

Úvod do problematiky nepředmětnosti [FF UK]

Ladislav Hejdánek

Related preparatory texts:

[Úvod do problematiky nepředmětnosti \[FF UK\]](#)

k dokumentu existují tyto přípravné texty:

[Úvod do problematiky nepředmětnosti \[FF UK\]](#)

◆ seminář, česky, vznik: zimní semestr 1994/1995

◆ seminar, Czech, origin: zimní semestr 1994/1995

Úvod do problematiky nepředmětnosti [FF UK] [1994]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 flash – únor 2026]

--- (hejd_nepr94_a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: A nemyslí, nebo naopak, že někdo myslí a přitom to není v jazyce, to je nepochybné. Ale to nás nebude, tyto krajní případy nás nebudou zajímat. Nám nás bude zajímat především ten způsob myšlení. Když někdo mluví a nemyslí, to nás nezajímá. Naopak, když myslí a nelze to vyslovit, což je možno někdy, ještě to neumíme nebo ono ani nemá tendenci to vyslovit, to myšlení je jiného typu, realizuje se jinak než přes slovo. V umění je běžné, že způsob, jak myslí výtvarný umělec, je jiný než způsob myšlení organizovaný *logem*, organizovaný jazykem a tak dále. Tak tyhle případy necháme stranou.

Řekněme tedy, že člověk říká něco a to, co říká, budeme považovat za *intencionální akt*, výkon vědomí, výkon myšlení. A tento *intencionální akt* míří k něčemu. My jsme si ukázali na tom, co jsme začali minule, Husserl ukázal, že jeho učitel Brentano nemá pravdu v tom, že považuje *intencionální předměty* za *inherentní* nebo *imanentní intencionálnímu aktu*, že naopak musíme ten *intencionální předmět* považovat za něco, co je mimo *intencionální akt*, vně k tomu aktu.

Tedy musíme tady měřit jakousi sféru *intencionálního objektu*. V té sféře *intencionálního objektu* je poměr a on se táže, kolik je stupňů na teploměru. To je předmět *intence* jeho otázky. Mimochodem na tom vidíme, že každá otázka zároveň něco tvrdí. Jeho otázka, kolik je stupňů na teploměru, tvrdí hned několik věcí. Za prvé, že existuje něco jako teplota. Za druhé, že existuje něco jako měření teploty pomocí teploměru. Že se to měří pomocí stupňů. Že počet těch stupňů nějakým způsobem souvisí s teplotou, která je kolem, což je ještě detailnější složka toho, že ten teploměr měří teplotu tímto způsobem. A posléze se také předpokládá, a to bychom si měli říct radši hned na začátku, předpokládá se, že oni ten teploměr na okně mají a že tedy má smysl se tázat ženy, kolik je stupňů na teploměru, protože oni ten teploměr mají. Kdyby ho neměli, nemělo by to smysl. To všechno je obsaženo v jeho otázce kolik je stupňů na teploměru. Kolik je venku? Kdyby to mohla být *intence*, která je možná, kdyby neměli teploměr a tak dále. Takže všechny tyto předpoklady nějak musí být splněny, má-li mít ta jeho otázka význam, má-li mít smysl.

Tento smysl, ten význam té otázky, teď to zatím nebudeme rozlišovat, smysl a význam, víme, že o tom je velká diskuse, ale to teď nás nezajímá, je zaměřen centrálně na stupně teploměru. To znamená *intencionální předmět* té *intence* se týká teploměru. Zjednodušíme to, teploměru. Je to o stupních na teploměru. A teď [nesrozumitelné]. Žena odhadne, že ta otázka má ještě jiný smysl. Totiž že manžel chce vědět, kolik je venku stupňů, aby věděl, jak je tam zima, a podle toho potom rozhodl, jestli si má vzít kabát, převléci se nebo něco takového. A nebo ne. A tak řekne rovnou, jestli ten kabát vzít. Jinými slovy odhadla, ať už právem nebo neprávem, že skutečným tématem té otázky není teploměr a počet stupňů na teploměru, nýbrž je kabát, který si má nebo nemá muž odcházející do práce vzít. Je evidentní, že v té otázce není zmínka o kabátu. Přesto je nám naprosto zřejmé, že tu nešlo o nedorozumění. Přímo otázka, jak je to možné. Každý mluví o něčem jiném, a přesto to není nedorozumění.

Jediné vysvětlení je, že každý *intencionální akt*, který je k něčemu zaměřen, může být zaměřen buď předmětně, nebo nepředmětně. A každý *intencionální akt* fakticky, my si to zjednodušujeme, ale fakticky v životě vždycky každý *intencionální akt* je komplexní a je zaměřen několika způsoby. My jsme si ukázali, že například předpoklad platnosti té otázky je, že vůbec něco jako měření teploty teploměrem existuje, že ten teploměr mají oni, poněvadž by to nemělo smysl a tak dále. Toto všechno je stranou té *intence*. Ale v jiné situaci, když muž třeba by řekl: „Tak kolik je tam stupňů?“ Včera jsme už desetkrát řekli, že si půjdeme koupit teploměr, poněvadž ten starý se rozbil. A teď říká „Kolik je tam stupňů?“ a míní tím: „Aha, a zase jsi zapomněla.“ To je jiná situace. A vlastně centrální by nebylo, kolik je venku stupňů, centrální by nebylo ani to, jestli si mám vzít kabát nebo ne, nýbrž centrálně by bylo: „Tak prosím tě, dneska už nezapomínej a ten teploměr kup.“

To, co jsme si tady předvedli, je možno velice dobře vyložit také z perspektivy analytické filosofie. A to ovšem analytické filosofie jistého typu. Nikoli třeba *Fregeho*, ale pozdního *Wittgensteina*. Rozdíl mezi

Traktátem a Filosofickými zkoumánímí u Wittgensteina spočívá v tom, že v *Traktátu* ještě je možno označit *Wittgensteina* za objektovistu. To jest člověka, který má dojem, že všechno podstatné může ukázat na jednotlivých věcech. Kdežto *Wittgenstein Filosofických zkoumáních*, pozdní *Wittgenstein*, my už teď česky máme obojí, vy už to víte, věděl, že žádný výrok sám o sobě nemá jednoznačný význam. Nýbrž že jednoznačnosti toho významu se dostává, nebo jednoznačnosti se výroku dostává pouze v kontextu. To najdete u *Wittgensteina*, ale není to reflektováno. Čili samozřejmě dá se s tím málo podniknout. My se musíme ptát, jestliže významu výroku, nebo budeme říkat *intencionálního aktu*, pro význam, pro upřesnění, pro přesnost, jednoznačnost významu *intencionálního aktu* je nezbytné určité prostředí, prostředí životní, prostředí jazykové, prostředí faktické. Jako v tom příkladu s tím farářem, ten věděl, že šlo o *fatum*, o jazykovou záležitost, skutečně odkázal, že půjde někam do zaměstnání, to je všechno každodenní realita. Čili i tento kontext je důležitý, to je potřeba znát. Nemůžete to vyvozovat jenom z toho, co si myslí jeden nebo druhý a tak dále. Vždycky tam vyvstane určitý kontext na různých rovinách a ten kontext je nezbytný pro mateřský kontext, je nějakým způsobem vyměněn. S tím se nevystačí, že by to bylo jednoduché. To si ještě ukážeme, že je to komplikovanější.

