

R 1974-2

>>>

[Filosofická systematika / Systém a filosofie / Filosofický slovník]

[740317-6]

(11) (1) (PNP, 17. 3. 74 večer.)

I když pomineme všeobecnou a základní problematičnost funkce systematiky a systému ve filosofii – přičemž ovšem nemůže být pochyb o tom, že se filosofie bez systému, bez systematičnosti neobejde – musíme si uvědomit, že struktura vztahů mezi jednotlivými filosofickými tématy, filosofématy, a okruhy filosofémat, je multidimenzionální, a že v běžné podobě knihy nemůže být této multidimenzionalitě učiněno zadost a dostatečně vyhověno, protože postup každé knihy je v podstatě „lineární“. Proto se zdá být nepochybné, že vlastní podobou filosofické systematiky může být jenom forma jakéhosi slovníku filosofického, který je ovšem uspořádán tak, že každému závažnějšímu tématu, „heslu“, je věnována kratší studie, v níž je jednak skutečný problém podstatně uchopen (a nikoliv tedy jen pojmenován a zařazen), a v níž za druhé jsou výrazně přítomny poukazy k cestám, jež vedou od tohoto tématu k tématům jiným, a to tak, aby každý, kdo se zajímá o jednu z těchto více naznačených cest, měl možnost na základě svého sklonu a svého rozhodnutí vyhledat příslušné heslo jiné, které by ho vedlo skutečně po té cestě, kterou zvolil. Takový slovník není ovšem nejsnadnější vytvořit. Ale je zřejmé, že o něco takového bude zapotřebí se pokusit. Zároveň se zdá být ovšem nezbytné celému slovníku předstlat jakýsi úvod, „úvod do filosofie“, úvod do filosofického systému, který by tvořil jakousi první část, první díl onoho jakéhosi „encyklopedického“ díla – encyklopedického v tom smyslu, že dovoluje v nejrůznějších kruzích se vracet k centrálním tématům přes nejrůznější témata jiná, tedy vracet se v rozmanitých okruzích k určitým tématům více cestami, mnoha cestami.

<<<

>>>

[Základní filosofické otázky a jejich určení]

[740317-7]

(12) (2) (PNP, 17. 3. 74 večer.)

Východiskem pro konstrukci filosofické systematiky je určení základních problémů, základních otázek současné filosofie. To lze zpočátku učinit zřejmě jen heuristicky a odhadem, ale po provedení se jako v prověrce ukáže, zda náš odhad byl správný a naše určení dosti nosné. Základní filosofické otázky totiž nemají nějaké neměnné místo v hierarchii filosofické systematiky, ale jejich význam a jejich „základnost“ závisí jednak na dějinné chvíli, tj. na současné situaci v pokračujících dějinách myšlení, jednak na potřebách a nezbytnostech integrity, objímající životní zakotvenost v dané době a filosofickou reflexi, která nezůstává pozadu za současným stavem filosofického myšlení a zároveň představuje výraz oné zakotvenosti v její kritickou reflexi, tj. kritické posouzení a prověření, vedoucí k větší pročištěnosti onoho zakotvení i k realizaci jeho integrálního uplatnění v celém životě, inclusive myšlení. V závislosti na tom všem a na souhře (tj. na míře již dosažené integrity) všech uvedených složek a momentů nabývají někdy větší důležitosti jedny otázky nebo okruhy otázek, jindy zase jiné, ale někdy může určitá otázka vytrvat ve svém dominantním postavení i přes několikerou změnu a vystřídání otázek jiných. Zkrátka je to různé – a poznat, rozpoznat, jak to v dané chvíli s významností a základností takových otázek vypadá, představuje něco takového jako „rozpoznávání znamení časů“. Tak lze mít za to, že ačkoliv byl člověk významným problémem sám sobě vždy, je tomu tak dnes vrchovatou měrou a více než kdy jindy. Tím zároveň už je přesouván důraz na ty problémové okruhy, jež jeví tendenci znesnadnit řešení této první otázky, zastínit ji, interpretovat ji redukovaně nebo jinak deformovaně, anebo ji konečně převádět na jiné otázky, a tak ji odsunovat do postavení otázky druhotné a odvozené. Takovým problémem či okruhem problémů je v našem případě věda, a protože dnešní věda už je podstatně odlišná od vědy ještě na počátku novověku, ba dokonce ještě od vědy z počátku minulého století, neboť se stává stále víc závislou na technice a stává se dokonce jakýmsi druhem techniky, můžeme rovnou mluvit o okruhu problémů „věda a technika“, resp. „technika a věda“ (event. „technika inclusive věda“). Jiným stále významnějším okruhem problémů jsou otázky životního prostředí a budoucnosti Země jako základny života lidstva a života vůbec.

<<<

>>>

[Nenáboženská víra / Výzva a její osobní charakter]

[740325-1]

(13) (3) (PNP, 25. 3. 74 ráno.)

