco takového možné, když jde o svět?
- 6 Názor a názornost (Anschauung – Anschaulichkeit). Názorné vyučování: s názornými pomůckami. Lze vůbec názorně předvést svět? Můžeme předvést, ukázat svět jako celek, když o něm mluvíme? Může být názor na svět (ve smyslu smýšlení o světě) něčím názorným? Věda a nenázornost (model atomu např.). Jsou-li součástí světa skutečnosti nenázorné, jak může být názorný svět jako celek?
- 7 Odhlédneme-li od názornosti: má věda přístup ke světu vcelku? Neexistuje věda jako taková, ale pouze rozmanité vědy. Každá tzv. speciální věda má svůj předmět zkoumání, a tím je nějaká část světa. Vědy si svět mezi sebe rozdělily. Proto nejsou schopny nám podat obraz žádného univerza, ale poskytují nám jen agre-

### 1982–015b

820627–5

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

- - -

\* \* \*

- - -

**1982–071**

820201–1

Abychom lépe porozuměli komplikované struktuře toho, co nás oslovuje jako něčí promluva nebo psané sdělení, uvažme, jakým způsobem a na kolika různých rovinách se s takovým oslovením setkáváme. Máme-li tedy kupř. před sebou text, pak to, co máme *před sebou*, je série značek, „písmen“, kterou musíme rozluštit, dešifrovat. Naprosto obdobné to je, když nás někdo živě osloví: také v tom případě se setkáváme jen se sérií zvuků, jež musíme správně rozpoznat a rozluštit, tj. porozumět jim. Naše porozumění má ovšem své rutinizované složky, které nám dovolují např. „slyšet“ celá slova, ba slovní obraty a věty jakoby „najednou“, nebo

zase číst písmena po slovech či dokonce kusech vět (tzv. globální čtení). Ale to nemění nic na základní povaze našeho setkávání s něčím promluveným či písemným projevem.

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

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

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

Písek, 1. 2. 82

**1982–072**

820204–1

Samuel Ijsseling upozornil ve své přednášce, že podle Heideggera je v každém myšlení vedle toho, co je myšleno, ještě i to, co je nemyšleno. A toto nemyšlené že roste s tím, jak roste a zpřesňuje se to myšlené. Diskusním příspěvkem jsem na to navázal v tom smyslu, že zřejmě vypracovanějším myšlením se specifičtěji vztahujeme nejenom k tomu myšlenému, ale i k tomu nemyšlenému, to znamená, že do jisté míry se aktivitou myšlení můžeme vztáhnout i k tomu, co myšleno není. Dále je třeba specifikovat „to nemyšlené“: původně je v ně zahrnuto to, co právě a určitým, daným myšlením není myšleno, ale co může být zásadně tematizováno myšlením jiným, dalším, ale také to, co vůbec nemůže být myšleno, tj. nemůžeme to tematizovat žádným dalším myšlenkovým pokusem. Odlišme z oblasti nemyšleného užší oblast nemyslitelného. K tomuto nemyslitelnému se můžeme myšlenkově vztahovat jen tak, že je netematizujeme, tj. že je „přímo“ nemyslíme; ale čím lépe, přesněji, vypracovaněji myslíme



nějaké myšlené, tím nejenom roste, ale také se zkvalitňuje to nemyšlené, k čemu se naše myšlení i se svým myšleným vztahuje. Navrhuji vztah myšlení k myšlenému svěřit předmětným intencím myšlení, kdežto vztah k nemyšlenému, a zejména nemyslitelnému intencím nepředmětným. Bude třeba se podrobněji vymezit vůči Heideggerovu pojetí, protože se mi nezdá, že by předmětně orientované myšlení dosahovalo svou větší vypracovaností také kvalitnějšího vztahu, pokud jde o „předmět“ nepředmětných intencí. Naproti tomu mytické myšlení, které převážný důraz dávalo na nepředmětné intence, a tedy na tzv. nemyšlené (ať už myslitelné, nebo nemyslitelné), zcela zanedbávalo předmětnou stránku myšlení (tj. ono tzv. myšlené). Zdá se, že nelze zdůvodnit předpoklad nějaké paralelity mezi obojím.

Písek, 4. 2. 82

**1982–073**

820205–1

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

Zároveň však to všechno ukazuje, že když si něco opravdu vybavím, že jistota, že jsem si to vybavil, nepramení z tohoto vybaveného ani vybavení samého, nýbrž z toho, že jsem schopen si uvědomit a tak vědomě zkontrolovat, že jsem si to vybavil. Aktivní vzpomínání má tudíž zřejmě svůj zdroj, svůj počátek v té vyšší, druhotné rovině reflexe, kde jsem jakoby víc doma, víc já, neboť jsem to já, kdo odtamtud rozvrhuje každé rozpomínání. Mohu se dokonce omezovat nebo téměř omezovat na tuto rovinu, když přečtu nějakou knihu, už si sice nevybavuji její obsah, ale pamatuji si, resp. vím, že jsem ji četl. Mohu si pamatovat, resp. vybavovat dojem z jejího přečtení (mohu si ten dojem ovšem také vymýšlet), aniž bych si byl schopen vybavit to z přečteného, oč ten dojem by bylo možno opřít, na čem ten dojem byl založen. Na této druhé, sekundární rovině mohu přijímat také některé informace, které si vůbec nemohu sám ověřit, protože jsem je už přijal jako sekundární a nezakládal jsem je ani dodatečně na vlastních vědomostech, pozorováních atd.

Běžné vědomí lidí je převážně soustředěno na této sekundární, odvozené rovině, v rovině odvozených informací, jakýchsi zkratk, značek, etiket, informací na úvěr atd. Zůstávat na této rovině znamená poklesat svým vědomím do sféry pouhých mínění, pouhých domnělých znalostí, pouhého sdílení způsobu myšlení spolu se skupinami jiných, zůstávat uzavřen v rámci sdílených předsudků, které nezřídka tvoří značné překážky skutečnému poznávání, eventuelně i rozpomínání na již uskutečněné poznání dřívější, které může těmito společensky

podporovanými a o „obecné mínění“ se opírajícími před-sudky překrýt a přehlušit vlastní, „originální“ zkušenost. Proto důraz na zkušenost znamená důraz na to, že nelze zůstat v rovině obecného mínění, obecného povědomí, ale že je třeba tuto druhotnou, odvozenou rovinu vždy znovu konfrontovat s primárními zkušenostmi na základě původního kontaktu se samotnou skutečností.

Písek, 5. 2. 82

## 1982–074

820206–1

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

Podrobná analýza nám ovšem ukáže, že ryzí agregáty asi neexistují, protože jsou mezi nimi vždycky nějaké vztahy a vazby (resp. mezi jejich složkami, které jsou nahromaděny), způsobující, že to, co je nahromaděno, není prostě jen umístěno vedle sebe, ale vykonává to na sebe jakýsi vliv, který ovšem nestačí k tomu, aby agregát byl sjednocen v nějaký celek. Tak kupř. galaxie není pouhým nahromaděním hvězd (event. hvězdných systémů, tj. hvězd s jejich planetami atd.), nýbrž je to jakási „soustava“ hvězd, které na sebe navzájem vykonávají jistý gravitační vliv a udržují se alespoň dočasně a do jisté míry v jakési rovnováze, v jakémsi útvaru, udržujícím jakousi celkovou setrvačnost jak v rozestavení, tak v pohybu hvězd atd. (vše ovšem v ustavičné proměně, neboť i tu se uplatňuje základní fenomén časovosti a dění). Hromada cihel se udržuje podobně jistý čas pohromadě díky gravitaci, tření a relativní trvanlivosti jednotlivých cihel, které jsou samy pouhými agregacemi nižších složek.

S podobnými výhradami, a tedy s relativní jenom oprávněností můžeme tedy o hromadě cihel mluvit jako o věci, o jednotlivé cihle také atd.

Písek, 6. 2. 82

## 1982–075

820213–1

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

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

Písek, 13. 2. 82

## 1982–076

820603–1

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

„Heidegger mluví o tom, že se pohybuje v „předehře události“<sup>(2)</sup>, ba že dokonce sami jsme touto předehrou. Je zjevné, že co se týče „události“ samé, jsme odsouzeni k tápání a slepotě. Není to dokonce jen ta či ona zaslepenost vůči nějakému problému a jeho řešení, která by byla dána jen naší dočasnou insuficiencí vůči němu a tedy by bylo možné ji nějakým způsobem překonat, ale je to ta slepota (jediná, úplná), která v evropské tradici vždy byla nějak přítomna a s níž se nyní poprvé přímo konfrontujeme v její původní podobě. To protože „událost není nějakou libovolnou součástí běžného dění, která buď nastane anebo nenastane, ale je událostí

jedinou, je to „Ereignis des Eignens von Mensch und Sein“<sup>(3)</sup>. K takové události vzájemného svěřeni člověka a bytí pak také náleží zcela „bytostná“ zaslepenost vůči ní“. (atd. – pokrač.)

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

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

A to ještě nechávám zatím zcela stranou otázku snad nejzávažnější, která souvisí se samotným pojetím události. Je ona událost, k níž jsme předejrou, vskutku „pravou událostí“? Je vnitřně integrována a je tedy vzhledem k nám jakousi „superudálostí“? Anebo to je pouze analogon toho, čemu říkáme „historická událost“, což je vždycky událost jen nepravá, neschopná autonomní integrace a závislá na lidském přístupu a porozumění? V druhém případě by ovšem nemohlo platit to, co říká Hybler; můžeme z toho usuzovat na to, že platí případ první?

Písek, 3. 6. 82

**1982–077**

820705–1

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

Podle Hyblera ono předběžné vědění (znalost rytmu opakování) je nějakým způsobem porozumění něčemu jako něčemu v tom, co ono k nám praví (tj. v čem nás oslovuje jako ono samo). Teprve toto oslovení nám umožňuje správně hospodařit a naskýtajícími se jsoucnými podle jejich práva, které je na nás jimi vkládáno. Zdá se, že pro Hyblera nás oslovuje jen „pravidelné opakování“. Z toho jednoznačně vyplývá, že nás nemůže oslovovat nic nového; dokonce i naše počínání, které nějak zachází se jsoucnými, hospodaří s nimi a obstarává je, je oprávněné a správné jen tehdy, když dbá jejich práva, a to je založeno v pravidelnosti jejich opakování. Počínání, které by se naopak orientovalo na jsoucí, které není jen „pravidelným zopakováním“ něčeho, co už známe, je počínáním neoprávněným a nesprávným. Hyblerovo upozornění, že pravidlo neplatí transsituačně (on říká: transsituativně), nic na věci nemění, neboť se tu jen poukazuje na vázanost porozumění jsoucnu jako takovému (to pro Hyblera znamená: jako témuž) na situaci, do níž náležíme v daném případě jak my, tak jsoucno samé, tak i naše porozumění jsoucnu.

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

## 1982–078

820806–1

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

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

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

Hartmann oprávněně rozlišuje mezi pojmovým myšlením, které si uvědomuje, co to je pojem a pojmovost, a mezi pojmovým myšlením, které si to plně (nebo vůbec) neuvědomuje. Mýlí se však v tom, že každé myšlení skutečně s pojmy operuje, že každé myšlení je v nějaké míře pojmovým myšlením.

Písek, 6. 8. 82

## 1982–079

820806–2

Co lze vůbec říci o pojmu? Především musíme nahlédnout dvojí mez, dvojí aspekt, jímž je pojem jakožto pojem vymezen. Pojem není součástí, např. obsahem vědomí či myšlení. Myslet v pojmech (resp. myslet v „pojmu“, v určitém pojmu, „za pomoci“ určitého pojmu apod.) zna-

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

Písek, 6. 8. 82

**1982–080**

820806–3

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

Ve zvláštním případě se tím, co má být pojato, může stát sám pojem. Tam však, kde je myšlení už tak hluboce proreflektováno, jak tomu je v evropské tradici, se tento „zvláštní“ případ stává případem běžným. Dokonce tak běžným, že dochází k změtení, ke konfuzi, v níž není od sebe dostatečně rozlišován pojem od toho, čeho je pojmem. Když mluvíme o trojúhelníku, máme často nerozlišeně na mysli jak pojem trojúhelníku, tak trojúhelník jako ideální rovinný obrazec. Podobně když botanik vymezuje taxon, nerozlišuje mezi vymezením druhu a vymezením pojmu druhu. Zejména však dochází k hrubě mylné představě, že pojmem je pojímána nějaká skutečnost. Jenom tento omyl vede hned k několika dalším omylům, z nichž nejznámější je předsudek, že pojmy jsou vždy obecné, že neexistují individuální pojmy (přesně: pojmy individuálních skutečností). Ve skutečnosti každý platný pojem je pojmem individuální, ba jedinečné skutečnosti. Ale touto skutečností, k níž se pojem (intencionálně)

vztahuje, není žádná reálná skutečnost, nýbrž tzv. intencionální předmět. Tento intencionální předmět se může, ale také nemusí vztahovat k nějakým reálným skutečnostem; vztahuje-li se k nim, stává se jejich reprezentací, jejich před-stavou (nikoliv v běžném smyslu), tj. intencionální předmět představuje reálný předmět. Tak jako plánec půdorysu domu představuje půdorys skutečného domu, tak intencionální předmět představuje předmět skutečný, a to ať už (výjimečně) jediný a jedinečný, anebo (obvykle) předmět určitého typu, tedy skupinu, třídu předmětů. (To je ovšem řečeno nepřesně: předmět, náležící do určité třídy předmětů, se liší od třídy předmětů, do které náleží.)