V každém případě tedy je evidentní hned na začátku, že nemůžeme zjednodušovat *intencionální akty* tak, že je vidíme jako zaměřené jenom k tomu předmětu. Vždycky to je celá řada věcí dalších, které jsou s tím spojeny. Tak to je první krok. Námitka proti tomuto mému příkladu byla diskutována ještě v době dřívější, než byla publikována, že tohleto je nesmysl, že to, že jde o kabát, bylo jenom zamlčeno. To je způsob, jak se řeší takzvané tyto potíže, kterými se odklízají problémy z cesty. Zamlčeno. Je to tam, nebo to tam není? Zamlčeno. Když něco zamlčíte, tak je to tam. Je to přítomné jako zamlčené. Ale pokud to není přítomno, tak nemůžeme říkat, že je to zamlčené. O tom nikdo v té chvíli vůbec nemyslel. Zamlčet můžete jenom něco, co by jinak křičelo. To musíte vysloveně zamlčet. To znamená, že to je přítomné. Zamlčet znamená další *intencionální akt*. Ve stejném problému, jako jsme byli. Čili to není řešení, říct, že je to zamlčeno.

A teď je další věc. Žena tedy ten kabát vezme. Co udělala? Zatímco muž v tom *intencionálním aktu* předstíral, že žena měla pravdu, ve skutečnosti v duchu myslel — a my to budeme znát jako pojetí — je to předmětně míněno, ale je to takzvaně — my předmětně vidíme, že mluví o kabátě, my můžeme mluvit předmětně o kabátě a myslet ve skutečnosti něco jiného. To je mimochodem věc, kterou odhalila filosofie taky dosti pozdě. Můžeme říct, že hlavně díky *Hegelovi*, proto se taky tady trochu budeme zabývat odkazem *Feuerbacha*. *Feuerbach* vlastně proto založil celou svou kritiku náboženství a teologie. Ta koncepce *Feuerbachova* spočívá v tom, že tam, kde náboženství, náboženský člověk mluví o Bohu, mluví ve skutečnosti o člověku. Ale neví, že mluví o člověku, on si myslí, že mluví o Bohu. Všechny výpovědi o Bohu vlastně jsou výpovědi o člověku, ovšem o člověku vůbec, o člověku rodovém, nikoli o jednotlivci. Toto je podstata *Feuerbachovy* koncepce v *Podstatě křesťanství*, kterou doporučuji také vaší pozornosti. Tam je tahleto skutečnost, že můžeme něco mínit a mínit to jako něco jiného. A přesto to tam je. Tam je to rozvedeno do celé koncepce rozsáhlé.

Uplatnil to potom mladý *Marx* a později ještě to bylo rozpracováváno na další věci dosti pozdější, ale bylo to uplatněno na pojmu ideologie. Pojem ideologie, to znamená někdy v době francouzské revoluce nebo těsně před ní a prodělávalo to slovo — původně znamenalo něco jiného, takže není třeba se o to starat. Ta koncepce je slušně založena u *Hegela* na příkladu teologie jakožto ideologie nebo náboženství jakožto ideologie. To potom vypracovává s velkou péčí a s hlubšími závěry *Feuerbach* a *Marx* to potom udělal způsobem, že dnes už není třeba *Marxe* nebo mnoho lidí *Marxe* na západě necituje, ale taky cituje, abychom, ale ani když citují, možná ani nevědí, že to vlastně je myšlenka *Marxova*, totiž ideologie jako falešné vědomí. To je zase jenom jedna strana celého fenoménu, o který nám teď jde, že jestliže míním člověka rodově, tedy lidstvo jako rod, a říkám tomu Bůh, tak je to falešné vědomí, poněvadž já tomu správně mám říkat lidstvo jako rod.

A teď *Marx* to daleko víc aplikoval nikoli na náboženství, to z toho vyškrt' jako vítězství, že jsme všichni *feuerbachovci*, později je to aplikováno na to, že existuje jakási třídní ideologie, která říká, jaké jsou

mravní závazky, co kdo, jak se musí slušně chovat, že nesmí krást a tak dál, a všechno to, co se říká, je to vypracováno tak, aby to sloužilo zájmům těch, pro které to neplatí, kteří krást můžou, poněvadž vykořisťují a tak dál. A je to vlastně totéž. Je vypracována a dneska funguje prostě — to už nikdo neodpáře té myšlence — ideologie jako mínění něčeho jako kdyby to bylo něco jiného a to může být nevědomé, anebo to může být záměrné, a pak je to teprve ideologie.

Takže vidíte, to jsou ty problémy. Jenomže my to chceme brát obecně, že my víme, že je možno mluvit o jedné věci, o konkrétním subjektu, a vlastně mínit, vlastně mínit [nesrozumitelné] nebo ne [nesrozumitelné]. Jinými slovy, to nejdůležitější nemusí být to, o čem se mluví, nýbrž to nejdůležitější může být to, o čem se nemluví.

Ta žena už nám ukazuje jednu cestu. My se musíme tázat, jestli tato cesta je jediná možná. Totiž, že odhalujeme to, co je vlastně míněno, byť nepředmětně, odhalíme jako to hlavní. Přestaneme si takhle hrát a vyslovíme se přímo k té věci, která je míněna původně nepředmětně, a budeme ji mínit předmětně.

Čili ta žena udělala jednu věc, že přímou, předmětnou odpověď se zaměřila k tomu, co bylo míněno sice hlavně, ale nepředmětně. Myslím, že až doteď je to jasné.

A teď náš problém bude, čím se chceme zabývat: zda všude tam, všechno to, co je nepředmětně míněno — a teď vidíme, že je to mnoho věcí a mohli bychom jmenovat obrovské spektrum těchto věcí, ještě mnoho věcí kolem je spolumíněno, a to nepředmětně. Čili nepředmětných intencí v každém intencionálním aktu je celá řada. A vždycky jenom jedna věc je míněna hlavně, čili jsou hlavní intence a vedlejší intence, ale kromě toho i hlavní i vedlejší intence mohou být předmětné anebo nepředmětné. A teď naše otázka bude, zda vše, co je možno mínit nepředmětně, lze i mínit předmětně. Je-li možné, když je kabát míněn nepředmětně, je-li možné vždycky, i když je míněno i něco jiného než kabát, zda vždycky můžeme mínit toto nepředmětně míněné také předmětně.

A k odpovědi na tuto věc potřebujeme si připomenout, co jsme si řekli o tom, co to je předmět.

Předmětné mínění, předmětná intence, předmětnost, předmětná intencionalita, tak dále by se to dalo všechno vyjádřit. Musí být nějakým způsobem specifikována. Je to intence nebo intencionalita, která je zaměřena na předmět.