Víra není ve své podstatě vztahem k Bohu, tj. nemá náboženský, religiózní charakter. Reflexe víry však nestojí pouze před úkolem, jak právě tuto uvolněnost, tuto svobodu, osvobozenost od náboženství postavit do světla plného uvědomění, ale stojí před mnohem závažnějším úkolem. Jde o to, nově interpretovat právě tu zkušenost, o níž se religiózní představa boha (ev. Boha) opírala snad nejvíc, totiž o zkušenost, že člověk ve své situaci není postaven mezi věci a proti nim, nýbrž že stojí vždy znovu (i když nikoliv neustále) před výzvou, kterou je osobně, individuálně a zejména inteligentně, inteligibilně oslovován. Zkrátka: člověk není schopen porozumět správně sám sobě, pokud svou situaci, svou situovanost neuvidí jako osobní oslovenost, jako osobní vyzvání, resp. vyzvanost, pozvanost. Ta základně a principiálně oslovující „vrstva“ či „složka“ situace a situační výzvy je totiž skutečně vždy přiměřená úrovni člověka, není to nic neosobního, nelidského, mimoosobního a mimolidského. Je to tak, jako kdyby v této výzvě oslovovala člověka druhá bytost. A dokonce tak, jako by ta výzva byla jen metodou nenásilného, nevnučujícího se vedení bytosti, která je dál, která má „náskok“, která vidí pronikavěji – zkrátka právě bytosti, která je schopná opravdu vést. Jestliže se zdá být každá hypostáze nějaké takové „bytosti“, takového „subjektu“, takového subjekt-ního protějšku neodržitelná, nemůže to znamenat, že zbývá jen nějaké dešifrující odhalení, „vysvětlení“, či nejspíš „odvysvětlení“ a tím zproblematizování a odeskamotování onoho osobního charakteru výzvy, jíž se v určitých rozhodujících situacích cítíme být osloveni. Právě naopak: prohlédnutí a nahlédnutí oné neodržitelnosti religiózního postoje a přístupu nás samo staví do situace, v níž jsme osloveni novou výzvou: jak porozumět, jak myšlenkově uchopit – a tedy nezamluvit, nepopřít a nezapomenout – onen osobní ráz výzvy, která nás v určitých situacích oslovuje? Nezbytnost interpretovat, tj. reflektovat tuto stránku své situovanosti a svého pohybu vůbec, a také zřejmě stránku každé skutečné události obecně, je zřejmá a závazná. Z této nezbytnosti, od tohoto závazku, před touto výzvou se nelze ukrýt a nelze uniknout.

<<<

>>>

[Kierkegaardův přístup k podstatě subjektu]

[740402-1]

(14) (4) (2. 4. 74, Písek)

Slavné zahájení Kierkegaardových úvah o „nemoci, (která je) k smrti“ volá po přísné a přesné analýze. Teprve po takové analýze a po novém promyšlení celé věci (z nových úhlů pochopitelně) se ukáže ve větší plnosti možnost, jak výsledků jeho úvah použít, jak si je osvojit, jak je učinit součástí, hlubinou vlastního myšlení a smýšlení.

Určitou korekturu musíme provést především v Kierkegaardově antropologii, resp. v jeho přístupu k podstatě subjektu jakožto k čemusi lidskému, podstatně lidskému. Vychází totiž z toho, že člověk je duch, a že duch je „osobnost“ (tak zatím překládejme ono „Selbst“, jež nemá českého ekvivalentu; mohli bychom ovšem také říci „svojnost“ – ovšem ani to není nejlepší, protože to by odpovídalo spíše „Selbstheit“ nebo „Selbstsein“), eventuelně „úsoba“. Ale pak tuto „osobnost“ či „úsobu“ charakterizuje (a přímo definuje) způsobem tak obecným, že to daleko překračuje hranice každé antropologie. Zkrátka: to, co říká Kierkegaard o „selbst“, platí nejen pro člověka, ale pro každý subjekt, tedy i pro každý subhumánní subjekt.

Právě o subjektu platí, že se vztahuje sám k sobě. Musíme předpokládat, že tento vztah k sobě samému není oboustranný (obousměrný), nýbrž naopak jednosměrný – nebo, možná lépe a přesněji, že tento vztah není ničím jednoduchým a jediným, a že ani výslednice složitější struktury vztahů neústí do něčeho jednoduchého, zejména nikoliv do něčeho zvrátneho či obousměrného. Zkrátka subjekt, který se vztahuje, není identický se subjektem, k němuž tento vztah míří. Proto můžeme právem s Kierkegaardem předpokládat, že onen vztah subjektu k sobě samému je vztahem mezi dvojím, takže sám vztah je něčím třetím („im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte...“). Ale právě nyní se musíme tázat: kde se bere ona podvojnost subjektu? Jak to, že se subjekt (jako právě integrovaná struktura, jako jedno) stává náhle dvojím? Kierkegaard to poněkud zjednodušeně převádí na rovinu starých dogmatických spekulací (totiž že člověk je syntézou nekonečnosti a konečnosti, časového a věčného, svobody a nutnosti, zkrátka syntézou; a syntéza je vztahem mezi dvojím, takže takto viděno není ještě člověk žádnou „úsobou“, žádným „selbst“). Bez těchto zastaralých berlí, které – i když nejsou ovšem beze smyslu – potřebují naléhavě nové interpretace, se můžeme přidržet např. toho, že subjekt je „syntézou“ či lépe jednotou, sjednoceností, integritou vnitřního a vnějšího, tj. své vnitřní a vnější stránky. Lze s touto podvojností dost účinně a nosně pracovat pro náš cíl? Můžeme nějak tohoto struk-