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

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

Písek, 6. 8. 82

## 1982–081

820807–1

Pojem má podle všeobecného mínění nějaký předmět; Kant kupříkladu požaduje, aby každý pojem měl logickou formu pojmu (myšlení) a aby mu bylo možno dáti nějaký předmět, na nějž by se vztahoval (*KRV* – 1444, S. 223: Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert.). Kant ovšem pokračuje následovně: „Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt... Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung...“ (dtto, S. 223–4). Způsob Kantova vyjadřování naznačuje, že pojem má jednak logickou formu, jednak



určitý obsah. Ale tento obsah je nutno pro každý pojem nějak zajistit tím, že mu „dáme“ nějaký předmět, k němuž (na nějž) by se pojem vztahoval. To je však třeba podrobit přezkoumání a kritice. Především neplatí, že jedné a téže „logické formě pojmu“ lze „dát“ (přiřadit) několik různých předmětů a dodat jí tak několik různých obsahů. Určitý pojem se totiž právě jakožto pojem vztahuje k docela určitému předmětu, neboť to právě z něho činí pojem onoho předmětu. Za druhé Kant zcela nezdůvodněně (a ovšem mylně) předpokládá, že každý předmět, k němuž se nějaký pojem může vztahovat, má názornou povahu. Tak tomu ovšem není; existují zcela nenázorné předměty, které lze docela přesně mýnit určitým pojmem. Ze všeho nejvýznamnější však je skutečnost, že Kant nedělá rozdíl mezi obsahem pojmu a předmětem pojmu, a za druhé mezi předmětem intencionálním a předmětem „reálným“ (event. „empirickým“). Obsah pojmu „trojúhelník“ lze vymezit např. takto: je to rovinný obrazec, omezený třemi úsečkami, dotýkajícími se ve vrcholech, kde vždy po dvou svírají tři úhly; jde v podstatě o definici, která užívá celé řady dalších pojmů, např. pojmu úsečky, vrcholu, úhlu, obrazce, roviny (a adjektiva „rovinný“), omezení atd. atd. Jistě se nebude nikdo domnívat, že obsah pojmu „trojúhelníku“ lze vymezit „skutečnými“ úsečkami, vrcholy, úhly atd., nýbrž pouze příslušnými pojmy. Naproti tomu předmětem, k němuž se pojem trojúhelníku vztahuje (odnáší aj.), je „skutečný“ trojúhelník, který má tři strany, tři vrcholy, tři úhly atd. „Skutečnost“ trojúhelníku jako rovinného obrazce je ovšem zvláštního druhu, fundamentálně se odlišujícího od skutečnosti „empirické“ či „reálné“. Trojúhelník jako rovinný obrazec je myšlenkovou konstrukcí. Jen vedlejší, protože nahodilou skutečností je ta okolnost, že tato konstrukce má „názorný“ charakter a že si takový trojúhelník můžeme „představit“. Nemusíme ani opouštět obor geometrie, abychom ukázali, že tomu tak nemusí být vždy. Věta, že rovnoběžky se stýkají v nekonečnu, pracuje s pojmem „styku v nekonečnu“, který má svůj předmět, ale předmět nepředstavitelný a nenázorný. Zásadně platí, že intencionální předmět je konstituován myšlením; řádná, vnitřně bezesporná a v daném logickém kontextu platná konstituce pojmu je podmínkou a předpokladem nosnosti konstrukce intencionálního předmětu. Nicméně intencionální předmět, pokud je správně konstruován (a to se leckdy prokáže teprve mnohem později), má mnohem bohatší vlastnosti a souvisí mnohem komplikovanějším a mnohostrannějším způsobem s četnými jinými intencionálními předměty, než fakticky bylo a než vůbec mohlo být nasouzeno do příslušného pojmu, jehož prostřednictvím a pomocí byl onen předmět konstruován. Tak mohl být platně a zcela dostačujícím způsobem míněn trojúhelník, aniž bylo v nejmenším míněno nebo jen tušeno ono bohatství vlastností trojúhelníku, které je objevováno ještě dlouhá staletí a které posléze vytvoří takřka celou disciplínu o trojúhelníku (trojúhelnících), tzv. trigonometrii. To je také jedním z hlavních důvodů, proč nejenomže nelze připustit směšování mezi pojmem a jeho intencionálním předmětem, ale proč nelze obhájit ani žádnou jejich pevnou spjatost či paralelnost.

Písek, 7. 8. 82

Jakým způsobem probíhá asi poznávání skutečností (jsoucen)? Pozorování docela malých dětí (ve stáří asi 1 až 1,5 roku) ukazuje, že si děti vytvářejí do jisté míry nazdařbůh či na zkoušku určité ještě nepřesné „pojmy“ (či proto-pojmy), které teprve dodatečně jednak na základě vlastních zkušeností, jednak pod vlivem starších modifikují (přesněji: vyměňují za jiné). Má dcera Jana ve stáří asi 17 měsíců začala označovat nejrůznější živé tvory slovem „haf“, což nebyl jen pes, ale i kočka, slepice, vrabec, ba dokonce moucha nebo motýl atd. Syn mé spoluzaměstnankyně ve stáří asi 16 měsíců označuje zvukem „š-š-š“ nejen vláček či lokomotivu, ale i auto, motorku, tramvaj, a dokonce letadlo. To je nejenom doklad toho, že pojmy nevznikají abstrakcí, zobecňováním (dosud tento předsudek panuje v hlavách učitelů i žáků a ovšem i v učebnicích), ale především, že jsou konstituovány (v atmosféře jistého typu myšlení a mluvení, to zajisté) spontánně a iniciativně dítětem na zkoušku, a teprve dodatečně dochází ke korekturám. Apriorita v tomto smyslu je nepopíratelná. Tím však jsme vedeni k nahlednutí, že vztah mezi pojmem a reálným předmětem, resp. mezi intencionálním a reálným předmětem je konstituován teprve druhotně, že pojmy nejsou vyvozovány přímo z „impresí“, jak předpokládali empiristé. Myšlení (v případě naší kulturní situace, kdy se jako vládnoucí prosadilo pojmové myšlení, navíc hluboce proreflektované) konstituuje (nasazuje) pojmy a jejich prostřednictvím konstruuje příslušné intencionální předměty a teprve potom si ověřuje, zda tyto předměty mohou dostatečně a přiměřeně reprezentovat reálné předměty. Intencionální předměty lze chápat jako jisté modely, jimiž má být vystiženo to „podstatné“ v příslušných reálných předmětech. – Značně poučné jsou zvyklosti při ustavování nových taxonů. Je nalezen nový kaktus, který se liší od příbuzných kaktusů dosavad popsanych. Už toto konstatování musí být zdůvodněno a doloženo: kaktus musí mít náležité vlastnosti, které jej zařazují do určitého rodu a určitého druhu. Musíme tudíž vycházet z jistých předběžných znalostí onoho rodu a druhu i ze znalostí příslušných znaků a také z praxe, nutné pro identifikaci oněch znaků. V případě, že se kaktus určitému druhu velice podobá, ale není s ním identický, musíme posoudit, zda je vhodnější a přiměřenější jej ustavit jako představitele (resp. exemplář) nového druhu, poddruhu, variety, nebo pouhé formy. Rozhodnutí, které v tom směru udělá první badatel, jenž platně popíše nový druh nebo poddruh či varietu, nemá často dlouhou platnost a je podrobováno kritice a revizi; nový badatel provádí rekombinaci a zařazuje kaktus třeba do jiného druhu (aniž by rušil varietu) nebo do jiného rodu (např. *Rebutia heliosa* je překombinována jako *Aylostera heliosa*). Na takových příkladech snadno poznáme, že existuje základní rozdíl mezi skutečným kaktusem, který má docela určité vlastnosti, a mezi konstituovaným taxonem, který má na určité taxonomické rovině onen kaktus zastupovat či reprezentovat. Pojmově je ustaven model, s nímž lze myšlenkově pracovat (se skutečným kaktusem nelze pracovat myšlenkově, nýbrž jen prakticky, např. manuálně, zahradnický, šlechtitelský atd.). Důležité je, že v tomto případě nelze kaktus modelovat tak, jak byl modelován třeba rovnostranný trojúhelník: model nedosahuje potřebné jednoty a představuje spíše aglomeraci či množinu znaků než skutečný kaktus. Název, jehož smysl je dán jeho spjatostí s pojmem (a tedy s modelem), nicméně v běžném vědomí, v běžné praxi spojujeme přímo s kaktusem (resp. s určitým typem kaktusů). To však je právě zdrojem mnoha

nedorozumění i omylů, chceme-li z této zcela pragmatické okolnosti vyvozovat jakékoliv teoretické závěry.

Písek, 7. 8. 82

### 1982–083

820809–1

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

#### [schéma]

A.

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

Pí 9. 8. 82

### 1982–084

820809–2

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

B.

		čím měla být
	čím byla	
Událost → čím jest		čím neměla být
	čím bude	
	čím má být	
	čím nemá být	
		čím měla být
čím není → čím nebyla		

čím neměla být

čím nebude

čím má být

čím nemá být

čím může být

čím nemůže být

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

Pí 9. 8. 82

**1982–085**

820810–1

Lenin aplikoval Marxovo učení na společnost, pro kterou vůbec nebylo míněno. Zatímco Marx (s Engelsem) byl přesvědčen, že společenské vědomí je určováno společenským bytím a že všechny společenské a státní poměry musí být chápány jako odvozené z materiálních životních podmínek, je nyní veškerý důraz pokládán na to, co Marx a Engels považovali nanejvýš za „zpětné působení“. Marx a Engels chápali sociální revoluci jako důsledek rozporu mezi materiálními produktivními silami společnosti a mezi existujícími výrobními poměry. Leninův projekt spočíval na představě, že v ekonomicky hluboce zaostalé společnosti bude dosaženo revoluční změny výrobních sil tím, že se revolučně promění výrobní poměry (chápané hlavně jako poměry vlastnické, což ostatně souhlasí s pojetím klasiků, kteří vlastnické poměry chápali jen jako právní výraz poměrů výrobních). Dnes, po 65 letech od říjnové revoluce, jsme na jedné straně přesvědčováni, že žijeme v rozvinuté socialistické společnosti, ale na druhé straně jsme svědky toho, že rozvoj výrobních sil této společnosti se stále víc opožďuje za nejrozvinutějšími společnostmi kapitalistickými, které nejenže nepředhání, ale ani nedohání. Zároveň jsme svědky pozoruhodné schopnosti kapitalistických společností čelit jedné z největších krizí (vyvolané nebo alespoň prohloubené do jisté míry uměle, ale přesto navazující na vážné, snad dokonce fatální slabiny kapitalismu inherentní) s pružností, která je na „upadající“ a „rozkládající se“ společenský řád překvapivě pružná a účinná, a to přesto, že v žádném případě nereviduje a nevyměňuje základní kameny své stavby, které už dávno nejsou příliš stabilní. I když vliv společností sovětského typu (který byl vnucen i zemím, které se z vnitřních příčin k němu vůbec nemusely vracet) na vývoj kapitalistické soustavy nelze pominout, je dnes stále zjevnější, že socialismus sovětského typu nepředstavuje dějinnou alternativu, nýbrž spíše jen neúspěšnou deviaci kapitalistického vývoje.

Pí 10. 8. 82

## 1982–086

821107–1

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

Písek, 7. 11. 82

## 1982–087

821107–2

Samuel Ijsseling vydal v roce 1976 u Nijhoffa nevelkou knížku o vývoji, jemuž v západoevropském myšlení bylo podrobena oceňování řečnictví a samo pojetí rétoriky. Titul knížky tro-

chu mate, protože sugeruje téma spíše systematické povahy; ve skutečnosti jde o vcelku dobrý přehled vztahu různých filosofů k rétorice, a to počínajíc Platónem a Isokratem, přes Augustina, Bacona, Descarta i Pascala, a končíc Kantem, Marxem, Nietzsche, Freudem a Nietzsche. Mezi tyto výklady individuálních přístupů jsou zařazeny kapitoly celkovější, např. o chápání vztahu mezi rétorikou a filosofií v Řecku a v Římě, o místě rétoriky ve středověké vzdělávací soustavě, o přístupu italských humanistů, překvapivě je tu zařazena i kapitola o významu rétoriky pro kázání (demonstrováno hlavně na protestantech), charakterizováno je osvícenské hodnocení rétoriky a na samý konec se dostávají dvě kapitoly zásadnější, jedna o místu metafory v dějinách filosofie, druhá, velmi závažná, o povaze promlouvání samotného.