Ten postup je trošičku pro nás teď obtížný, protože my jsme nejdříve zavedli toto předmětné a teď teprve vykládáme, ale takhle se to dělá ve filosofii, i když samozřejmě nejdříve jsme to zkoušeli jinak a teprve potom jsme k tomu nepředmětnému... To není přesně geneze toho, jak jsme v té tematice k tomu dospěli, ale tak se dá přistupovat, to je prostě určitý výklad.

A my jsme si tedy řekli něco o historii termínu předmět. Doufám, že si to pamatujete, je dobré si tohleto upevňovat v paměti, protože se s tím nesetkáte běžně nebo jenom výjimečně, a většinou asi sami se s tím nesetkáte. Je tu historie termínu *subjektum*, řecké *hypokeimenon*. *Subjektum* je dvojsmyslné proti *hypokeimenon*, protože to může být od *subiacio*, které znamená buď *sub-iacio*, nebo *sub-iaceo*. Tedy podle toho potom v Evropě, i pod latinským vlivem, který nemůžeme v tomto případě převést na řečtinu, ale vlastně je to jenom náhoda jazyková — není to míněno původně filosoficky, je to náhoda, že *sub-iacio* a *sub-iaceo* vytváří stejně znějící slovo *subjektum*.

A dobří latiníci starověcí ve své důkladnosti přeložili *subjektum*, respektive to už bylo *objektum*, zavedený termín scholasticky, i když *objektum* se vyskytuje ve staré latině jenom sporadicky. Je několik málo míst, kde můžeme najít buď *objektum*, nebo aspoň nějaké podobné slovo [nesrozumitelné] nebo nějaký takový případ, ale je to zcela vzácné slovo, ale stalo se významným termínem ve scholastice.

A toto *objektum* je také od *obicio*, to jest *ob-iacio* nebo *ob-iaceo*. Jestliže je to důsledně přeloženo jako *Gegenwurf*, to je tam, kde jde o to házení, *ob-iacio* je podhození a *ob-iacio* je předhození. Čili *ob-iacio* je buď házení před něco, *ob-iacio*, anebo to je ležení před, *ob-iaceo*. *Objektum* znamená tedy dvě možnosti překladu a Němci to přeložili jako *Gegenwurf* a *Gegenstand*. To ležení přeložili jako stání, to, co stojí před, *Gegenstand*. A *Gegenwurf* a *Gegenstand*, od *Gegenwurf* k *Gegenstand*.

Tedy když tohleto budeme si pamatovat a budeme vědět, že právě to byli Němci, kteří byli tak pečliví, že

to rozlišili, tak jednak pochopíme, proč u nás je to přeloženo jako předmět, což je pod-mět také, metati, házeti, to je starý termín. Čili u nás v češtině přežilo to *Gegenwurf*, které zaniklo v němčině. *Gegenwurf* je ve středověké staré němčině, ale dneska už to není živé slovo. *Gegenwurf* v němčině dneska už vymizelo a všechno je *Gegenstand*.

Naproti tomu v češtině, a to je jistá legitimace pro češtinu také filosoficky, jde o trochu jinak organizovaný jazyk, jinak strukturovaný jazyk než němčina. Také to vyplývá z toho, že indoevropské nebo, jak se říká, indogermánské jazyky představují dvojí velkou linii.

Jiný hlas: A čeština patří do stejné linie s řečtinou, kdežto němčina patří do jiné linie. Jsou dvě různé linie, nicméně mají cosi společného, poněvadž mají společné předky, *sanskrt*, proto se také říká indogermánské jazyky, poněvadž my patříme do té indické linie, ke které patří také řečtina a vůbec slovanské jazyky tam patří, kdežto germánské jazyky patří do té druhé. Nicméně podoby tam jsou a já jsem už víckrát o nich mluvil nebo už dřív jsem o nich, a to vždycky zmiňuji, jaké jsou některé analogie, třeba *lesen*, to znamená v němčině takto původně sbíratí, podobně jako *legein* v řečtině nebo *lego*, *legere* v latině. A jsou to, řečtina zejména a latina, jsou to příbuzné rody indogermánských jazyků a přesto tam je jedno slovo, čili víme, že to tam patří. A tedy v latině *lego* znamená čtu, *lego* v řečtině zase znamená mluvím. Čili význam je trochu jiný, ale oboje znamená sbírám původně. Sbíráám písmenka, když čtu, nebo sbíráám slabiky nebo sbíráám hlásky, když mluvím.

Tedy vraťme se k tomu problému té *intencionality*. My se teď budeme muset zabývat touto zvláštní otázkou. Tady jsme si namalovali jakýsi dvojí svět. To by byl ten svět, Platón z toho udělal svět idejí, to už nebere. Ale nemůžeme si pomoci, musíme předpokládat, že je to nějaká říše, nějaký svět, nějaká sféra takzvaných intencionálních objektů. Protože, a my jsme si to ukazovali na trojúhelnících, třeba trojúhelník nemůžeme považovat za subjektivní nějaký stav mysli, ale nemůžeme ho považovat také za nějakou realitu, reálnou skutečnost kolem nás. Trojúhelník nikde nenajdeme. Ale na druhé straně to není věc, která by byla závislá na mých pocitech a mých stavech a tak dále. Prostě kdo vezme vážně, na tom něco je, že *filosofii* může dělat jenom někdo, kdo se vyzná trochu v geometrii. To dneska platí pro každého, kdo projde střední školou. Ale málo se zdůrazňuje, že trojúhelník si nemůže každý myslet, jak chce. Že když vymyslí trojúhelník, doteď se tomu říkalo „v duchu“, jako v mé mysli nebo v mé hlavě, aby to tam zůstalo, tak prostě trojúhelník jako myšlený zároveň je sám organizátorem všeho mého myšlení o trojúhelníku. Čili vy se musíte v tom myšlení pohybovat takovým způsobem, aby ten trojúhelník vám k tomu dal klid, aby vaše myšlení bylo legitimní. Když uděláte chybu, tak dostanete pětku z geometrie. A v té geometrii vypočítáváte něco, co není teď tady zadáno přímo, a učitel nebo profesor, který ten příklad zadá, už předem ví, jak je to správně. A správně to tak není, protože to někdo tak prosadil, nýbrž ani ten učitel to nemůže vypočítat jinak správně, než jak je to jediné správně.

Teď taková záležitost, která se týká tohoto. Teď jde o otázku, je možno intencionální předmět mínit také nepředmětně? To je ta první věc. Pak je otázka, jestli jsme učinili správně, že jsme ten kabát dali do té zvláštní říše nebo do té zvláštní sféry, zvláštního světa, protože to je také intencionální předmět. Ale ve skutečnosti bychom ho měli dát k tomu kabátu tadyhle, kabát v tabuli.