turního „zdvojení“ použít pro bližší osvětlení vztahu subjektu k sobě samému?

<<<

>>>

[Integrita subjektu a jeho navazování na sebe sama]

[740402-2]

(15) (5) (2. 4. 74, Písek)

Integrita subjektu nutně zahrnuje vztah subjektu k sobě samému už v tom primárním smyslu, že subjekt trvá díky tomu, že sám na sebe navazuje. Co to znamená, že subjekt navazuje sám na sebe? Zjevně to, že subjekt, jaký jest právě nyní, navazuje na sebe, jakým byl předtím. Subjekt navazuje sám na sebe tak, že navazuje na svou minulost. Minulost subjektu je však právě relikv toho, co se stalo reálným, co se uskutečnilo, co se zvnějšnilo; naproti tomu přítomnost subjektu je to, co se teprve zvnějšňuje, uskutečňuje, realizuje. Takže přítomnost subjektu je pouze zčásti tímto zvnějšněným, uskutečněným, realizovaným, kdežto zčásti je zároveň něčím ještě nerealizovaným, neuskutečněným, nezvnějšněným. A co je to, co ještě není zvnějšněno? To je právě ono „vnitřní“. Vnitřní představuje budoucnost subjektu, zatímco vnější představuje jeho minulost. Přítomnost subjektu je „syntézou“, integritou, sjednoceností obou těchto stránek, vnějšího a vnitřního, minulosti a budoucnosti subjektu.

Proto můžeme onen „vztah, který se vztahuje k sobě samému“, resp. „to ve vztahu, že se vztah vztahuje k sobě samému“ (jak o tom mluví Kierkegaard) interpretovat jako to při subjektu (na subjektu, v subjektu), že mezi vnitřní a vnější stránkou není jenom takový vztah, jímž by se vnitřní vztahovalo k vnějšímu a vnější zase naopak k vnitřnímu, ale vztah, v němž navíc je realizována schopnost subjektu vztáhnout se k tomuto vztahu mezi svým vnitřním a svým vnějším, a to předpokládá právě takovou strukturní uzpůsobenost vztahu mezi vnitřním a vnějším, která v sebe zahrnuje jakousi odbočku, jíž se tento vztah kromě k vnitřnímu a kromě k vnějšímu vztahuje (odnáší) k sobě samému jakožto vztahu. To je základna, umožňující reflexi, bez níž člověk není a nemůže se stát člověkem.

<<<

>>>

[Jak učinit subjekt (ne-předmět) předmětem myšlení / Předmět x objekt]

[740403-1]

(16) (6) (PNP, 30. 3. 74 večer.)

Chceme-li ve své práci myslet, uvažovat o subjektu, tedy zabývat se subjektem, pak to nemůžeme učinit jinak, než že subjekt učiníme předmětem svého myšlení, přemýšlení, svého uvažování. A ovšem to nás vede hned na počátku k základnímu problému: učinit subjekt předmětem znamená – jak se nám alespoň zdá – ze subjektu učinit něco, čím není. Neboť jestliže je subjekt něčím vyňatým ze světa věcí, ze světa předmětů kolem nás, tak je to právě to, že není předmětem. Ale jak něco, co předmětem není, co je svou podstatou typický ne-předmět, neboť právě podmět, můžeme učinit předmětem? Tuto otázku tedy musíme nějakým způsobem uspokojivě zodpovědět, uspokojivě vyřešit, máme-li si zajistit ty nezákladnější předpoklady pro zamýšlené uvažování, pro zamýšlenou práci.