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

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

Písek, 7. 11. 82

**1982–088**

821108–1

Cicero ve své knize *De officiis* napsal:

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

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

V českém překladu Jaroslava Ludvíkovského:

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

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

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

Písek, 8. 11. 82

## **1982–089**

821108–2

Pocházel jsem z rodiny, která byla z matčiny strany hluboko v minulosti zakořeněna v českobratrské tradici. Byl jsem od dětství úzce spjat s vinohradským sborem Českobratrské církve evangelické, kde na mne po učitelích nedělní školy a vedle čas od času se střídajících vikářů měl největší vliv farář Bedřich Jerie. Byl to vliv mocný, který způsobil, že jsem v posledních letech svých studií na střední škole vážně uvažoval, zda se nemám rozhodnout pro studium theologie. Jestliže jsem tak nakonec neučinil, nebylo to v žádném případě motivováno odklonem od mého dočasného zaujetí theologickými tématy. Důvod byl, řekl bych, hlavně dvojitý. Především jsem se paralelně už delší dobu zajímal o některé (především obecnější) otázky přírodních věd, zejména o biologii, fyzikální chemii, moderní fyziku, zvláště pak o moderní logiku (symbolickou, matematickou, formalizovanou), a neviděl jsem, jak bych při studiu theologie mohl legitimně a s vnitřní oprávněností spojovat své studijní úsilí s prohlubováním své informovanosti v uvedených oborech. To ostatně souviselo s druhým důvodem: měl jsem tak trochu podezření, že theologie si zjednodušuje svou úlohu tím, že redukuje, omezuje oblast své tematiky, a já jsem si naopak chtěl nechat přístup ke všem tématům stále ještě otevřený. V době, kdy jsem se „definitivně“ musel rozhodnout, jsem volil vlastně jen kompromis: chtěl jsem studovat symbolickou logiku, protože jsem se domníval, že to bude ta nejlepší průprava a předpoklad ke všemu zkoumání, ať už přírodovědeckému, the-

ologickému nebo jakémukoliv jinému. Byl to nepochybně hluboce mylný odhad a já jsem v tomto omylu také dlouho nesetrval; že jsem ze studia matematiky přešel na studium filosofie, bylo stále ještě jen v logice původního uvažování: chtěl jsem si nechat otevřeny všechny cesty k nejrůznějším tématům. Jen jsem měl dojem, že filosofie mi umožní lepší a přiměřenější start než matematika.

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

Byly to hlavně čtyři osobnosti, které se mi staly význačnými orientačními body pro další život, a to nejen myšlenkový, ale pro celý život. Na prvním místě to byla imponující až suggestivní postava J. L. Hromádky. Hromádka byl filosoficky vzdělaný a interesovaný theolog, který nadto po řadu let spolupracoval s pozoruhodným českým filosofem, snad nejhlubším, jakého jsme kdy měli. V jeho myšlenkovém vývoji došlo k proměně, které jsem nikdy dost dobře neporozuměl. Zprvu měl za to, že protestantismus ke své škodě nevypracoval také svou filosofii, a zdá se, že to považoval za nedostatek také theologický. Později, nepochybně pod vlivem Karla Bartha, na toto své pojetí zapomněl nebo je alespoň už nevpomínal. Protože se mi to nezdálo odpovídat vnitřní logice věci, byl jsem v té záležitosti trochu ve střehu. Svou distanci jsem naznačil ve studii o Hromádkově pojetí pravdy, ale nikdo na to nereagoval, ani Hromádka (pokud vím). Zůstal jsem v blízkosti původních Hromádkových pozic, ale nahlédl jsem nutnost jisté revize: nejde o konstituci nové filosofie, která by odpovídala reformaci a byla takřkajíc konfesíonelně užitečná, nýbrž o konstituci nové křesťanské filosofie vůbec.  
Písek, 8.11.82

## **1982–090**

821109–1

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



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

Čtvrtou a poslední základně významnou osobností byla Božena Komárková. Původním zaměřením a erudicí filosofka, která se však dostávala postupně stále blíže theologii. S jejími filosofickými pozicemi jsem často nesouhlasil, ale nějak to nebylo na závadu a na překážku našim osobním vztahům. Není tomu dávno, co jsem jí položil otázku, jak je možné, že se tak poměrně brzo odpoutala od svých vazeb na filosofii a užívala pak filosofie jen instrumentálně a propedeuticky. A tu poukázala na to, že v době jejího mládí, za studií, byla filosofie, s níž se setkala, tak neschopná poskytnout mladému člověku životní orientaci a oporu, že bylo něco podobného možno očekávat jen od theologie. Patočka interpretoval v posledních letech svého života hlavní myšlenku Rádlovy *Krize intelligence* tak, že „úplné odpoutání filosofie od theologie znamená posléze úpadek filosofie“ (in: Česká filosofie v meziválečném údobí, in: *Masaryk*, str. 280). Zcela v duchu Rádlově udržovala tedy Komárková živý a těsný vztah svého myšlení k myšlení theologickému. V tom mi ze všech jmenovaných osobností byla nejbližší. Nikdy se ovšem od filosofie definitivně neodvrátila, i když své poslední zakotvení měla jinde. Nepokusila se však nikdy o vtažení tohoto životního postoje na rovinu filosofickou, tj. o provedení filosofické reflexe a tím konstituci nového filosofického myšlení. To svědčí spíš pro ni, neboť úkol je příliš veliký. Ale měl jsem vždy dojem, že na nějaké nové myšlení prostě ani nevěřila. Já však ano; a chtěl jsem se o to pokusit (což zase svědčí proti mně, neboť úkol je zjevně příliš veliký).

Písek, 9. 11. 82

## 1982–091

821109–2

Co je to „svět“? Sice nevyhovující – jak se ukáže – ale velmi častý způsob odpovědi spočívá na poukazu k úhrnu toho, co jest: svět je všechno to, co jest, je to soubor všech jsoucen. Ale tady se objevuje další obtíž: co to je vlastně jsoucnost, co to je to, co „jest“, co to znamená „býti“? Jaký je vztah jsoucnosti k času? Už Augustin pozoruhodně přesně vyjádřil nesnáze tohoto druhu: „*Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?*“ (*Conf.* XI, 14). Náleží do světa také to, co už

není (protože to odplynulo do minulosti), a to, co teprve nastane, co ještě není, ale k čemu dojde? Bylo by absurdní trvat na tom, že složkou světa může být jen to, co aktuálně jest. Ale jestliže uvažujeme o světě v těch nesmírných časových dimenzích miliard a desítek miliard let, pak námi musí otrást pomyslení, že svět z daleko největší části je tím, co není, a jenom z docela nepatrné části tím, co právě „jest“. Není žádným skutečným řešením, pokusíme-li se naznačeným těžkostem uniknout tím, že svět prohlásíme za soubor všech jsoucen minulých, přítomných i budoucích. Tak se dostaneme jen do nových nesnází: je kupříkladu určitá konstelace planet v určitém okamžiku jsoucí konstelací, tedy jsoucnem? A je konstelace o hodinu, o minutu nebo naopak o týden předcházející nebo následující také jsoucnem? Kolik různých konstelací planet je tudíž součástí světa? A cožpak každá jednotlivá planeta sama není také nějakou konstelací plynů, tekutin a pevných částic či hmot? A cožpak se také tato konstelace nemění v čase? Kolikrát bude tedy ve světě jako souboru všeho jsoucího jedna jediná planeta zahrnutá, jestliže se mění a každá fáze této proměny je v určitou dobu „jsoucí“? – Vždyť žijeme ve světě, o němž víme hlavně to, čím není, zatímco to, čím právě jest, se dozvíme obvykle a většinou až tehdy, kdy to bude už jenom minulostí. Nežijeme vlastně uprostřed jsoucen, protože nejsme schopni je v jejich jsoucnosti registrovat.

Písek, 9. 11. 82

## 1982–092

821110–1

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

„Der Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein. Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber *Ich* ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist.“

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

Pojmové myšlení se vyznačuje schopností vysoce přesně myšlenkově

### 1982–093

821110–2

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

Písek, 10. 11. 82

### 1982–094

821110–3

Sebepochopení sdílí některé kvality s každým pochopením něčeho nebo někoho jiného. To znamená, že také v sebepochopení se k sobě myšlenkově vztahujeme přes intencionální předmět, který myšlenkově (pojmově) konstituujeme (konstruujeme) jako reprezentanta toho, čím sami jsme. Podobně jako se ke skutečnostem vztahujeme přes příslušné intencionální předměty, jimiž se řídíme při organizování jak informací přicházejících (např. prostřednictvím smyslů, ale i jinak) od oněch skutečností, tak při svém aktivním přístupu k těmto skutečnostem, vztahujeme se i sami k sobě přes prizma svého intencionálního „obrazu sebe“ a snažíme se pak i ve svém jednání tento svůj „obraz o sobě“ či „obraz sebe“ udržet v platnosti a potvrdit. Když dojde k tomu, že v tomto úsilí někdy selžeme (a k tomu zajisté dochází poměrně často), objevuje se najednou diskrepance mezi tím, zač se považujeme, co si o sobě

myslíme, že jsme, tj. čím pro sebe jsme, a mezi tím, jak jsme se v rozporu s tím projeví, tj. jakými jsme se ukázali (sobě i jiným). Jsme pak nakloněni se spíše identifikovat se svým „image“, tj. se sebou ve smyslu intencionálního předmětu, než se svou daností, k níž náleží ne jeden poklesek a nepříznivá vlastnost, kterou si nepřisuzujeme nebo prostě jen nechceme přisuzovat. To není jen omyl nebo neupřímnost, ale způsob, jak jsme. Když se naučíme třeba hrát šachy nebo tenis nebo když se naučíme nějaké technické dovednosti, dosáhneme určitého vzdělání apod., není to přetvářování ani skrývání vlastní přirozenosti. Člověk je „nepřirozené zvíře“ a cesta, po které se „nepřirozeně“ vydá, záleží na jeho rozhodnutí (do značné míry, ovšem i na možnostech, které jsou zčásti také objektivní). Ovšem tato cesta jej nenechává být tím, čím byl na počátku, ale pracuje na něm. To je zase víc, než že člověk jenom pracuje sám na sobě. Způsob, jakým člověk pracuje sám na sobě, má své předpoklady, které nejenom musí být (objektivně) splněny, ale které sám člověk musí plnit, tj. brát je jako součást toho, co od sebe chce, co ze sebe chce udělat. A za druhé ten způsob, jakým člověk sám na sobě pracuje, má i vedlejší, resp. vzdálenější a nepředvídané důsledky, které pak člověk musí vzít na sebe také, ať chce nebo nechce. Někdy je už pozdě je nechtít a raději si vybrat jinou cestu, jiný způsob práce na sobě. A není-li pozdě, pak v žádném případě nelze jít prostě nazpět až k tomu bodu, kde jsme učinili krok nesprávným směrem (jak se nám to jeví), protože takový návrat už není možný. My se musíme nově rozhodnout v té nové situaci, kdy jsme už nějakou tu vzdálenost urazili nesprávným směrem (jak se nám to jeví). Už tak úplně nikdy nesmažeme, že jsme tím nesprávným směrem kus cesty ušli. Tady všude je vidět, že danosti, objektivity jsou významnou skutečností, která nemá jen povahu kulís, nýbrž proniká i do nás a námi a skrze nás do věcí budoucích. A přece nejsme nikdy redukováni či redukovatelní na jakkoliv veliký soubor daností, z nichž bychom „vyplývali“. Proto však ani naše „já“ není tak naprosto dáno, ba není vůbec dáno, neboť pokud by bylo dáno, není to žádné „já“, nýbrž jen „ono“. Chtít identifikovat své „já“ s jakkoliv vznešeným a ušlechtilým obrazem svého „já“, který je ovšem pouze intencionálním předmětem, a ničím živým, je falešné. Proto také tradice tzv. předmětného myšlení, které ani není jinak schopno myslit něco jinak než přes prizma intencionálního předmětu, vlastně potlačila a znemožňovala skutečné „sebepochopení“. Ale která cesta nás může dovést k nápravě? Potřebujeme jiný druh myšlení, anebo jinak konstituovaný obraz sebe samých, tj. jinak konstruovaný intencionální předmět, jímž se vztahujeme k sobě samým?

Písek, 10. 11. 82

**1982–095**

821206–1

Dear Professor IJsseling,

Thank you very much for your interesting book on rhetoric and philosophy in conflict, whose last chapter is especially exciting. I hope we shall be able to translate at least this chapter which is summarizing the profoundest problems of language, speaking, meaning, subjectivity

and – death. We all hope to see you again and – perhaps – to discuss some of the stimulating and inspiring ideas you mention there.