A je možno také intencionální předmět mínit nepředmětně. Tedy intencionální předměty můžeme mínit předmětně, ale také nepředmětně. A teď tuhle do té zvláštní škatule, sféry, do tohoto oboru či světa, do téhle říše bychom měli namalovat nějaké nepředměty, které není možno mínit předmětně. No a teď je otázka ovšem, jestli takový nepředmět můžeme namalovat. Nemůžeme. Poněvadž namalovat něco můžeme jen, když to má předmětnou stránku. Nemůžete namalovat psa, když nežije. Můžete namalovat něco, co vypadá jako pes, o čem lidi poznají, že je to pes. Namalujete to, co je z psa to předmětné. To nepředmětné namalovat nelze. To můžete sugerovat. Namalujete třeba něčí tvář a můžete to udělat jediné tak, že ji zpodobníte nějakým způsobem, ale jenom zpodobníte jeho vnější podobu. A přitom to můžete udělat tak, že ho zesměšníte, nebo že na něco narážíte dalšího, to můžete. Ale nemůžete ten nepředmět, tu nepředmětnost nebo nepředmětnou stránku nějak zachytit, namalovat. Čili my budeme muset nechat tuhle škatulku volnou. Tam nemůžeme nic malovat, nicméně musíme s tím počítat,

protože tam jsou nepředmety. A aby se to nepletlo, tak musíme říci, že semhle patří všechny nepředmětné předměty.

A teď k tomu musíme dodat jednu věc, že vlastně tohleto je jenom oblast intencionálních předmětů, to není oblast reálných předmětů. Čili když jsme tam namalovali ten teploměr nebo ten kabát, tak to nejsou reálné předměty, nýbrž pouze intencionální.

Hejdánek: Intencionální předměty jsou ovšem podobné – a to v jistém podobné – reálným předmětům. To jest, my můžeme na tu otázku Heideggerovu, kde je ta podobnost, kde je ta shoda, na začátku v *Sein und Zeit*, když říká, že vezmeme tedy toto je *adaequatio*, a říká: pětimarka je kulatá, myšlenka pětimarky není kulatá, pětimarka je kovová, myšlenka pětimarky není kovová, za pětimarku si můžu koupit tolik a tolik rohlíků, za myšlenku pětimarky si nekoupím nic, tak kde je tedy ta shoda?

To je velmi závažný argument proti adekvačnímu pojetí pravdy, ale my na to můžeme odpovědět: Moment, myšlenka pětikoruny může být chápána dvojím způsobem: buď jako intencionální akt, anebo jako intencionální předmět. Pokud mluvíme o intencionálním aktu, tak samozřejmě myšlení se nikdy nepodobá tomu, o čem myslí. Ale ke každé myšlence náleží, že se vztahuje nejenom k něčemu reálnému, ale také k příslušnému intencionálnímu objektu. To byl ten problém Brentanův, který pak revidoval pojetí – revidoval Husserl atd. atd.

Ten intencionální předmět se nutně musí podobat tomu, k čemu ten intencionální akt – aby intencionální akt nezbloudil. Když míříme k předmětu, k určité rostlině a nechceme ji zaměnit za žádnou blízkou, podobnou, příbuznou, tak nám nestačí pouhý intencionální akt, my tam potřebujeme příslušný intencionální objekt ve struktuře tohoto aktu, objekt, který nám přesně říká, jak je definována tato rostlina, abychom mohli zaostřit právě k této rostlině a aby se nám nespletla s nějakou jinou.

No, takže na tu námítku Heideggerovu můžeme odpovědět, že to není něco, co by Heidegger přehlédl. Uvědomte si, že Heidegger je takový vykuk, že jemu tohleto nemůže uniknout, tím spíš, že je Husserlovým žákem. Že je to jenom argument proti primitivní adekvační teorii. Ta neudrží, a ten argument úplně stačí. Takže adekvační teorie nemluví o intencionálním předmětu, mluví o tom, že ta myšlenka je v shodě se skutečností, a to je nesmysl, poněvadž myšlenka se se skutečností neshoduje v ničem. My musíme rozlišit myšlení jako myslící a myšlení jako myšlené.

Samozřejmě, že myšlené se musí shodovat s tím reálným myšleným. Myšlený intencionální objekt se mu musí podobat, a to vždycky v jisté míře, ne ve všem, vždycky musí tam být nějaké rysy shody s reálným předmětem.

Tak to jsme si jenom tohleto připomněli a teď spěch k tomu, Husserlova *Krise*, která využívá toho rozlišení na reálné a intencionální předměty, kterou nenajdeme u Husserla v plné šíři, ale Husserl s ní začíná, a to jako s dost vzdáleným opuštěním toho, co začal jako kritiku psychologismu v logice, a to najdete v *Krizi evropských věd*. Tam najdete distanci, velmi důkladně vypracovanou distanci filosofa vůči prosté metodologii nebo prostému typu metody vědecké. Smysl fenomenologie potom spočívá v tom, že ukazuje na to, že ať jsou vědy jakkoliv úspěšné, tak pracují s konstrukcemi a nedovolují nám vidět skutečnost vcelku.

Je to paradoxní, že zároveň ten důraz na fenomén znamená také určitou potíž, redukci, která jenom zdůrazňuje jednu stránku skutečnosti, totiž tu stránku, které říkáme fenomén, že ta skutečnost má nějakou podobu, nějak se dělí, nějak se ukazuje. Fenomenologie nerozlišuje ukazování a jevení, ukaz a jev, ve skutečnosti se to musí rozlišovat a Husserl to nemohl rozlišit, to necháme momentálně stranou. My budeme vědět – a tady bych zase třeba odkázal na to, jak Husserl pochopil Cartesia právě z této stránky. To je velmi pozoruhodná koncepce, která ukazuje, že je to vlastně návaznost na Leibnize. Leibniz je ten myslitel, který zavedl do evropské filosofie pojetí niternosti. Odkud se tedy toto pojetí niternosti vzalo ve vědě a v nové filosofii? Najdete, že se říká, že Descartes zahajuje subjektivismus evropský, subjektivizaci evropského myšlení – to je nonsens, anebo přinejmenším je to takový jenom přibližný výrok.

Subjektivita ve smyslu teoretickém podle Descarta vlastně k lidem nepatří. Subjektivita patří do té oblasti

toho stroje. Sám Descartes, protože je to jako u každého pořádného myslitele, tak prostě to někdy takhle řekne, někdy ne, a klidně uvažuje o člověku jako o stroji a vůbec mu nenapadne, že to má být v rozporu, že to má nějakým způsobem uvést do souladu s tou svou koncepcí dvou substancí. Přísně vzato, jenom člověk, který myslí správně, je *res cogitans*. Člověk, který myslí nesprávně, je zvíře. Toto je smysl toho rozdělení dvou substancí. To je tedy Descartes. Stroje mají v sobě – ty jsou takové komplikované stroje, že také mají nějaké ty fenomény. Ale to je jenom strojová paměť. Mimochodem, k tomuhle se mnoho psychologů a fyziologů nervové soustavy atd. v podstatě drželo až do 19. století, u mnohých to přetrvává dodnes. Ty pokusy odvozovat vnitřní v těch reflexech, o vyšetřování odvozeném od vyšetření například reflexů původních a odvozených a druhotných – to všechno je jenom jakýsi výsledek té představy, která není tak vyjasněna úplně u Descarta, ale je tam – představa, že tohle všechno patří do oblasti bio-fyzio, tedy stroj. Protože Descartes pochopitelně neuměl něco takového jako dneska: živé organismy, živé soustavy, buněčné systémy, životní, živé – prostě neschematicky.