Řešení té otázky v detailu je neskutčné, ale zatím si stanovme cíl menší, totiž alespoň vymezení prostoru, v kterém toto řešení bude třeba provést, vymezení terénu, v němž budeme muset pracovat. Ten terén můžeme charakterizovat především základním rozlišením mezi předmětností ve smyslu ontologickém a předmětností ve smyslu noetickém nebo vůbec fenomenologickém. Samozřejmě se nemůžeme meritorně zabývat žádným tématem, aniž bychom něco podstatného z tohoto tématu učinili předmětem ve smyslu noetickém či obecně fenomenologickém. To nemusí ovšem nutně znamenat, že budeme mystifikovat sebe i jiné a že budeme předstírat sobě i jiným, že to, čím se zabýváme, má charakter předmětu ve smyslu ontologickém. Abychom nemuseli vždycky dodávat, v jakém smyslu chceme o předmětu mluvit, použijme možnosti řeči, která vedle slova „předmět“ zná také cizí slovo „objekt“. Původně je slovo předmět míněno jako pouhý překlad slova objekt; ale když vzpomeneme na Marxovy teze k Feuerbachovi, tak si uvědomíme, že tam právě např. v 1. tezi Marx rozlišuje mezi předmětem a objektem a říká, že základní chybou celé dosavadní filosofie bylo, že svůj předmět chápala jako objekt. Rozumíme tedy pod termínem „předmět“ to, co jsme zmínili jako předmět ve smyslu noetickém či fenomenologickém. Pod termínem „objekt“ chápeme to, čemu jsme říkali předmět ve smyslu ontologickém.

To znamená: ne každý předmět má charakter objektu; každý objekt ovšem můžeme učinit předmětem, ale ne vše, co můžeme učinit předmětem, je už *eo ipso* objekt. Konkrétní případ, před kterým stojíme, spočívá

právě v rozlišení a v pozorném nesměšování obojího, neboť subjekt můžeme a musíme učinit předmětem, máme-li se vůbec filosoficky tímto tématem zabývat a máme-li se pokusit subjekt jako skutečnost zvláštního rázu, zvláštního typu myšlenkově uchopit, ale nesmíme myšlenkově uchopit předmět tohoto uvažování, subjekt, jako něco, čím není, tj. jako objekt. Subjekt není objekt, subjekt je pravý opak objektu.

[740403-2]

(17) (7) (pokrač.)

Abychom mohli ve vší přesnosti a opatrnosti, bedlivosti uchopit subjekt jakožto předmět, ale jakožto ne-objekt, musíme se zabývat povahou tohoto uchopování samotného. A tady právě docházíme k oné historické charakteristice metafyziky v určitém pojetí, která (v tomto pojetí) spočívala v záměně, v nerozlišování obojího, v předpokladu - nevysloveném, ale velmi účinném a účinně se projevujícím -, že všechno, co můžeme učinit předmětem svého zkoumání, je i ve smyslu ontologickém objektem. Kritika metafyziky je tedy základním východiskem a předpokladem každého pokusu o myšlenkové uchopení subjektu, které si má uchovat alespoň předběžnou možnost úspěchu, věcnosti, přesnosti, zkrátka pravého, pravdivého uchopení věci, uchopení svého předmětu. (6, 7 přepis mgf. záznamu, přepsáno v Písku, 3. 4. 74).

<<<

>>>

[Přímé, předmětné, nepředmětné intence myšlení]

[740405-1]

(PNP, 5. 4. 74 večer.)

Máme-li se úspěšně myšlenkově zmocnit toho scestí, jímž pro dějiny myšlení je metafyzika, musíme především provést ještě jedno základní rozlišení. Intencionalita myšlení (mínění) není jednosměrná, ale spěje ke svému cíli nejen různými, ale zároveň různými, tj. více cestami, několika nebo přímo mnoha cestami. Pojem sám je jakýmsi uzlem či průsečíkem rozmanitých soudů; nevztahuje se svou intencí ke svému „předmětu“ nikterak přímo, nýbrž jen jako možnost uplatnění v příslušných soudech, a tudíž vlastně přes tyto možné soudy. Přímá intence je tedy něco podobného jako matematický důkaz: ten vůbec neříká nic o tom, jak jsme na řešení přišli, jak dlouho a úporně jsme s problémem zápasili, co nám bylo vodítkem a co nám náhodou (naštěstí) pomohlo atd. Důkaz je jakousi