With my best regards

Yours sincerely

6/12 '82

Samuel IJsseling  
Bondgenotenlaan 137  
B-3000 Leuven  
België

Dear Professor Dennett,

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

Sincerely yours

6/12 '82

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

### **1982–096**

821210–3

Ante Pažanin (str. 120) říká, že když mluvíme o možnosti filosofie politiky, chápeme politiku ve smyslu praktické filosofie, ve smyslu Aristotela, tedy jako zvláštní filosofickou disciplínu, která je součástí praktické filosofie. To je ovšem velice zúžené a v podstatě málo nosné a nepraktické, neužitečné vymezení. Filosofie politiky má smysl jenom jako reflexe jedné skutečné politické aktivity, politického rozhodování, a protože politické rozhodování není možné bez určitého druhu politického myšlení, tedy jako reflexe tohoto politického myšlení. Přitom politické myšlení nelze jen tak beze všeho a samozřejmě identifikovat s filosofií. Je třeba rozlišovat mezi myšlením filosofickým a myšlením politickým. Faktické rozdíly tu nesporné jsou; otázkou je ovšem, je-li možné toto rozdělení udržovat také programově, není-li cílem, ideálem pročistit a zorientovat politické myšlení tak, že by odpovídalo kritériím myšlení filosofického. Základní rozdíl tady, faktický rozdíl je dán tím, že politické myšlení ve smyslu technické politiky je vždycky nějak orientováno ve světě politických daností. Pouze vzhledem k těmto danostem a na jejich základě se politické myšlení formuje jako to, co umožňuje a řídí ovládnutí těchto daností, politické ovládnutí těchto politických daností. Naproti tomu filosofické myšlení vždycky vztahuje každé jednání i každý typ myšlení, tedy i politické jednání

a politické myšlení, k celku, rozumí se k celku lidského života a k celku, který lidský život podstatně přesahuje a v němž je lidský život nutně zakotven, má-li být vůbec zakotven. A mezi touto orientací na určitou situační politickou danost a mezi úsilím tuto danost podrobit zkoumání, měření, hodnocení na základě pochopení čehosi, co tuto danost podstatně přesahuje – to je ten rozdíl mezi myšlením politickým a myšlením filosofickým. Přitom samozřejmě politické myšlení se musí nějak filosoficky poučovat, a na druhé straně filosofie musí být nějak politicky orientována. Ale tento vzájemný vztah, tato vzájemná odkázanost na sebe má v každém z těchto dvou směrů jiný charakter. Politika se může a má orientovat filosoficky, aby získala od sebe odstup; filosofie se má orientovat politicky, aby se přiblížila skutečnému životu, aby pro skutečný život měla nějaký reálný smysl, aby mu poskytla potřebné orientační body, orientační pomůcky.

(Přepis z mgf. z 29. 4. 82)

## 1982–097

821210–4

Každá událost, každý subjekt je bytostně zakotven v nepředmětné skutečnosti, tj. mimo sebe. To znamená: k bytostnému určení, k bytostné povaze každého subjektu náleží, že je vztažen mimo sebe. Tahle formulace potřebuje opravu, protože nejde primárně o vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti, nýbrž o jeho zakotvenost, což znamená o vztaženost nepředmětné skutečnosti k subjektu. Nepředmětná skutečnost je tu dříve než jakákoli možná vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti. A nejenom takto, ale vztaženost nepředmětné skutečnosti k subjektu je tu dříve než vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti. Ostatně ona vztaženost subjektu k nepředmětné skutečnosti je možná teprve tam, kde se událost nebo subjekt dovede, je schopen se vracet nejenom sám k sobě, ale kdy je v tomto návratu jakoby k sobě schopen sám sebe jakoby překročit, sám sebe nechat jakoby za sebou a otevřít se vůči přicházející (nebo nepřicházející) nepředmětné skutečnosti, resp. výzvě nepředmětné skutečnosti. A to je možné tam, kde je subjekt schopen reflexe a kde součástí, jednou složkou, původně nenápadnou a takřka zanedbatelnou, ale na této úrovni stále se víc prosazující složkou se dostává do jakési pozice, která není jeho pozicí a kterou můžeme označit jako pozici „mimo sebe“, tj. jako situaci, v níž subjekt stojí ven ze sebe. Starým řeckým termínem pro to, když stojí subjekt ven ze sebe, je *ekstasis*, a latinským překladem, takřka doslovným, je existence. Tedy existenci a extasi můžeme v onom původním, primitivním, prozatímním tvaru přisoudit každému subjektu, tj. každé události, která je schopna se vracet sama k sobě. Ale ve specifickém významu můžeme mluvit o **ekstasi** nebo existenci pouze v případě člověka. Tedy člověk je bytostně tvorem ek-statickým, ex-sistentním, eventuálně ex-sistujícím. To neznamena, že ekstatičnost nebo existence je trvalým znakem, trvalou výbavou člověka. Ale každopádně kapitola o existenci, resp. ekstasi náleží do filosofické antropologie.

15. 5. 82 – přepis z mgf.

## 1982–098

820810–1

Einige Gedanken zum Thema: Frieden

01. Der Friede ist keineswegs ein absoluter Wert. Es gibt auch ungerechten oder falschen Frieden. Auch das Leben ist kein absoluter Wert; nicht jedes Leben ist besser als Tod.
02. Den Frieden dürfen wir nicht als bloße Nichtexistenz (Abwesenheit) des Krieges begreifen. Für einen rechten Frieden gibt es notwendige innere und äußere Bedingungen. Im Frieden leben heißt nicht nur ohne Gefahr, ohne Bedrohung zu leben, sondern auch einen Lebensmut, eine innere Tapferkeit zu besitzen.
03. Subjekte eines friedlichen Lebens sind die Leute, nicht erst die Gesellschaften, die Völker, die Staaten. Leute, die unterdrückt und unter Zwang leben, leben nicht im Frieden, obwohl sie zu einer Gesellschaft, zu einem Volk oder Staat gehören, die sich nicht in einem Kriegszustand befinden.
04. Wirkliche Friedensarbeit darf nie naiv sein. Sich gegen jeden Krieg aussprechen ist zu einfach; für einen rechten Frieden muß man etwas effektives tun, und das heißt: friedensorientiert muß man vernünftig politisch (natürlich nicht machtpolitisch) denken.
05. Für den Frieden muß man nicht weniger Opfer bringen als für einen Krieg. Wer den Frieden wählt nur deswegen, damit er weniger opfern könnte, macht eigentlich an der Vorbereitung eines Krieges mit.
06. Bisherige Erfahrungen belehren uns, daß Völker, die nicht gerüstet haben, ebenso in Kriege geraten sind wie Völker, die gerüstet haben. Ausrüstung und Abrüstung stellen keine wirklichen Ursachen eines Krieges dar.
07. Man darf nicht die Friedenshoffnung blind in internationale Friedensverträge verankern lassen, wenn innerhalb der staat-

**1982–099**

820810–2

- lichen Vertragspartnern Leute nicht im Frieden leben oder leben dürfen. In solchen Fällen hilft jede Friedenspropaganda nur die Kriegsvorbereitungen zu verschleiern.
08. Alle Friedensarbeit muß tief mit Streben nach den fundamentalen Menschenrechten und -freiheiten zusammengeknüpft werden. Es gibt keine Möglichkeit im Frieden zu bleiben, wenn die Leute auch im inneren gesellschaftlichen Leben sowie individuell als auch kollektiv nicht frei und gleichberechtigt leben dürfen.
  09. Geteilter Frieden ist kein Frieden. Der Friede ist nicht zerteilbar, jedenfalls in unserer Zeit – ebenso wie auch die Freiheit nicht zerteilbar ist innerhalb der Gesellschaft, aber auch im weltlichen Ausmaß. Es gibt keine wirkliche Möglichkeit eines Friedens in Europa, wenn es solche Fälle gibt wie z.B. Guatemala und Salvador in Lateinamerika, Vietnam, Kambodja und Afghanistan in Asien usw. usw. Die Friedensaktivitäten müssen also weltpolitisch orientiert sein (und denken).
  10. Man muß Unterdrückung auch dort sehen, wo es keinen großen Lärm und Kraval gibt. Es gibt nicht nur Palästinenser, sondern auch Kurden, Armenier usw. usw.

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

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

### **1982–100**

820810–3

gierungen zu bleiben; dasselbe gilt aber auch umgekehrt.

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

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

(Sommer 1982)

(Přepis)

### **1982b–001**

9. 1.	1–2	2
10. 1.	3–8	6
11. 1.	9–11	3
12. 1.	12–20	9
13. 1.	21–22	2
14. 1.	23–26	4
15. 1.	27–30	4
16. 1.	31–35	5

### **1982b–002**

1) Philosophie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“, in: *Podoby II*, Praha 1969, str. 109–121; původně napsáno v říjnu 1965 pro

Srv. též: *Mythos, filosofie a „nepředmětná skutečnost“*, 1981 (v ineditním sborníku, věnovaném Ivanu Dubskému k pětadesátinám; 24 str.)

2) "

3) Věc se latinsky řekne *res*; odtud *ens reale* vlastně (etymologicky) znamená „věcné jsoucnost“ či „jsoucnost-věc“. Realismus jako filosofická orientace musí buď toto etymologicky dané omezení podstatně přesahovat – anebo musí být odmítnut jako redukcionistický.



### 1982b–003

#### Úvodem

Když jsem před více než 16 lety psal svůj první článek o nepředmětném myšlení (jemuž předcházely dvě přednášky pro Ekumenický seminář v Jirchářích)<sup>1)</sup>, považoval jsem za vhodné vyjít z první Marxovy teze o Feuerbachovi<sup>2)</sup>. Kritériem vhodnosti mi ovšem nebyla politická či ideologická oportunita; však jsem se také stal předmětem ironizujícího pokárání v recenzi neinteligentního „marxisty“, který rozlišení mezi objektem a předmětem považoval za můj blábol a vůbec nevěděl, že jde o terminologické rozlišení samotného Marxe. (Tehdy se mne zastal skutečný, vzdělaný marxista z Brna.) Šlo mi spíš o to, ukázat starší kořeny tematizace problému, který se stal sice aktuálním a poměrně často traktovaným, leč značně redukovaným a zúženě pojatým tématem některých filosofů, orientovaných převážně personalisticky. Personalisté legitimně poukázali na pokleslost a přímo „nelidskost“ přístupu k druhému člověku, jako kdyby to byla věc<sup>3)</sup>; neméně legitimně poukázali na podstatný rozdíl mezi přístupem k druhému člověku, který pro nás zůstává ne sice už pouhým „to“, ale přece je jenom „on“ a ne „ty“, a mezi ryze osobním vztahem k tomu, kdo je pro nás aktuálním

### 1982b–004

„ty“. Ukázalo se však, že sekyru je třeba přiložit k samotnému kmeni, nikoli k jednotlivým větvím. Praktický i myšlenkový přístup k něčemu jako k pouhému objektu si podržuje své podstatné vady i tam, kde nejde o vztah k druhému člověku, ale o vztah k živým bytostem a jejich světu, ba dokonce k předmětům tzv. neživé přírody. Proto je možno se dodnes odvolávat mj. i na Marxe jako předchůdce kritického pohledu na určitý myšlenkový (ale ovšem nejen myšlenkový) přístup ke skutečnosti, v němž „předmět je pojímán jako objekt a nikoliv subjektivně“; dnes je pochopitelně nutno vypracovat tuto myšlenku přesněji a detailněji. Přesto Marxův důraz na aktivitu lidského subjektu, zejména na jeho praxi, zůstává až do dneška v platnosti.

Otázka předmětného a nepředmětného myšlení je podstatně spjata s otázkou předmětné a nepředmětné skutečnosti. Nejde tedy v žádném případě jen o dějinně filosofickou problematiku, nýbrž převážně o problematiku „ontologickou“. Protože však sama ontologie vyrůstala od svých počátků ve starém Řecku ze základny předmětně myšlenkové tradice, nemohou se naše úvahy obejít beze všech vztahů k perspektivám nezbytné představy a hlubší revize samotné „ontologie“. Rozsah předložené studie umožňuje [zajisté zřejmě] jen stručné poukazy tím směrem.

LvH

### 1982b–005

Pro lidské myšlení je charakteristické, že je vždy myšlením něčeho či na něco, tj. že se vztahuje k něčemu, co není jeho součástí ani jeho vlastností. To, k čemu se myšlení vztahuje, označujeme obvykle jako jeho předmět, vztah myšlení k předmětu pak jako intenci. České

slovo předmět je utvořeno nápodobou latinského slova *obiectum* (od slovesa *obicio*, tj. *obiacio*, česky házeti, metati před); v etymologickém navázání je tedy předmětem myšlení to, co myšlení „metá před sebe“, eventuelně co před sebe promítá. Tím je sice na jedné straně žádoucí měrou zdůrazněna aktivita myslícího, ale na druhé straně tu je předmět myšlení představen jako produkt před-metání či před-hazování. Německé slovo *Gegenstand* zase na jedné straně respektuje předmět jako to, co ve své samostatnosti stojí před námi (*was uns gegen-über-steht*), ale na druhé straně zcela pomíjí nezbytnou aktivitu myslícího subjektu, bez níž se nic nestává a nemůže stát předmětem.