Tedy důležitý je tedy Leibniz, který tematizuje niternost. A tematizuje ji způsobem, který zase není náhodný, ale zase navazuje na tuhle představu nepořádnosti, myšleno teď jako experimentátor tohoto dějinného charakteru filosofické činnosti. Leibniz vlastně likviduje *res extensa* a monády a všechno převádí na niterný vývoj jako niterné vyčerpávání každé jednotlivé monády. Tento pohled nás vede potom k prvnímu tématu, prvnímu intencionálnímu termínu. Protože Leibniz je Němec, tudíž píše latinsky, filosofii píše latinsky, ale své texty, traktáty píše – například tu polemiku s Lockem píše francouzsky v *Nouveaux essais*. Leibniz je Němec, na Leibnizovi zaznívá tato myšlenka...

--- (hejd_nepr94_b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: A tak jako řečtí filosofové začínali u *archai*, což byly intencionální předměty, dalo by se říct, zejména pak v době Parmenida, který umrtvil *archai* a udělal z nich mrtvolky, tedy naprosto vnější objekty. O těch prvních filosofech víme, že ještě Aristotelés říká, že považovali *archai* za oživné věci, v tomto případě [nesrozumitelné] *archai*, což je chyba Aristotelova, protože [nesrozumitelné] je výmysl Aristotelův, ale má pravdu v tom, že tito dřívější říkají *hylosóisté*, *zóé* je život. Dostatečně tedy voda, vzduch, problém je s *apeiron*, že ale oheň, všechny tyto věci jsou živé.

A u Empedokla už víte, že voda, oheň, země, vzduch jsou určité elementy, a Empedoklés ví, že musí tam zavést nějaké činitele, nějaké aktivity, a to jsou Láska a Svár. A to proto, že tyto jsou uvolněny, to je Empedoklova odpověď na Parmenida, který prostě zrušil nejenom živost *archai* nebo *arché*, nebo jenom jedno jenom, a to je *to hen*, *to eon*, *to pan*, ale on zároveň zrušil také čas. Nestačilo mu jenom zavraždit tu dřívější jsoucnost, ale ještě jí vzal čas, aby se nemohla měnit. Skutečně jsoucí, v pravém smyslu jsoucí nikdy nebylo, říká Parmenidés, nikdy nebude, vždy jest. Minulost a budoucnost se nekoná, protože se nekoná žádný pohyb, nekoná se změna, nekoná se čas.

To je do důsledků domyšlená koncepce intencionálního objektu a popření jakékoliv reálnosti. S tím filosofie nemohla dál pracovat, to by byl konec filosofie. Tedy dále nastupuje série kompromisů. Jeden ten kompromis jsem právě zmínil, že prostě vedle těchto mrtvých pravých jsoucen tam máme ještě nějaké činitele. Láska a Svár, které to zpřítomňují. Aristotelés to nesnáší, že něco nelogické, nesystematické, že v tom někde v pozadí Empedoklova systému jsou určité, jaksi odstraněny ty nelogičnosti.

Platón dělá také kompromis, ovšem velkorysý, velkolepý kompromis, to jest svět idejí. Věčné ideje jsou interpretací světa intencionálních objektů. Svět věčných idejí, to je filosofická, platónská ontologická interpretace světa věčných objektů. To není vymyšleno jen tak, že to je prostě myšlenka, která je inspirována světem intencionálních objektů.

No a samozřejmě problémem je pro všechny po Parmenidovi, po eleatské filosofii. Oni jsou pod takovým tlakem té myšlenky parmenidovské, to je nesmírně, nesmírně atraktivní myšlenka parmenidovská a leží na všem po Parmenidovi. A to dlouhá staletí, dlouhá tisíciletí, víc než dvě tisíciletí. Tohleto pojetí, tato vina, podobná kainovské vině, vina eleatské školy leží na evropském myšlení a celá metafyzika se tím vyznačuje. Tradiční metafyzika se vyznačuje tím, že chce myslet to, co se nemění. To jest pravou

skutečnost chápe jako tu, která náleží do téhle krabičky, do té pravé jsoucnosti. A zařazuje tam do téhle té krabičky zařazuje také Boha a pravdu a vůbec všechny hodnoty.

Moderní doba se vyznačuje podle Nietzscheho, který v podobě analogické tomu, o čem jsem mluvil, asi o tom věděl, těžko říct, tedy Nietzsche byl o něco později, nevíme, nakolik Nietzsche četl Kierkegaarda. Kierkegaard je o strašně moc dříve než Nietzsche, ale oba dva v podstatě jsou podobně jako Kierkegaard, který výslovně o sobě řekl, že nechce vystupovat jako učitel, nýbrž jako špión ve službách Božích, že vyrazuje to, co zůstává skryto. Podobně já mám dojem, že i v interpretaci Nietzscheho to je také jako špión, který vyrazuje věci, které mají zůstat utajeny. Bohužel ta moderní doba je dobou, která zdůrazňuje rozum a zároveň skrývá, co se dá před tímto rozumem. To je mez, to je mez osvícenství, že se všechno osvětlí rozumem, ale že se do toho kouta nechťejí dívat.

První, kdo byl v poslední instanci a první, který nahlédl nezbytnost, aby rozum analyzoval velmi přesně, co to je rozum, to je Kant. V té konsekvenci právě tím, že to je člověk, který je plně osvícenem a přitom nahlédl meze, hranice osvícenství. Tedy Nietzsche, jakožto špión ve službách pravdy, víc než Boží služby, ukazuje, že podstatou modernity je nihilismus. Já jsem nakloněn vykládat tento nihilismus ve smyslu toho, co jsem tady udělal s tou druhou krabičkou, totiž že v této krabičce nebo v té přihrádce prostě – ono to vypadá, jako že tam není nic. Tam totiž nemůže být nic moc.

A moderní doba se vyznačuje tím, že zase použijme toho schématu, který už jsme tady připomněli, jedna věc je Hegel, jedna věc je Feuerbach a připomínkou pojetí ideologie, prostě když se ukáže, že celá ta doba minulá, kterou můžeme označit jako metafyziku, že jsou to jenom naše projekce. To jest starou metafyziku potřebujeme, nebo potřebovali jsme ji jinou, novou, protože ta stará metafyzika, která poznačila celou dobu evropského myšlení, neslyšně vede k aparátu a k tachometru, do tohohle chlívku zařazovala i pravdu, Boha, spravedlnost a já nevím co všechny mravní příkazy. No tak pochopitelně se může stát, to můžeme pochopit, že přísné užití rozumu zjistí, že prostě k aparátu tyhle věci nepatří. K aparátu – si neobjednáme k aparátu pravdu, nemůžeme si Boha objednat k obědu a k večeři, tachometrem se můžeme podívat a změřit, kolik stupňů tam je, ale nemůžeme zkoumat povahu Boží. Prostě k tomu nemůžete vyjít ven, a tudíž prostě se Bůh a tak dále z toho vyškrtává, ty tam nepatří. Tento nihilismus moderní doby, že jistým způsobem oprávněně vyrazuje tyto věci ze světa reálných předmětů, nebo ze světa intenzionálních předmětů, jimiž jsou míněny reálné předměty. Prostě a dobře: Bůh, pravda, spravedlnost, takovéto věci, láska – to nejsou reálné předměty. A moderní člověk to nahlíží, protože analyzuje intenzionální předměty a zjistí, že některé z nich neobstojí, že jsou to prostě výmysly. No, tento nihilismus je specificky evropský. To je jiný nihilismus, než najdeme třeba v buddhismu, taoismu nebo já nevím kde, tam jsou náznaky podobných takových prostě myšlenek: odvráťte se od nereálného a vyproštěte se z existence.