výslednicí a vlastně zkratkou všeho toho, co předcházelo. Podobně přímá intence je jenom jakoby shrnutím, jenom zkratkou a výslednicí četných reálných intencionálních aktů, jimiž jsou soudy, a zároveň zkratkou programu, rozvrhu, modelovým plánem ještě četnějších soudů, které teprve mají být provedeny, uskutečněny v nových, dalších intencionálních aktech. A protože vedle této „přímé intence“ tu tedy musíme předpokládat celou řadu „intencí nepřímých“ a protože tyto nepřímé intence jsou základem, který umožňuje a vskutku i zakládá intenci přímou, musíme se nutně zabývat touto nepřímou intencí, máme-li mít nějakou šanci v pokusu myšlenkově uchopit intenci přímou. Jestliže pak tzv. přímá intence představuje jakýsi modelový či spíše ideální, idealizovaný, ekonomizovaný, *de facto* fiktivní vztah k předmětu, můžeme o ní mluvit jako o intenci předmětné. Naproti tomu všechny ony intencionální akty, jež *skutečně* zakládají vztah k onomu „předmětu“, i když pouze oklikou přes nejrůznější „předměty“ (nebo „ne-předměty“) jiné, odnášejí se k onomu „předmětu“ jen právě prostředně, přes něco jiného, a proto tomuto druhu intence můžeme říkat nepředmětná. Vztah mezi předmětnou a nepředmětnou intencí je ovšem složitější, než bylo naznačeno svrchu. Především musíme respektovat, že zformování předmětné intence má značný vliv na ony nepředmětné intence, jež onu předmětnou umožňují a jež jí jsou základem. Dokonce musíme jít tak daleko, že na jisté úrovni jsou nepředmětné intence v dané podobě možné jen za předpokladu, že předmětná intence se již zformovala, že už byla realizována. Takže v jistém ohledu a do jisté míry může předmětná intence být také předpokladem a základem nepředmětné (ev. nepředmětných). A posléze musíme konstatovat, že nepředmětné i předmětné intence nejsou jakési na sobě nezávislé nebo od sebe alespoň oddělené složky mínění, nýbrž že jsou vždy integrovány v jakýsi celek, z něhož musí být pro přesnější myšlenkové zpracování vyabstrahovány. Proto snad je lépe, mluvíme-li o složkách intence (o složce předmětné a složce nepředmětné).

<<<

>>>

[Sebeklam metafyzického myšlení]

[740405-2]

(18) (8) (PNP, 5. 4. 74 večer.)

Tak jsme dospěli k tomu, že máme vedle rozlišení předmět × objekt ještě další rozlišení: předmětná × nepředmětná složka intence. Předmětem

svého mínění můžeme učinit něco tak, že k tomu zaměříme předmětnou složku intence. Ovšem tato předmětná složka, jak jsme již uvedli, je umožněna a nesena četnými složkami nepředmětnými, i když zase naopak tyto nepředmětné složky nesou pečeť oné složky předmětné. Musíme se nyní tázat, jaká je souvislost mezi předmětem předmětné intence (resp. složky intencionální) a mezi „předmětem“ složky nepředmětné. Není pochyby o tom, že obojí v žádném případě nemůžeme identifikovat. Jestliže míníme např. v našem případě subjekt, činíme jej předmětem své intence předmětné (resp. předmětné složky své intence). Ale máme-li sdostatek respektovat subjektivní povahu subjektu (tj. subjekt právě jakožto subjekt), budou mít zřejmě mnohem významnější funkci právě ony nepředmětné složky naší intence. Nepředmětné složky se však nikdy nevyskytují osamoceně, odděleně od předmětných. Tam, kde nepředmětná složka našeho mínění míří např. na subjekt, provází ji vždycky také nějaká složka předmětná, která rovněž musí někam mířit. Běžný případ je právě ten, že tam, kde nepředmětná složka nejvlastněji míří k něčemu uchopitelnému pouze nepředmětně, míří předmětná složka nutně někam jinam, totiž na nějaký předmět. To znamená, že přitom, jak nepředmětně míníme subjekt (např.), předmětně míníme cosi jiného. Dopadne to tak, že přitom, jak nepředmětně míníme subjekt jakožto subjekt, předmětně jej míníme třeba jakožto objekt. Subjekt je ovšem po určité stránce také objekt, má skutečně charakter objektu, neboť má vedle vnitřní také svou vnější stránku. Ale předmětná intence, která se na něj zaměřuje právě jen jakožto na objekt (a která tak *de facto* subjekt redukuje na objekt a představuje tak vlastně vážnou mystifikaci), potlačuje za určitých okolností ony nepředmětné intencionální složky, resp. (protože fakticky bez nich ani nemůže být, nemůže fungovat) vytěsňuje je z oboru reflexe. V takovém případě tedy můžeme mluvit o metafyzickém myšlení. Nejde tu o to, že by takovému myšlení vůbec chyběla jakákoli nepředmětná intence či intencionální složka, nýbrž že takové myšlení vytěsňuje ze svého povědomí jakoukoli zmínku toho, že fakticky v něm takové nepředmětné složky také (a nutně) jsou, a tváří se samo před sebou i navenek, jako by pracovalo jen s čistými intencemi předmětnými. Metafyzické myšlení nelze charakterizovat jako nepředmětně chudé, nýbrž jako ulpívající v sebeklamu o své vlastní povaze. Kdyby skutečně každá nepředmětná složka byla odstraněna, rozpadlo by se i všechno „čistě předmětné“.

<<<

>>>

[Předmětné a nepředmětné složky intence...]

[740406-1]

(19) (9) (PNP, 6. 4. 74 večer.)