Ačkoliv se myšlení vztahuje ke svému předmětu (resp. ke svým předmětům, protože jich je vždycky více) celé nebo alespoň svými rozlehlejšími útvary, tj. celými myšlenkami, náleží k bytostné zatíženosti západní myšlenkové tradice (počínajíc starými řeckými filosofy), že se pokouší veškerou intencionalitu soustředit do pojmů a na jiné typy intencionality zapomíná nebo jich prostě nedbá. Tak dochází ke značnému rozdílu a

### 1982b–006

k rozchodu mezi skutečným, živým myšlením a mezi uměle vytvořenou a předstíranou logickou kóstrou slovně, zejména pak písemně zachyceného myšlenkového postupu, který se tak vystavuje možným kritikám a eventuálním revizím. Vzniklá diskrepance není brána vážně s odůvodněním, že pro posouzení platnosti či neplatnosti myšlenkového postupu není rozhodující jeho faktický psychologický průběh, nýbrž jen jeho nosná logická struktura. A ta je mlčky redukována na poměrně jednoduché a v podstatě zcela fixované a statické vztahy mezi pojmy. Jeví-li živé myšlení nepoměrně větší barvitost, rozmanitost, a dokonce jakési skoky, lze vždycky zbytečně vypustit a přeskočené dosadit, abychom dospěli k vyjádření správného logického postupu, v němž nesmí být nic přebytečné a kde nesmí nic chybět. Věc se ozřejmí na mnohokrát již opakovaném příkladu (uvedeném již ve zmíněné studii z r. 1965, vyšlé o čtyři roky později).

Muž odchází ráno do zaměstnání a z předsíně volá na manželku: Kolik je venku stupňů? Prakticky orientovaná žena odpovídá: Jen si ten svrchník vezmi! Zeptejme se nyní: jaká je vlastně „správná“ logická struktura tohoto kratičkého dialogu? Co je doopravdy předmětem rozhovoru, tj. otázky a odpovědi? Na první pohled mluví každý z manželů o něčem jiném: muž se táže na teploměr, žena mluví o svrchníku. Jak vůbec můžeme její slova chápat jako odpověď na manželovu otázku? Na základě čeho můžeme

### 1982b–007

jejich slova pochopit jako dialog, jako hovor o těžké věci? Přijměme na chvíli za své stanovisko praktické manželky a dešifrujme mužovu otázku jako neúčinnou okliku: muž se jakoby táže, kolik stupňů ukazuje teploměr, ve skutečnosti mu však jde o něco jiného, totiž o to, jak se má obléci. V jeho otázce nalézáme tudíž dvě různé intence. Předmětem jedné z nich je počet stupňů na teploměru, předmětem druhé je způsob oblečení. První intencionální předmět je zřejmý ze samotné formulace otázky, v níž se o stupních mluví; druhý intencionální předmět

není na první pohled zřejmý, protože se o něm nemluví. Je třeba jej odhalit tím, že otázku po stupních na teploměru dešifrujeme jako otázku po vhodném oblečení. Na základě čeho je taková reinterpretace možná?

V daném případě bychom se mohli nechat svést tím, že bychom mužův způsob vyjadřování považovali za zbytečně komplikovaný (např. proto, že se snaží napodobovat odbornou mluvu, nebo proto, že si v domácnosti nechce zadat tím, že by se ženy ptal na radu); ovšem i v tomto případě bychom svou interpretaci museli opřít o znalost manželovy povahy atd., tedy o kontext. Kontext nám také umožňuje rozlišit situaci, kdy může v otázce jít opravdu o počet stupňů, od situace, kdy je v pozadí zájem o něco jiného. Tím se však dostáváme k věci elementárně důležité: jakým způsobem je v otázce a v odpovědi „míněn“ kontext, nezbytný k správnému

### **1982b–008**

pochopení jak otázky, tak případně i odpovědi? Námitka „logiků“, že manželova otázka měla „správně“ znít: Co si mám obléci?, tady už vůbec neobstojí, neboť nemůže být nikterak aplikována na kontext, od něhož smysl otázky (i odpovědi) – a tím i jejich pochopení, jejich interpretace – podstatně odvisí. Vždyť i změněná formulace otázky, která nechá zcela stranou „zbytečnou“ okliku přes počet stupňů na teploměru a zaměří se zjevně, tj. verbalizovaně, na způsob oblečení, zůstává neschopna učinit stejně zjevným předmětem svého tázání (či spíše své výpovědi, neboť každá otázka také něco tvrdí) řečový i reálný kontext, bez něhož žádný slovní projev ani žádná myšlenka nemohou dosáhnout potřebné určitosti a (nejspíš relativní) jednoznačnosti.

Zdá se zkrátka, že každá výpověď, každý soud, každá myšlenka „obsahuje“ z podstaty věci mnohem víc, než lze zachytit v jejich „logické kostře“, ba než lze na takovou kostru vůbec zavěsit. Musíme proto předpokládat, že se každá výpověď atd. ke všemu tomu, co tu je „navíc“, také nějak vztahuje. Nic by nám nepomohlo, kdybychom v těchto širších kontextech chtěli uznat jen nějaké „okolnosti“ a „podmínky“ platnosti, neboť bychom byli jen nuceni akt integrace těchto „okolností“ či „podmínek“ s příslušnou výpovědí či myšlenkou atd. přesunout na bytost, která je toho schopna, tedy na myslícího člověka. Jakou jinou jeho aktivitu bychom však chtěli

### **1982b–009**

učinit za takovou integraci odpovědnou, ne-li právě jeho myšlení, tj. jeho myšlenky? Proto předpokládejme, že každá skutečná, živá myšlenka se sama aktivně vztahuje i ke svým vlastním předpokladům, „podmínkám“ a „okolnostem“, že je nějak zahrnuje, započítává do svého rozvrhu a do svého „programu“ a „projektu“. Není důvodu, proč tento druh aktivního vztahování, této zaměřenosti myšlenky by neměl být nazýván „intence“. Na rozdíl od intence, která byla pojmem jako nějakou čočkou soustředěna a soustředěně zaměřena na svůj předmět a kterou proto můžeme pojmenovat jako intenci předmětnou, tu půjde o intenci podstatně odlišnou, představující spíše jakési zakotvení v „něčem“, osvojení „něčeho“, navázání na

„něco“, aniž by přitom toto „něco“ bylo pojmově specifikováno a tak uchopeno, pochopeno, pojato. O této druhé formě intence můžeme hovořit jako o nepředmětné.

Jestliže jsme tedy vyšli z toho, že pro lidské myšlení je příznačná jeho intencionalita, můžeme nyní dodat, že jde o dvojí intencionalitu, předmětnou a nepředmětnou. Připusťme, že manžel z našeho příkladu měl opravdu na mysli problém, co si má vlastně obléknout; pak je zřejmé, že jeho otázka se předmětně vztahovala k počtu stupňů na teploměru, zatímco se nepředmětně vztahovala k tíživé nutnosti rozhodnout, co si na sebe vzít, se všemi dalekosáhlými důsledky takové volby, totiž že mu může být příliš

### 1982b–010

chladno, nebo naopak příliš horko, že se vystaví jízlivým poznámkám svých kolegů v práci a později vtíravé kritice své ženy doma, atd. atd. Zkušená manželka „odhalila“, oč manželovi „vlastně“ šlo, tj. odhalila za nepravou, předstíranou a pravdu zakrývající předmětnou intencí intenci pravou, „skutečnou“. Není vyloučeno, že se přitom dokonce domnívá, že svému manželovi rozumí lépe, než rozumí on sám sobě: neztrácí se v abstrakcích jako on, ale zůstává na zemi, orientována na konkrétní situaci, a drží se věci. Umožnila jí to kupodivu pozornost, již věnovala nepředmětným, tj. nevysloveným intencím manželovy otázky. Slyšela manželovu otázku, pochopila její na první poslech zřejmý význam, ale v daném situačním kontextu pochopila její hlubší, pravý smysl, který nebyl zpředmětněn v jejím vyslovení a zaznění, ale který přesto – alespoň pro ni – jasně promlouval, oslovoval ji a dožadoval se její odpovědi, jejího pokynu a rady. Náš příklad je snad až příliš triviálním dokladem Gadamerovy věty, že promlouvání si vždycky podržuje možnost, aby byla jeho objektivující tendence [zrušena a] překonána. (Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften III*, str. 220, text z r. 1968.) („Im Sprechen bleibt immer die Möglichkeit, seine objektivierende Tendenz aufzuheben...“)

Námítka, která je nejvíc nasnadě, totiž že nepředmětné intence nelze mít nikdy dost dobře pod kontrolou a že je stejně můžeme a musíme

### 1982b–011

k podrobnějšímu přezkoumání transponovat do roviny předmětných intencí, představuje ve své předsudečnosti jednu z forem toho, čemu Heidegger říká „Seinsvergessenheit“, tj. zapomenutí (zapomenutost) na bytí. Jinak řečeno: fakt, že třeba v našem příkladu je zásadně možné, aby se manžel rovnou zeptal své ženy, jak se má na cestu obléci, je nepřípustně a nezůvodněně generalizován v poučku, že takové přímé uchopení předmětu otázky nebo výpovědi je vždycky k dispozici. Právě to však ukazuje na scestí, do něhož zabloudilo na bezmála tři tisíce let tzv. západní myšlení (tj. myšlení vycházející z tradice starého Řecka a prostřednictvím starého Říma a západní církve v průběhu středověku popularizované v celém evropském a Evropou poznamenaném světě). Nikde není totiž zaručeno (a naopak lze poměrně snadno prokázat opak), že vše, k čemu se ve svých myšlenkách bytostně vztahujeme a bez čeho bychom nemohli smysluplně myslit a promlouvat, je předmětně uchopitelné, tj. je pojatelné jako předmět, jako intencionální předmět. Avšak ani tam, kde je myšlenkové uchopení, resp.

mínění něčeho jako intencionálního předmětu přípustné a legitimní, není tím ještě zdaleka zdůvodněno ani oprávněno pojetí, které by zaměnilo intencionální předmět za předmět ve smyslu ontologickém.

V čem spočívá rozdíl mezi předmětem intencionálním a předmětem ve smyslu ontologickém, tj. předmětem ontickým? Myšlenkové intence mo-

### 1982b–012

hou být účinně soustředěny a koncentrovaně zaměřeny na určitou vymezenou část nebo stránku skutečnosti (tedy něčeho, co není ani stránkou, ani součástí příslušného myšlení, tedy ani stránkou, ani součástí jeho intencí) takovým způsobem, že tato zaměřenost je víceméně jednoznačná sama sebou a bez asistence nějakého dalšího prostředníka. Prostředkem a snad přímo nástrojem takové soustředěné zaměřenosti je pro naše myšlení pojem. Pojem však nelze chápat jako nějaký stavební kámen myšlenky, nýbrž jako výsledek, ano produkt soudu. Pojem vzniká nasouzením, soud nevzniká spojováním pojmů; soudy předcházejí pojmům. Bez pojmů jsou ovšem soudy nepřesné, vágní, bez náležité struktury; mohou být upřesněny výrazným a detailním vypracováním jejich své vnitřní struktury. Jedna z cest k tomu vedoucích je ta, kterou se vyznačuje západní myšlení od prvních počátků ve starém Řecku, totiž cesta pojmového myšlení.

Pojem nemůže být nasouzen jediným soudem, nýbrž představuje jakýsi průsečík celé řady soudů, mířících někdy tímž směrem, jindy rozdílnými směry. To znamená, že pojem nesmíme zaměňovat s intencionálním předmětem soudu (tím se výjimečně může stát v těch případech, kdy je zkoumána povaha samotného pojmu). Snad nejzřejmější to je tam, kde intencionálním předmětem našeho myšlení (našich soudů) jsou tzv. „ideální“ skutečnosti, např. geometrické obrazce. Mějme na mysli rovnostranný

### 1982b–013

trojúhelník (eukleidovský); tento ideální (tj. s jakýmkoliv na papíře, v písku na zemi apod. narýsovaným obrazcem neztotožnitelný) obrazec můžeme přesně mínit jen za pomoci pojmu, který se ovšem od míněného obrazce zásadně odlišuje. Pojem rovnostranného trojúhelníku nemá žádné strany ani úhly, kdežto trojúhelník ano. K témuž rovnostrannému trojúhelníku se mohou intencionálně vztahovat (užijme této poněkud nepřesné formulace) různé pojmy; naopak zase jeden a týž pojem se může vztahovat k různým, dokonce k nesčetným různým trojúhelníkům. Tak např. rovnostranný trojúhelník jakožto ideální obrazec můžeme mínit pojmem rovnostranného trojúhelníku, ale také pojmem rovnoramenného trojúhelníku, pojmem obecného trojúhelníku, pojmem rovinného obrazce atd. podle toho, které vlastnosti „skutečného“ (tj. ideálně skutečného) rovnostranného trojúhelníku nás v daném kontextu zajímají a které naopak můžeme pro tu chvíli pominout. Kontext nám může také umožnit volit i pojmy obsahem širší a rozsahem užší než pojem rovnostranného trojúhelníku. Máme-li dány dva rovnostranné trojúhelníky, z nichž jeden má dvojnásobnou plochu než druhý, jsme nuceni v postupu zkoumání vztahů jejich dalších vlastností pojmově rozlišovat mezi tím, který je

větší a který menší. Tím se zároveň ukazuje nejvýznamnější snad rozdíl mezi pojmem a příslušným intencionálním předmětem (nepřesně pojmu, přesněji naší myšlenkové intence), spočívající

#### **1982b–014**

v tom, že obsahem pojmu je jen to, co bylo skutečně nasouzeno, kdežto vlastnosti intencionálního předmětu je možno ještě dlouho zkoumat a stále objevovat nové (nikoliv tedy je přidávat v nových aktech nasouzení). Tak můžeme zcela přesně a jednoznačně mínit trojúhelník jako obrazec v rovině a nemusíme mít ani tušení o vztahu mezi jeho úhly, mezi úhly a stranami apod., a už vůbec ne o vlastnostech trojúhelníků z hlediska analytické geometrie atd. atd. V souvislosti s naším tématem je však důležité jedno: přejdeme-li od myšlenkových konstrukcí, jakými jsou geometrické obrazce, k tzv. realitě (slovo je nevhodné, protože svou etymologií sugeruje souvislost s *res*, tj. věc; vhodnějším termínem je skutečnost, protože etymologicky souvisí se slovem skutek, ale na závadu je, že za určitý druh skutečnosti musíme považovat i geometrické obrazce; proti ideální skutečnosti pak můžeme postavit skutečnost reálnou, ale pak jsme opět u reality, ukazující na *res*), dochází k pronikavé změně v povaze míněných, resp. mínitelných předmětů: zatímco intencionální předmět je mimočasový či nadčasový, „reálný předmět“ se děje, udává, přihází, probíhá. V důsledku toho myšlení, které se orientuje převážně na pojmy a pojmové souvislosti, se dostává do vážných potíží, když se pokouší příslušný intencionální předmět ztotožnit s „podstatou“ předmětu reálného (nadále si odpustíme uvozovky).