Ale náš nihilismus, ten specificky evropský nihilismus spočívá v tom, že nechává tyto předměty – věda se jimi zabývá, a samozřejmě věda nakonec pozná všechno, a všechno to patří k tomu osvícenství, k tomu racionalismu a tak dále – ale vyškrtává tam to, co tam neobstojí jako předmět. A tohle všechno tam není. Jenomže to vědomí, s jakým to vyškrtává, je falešné. Protože vyvozuje z toho dojem, že ani Bůh není, ani pravda není, že to není nic. A my se teď musíme pokusit, jestli náhodou přece jenom by tady nebylo něco, aniž bychom z toho hned měli, ale mohli mít předmět. Není-li nějaká skutečnost ryze nepředmětná. To jest, že to nemá ani předmětnou stránku, která by připouštěla, abychom z toho předmět udělali.

Samozřejmě, já jsem uvedl, začal od Leibnize a nechal jsem toho – navazujete na Teilharda de Chardin tím, že mluví o takzvaných *différenciations de l'être*, o přirozených jednotkách, kam zařazuje nejenom živé organismy, ale také ty nižší složky, třeba molekuly, atomy, a subatomární částice, kdybychom o nich dneska mluvili, to on tam nemá. Jsou jakési přirozené jednotky, které nejsou hromada.

Monáda není hromada, to už je celek. A celek se vyznačuje proti hromadě tím, že má své nitro. Má své nitro. Tím navazuje Teilhard na Leibnize. Pochopit, co to je celek, znamená pochopit, co to je nitro. Celek prostě není pouhá soustava, pouhá struktura nějakých součástí. Vy můžete uspořádat kuličky nebo

krychličky, můžete uspořádat velice do krásných geometrických útvarů, a pořádk z toho celek neuděláte. Celek není uspořádání vnější. Problém je vnitřní integrování.

A tahle myšlenka nemohla přijít, dokud nepřišel Leibniz a dokud se nezačalo s vnitřkem počítat, čili historicky ten problém nepředmětnosti začíná Leibnizem. I když není užít takto u něho plně, ale začíná tam. Nitro je to, co nelze zpředmětnit.

Němečtí filosofové na tom potom pracovali – Fichte, Schelling, Hegel – a mně jde o Hegela proto, že ten byl posedlý tím, že přivede všechno zpět do tohoto nitra, i když byl subjekt ten, ke kterému se to stále všechno vztahuje, byl absolutní subjekt, nikoliv jednotlivý člověk. A on chtěl znovu objektivizovat. Pochopitelně byl by to špatný a malý filosof, kdyby se chtěl vrátit před Kanta. On musel vzít na vědomí, že problém subjektivity je problémem filosofickým a on si ho musel dát jako úkol. On ho musí zachovat. On dělá obrovskou práci tím, že na rozdíl od Leibnize, který – jak víte – říká, že monády nemají oken, který tedy předpokládá, že neexistuje způsob, jak mohou monády navzájem komunikovat a neexistuje způsob, jak se jedna monáda může přesvědčit, jak vypadá vnější svět. A že jediný způsob, jak může poznávat svět, je, že vyčarovává ty informace, které dostává každá monáda stejně, s návodem, jak s nimi počítat, jak s nimi pracovat. To je aktivita monády, na které záleží jako na jejím osudu na jedné straně a jako na aktivitě na druhé straně. Tak na rozdíl od Leibnize, který nechává monádám jenom to nitro a zabeďhuje ty okna, v tom bodu, který zvenčí každá monáda představuje, tak Hegel naopak ono okno otevírá. To jest, on chce filosoficky prokázat a zdůvodnit, prověřit také, připustit, aby se dalo prověřovat, chce tedy přiložit, jak je možný přechod z nitra navenek a zvnějšku dovnitř. To schválně zdůrazňuji.

Hegel tomu říká na jedné straně *Verinnerlichung* a to v jistém připomínání slova *Erinnerung*, poněvadž *Erinnerung* v běžné němčině už tehdy znamenalo a i dnes znamená vzpomínka, ale jako každý velký filosof, tak i Hegel je stylistikem a ví, že *Erinnerung* je zvnitřnění. A protože to slovo už je v němčině obsazeno a znamená vzpomínka, tak tam dává *Verinnerlichung*, které ovšem připomíná, že...

A na druhé straně to *Verinnerlichung* neboli zvnitřnění znamená cestu zvnějšku dovnitř. A naopak, ta cesta daleko důležitější a základnější je *Entäußerung*, což je *aus* neboli venku, *Entäußerung* je zvnějšnění. Zvnějšnění je základnější než zvnitřnění, a to proto, že Hegel podobně jako Fichte a Schelling začíná od já. Nikoli od subjektivního já jako Fichte a Schelling, a to z důvodů velice filosofických.

Protože podle Hegela to původní já absolutního ducha nemá žádnou subjektivitu. Nemá žádné já. To je jenom on. To je jenom osoba. A aby absolutní duch dospěl sám k sobě, tak sám sebe musí vyprojektovat, a to znamená, musí vyjít ze sebe, to jest ze své niternosti, která není ztotožnitelná se subjektivitou, ze své niternosti musí vyjít ven. Ven, ale zvnějšku nikde není, on to tam nejprve musí dát. On to tam musí uložit, položit.

A to první, co tam položí, je příroda. Absolutní duch tedy nejprve klade, a už se tady objevuje to *Setzen*, toto kladení, co to je u nich. Ale důležité je, že u Fichtea a Schellinga to kladení znamená jakousi hru představ, představivosti. U Fichtea a Schellinga se ještě netematizuje zvnějšek jako něco odlišného od intencionálního předmětu.

Tohleto prolamuje do jisté míry právě Hegel, protože rozlišuje mezi intencionálním předmětem a reálnými předměty, i když tomu tak neříká. To je jenom naše pomůcka, jak se o tom budeme domlouvat. Prostě to, jak absolutní duch klade před sebe a proti sobě přírodu, je něco jiného než představování třeba u Fichtea. Tam důrazně je podtrženo to, že to je objektivní zvnějšek. V tomto smyslu je otázka, jestli může Hegel být realistou, nebo být přinejmenším považován za idealistu objektivního, jak se běžně v učebnicích označuje.