Okolnost, že intence má jak své předmětné, tak i své nepředmětné složky (či konotace), odpovídá základně tomu, že subjekt sám má svou předmětnou i nepředmětnou stránku. A odpovídá nejen v tom smyslu, že tuto základní kondici subjektu „odráží“, resp. že je jejím projevem či výrazem, ale také tak, že jenom díky této své dvojstrannosti je schopna skutečný, plný subjekt také mínit. Ideálním, nejvyžádanějším, nejžadoucnejším případem je taková intence, která míří na předmětnou stránku subjektu (jakožto na vnějšek, zvnějšnění, tedy objekt) svou předmětnou složkou, zatímco na podmětnou, subjektní, vnitřní stránku subjektu svou složkou nepředmětnou. Ke komplikacím však dochází, když také vnitřní stránka subjektu (a to znamená také: subjekt jakožto subjekt) má být míněna, tj. má být, má se stát předmětem našeho myšlení, zkoumání. To nejenže není nic nelegitimního, nýbrž musí k tomu neodvratně a z podstaty věci docházet všude tam, kde jde o reflexi, tj. o to, že mínící (intendující) subjekt chce vědět, co to vlastně dělá, když míní (a vůbec když je aktivní). A protože ovšem fakticky může i k onomu „ideálnímu“ případu dojít vždy jenom tam, kde se taková reflexe realizuje, je „ideálnost“ zmíněného řešení vlastně nemožná, iluzorní, ba v jádře falešná, nepravdivá, zavádějící. Ale jestliže se stává nutností předmětně (byť neobjektifikujícím způsobem) mínit a pojmově uchopit subjekt jakožto subjekt, musí být příslušným vyvážením této „převrácenosti“ nepředmětné mínění vnější, objektní stránky subjektu čili subjektu jakožto objektu. Nepředmětně mínit subjekt ve smyslu objektu ovšem neznamená jenom jakési potlačení objektivizující, objektifikující složky našeho mínění, ale zejména nalezení způsobu, jak respektovat objektní stránku skutečnosti (tedy i skutečnosti subjektu), aniž se zároveň dáváme zavést i svést touto objektností k selhání, scestnému poklesnutí myšlení do tradičně vyježděných, avšak již dávno neudržitelných vyjetých kolejí metafyziky.

<<<

>>>

[Soucit]

[740407-1]

(20) (10) (PNP, 7. 4. 74 večer, po návštěvě Přemysla Blažíčka)

Soucit je čímsi podstatně lidským, neschopnost soucitu je nelidská. Ale to neznamená, že soucit je spolehlivou bází pro lidské jednání, pro lidské

činy. Naopak: lidské jednání vycházející ze soucitu a na něm založené je hluboce deformováno a přímo scestné (a zároveň kazí a ničí sám původní soucit a dává mu nepřiměřené, absurdní místo v lidském životě). To vše je jenom konkrétnější rovina obecně platné zkušenosti, že jednotlivé složky života, jednotlivé události a situace jsou od sebe odděleny jakýmsi předělem, který nedovoluje prosté zobecňování (jímž je každý moralismus, každé moralizování, založené na generalizaci jednoho aspektu, jedné roviny či zásady a na jejich absolutizaci). Podobně je tomu např. v případě výtečného vojevůdce, jehož osvědčené vedení v době konfliktu naprosto nemůže zaručit kvalitní rozhodování ve vládní funkci v dobách míru. Odborník v oboru medicíny je zase např. nekompetentní v otázkách politiky nebo filosofie. Atd. atd. Životní integrita je ovšem postulátem života vsutku (a důstojně) lidského. Ale lidská konečnost nedovoluje tento postulat vzít za základ ve smyslu danosti. Taková integrita nikdy není dána, nýbrž ustavičně se o ni musí zápasit. Nemůže se s ní nezdůvodněně počítat, ale musí se vždy znovu hodnotit, měřit a posuzovat. Pro otázku funkce soucitu to potom znamená: soucit je důležitý faktor, jímž jsme upozorněni na utrpení druhých lidí a jímž se dostáváme do jakési blízkosti jejich utrpení a jejich těžkostí. Ale soucit se nemůže stát východiskem a motivem našeho jednání dalšího. Otvírá nám cestu k druhým lidem, ale není schopen nás vést skutečně až k nim. Soucit, který přerůstá ještě i tam, kde už měl zmlknout a předat slovo rozumné úvaze, nás nakonec vede zase jen k nám samým. Soucítíme s druhými, protože se vcítujeme do jejich situace, vidíme za nimi sebe a identifikujeme se tak vposledu jen sami se sebou. Touto neschopností zůstat vztahem k druhému člověku a zároveň přerůst v program skutečné pomoci, resp. akce ve prospěch toho druhého se soucit podstatně liší od lásky. Láska ve smyslu *agapé* i ve smyslu *erós* je akceschopná; *erós* ovšem hledá „svých věcí“, kdežto láska nikoliv. *Erós* (tak alespoň v Platónově *Symposiu*) představuje cestu nižšího k vyššímu; láska k vyššímu je odměněna tím, že se sama pozvedá výš. Naproti tomu *agapé* je sebepopřením, sebeponižením, neboť se vzdává svého náskoku a svých výhod, svých privilegií a obrací se dolů, k těm, kteří ten náskok a ty výhody nemají; a tato láska (v křesťanském smyslu) je odměněna tím, že se jí daří obdarovat ty, kteří jsou na tom hůř než ona. *Erós* i *agapé* představují jakési transcendování člověka, vykročení ze sebe ven; soucit, který přerostl svůj původní autentický tvar a stal se vodítkem v jednání, znamená uzavření do sebe a do svého světa, do své situace, znamená holou imanenci.