#### **1982b–015**

Stará řecká filosofie se proto přednostně pokoušela myšlenkově uchopit to, co trvá uprostřed nebo v pozadí změn. Nejstarší myslitelé byli přesvědčeni, že to, co se proměňuje, nelze vůbec poznat; poznat pravdu znamenalo odhalit to, co se nehýbe (proto např. Aristotelés uvádí, že nejbližší pravdě je nebe stálic, protože krom otáčení kolem Země zůstává neproměnné). Platóna dovedlo nadšení pro pojmy a pojmové myšlení až k hypostazi neměnného světa věčných (= mimočasových, nadčasových) idejí. Ve vědě je dodnes ideálem odhalit zákonitosti (tj. to, co zůstává beze změny uprostřed proměn) a sevřít je do formule, která je pozdvižena nad sám průběh dění a platí mimo čas a prostor.

To, co Platón provedl vědomě a programově, to nevědomky a často navzdory svému nejlepšímu přesvědčení děláme i my pod tlakem tradice předmětného myšlení: chtějíce se dobrat povahy samotné skutečnosti a chtějíce uchopit tuto skutečnost v jejím jádru, přenášíme nelegitimně neměnnou povahu intencionálních předmětů na předměty reálné, resp. vnášíme tuto neměnnost do reality, která je svou bytostnou povahou pohybem a děním, jako její „podstatu“ či „substanci“ (termín je velmi výstižný, neboť substance je to, co *sub-stat*, podstata je to, co stojí pod, rozuměj pod proměnlivým povrchem). Dosavadní evropskou myšlenkovou tradici bychom proto mohli právem charakterizovat jako myšlení substanční. Mám nicméně-

### 1982b–016

ně za to, že předmětnost tohoto myšlení je jeho vlastností základní, zatímco jeho substančnost vlastností odvozenou, neboť neměnnost intencionálních předmětů inspiruje „hledání“ neměnné podstaty jevů, o jejichž myšlenkové uchopení a zvládnutí se pokoušíme.

Aby nedocházelo k nedorozuměním, je nutno připojit určitá bližší vymezení a snad také určité výhrady k termínu „předmětné myšlení“. Především je nutno zdůraznit, že každé myšlení se vztahuje k nějakým „předmětům“ (tím jsme ostatně začínali), tj. má nějaké předmětné konotace, je vybaveno nějakými předmětnými intencemi. To však ještě nestačí, abychom je mohli označit za myšlení předmětné. Skutečné předmětné myšlení se plně a výhradně soustřeďuje na tyto předmětné intence a konotace a vytěšňuje ze svého povědomí jakýkoli zájem a vůbec záměrný či vědomý vztah ke svým intencím a konotacím nepředmětným. To samozřejmě zase vůbec neznamená, že mu takové nepředmětné intence a konotace vůbec chybějí; jde o to, že jich vědomě nedbá a že na ně zapomíná, že je nepovažuje za důležité a že je proto nechává ve stínu, v temných koutech, o něž se „nikdo nestará“. Abychom nějaké myšlení vůbec mohli podobným způsobem charakterizovat, musíme myšlení brát v jeho vyspělejší podobě, která nám je důvěrně známá, totiž jako myšlení intenzivně proreflektované. Aniž bychom tu zacházeli do podrobností, které v dané souvis-

### 1982b–017

losti nejsou nezbytné, chceme poukázat jen na tu na první pohled banální skutečnost, že něco vědět pro nás samozřejmě znamená zároveň vědět, že to víme. Když kupříkladu vím, že Písek je v jižních Čechách, ale nevím, že to vím, tak to vlastně nevím, protože mě ani nenapadne na otázku, zda vím, kde je Písek a jak je možno se do Písku dostat autem, odpovídat nějakým pokynem na cestu. Řeknu prostě, že to nevím, protože opravdu nevím, že to vím. Mnohem přesvědčivěji to bude znít, když půjde o člověka. Zeptá-li se mě někdo, znám-li pana Josefa Vodrážku, mohu popravdě odpovědět, že neznám, neboť to jméno jsem ještě nikdy neslyšel. Potom dojde k tomu, že se zdravím s nějakým mužem, kterého znám od vidění (nebo z divadla, ze schůzí, ze zaměstnání); a ukáže se, že to je právě pan Vodrážka. Znal jsem tedy pana Vodrážku, ale nevěděl jsem, že ho znám (protože jsem ho v tomto případě neznal jménem). Mohl jsem také zapomenout, jak se jmenuje; mohl jsem zapomenout, že ho znám, i když jsem podle jména dobře věděl, o koho jde. A tak dále. To všechno je možné proto, že se naše myšlení (a vůbec vědomí) uskutečňuje ne na jediné, ale na celé řadě rovin, z nichž nejdůležitější jsou první tři. Vidím před sebou párek čápů, ale jsem myšlenkami jinde, takže vlastně nevidím nic. Pak si uvědomím, co to vlastně přede mnou chodí a klape zobáky: už vím, že vidím. Abych věděl, že vidím ptáky či přímo čápy,

### 1982b–018

musím si uvědomit nejenom to, že něco vidím, ale např. i to, že vím, jak vypadají ptáci a zvláště čápi, a že to, co je přede mnou a co vidím, jsou právě oni. (Mohl bych se také zmýlit a považovat třeba volavku za čápa.) Mohu mít také pochybnosti, které mne povedou k tomu,

abych se zeptal odborníka nebo abych alespoň nahlédl do odborné literatury. O čem v takovém případě pochybuji? Nikoliv o tom, že přede mnou něco je, ani o tom, že něco vidím, možná ani o tom, že to, co vidím, jsou ptáci; pochybuji jen o tom, zda to jsou opravdu čápi. Tato pochybnost představuje vědomí či myšlení, které se v kritické reflexi zaměřuje na (možné nebo skutečné) tvrzení, že jde o čápy. První rovina reflektujícího myšlení je zaměřena na to, že (něco) vidím; druhá rovina na to, co vidím (tj. že to jsou čápi); třetí rovina na to, že jsem s určením ptáků byl příliš brzo hotov a že tu je vážné podezření, že by mohlo jít spíše o volavky. (Do této třetí roviny pak postupně spadá každá další úvaha a pochybnost, i když relativně ovšem jde vždy o reflexi vyšší roviny.)

Omyl či chyba v myšlení může vzniknout na různých rovinách reflexe: žák při zkoušce (či spíše před zkouškou) si může být úplně jist, že téma ovládá, a pak se ukáže, že se mýlil, proto cosi podstatného prostě

### **1982b–019**

nevěděl. Naopak v okamžiku jakési sebekritické závratí může být přesvědčen, že neví vůbec nic, a může to dokonce zkoušejícímu povědět a třeba žádat o odložení zkoušky; dobrý učitel však dovede rozlišit mezi tím, co zkoušený ví, a mezi tím, co si myslí, že ví, a vhodnými otázkami, navozením klidné a přátelské atmosféry může žáka vyvést z okamžité deprese a nakonec třeba zjistit, že jde o vynikajícího studenta, dokonale připraveného, ale trémistu. Technicky orientovaní odborníci mají tendenci podceňovat, a dokonce vůbec neuznávat tzv. základní otázky: řadu věcí vědí, právem si o sobě myslí, že jsou dobrými odborníky, zcela neprávem se však domnívají, že typ odbornosti (totiž technická odbornost), kterou znají a s kterou jsou důvěrně blízcí, stačí na všechny oblasti lidského individuálního a společenského života, že prostě všechny životní problémy lze řešit jako technický problém. Tady je omyl zakotven dost vysoko (a je proto tím nebezpečnější).

Feuerbachova kritika křesťanství (a vůbec náboženství) byla mnohem důmyslnější než primitivní popření existence božské bytosti. Feuerbach neusiloval o vyvrácení a zrušení teologie, ale o vyzrazení jejího tajemství, o její očistění od základního omylu, který spočívá podle něho v tom, že jejím skutečným „předmětem“ je člověk (přesně: lidský rod), ale teologie (ev. náboženství) se k němu vztahuje jakožto

### **1982b–020**

k „Bohu“, tj. jako k něčemu (někomu) jinému. A proto Feuerbach teologii neruší, ale odhaluje a dešifruje jako antropologii. Marx a jeho lepší žáci analogicky odhalovali určité názory a pojetí jako ideologie a ukazovali na skutečné zájmy, které jimi jsou zakrývány. Psychoanalýza odhalovala a odhaluje za určitými typy deviovaného chování podvědomé a nevědomé zážitky, které jsou z vědomí vytěšňovány; terapii vidí v tom, že napomůže k tomu, aby si pacient tyto zážitky vybavil, aby je „objektivoval“ ve svém vědomí (aby je vyslovil) a tak se zbavil jejich moci. Tradice „předmětného myšlení“ je sice také jakousi deviací, ale její povaha



není alespoň *prima vista* tak dramatická (důsledky, k nimž vzdáleně vede, jsou však tím dramatictější, a to v rozměrech celé civilizace, ba celého eónu).

Jako „předmětné myšlení“ označujeme tedy takový myšlenkový přístup, který přenáší některé stránky povahy intencionálních objektů na samotnou „reálnou“ skutečnost, což znamená ve svých důsledcích, že za skutečné považuje jen to, co je „objektivně dáno“, a že vše, co musí uznat za skutečné, *eo ipso* považuje za objektivně, předmětně dané, resp. aktivně (a ve skutečnosti „násilně“) to objektivuje. Jinak bychom se také mohli vyjádřit, že předmětné myšlení má tendenci za svými intencionálními předměty hypostazovat předměty ontické (tj. předměty v ontologickém smyslu).

### 1982b–021

Předmětné myšlení zkrátka považuje jsoucná za předměty, a jenom předměty je ochotno uznat za jsoucná. Pro předmětné myšlení je každé skutečné jsoucné celé před námi: k podstatě předmětné skutečnosti přece náleží, že je postavena před námi, že ji máme před sebou, že je nám tedy dána, je už tu, v našem dosahu, k naší dispozici (byť jen myšlenkové). Možná, že nemáme dost subjektivních schopností k tomu, abychom se jí chopili (myšlenkově), abychom ji nahlédli, abychom ji viděli; možná, že nám v cestě stojí leckterá překážka, která brání našemu přístupu, našemu nahlédnutí, naší *theória* (což jest pro staré Řeky zírání, vidění, nahlížení). V povaze „věci samé“ však je, že se nám dává ve svém celku, že je nám tedy dána, že to je danost. Vizuální konotace tohoto pochopení noetického problému jen potvrzují povahu myšlenkového přístupu ke skutečnosti vůbec a povahu samotného myšlenkového rozvrhu, v němž se skutečnost má ukázat jako to, „čím vsutku jest“.