Příroda není představa absolutního ducha, příroda je reálná příroda. To je taky spojeno s tím, že Hegel je původně teolog, a i když tedy změnil profesi, tak dobře si pamatoval, že trvat na tom, že reálný svět je pouhá představa Boha, je hereze. To znamená snižovat jeho úlohu jako stvořitele. Bůh je stvořitel proto, že stvoření je skutečné, a ne že je to jenom představa.

V tomto smyslu tedy Hegel počítá s realitou, když mluví o přírodě. A teď ale říká: první, co před sebe klade absolutní duch, to jest ze svého nitra vychází navenek, tam nic není, tak tam něco dá, a to je

příroda. A teď nadále z nitra duch, absolutní duch, pracuje v té přírodě. Pracuje v ní tak, že tam vytváří život, živé organismy, stále vyšší organismy, přichází až k člověku, vytváří společenské poměry, v nichž člověk se postupně vyvíjí stále víc a víc a tlačí v dějinách, působí v přírodě jako rozum v přírodě, jako *logos* přírody. Dále působí jako rozum v dějinách.

A posléze v těch dějinách venku, to je ta *Fenomenologie ducha* ve dvou nebo třech geniálních jedincích, to jest v Napoleonovi jako geniálním politikovi a státníkovi, a v Hegelovi jako geniálním filosofovi. Takhle on to neříká přímo, ale kdo pochopí *Fenomenologii*, tak to tak je. Také byl mnohokrát vysmíván právě kvůli tomu, tak to všechno musíte brát s rezervou. Ale já doufám, že tyto formulace aspoň vás přivedou k tomu, že vás to zaujme a že to budete číst. Tedy že geniální Napoleon a geniální Hegel jsou ty dvě význačné osoby, v nichž ten absolutní duch přichází konečně k sobě. Čili on musí nejprve od sebe odstoupit v té přírodě a v dějinách, aby posléze skrze tu přírodu, skrze ty dějiny po dlouhé době, kdy tady se dějí ty dějiny, ty děje přírodní a dějinné děje, po celou tu dobu se něco reálného děje, co umožňuje duchu, aby se pak stal uvědoměným, aby se sebeuvědomil. *Selbstbewusstsein des absoluten Geistes*. To je cíl. A ty dějiny, děje přírody a dějiny lidské, ty jsou nezbytné pro to, aby duch, který je nejprve jenom o sobě, se stal také duchem pro sebe. Ta subjektivita, kterou předpokládají Fichte a Schelling na začátku – a to je všechno zjednodušené – tak tato subjektivita je naopak u Hegela interpretována jako cíl. To je něco, co – nebo ne sama cíl, ale v lidstvu je to něco, co doformovává ten cíl, protože absolutní duch, který není si sebe vědom, je vlastně něco jako nedodělek. On se musí k sobě nějak dostat. To je sebevědomí, vědomí sebe, to je právě to, o co jde. A to je vidět na člověku, skrz člověka to musí projít. A nejde o nějakou ideální bytost nebo o nějakého geniálního jednotlivce, kde se ty děje v celé té šíři... Nejenom si uvědomit sebe. Když si jeden člověk uvědomí sebe, tak to ještě nestačí pro absolutního ducha. Ten geniální duch, skrze kterého si absolutní duch uvědomuje sám sebe, to musí být duch encyklopedický. Ten, který ví o všem nebo téměř o všem.

Kde vlastně potom je docela pochopitelné, že u Marxe bude potřeba opravit – kdybychom vůbec přijali tuhle tu myšlenku, že to je třeba opravit – že ten absolutní duch se musí uvědomit o sobě, vědomí sebe, ne skrze jednoho člověka, nýbrž skrze všechno lidstvo, skrze veškeré poznání a tak dál. Takhle by se to pak muselo opravit. Skrze jednoho člověka to prostě nikdy není možné, aby se absolutní duch uvědomil. Takže celá ta koncepce je zcela nepřijatelná. Takhle by to asi člověk... A tedy, co tohleto znamená dál? Tady je tematizován v té německé filosofii, takzvané té klasické německé filosofii, nebo jak se tomu říká v knihách, tam je tematizováno všechno to, co patří k subjektu.

Už se k tomu letos ještě vrátím, že tam není všechno, že? A tedy subjekt už nemůže být považován jenom za prázdný pojem, ale za pouhou nějakou konstrukci. Tady je subjekt velice přesně míněn, nebo jsou vykonány maximální pokusy, které jsou k dispozici nebo které jsou otevřeny, když je možnost se rozhodnout. Jsou maximální pokusy pojmut to, co to je subjekt. A teď Hegel v této věci, tak to je první věc, sem patří tedy subjekt, bychom řekli, do téhle té... uděláme takovéto kolečko, protože to nemůžeme namalovat.

No a teď je tady další věc. Ukazuje se, že sama pravda nemůže být chápána jako substance, nýbrž jako subjekt. A když se podíváte do *Fenomenologie ducha*, tak tam vidíte, že hned na začátku, ne tedy v textu, ale v předmluvě, tam Hegel říká, že všechno záleží na tom, aby pravda byla pochopena jako subjekt a nikoli jako substance.

A co to znamená chápat pravdu jako subjekt? Jednak je to významné pro to, že jsou zejména v české tradici jakési náznaky tohohle ve středověku a my to probíráme v první kapitole *Českých dějin*, u Štěpána z Pálče nebo Jeronýma, takzvaného *Angliče*, Jeronýma z Prahy, který tam uvádí celou řadu pozoruhodných formulací a mimo jiné tam, jak se dřív říkalo, personalizuje pravdu, ale to je omyl, to není personalizace v tom řečnickém nebo básnickém slova smyslu, nýbrž to je chápání pravdy jako subjektu. A tady to najednou Hegel – to je, prosím, 15. století – a najednou Hegel tadyhle o tolik let později řekne, že pravdu musíme chápat jako subjekt a nikoli jako substanci.

Tak tohle je věc, která nás má k tomu, abychom tam vedle toho subjektu dali pravdu. No ale