<<<

>>>

[Jak je vůbec něco takového jako intence možné?]

[740408-1]

(21) (11) (TES, 8. 4. 74 odpoledne)

Bylo by zajisté zapotřebí popsat, interpretovat a přezkoumat funkci předmětných i nepředmětných složek intence. Jak je vůbec něco takového jako intence možné? Jak se může vztahovat něco k něčemu jinému tak, že můžeme mluvit o intenci? Tady musíme přistoupit k rovinám, které bychom mohli nazvat primordiální nebo této primordiální rovině se blížícím. Subjekt představuje ve své nejnižší úrovni událost, která je schopna nějak navázat na sebe, tj. na svou minulost, reprodukovat tuto minulost, a tím samu sebe. Subjekt trvá tím, že se prodlužuje navazováním na sebe sama, resp. na svou minulost. V čem spočívá toto navazování a prodlužování? K podstatě události náleží, že má svůj počátek, průběh a konec. Tím, že něco naváže na tuto událost (ať už je to jiná událost, anebo tu navazuje událost sama na sebe, tj. její pozdější = novější složky na složky dřívější = starší), neruší ovšem tuto strukturu původní události, tj. neruší zejména skončení, konec původní události. Navázání znamená tedy nikoliv protažení, prodloužení původní události v plném slova smyslu, nýbrž obnovení některých jejích složek, jejich znovuuskutečnění, znovuvytvoření. Jestliže sama původní událost představuje integrované dějství, v němž to, co dosud nemělo a nemá předmětný charakter, vnější charakter, se zvnějšňuje a zpředměťňuje, pak vše, co tuto událost nebo kteroukoliv její událostnou složku má znovuuskutečnit, znovuvytvořit, musí napodobit tuto povahu událostného dějství, jež představuje přechod od vnitřního k vnějšímu, event. od „subjektního“ k „objektnímu“. Napodobení je ovšem možné jen díky tomu, že nějaká druhá událost je schopna se k oné původní vztáhnout. Vztáhnout se však může jen tak, že tento svůj vztah (kte-rý musí být reálný, tedy realizovaný) rovněž založí událostně, a to znamená vnitřně, „subjektně“. Druhá událost se tedy svou vnitřní „složkou“ musí vztáhnout k události původní. To pochopitelně není možné tak, že by se vnitřně vztáhla k vnější podobě, vnější složce původní události, neboť reálně by se k této vnější složce mohla vztáhnout jenom dotykem, kontaktem své vlastní vnější stránky. Tedy se musí vztáhnout k vnitřní stránce předcházející události? Jak tomu máme rozumět? Je možný kontakt mezi vnitřními stránkami různých událostí a různých subjektů?

[740410-1]

(22) (12) (TES, 10. 4. 74 dopol.)

Řešení snad slibuje předpoklad, že intenci nesmíme prostě ztotožnit s reálným dotykem, i když bez nějaké vazby na reálný dotyk se ovšem obejít vskutku nemůže. To se ukazuje ostatně i z úvahy, že událost druhotná (na druhém místě se odehrávající, pozdější, novější) by se mohla bez jakékoli reálné vazby vztáhnout k události původní pouze tentativně a nazdařbůh – takže by to vlastně nebyl zaměřený, zacílený vztah, nýbrž trčení, zasáhnutí do prázdna, které by se setkalo s úspěchem jen zcela nahodile, a tedy neorganizovaně, neintegrovane. Předpoklad nějaké vazby mezi vnitřními složkami různých událostí (bez prostředkujícího vnějšího kontaktu) není jen poněkud příliš fantastický, ale zejména ohrožuje celou myšlenkovou stavbu, jak jsme ji až dosud vypracovali, neboť by zrušil funkci vnitřního jakožto integrujícího faktoru. Jestliže mezi vnějšími stránkami různých událostí a subjektů je cézura právě díky jejich vnitřnímu sjednocení, je záruka v tom, že vnitřní stránky jsou od sebe odděleny. Kdyby tomu tak nebylo a kdyby byl možný přímý kontakt mezi vnitřními stránkami různých událostí a subjektů, museli bychom hledat další „stránku“, která by byla zárukou sjednocenosti jak stránky vnější, tak také vnitřní. To by vedlo k takovému vzrůstu složitosti, jaký v dané chvíli nedovedeme nikterak odůvodnit; a proto zůstáváme při tom, že vnitřní stránky zůstávají odděleny a že kontakty mezi nimi musejí být vždy zprostředkovány příslušnými stránkami vnějšími. A tady přicházíme konečně zase zpět ke své původní tematicke. Má-li být kontakt, dotek vnějších stránek dvou událostí (či subjektů, což neznamená nic jiného než událostí určitého vybavení, určité složitější strukturovanosti) nikoli náhodným vyústěním dvou na sobě vzájemně zcela nezávislých průběhů, nýbrž něčím záměrným a cíleným, musí být alespoň z jedné strany založen aktivně, tj. jako rozvrh, jako projekt. A to je původní podoba, v níž se ukazuje jako přítomná ona intence, kterou chceme zkoumat.