Aby se nám ozřejmila zvláštnost a nesamozřejmost tohoto způsobu myšlení, můžeme si připomenout myšlenkový přístup podstatně odlišný, jak je nám známý a jak ho máme doložen literárně např. v textech Starého Zákona. Zatímco řecký model poznání ztotožňuje pravdu s nezakrytostí (*alétheia*), takže pravda se dává tomu, kdo prostě otevře takříkajíc oči (ovšem za předpokladu, že mezi zírajícím a nezakrytým není právě zakry-

### 1982b–022

vající překážka), což předpokládá, že pravda je tu, celá, hotová, daná, připravená se okamžitě ukázat tomu, kdo se vsutku podívá (duševním zrakem, ne pouhým okem), je tomu v izraelské prorocké tradici (ostatně nejenom v ní) docela jinak. Pravda je bytostně spjata se slovem, s řečí; a řeč nikdy není najednou celá tu, nýbrž začíná, pokračuje a končí. Nelze ji proto vidět vcelku, ale je třeba ji vyslechnout. A vyslechnout ji může jen ten, kdo chce a dovede naslouchat. Naslouchat promluvě lze jen tak, že si nechám postupně dojít, co se v ní říká, a posléze si to ve svém pochopení dám dohromady (ostatně i řecké *legein* a latinské *legere* v sobě integruje sbírání, shrnování i čtení). To znamená, že v této tradici je pravda bytostně spjata i s časem; ne snad jenom tak, že se sama děje v čase, nýbrž že čas je soustředěn kolem dění pravdy, že dění jsoucné je založeno, zarámováno a strukturováno děním pravdy.

Tím jsme ovšem předčasně, a proto i nezrale skočili kupředu doprostřed problematiky, která na tomto místě není dostatečně připravena a nemůže být myšlenkově přiměřeně uchopena a řešena. Protože kritika tzv. předmětného myšlení může být provedena jen jako kritika předmětného světa (resp. světa ryzích předmětů, ryze předmětné skutečnosti), viděného „brýlemi“ předmětného myšlení, musíme v tomto směru naznačit alespoň jednu z možných alternativ, představujících odlišné pochopení samotných jsovcen.

### 1982b–023

Zatímco počátky filosofie ve starém Řecku jsou poznamenány úsilím dobrat se toho, co trvá uprostřed změn, je nutno se otevřít jinému pohledu, vedoucímu k otázce, jak je na základě ustavičných proměn možné trvání. V základech univerza je nutno se rozhlédnout nikoliv po posledních neměnných elementech, nýbrž po posledních, nejzákladnějších událostech, událostech prvního řádu, tj. primordiálních (*primus* = první, *ordo* = řád). Jako události je nutno pochopit také tzv. vztahy mezi událostmi (reakce jedné události na jinou nebo na jiné). Na jakou cestu jsme tím však vlastně vykročili?

Je-li dění (a tím i časovost) v samotných základech veškeré skutečnosti, znamená to, že žádné jsovcno (tj. skutečné jsovcno, nikoliv myšlenková konstrukce) není jako takové nikdy a nikomu (ničemu) dáno celé a najednou, nýbrž že se děje, tj. že se postupně a vždy jen zčásti ukazuje, vyjevuje, že k němu (s výjimkou extrémních případů počátku a konce) vždycky náleží něco z toho, k čemu ještě nedošlo a co nenastalo, a naopak něco z toho, co už nastalo a pominulo. „Celé“ jsovcno nikdy není v tom smyslu, jak o jsovcím přemýšlela předsokratovská filosofie (zejména ovšem pod sugestivním tlakem myšlenky jsovcího ve smyslu Parmenidově); jinak řečeno, neexistuje žádné jsovcno, které by bylo ryze prezentní. Tím se stává sama myšlenka ryzí přítomnosti zbytečnou, protože nepoužitelnou (nebo užitečnou jen k popření). Musíme myšlenkově vypra-

### 1982b–024

covat (konstituovat) jiný pojem přítomnosti. Vhodné je opřít se o etymologii českého termínu, která nám napovídá, že přítomné je to, co je „při tom“. Chápeme-li primordiální událost jako nejmenší možný „díl“ či „úsek“ dění, pod nějž již nelze jít k ničemu méně časově i prostorově rozlehlému, pak i když tato událost není časoprostorovým bodem, je celá, a to znamená ve všech svých „složkách“ (z nichž se ovšem „neskládá“ a není v ně proto ani „rozložitelná“) „při tom“, když se děje. To pak nutně platí i o vyšších, komplexnějších událostech: událost je celkem, jen pokud všechny její „složky“ jsou při tom, když probíhá. Průběh události tedy nelze myšlenkově uchopit tak, že se děje pouze v jakémsi svém přítomnostním průřezu; nechť událost probíhá ve svém počátečním, prostředním nebo končícím stadiu, dějí se spolu s ní jako s celkem vždycky i všechna její stadia ostatní. Neplatí tedy, že ta část události, která už proběhla a pominula, je čímsi jednou provždy nastalým a dále neproměnným, nýbrž i tato „nastalost“ a „minulost“ se ještě dále proměňuje. A podobně na jejím počátku, když se událost teprve začíná dít, začíná se současně dít i její další průběh a také její konec: od samého

svého počátku začíná událost i končit, a až do svého posledního konce stále ještě v něčem začíná, tj. její začínání končí až ve chvíli, kdy končí celá událost.

### 1982b–025

Vezmeme-li vážně, že událost se děje celá, musíme uzavřít, že dění není vyhrazeno prezentní puntualitě, nýbrž že existuje i mimo ni. To platí předně o tom, k čemu teprve dochází, co teprve nastává, co se připravuje k uskutečnění, tedy to, co ještě náleží budoucnosti. K tomu zajisté není a nemůže existovat žádný přístup zvnějšku, neboť to ještě nemá žádný svůj „vnějšek“. Co nemá vnějšek, je zatím ještě ne-vnější, tedy vnitřní. Nebudu na tomto místě rozvádět důvody pro užití tohoto zajisté poněkud překvapivého termínu; vysvitnou jinde samy. Událostné dění je založeno vnitřně a postupně se zvnějšňuje. Teprve ve svém zvnějšnění je k dispozici přístupu zvnějšku a může se tedy stát „před-mětem“ pro tento přístup (resp. pro jinou událost, pro nějakou akci apod.). Zásadně platí, že nějaká událost může reagovat na jinou událost jenom v jejím zvnějšnění, tj. jen pokud jde o její vnější, předmětnou stránku. Už tím je dáno dvojí omezení rozsahu a kvality takového reagování: jednak každé reakci uniká vnitřní (nepředmětná) stránka dění, na něž je reakcí, jedna sama úroveň reaktibility, kterou disponuje, připouští často jen nejhrubší registraci dějů v okolí a také jen velmi omezený rejstřík odpovědí na podněty, které překročí práh vnímavosti reagující události. (Na tomto místě opět zanedbáme další omezení, vyplývající kupříkladu ze vztahů mezi prostorovými vzdálenostmi událostí a omezenou

### 1982b–026

rychlostí šíření reakcí, apod.)

Na druhé straně neznamena ani minulost sféru, v níž všechno dění pominulo. Událost, která proběhla, se stala čímsi zvnějšněným; nic jiného neznamena slovo, že „pominula“. Vnějšek je však čímsi nesamostatným, je možný jen tam, kde je zachován nějaký jeho vztah k vnitřnímu. Je-li všechno vnitřní v událostném dění zvnějšněno, přestává být skutečností i sám vnějšek – ovšem pokud jiný „vnitřek“, tj. jiná událost na onu původní, která už proběhla a celá se zvnějšnila, nějak nenaváže, tj. pokud na ni nezareaguje. Pak přetrvává vnějšek první události v některých svých rysech prostřednictvím jiných, dalších událostí. Ale nepřetrvává tímto způsobem neměnně, nýbrž jeho přetrvávání je opět novým děním, i když poněkud odlišného charakteru od pouhého zvnějšňování vnitřního.

To, čemu moderní věda říká „svět“, je jenom menší „částí“ toho, co bychom mohli nazvat „skutečným světem“, ba je to jen menší část toho, jak se „skutečný svět“ jeví (tj. je to menší část samotného fenoménu světa, tedy světa jakožto fenoménu). Především se stává součástí „světa“ jenom to, nač něco jiného reaguje, a jenom do té míry, v jaké na to něco jiného reaguje. Na co nedojde k vůbec žádné reakci, to jako by vůbec

### 1982b–027

nikdy neexistovalo; to se ztrácí ze „světa“, ba vlastně do „světa“ nikdy nevzkročí, jde-li o událost primordiální. (Jestliže jde o událost, která byla schopna na něco reagovat, ale na ni už potom nic nereagovalo, můžeme mluvit o konci události v silném smyslu.) Vůbec je třeba si uvědomit, že svět (v tom smyslu, jak o něm hovoří moderní věda) je postaven nikoliv na „skutečnosti“ událostí, nýbrž na tom, jak na sebe vzájemně reagují. Svět není souborem, souhrnem, univerzem událostí, nýbrž složitou kontexturou jejich vzájemných reakcí a toho, co jsou tyto reakce schopny zprostředkovat (svým navazováním a novým předáváním). Tyto reakce jsou však akcemi, které se dějí (neboť jsou událostmi) zvnějšňováním vnitřního, takže ani samy akce a tudíž ani reakce nevcházejí celé do kontextury světa v onom smyslu, jak mu rozumí moderní věda. A protože ideálem moderní vědy je soustředit a omezit vědecké myšlení na myšlení předmětné, znamená to, že tomuto předmětnému myšlení (a tím moderní vědě) nutně uniká většina skutečnosti, pro kterou nemá prostě potřebné sensorium ani zájem, a svět mu je redukován jen na tu nejzvnějšňenější vnějškost všeho skutečného dění.

Jednou z významných forem, v nichž se projevuje rozpornost a deviovanost předmětného myšlení, je nedomyšlený způsob diferencování mezi subjektem a objektem (jemuž někteří filosofové dali jméno „rozpolcení“

### **1982b–028**

skutečnosti na subjekt a objekt, tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“). Věda nové doby omezila svůj zájem a plně ho soustředila na předmětnou skutečnost a předměty. Ale jsou skutečnosti, které nemají charakter předmětů, tj. něčeho, co je před námi: na prvním místě jsme to my sami. Když se zabývám věcmi, zkoumám v laboratoři nebo kdekoli jinde předmětnou skutečnost, jsem tu vždycky také já, který se něčím zabývám a který něco zkoumám. Já přece nemohu být svým předmětem, protože nemohu stát sám před sebou, ani nemohu sám sebe vrhat před sebe. (Předmětné myšlení nemá k dispozici žádný myšlenkový prostředek, jak možnost něčeho podobného uznat a nahlédnout.) V důsledku toho problém subjektu je ze zájmu a povědomí vědců vytěsňován; to má ovšem závažné důsledky další, které překračují téma subjektu a vztahují se vposledu k veškerenstvu, k celé skutečnosti, ke světu vůbec.

Když zkoumám povahu věcí (a povahu světa vůbec), nejsem to jenom já sám, koho nemohu učinit svým předmětem v tom smyslu, že bych sám sebe postavil před sebe. Být znamená vždycky být ve světě: ale právě svět je něčím, co nestojí přede mnou, nýbrž co je okolo mne, do čeho já jsem postaven, v čem jsem situován. To platí o všech rovinách situovanosti, ne tedy jen o situovanosti v celku světa, ale i o situovanosti v osvětí (biologicky), v dějinách, v jednotlivých dějinných udá-

### **1982b–029**

lostech, ale také v životních situacích osobních, rodinných, společenských, a dokonce to platí i o nejbanálnějších situacích, kdy jsem postaven před řešení nějakého technického problému atd. Předmětem však nemohu legitimně učinit ani druhého člověka, který v jistém smyslu jako by mohl stát přede mnou. Jde totiž o to, že k druhému člověku se mohu lidsky vztahovat, jen

když dobře vím, že jen zdánlivě stojí přede mnou, zatímco ve skutečnosti mne oslovuje, čeká na mne a očekává ode mne něco, říká mi něco a čeká ode mne odpověď, očekává mou solidaritu a pomoc v nesnázích atd. – a to všechno není „přede mnou“, nýbrž to se mi otevírá teprve skrze mou otevřenost, skrze mou osobní angažovanost, skrze můj zájem o druhého, mou sympatii k druhému, mou lásku k němu. Do velké míry něco analogického platí i o našich vztazích ke zvířatům a rostlinám, především k těm, o něž jsme opravdu již převzali odpovědnost, tj. na jejichž očekávání a upřenost na nás i odevzdanost vůči nám jsme již začali odpovídat. Ale s takovým očekáváním a s takovou upřeností se na nás obrací ve skutečnosti každá živá bytost, i když si to ještě neuvědomujeme. Máme si to však uvědomovat, jsme povoláni k tomu, abychom si to uvědomili. Celý svět živých bytostí je naším světem, v něm žijeme, uprostřed něho a na jeho základech stojíme a jednáme. A celý tento svět živého (živých) je také někde a nějak situován. A my se musíme ve své odpo-

### **1982b–030**

vědnosti nejprve za vybrané a potom za všechny živé bytosti a za život vůbec odpovědně vztahovat i ke světu neživých skutečností, ke světu přírody (pozemské), ke světu planet a hvězd, k vesmíru. Ani ten nestojí ani není vržen před námi a před nás, ale je kolem nás, my jsme v něm, žijeme jím a z něho.