[740410-2]

(23) (13) (pokrač.)

Vnější stránka události nemůže intendovat, není schopna žádné intence, ale může být realizací toho, co bylo intendováno. Aby ovšem mohlo být předmětem intence vnitřně založené něco, co je za hranicemi všeho toho, co vnitřní stránka je schopna integrovat, musí být splněn předpoklad, že se událost s tím, co je jako takto cize-vnější intencionálně „cíleno“ a „míněno“, nějak setkat – a to se mohlo stát jen v setkání vnější stránky události s tímto cize-vnějším, tj. v setkání vlastní vnějšnosti s cizím vnějškem.

O tom však musela být vnitřní stránka události nějak „informována“, neboť to nebyla ona, nýbrž příslušná vnější stránka, která onoho kontaktu byla reálně účastna. Vnější stránka ovšem není nic jednou provždy daného, nýbrž představuje jakési více nebo méně trvalé reziduum akcí vnitřně založených. Na počátku tedy musíme předpokládat nahodilý kontakt nazařbůh, o němž je vnitřní stránka události nějak zpravena, a teprve potom na základě této zprávy, této informace může být rozvržena nová akce, jejímž předem stanoveným cílem je nový kontakt téhož nebo podobného druhu. Intence se objevuje již ve zprávě o nahodilém, neplánovaném kontaktu. Protože však je čímsi novým, nově zformovaným, nemůže být tato zpráva redukována, event. ztotožněna s čímkoli, co se týká pouze vnějšku. I tato „zpráva“, tato „informace“ musí být z vnitřních, subjektivních zdrojů nejprve vytvořena. Je však vytvořena na základě čehosi, co je nepochybně vnějšího rázu. Nezbyvá proto než předpokládat, že akce, založená vnitřně, jenom jednou složkou (nebo jenom některými ze svých složek, pokud je takových složek víc), míří do sféry vnějšího (tj. přes vlastní vnějšek k vnějšku cizímu), ale že jinou složkou (ev. jinými složkami) se v nějakém stadiu svého postupného (a tedy částečného) zvnějšnění obrací zpět ke svému zdroji, resp. alespoň tím směrem. A tato vracející se složka jediná je schopna přinést informaci o průběhu ostatních partií akce, jež se nadále zvnějšňují (a jsou v průběhu tohoto zvnějšňování všude tam, kde už je zvnějšnění realizováno, konfrontovány a vystaveny dotyku a střetnutí s cizí vnějšností). Akce má tedy charakter zpětnovazební, tj. je vybavena zpětnou vazbou tam, kde je integrována do širšího celku, tj. kde je akcí nějakého subjektu.

[740410-3]

(24) (14) (pokrač.)

Ale jak tomu je u akce takto dále nezačleněné, neintegrované, tj. u akce, která je sama událostí jakožto „subjektem“? Můžeme předpokládat, že každá, tedy i primordiální akce se takto nějakou svou složkou vrací k sobě samotné? To je zajisté těžko rozhodnout. Jsem nakloněn se domnívat, že základem kosmu, základem veškeré skutečnosti jsou na sobě nezávislé, individuální nesčetné „výbuchy“ primordiálních událostí, jež ve své naprosté většině buď vůbec schopnost tohoto návratu k sobě nemají, nebo které ji mají pouze v latentní, nerealizované, neexponované podobě. Za určitých okolností, jež bude třeba důkladněji prošetřit, se objevují tyto primordiální události obohaceny o tuto novou složku či přímo dimenzi - a tam vzniká teprve skutečné stavivo celého vesmíru. (Event. - a pravdě-

podobněji - za takových okolností se exponuje nebo realizuje něco, co je v latentní či vůbec neexponované podobě každé události původní a vlastní.) V okamžiku, kdy k něčemu podobnému dojde, objevuje se tu už jakási primordiální intence. Událost je nejen tím, čím jest, ale je schopna se k sobě vztáhnout, navázat na sebe - a to znamená navázat na svou minulost, čili (to vskutku není nic jiného) na sebe jakožto na něco jiného, druhého, totiž již realizovaného, odumřelého, tj. na relikv svého již proběhlého dějství.

740410|8. - 10. dubna 1974

<<<