Z uvedených a z řady dalších důvodů se stává nezbytností nově konstituovat pojem subjektu na jedné straně a jsoucna na straně druhé. Subjektem je každé jsoucno, které je vnitřně integrováno v celek. V tomto smyslu je pak subjektem nejenom každá lidská bytost, ale vůbec každá živá bytost; subjektem je však každé před-živé a ne-živé jsoucno, splňující podmínku vnitřně založené integrity, např. velké i malé molekuly, atomy, elementární částice, energetická kvanta. Přejdeme-li k modelu tzv. primordiální události, pak i ona představuje modelově nejjednodušší potenciální subjekt. Za subjekt v plném významu ji nemůžeme považovat, protože subjektem se jakákoli událost stává teprve ve vztahu k něčemu, co (tímto) subjektem není, tj. co je tomuto subjektu vnější, aniž by to vnitřně bylo do rámce (celku) tohoto subjektu vintegrováno. Musíme tu ovšem dát pozor, abychom se nenechali svést návykem předmětného myšlení: nestačí, aby vedle jedné události a mimo ni tu byly ještě nějaké události jiné, „vnější“; je totiž nezbytné, aby ona událost, o kterou

### **1982b–031**

jde, na tyto vnější události také nějak (byť sebeprimitivněji) reagovala. Teprve v takové reakci a skrze ni se stává reagující událost subjektem a ty události, na které reaguje, čímsi „vnějším“, „předmětným“. Toto „předmětné“ a „vnější“, na něž subjekt reaguje, může být přitom také nějak vnitřně integrováno, tj. může to být jiný subjekt, který sám také reaguje. Ale – a to je významné právě pro lidskou úroveň reagování (i když nejen pro ni) – může to být také hromada, agregace nižších prvků (třeba také dalších agregátů, anebo již subjektů – vposledu vždycky subjektů, neboť primordiální subjekty jsou posledními skutečnými stavebními kameny univerza). Reakce na agregáty se podstatně liší od reakcí na subjekty; rozdíl je založen nikoliv

pouze na povaze „předmětu“ reagování, ale také v povaze a rozvrhu reagování samotného. Již u zvířat můžeme pozorovat schopnost reagovat na jiné zvíře jako na subjekt, tj. přizpůsobit své vlastní reakce struktuře osvětí jiného zvířete, a dokonce jeho zvláštním typům chování. A přece se totéž zvíře chová vůči některým jiným zvířatům, na nichž nemá žádný zájem, jako k „předmětům“, jako k „věcem“. Mohli bychom říci, že tady někde je prehistorie předmětného myšlení, které je orientováno výhradně na vnějšek, na předmětnou skutečnost, na agregáty a mechanické „kusy“, a setká-li se se subjekty, chová se k nim a myslí na ně zase jenom jako na věci, kusy, agre-

### **1982b–032**

gáty. O subjektech bychom mohli říci, že to jsou pravá, protože vnitřně integrovaná jsoucná; naproti tomu agregáty představují pouze nepravá jsoucná, která jsou jako jsoucná (tj. jako celky, jako k sobě přináležící složky) pouze percipována, bez základu ve „věci samé“ (byť praktické ospravedlnění takového přístupu bylo sebezpřesvědčivější). Tak kupříkladu hrneček nebo sklenice, stůl nebo židle, kámen nebo cihla, dům, ulice, město atd. jsou nepravá jsoucná; lidé, zvířata, rostliny jsou pravá jsoucná. Existují také přechodné útvary, jako je třeba biotop nebo biosféra, které nejsou ani pouhými agregacemi a aglomeráty, ale na druhé straně ani skutečnými subjekty. Zvláštní postavení mají po té stránce společenské struktury, společnost vůbec a zejména dějiny.

Předmětné myšlení se konstituuje jako myšlenkový přístup k nepravým jsoucům, přičemž každý přístup k pravým jsoucům je předem degradován již ve svém rozvrhu (a tím ovšem i ve svých možnostech) na přístup ke jsoucům nepravým, tj. předmětným. Účinnou kritiku předmětného myšlení je možno založit pouze na odhalení deviovanosti chápání pravých jsoucn jakožto pouhých předmětů (v ontologickém smyslu), tj. jako ryze předmětných skutečností. Tzv. ryzí předmětnost je pouhou hypostazí, ve skutečnosti není možná, prostě nic takového neexistuje. Veškeré události a

### **1982b–033**

veškeré subjekty (což jsou také události) mají svou předmětnou i nepředmětnou stránku a nemohou být legitimně redukovány na pouhou předmětnost. Z praktických důvodů je možno v případě některých agregací odhlížet od jejich nepředmětného charakteru, protože není integrován, ale rozdroben do nesčetných vnitřních stránek nižších subjektů či událostí, o jejichž agregát jde. Takové odhlížení je možné vždy jen do jisté míry, protože bez nižších událostí či subjektů, které jsou vnitřně integrovány a které jsou tudíž pravými jsoucnými, není žádná agregace vůbec možná; v nižších úrovních vnitřní, tj. nepředmětná stránka hraje vždycky rozhodující roli, i když je na vyšší rovině předána její převládající funkce (v důsledku desintegrování) jen transformována na převahu setrvačného charakteru.

Zbývá ovšem ještě uvážit, zda ryzí nepředmětnost je právě tak neexistující (samostatně) jako ryzí předmětnost. Je-li předmětnost závislá na zpředmětnění nepředmětného, resp. na zvnějšnění vnitřního, musí mezi vnitřním a vnějším (jakož i mezi nepředmětným a

předmětným) zůstat zachována základní asymetrie: vnitřní je nutně dříve než jeho zvnějšnění; a jestliže je ve své kvalitě a strukturovanosti podmíněno nějakým vnějškem (a to je všude tam, kde dochází k reagování), není tento vnějšek nikdy primární, nýbrž je zase jenom zvnějšněním nějakého jiného vnitřního. To však nemůže postačit k řešení naší otázky, zda totiž vnitřní, resp. nepředmět-

#### **1982b–034**

ná skutečnost je možná jako samostatná. Abychom se k tomu mohli vyslovit způsobem nosným a myšlenkově platným, je k tomu zapotřebí vypracovat příslušný myšlenkový (a také pojmový) aparát. Tak například tu vzniká otázka, zda o takové ryzí nepředmětnosti lze vůbec vypovídat, že jest. (Je známo, jak se Emanuel Rádl zdráhal připustit, že Bůh jest, a prohlášoval o něm raději, že „platí“.) Ve filosofické tradici proskakovalo tu a tam i v minulosti, kdy silně převládalo předmětné myšlení, že o bytí nelze uvažovat jako o jsoucnu, že bytí není jsoucno; v tom smyslu nelze o bytí prohlásit, že jest. O ryzí nepředmětnosti však nemůžeme vypovědět ani to, že existuje, vezmeme-li slovo existovat skutečně vážně; jestliže ek-sistence znamená (jak připomínal Heidegger) vyčnívání, trčení ze sebe „ven“, tedy přesahování, překračování sebe, nechávání sebe tak říkajíc „za sebou“ a tím „bytí mimo sebe“ (v tom případě jde o latinský téměř doslovný překlad řeckého termínu *ek-stasis*), pak ryzí nepředmětnost by musela být subjektem, aby mohla vykročit ze sebe. Subjektem však být nemůže, protože pak by musela být integritou či srostlicí vnitřní a vnější stránky, nepředmětnosti a předmětnosti (a tu by nemohlo jít o ryzí nepředmětnost, jakou od počátku předpokládáme). Již z těchto dvou případů je zřejmé, v jakých terminologických obtížích se ocitáme, když hle-

#### **1982b–035**

dáme odpověď na otázku možnosti samostatné ryzí nepředmětnosti. Přesto právě tady právem vidíme problém nepředmětného myšlení soustředěn v rozhodujícím ohnisku. Proto se k tomuto tématu budeme nutně muset vrátit.

Zůstaňme ještě chvíli u pravých jsoucnu a u skutečností, které jsou jakýmsi přechodem mezi pravými jsoucny a nepravými jsoucny. Vzniká totiž otázka, jakým způsobem lze myšlenkově mínit, tj. intencionálně se vztáhnout k nepředmětné stránce skutečnosti. Jestliže jsme řekli, že každé myšlení (tedy každá promluva) má jak své předmětné, tak své nepředmětné intence, zdá se být zřejmé, že předmětnými intencemi má myšlení směřovat k předmětné stránce a nepředmětnými k nepředmětné stránce míněného „předmětu“. Protože právě jsoucno je vnitřně integrovaným celkem, sjednoceností či „srostlicí“ vnitřního a vnějšího, nepředmětného a předmětného (dbáme-li etymologie latinského slova *con-cretum*, pocházejícího od slovesa *concreasco* = srůstám, smíme za konkrétní považovat výhradně pravá jsoucna, takže pro „konkrétnost“ třeba situací musíme užít jiného termínu, protože situace nikdy není subjektem, nikdy není vnitřně srostlá, neboť garantem její „konkrétnosti“ není její vlastní vnitřní integrita, nýbrž integrující mohutnost subjektů, které v ní jsou situovány a které ji integrují

zvnějška, resp. odjinud, ze zdrojů jiné než její vlastní niterné sjednocenosti), musí být platně míněno, souzeno a myšlenkově zkou-

### 1982b–036

máno rovněž jen integrovaně, tj. myšlenkou, jejíž předmětné i nepředmětné intence jsou shodně zaměřeny na „týž předmět“, na totéž pravé jsoucno, na tentýž subjekt (eventuelně tentýž „nepravý subjekt“, o němž bude řeč dále). To nás přivádí k nutnosti chápat předmětné myšlení a epochu, v níž převládalo, vskutku dějinně.

Mytický způsob myšlení dával téměř veškerý důraz na nepředmětné konotace onoho „povídání“ či „vyprávění“, které se rozumělo pod slovem *mythos*. Jenom tak lze pochopit, že některá mytická vyprávění, zapsaná evropsky školenými (a tedy předmětně myslícími) odborníky, nejsou zcela bláznivá, nýbrž že mají smysl, a dokonce hluboký smysl. Ostatně něco z tohoto charakteru zůstává ještě i na prvních koncepcích starých řeckých myslitelů. Brát kupříkladu Thalétovu „vodu“ doslovně jako tu tekutinu, kterou lze čerpat ve studních, která teče koryty potoků a řek a která je v obrovském množství soustředěna v mořích atd., znamená vůbec nepochopit myšlenku „*arché*“. Ovšem u Thaléta je přes potlačení řady nasnadě jsoucích předmětných intencí důraz položen na vybrané intence rovněž předmětné, umožňující mínit „*arché*“ jakožto „vodu“ (resp. „vodu“ jakožto „*arché*“). V samotném mýtu jsou předmětné intence čímsi podstatně druhořadým, zatímco rozhodující je účast na archeotypálním dění, které je sice vytrženo z daného prostoročasového kontextu, ale zůstává jeho zá-

### 1982b–037

kladem a vzorem do té míry, že účast na něm je pokusem o identifikaci s ním. To je samo o sobě dokladem toho, že předmětný vztah k archetypu je maximálně potlačen a přímo vytěšňován z povědomí, neboť k identifikaci je nutná likvidace jakékoliv distance, jakéhokoli odstupu od pravzoru. Pravzor není a nemůže se stát předmětem myšlení, protože jednak každý vztah k předmětu předpokládá distanci, umožňující, aby něco bylo „před námi“, jednak má pravzor dějovou strukturu, a proto nemůže být nikdy celý „tu“, „před námi“.

Předmětné myšlení navazuje na myšlení mytické v tom, že zcela podržuje jeho orientaci na „pra-minulost“ a ještě ji racionalizuje tím, že „pravzory“ zbavuje časového charakteru vůbec (v platonské říši věčných idejí neexistuje žádná změna, žádný pohyb, a tedy žádný čas). Mytické archetypy se proměňují v *arché* nebo *archai*, z nichž všechno vzniká a do nichž všechno zaniká (proměna, pokud vůbec existuje, probíhá na povrchu, ale vůbec se nedotýká počátků či kořenů). Právě tak jako mytické myšlení, ani myšlení předmětné neočekává nic od budoucnosti: všechno podstatné a rozhodující je už tu, a to od počátku. Nic vskutku nového se nemůže přihodit. Odchylka od pravzorů vede do nicoty, a to vede archaického člověka k odvratu a přímo děsu z budoucnosti. Předmětné myšlení zbavilo budoucnost této vysoké dramatickosti, neděsí se jí už, ale ztrácí o ni po-

### 1982b–038



slední zájem jako o pouhou nahodilost, neschopnou přispět k jakémukoliv poznání. Klasická formulace, vyjadřující podstatu pojetí kauzality, zní: *causa aequat effectum*. Když už je třeba připustit nějakou změnu, pak je třeba trvat na tom, že uprostřed této změny se vlastně nic nemění. Jazyk tomu velmi napomáhá: to, co se mění, se nemění (jinak bychom přece nemohli vůbec mluvit o tom, že se něco mění). Člověk se ve svém životě sice nepochybně proměňuje, ale je to od narození až do smrti stále týž člověk.

(16. 1.)

Nedokončeno –

místo toho započato s jiným textem:

„Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost“

Únor–duben 1982, A4, III + 60 str.