fenomenologie nám ukázala jednu velice pozoruhodnou věc, a nejenom fenomenologie tedy, totiž že svět jako celek nemůžeme chápat jako předmět. Sám Husserl o světě mluví jako o horizontu horizontů. Což naznačuje, horizont je čára, která je vždycky v té samé vzdálenosti, je čára, která se přibližuje stejnou rychlostí, jakou se k ní blížíme, nebo se pohybuje od nás. Prostě horizont nikdy nemůžeme chytit. K němu nikdy nemůžeme dospět. Tohle je ta myšlenka horizontu horizontů, kterou pak potom ovšem formoval, i když se to tak neudělalo příliš nepatříčně k tomu, horizont horizontů se ujal, fenomenologové to opakují, tak se to tak upevnilo, ale jako moc to neříká, to je jen taková fráze. Někdo nepromyslí tu fenomenologii pořádně, tak to zůstává pouhou frází. Oproti tomu na tohle poukázal Jaspers ve své *Filosofii*, Jaspers v té své trojsvazkové filosofii existence, na což filosofie existence navazuje potom existencialismus původně, ale filosofie existence zejména a Heidegger. A Jaspers nevychází přímo z Husserla, i když jej měl v úctě. Kdežto Heidegger je Husserlův žák, ovšem nepovedený v uvozovkách, strašně otrávil Husserla, protože byl jeho asistentem také, mimochodem dokonce ještě jako asistent vydal Husserlovy přednášky o vědomí času. Když si najdete v knihovně to původní vydání, tak tam je jako vydavatel Heidegger a má tam takovou krátkou předmluvu. No a když Heidegger potom napsal svou takovou práci *Sein und Zeit* a věnoval ji Husserlovi, a Husserl, jako starší pánové to dělají, prostě to zařadil do knihovny a nečetl, odložil svou práci, on měl na to čas. Až teprve, když se objevily kritiky, recenze, tak najednou koukal, co ten jeho asistent nebo dřívější docent za hrůzy tam napsal, a tehdy se s Heideggerem bezmála rozešel, protože mu měl za zlé, že mu ani nenaznačil, že se rozchází s jeho pojetím fenomenologie. Heidegger se tvářil velmi oportunně a napsal věc, která je vlastně velkým odklonem od Husserlovy koncepce a kritikou také. Což je v zásadě možné a každé s tím musí počítat, že i jeho žák... ale je blbé tedy, že to Heidegger vůbec nedal na vědomí, takže prostě Husserl se cítil podveden.

Ale u Jasperse tenhle problém nebyl, Jaspers nebyl žákem Husserlovým. Jaspers ukazuje na to a navazuje na staré Řeky, což je na tom nejpozornější. Poněvadž ono by se dalo mluvit o tom, že vlastně to, a já takhle obvykle mluvím pro zjednodušení, že to takzvané předmětné nebo zpředměťující myšlení, že to je vynález řecký a že to je na začátku úpadku. A ono to je pravda. Jenomže v tom Řecku to teprve začínalo, a proto tam najdeme i jiné momenty. A to zejména v době, kdy ještě nedošlo k té vraždě, k tomu zavraždění pravého souvislého řeckého myšlení. To jest například ještě u *Hérakleita* najdeme, kde říká, že tím, jak nadechujeme to, co nás obklopuje, stáváme se rozumnými. To můžeme smést ze stolu tím, že řekneme: No, to znamená, že prostě myšlenka jako z parodace, každá myšlenka se rodí jenom z jiné myšlenky, prostě myšlenky se nerodí samy ze sebe nebo z něčeho, nýbrž jenom z myšlenek, prostě vždycky je potřeba tady nějaké kulturní prostředí, aby vzklíčily správné nové myšlenky. Ne, kdyby to nevznikalo jenom samo ze sebe, není žádného samorození myšlenek, stejně jako není žádného samorození organismů.

Ale ono u toho *Hérakleita* jde o něco víc. Jde o to, že to, co nás obklopuje, nebo také objímá, se dá říct, řecky to je *periechon*, *echó* je držet, čili také, co nás, říká Jaspers, nese. To, co nás obklopuje, objímá a nese. To nemůžeme učinit předmětem, poněvadž předmětem můžeme učinit jenom to, co je před námi. Ale toto nikdy není před námi, nýbrž to je kolem nás a my jsme uprostřed. Proto svět nemůže být předmětem, protože my jsme v něm, my jsme uprostřed. Jenom mnohdy možná vždycky malinko strkáme špičku nebo jednu nohu ze světa, takže tomu říkáme, že jsme na světě. Ale stejně, i když jsme na světě, tak jsme stále v něm. Z toho malinko se stává ta myšlenka té existence, extatické povahy *ex*. A tedy tomuto, protože u *Hérakleita* a u jiných filosofů je to také ještě, ale důležité je to u *Hérakleita*, se tomu říká *periechon*, tak zavedl Jaspers název *periechontologie*, což nemá s ontologií nic společného, je to *periechon*. *Periechon* je to, co nás obklopuje, to obklopující. To je od slovesa *periechein*, čili je to od *echein*, a nikoliv od *einai*. Takže to je jenom náhoda, že to vypadá jako ontologie, nemá to s tím co společného. *Periechontologie* je tedy název, který se neujal, který najdeme jenom u Jasperse a u strohých pojaspersovců, ale je to vlastně jakýsi významný dokument toho, že svět náleží také do této oblasti. Tak to jsou takové nepředmety, *non-objekty*, které nelze zpředmětnit, nelze je objektivovat, zpodobňovat, nelze je vyjádřit tak, jako vyjadřujeme předmět. A teď vzniká otázka, máme-li nebo

ne máme-li, a tím končíme dneska, máme-li nebo nemáme-li uvažovat o tomto světě, o této sféře, o této škatuli, nebo jak to budeme nazývat, jako o zvláštní sféře, kterou musíme odlišit jak od sféry intencionální aktivity a subjektivity, musíme odlišit od intencionálních předmětů a musíme zejména odlišit od reálných předmětů. Teď jak o tom budeme mluvit. Navrhují, abychom zavedli, abychom si to usnadnili to mluvení o tom, navrhují, abychom rozlišili realitu a skutečnost. S tím budou mít samozřejmě potíže Francouzi a Angličané a tak dále, nebudou s tím mít potíže Němci, a to z jednoho důležitého důvodu, že také Němci si přeložili... ono to není jenom otázka překladu, je to otázka vývoje myšlenkového, pro Němce *Realität* a *Wirklichkeit* znamená takřka totéž, což není ve francouzštině *réalité* a [nesrozumitelné] to se ví, v angličtině a tak dále. Slovo *Wirklichkeit* v němčině je od *wirken*. Ještě najdete u filosofů dosti často, že *Wirklichkeit ist was wirkt*. Skutečné je to, co působí. U nás v češtině, poněvadž jsme napodobovali němčinu, a to ke slovu k dobrému, tedy skutečnost je to, co – a to je ještě lepší než v němčině – co působí, co vede k výsledku, k činu. *Wirklichkeit ist was wirkt*, tedy skutečné je to, co působí, tedy co vede k něčemu, díky tomu skutku. Čili skutečné je to, co má nějaké následky, co má výtvoř, co něco dělá, co něco vyvolává. Ale *Wirklichkeit* v tom německém i v tom českém skutečné je také to, co vede ke skutku. A to, co vede ke skutku, není jenom danost. Naopak danost moc ke skutku nevede. Danost může inspirovat aktivitu nějakou, například že máte špatně postavený kus nábytku, takže se vždycky bouchnete, když jdete rozsvítit lampu nebo něco takového. A tak je to výzva pro vás, abyste to trochu přestavěli. Ale v žádném případě to, že se bouchnete – ten roh toho nábytku – není začátkem vaší aktivity. To nevede k vaší aktivitě. To ji jen vyprovokuje, abyste vy aktivně něco podnikli a napravili. Ale jsou skutečnosti, které působí jinak. A my to musíme rozlišit. Je pravda, že můžeme také říct, že když se bouchnete několikrát, tak je to pro vás výzva, abyste ten nábytek přestavěli. Ale ony jsou také možné výzvy, kde nepřekáží žádné postavené nábytky a žádné bouchnutí do kolena nebo bolestivé naražení do lokte a něco takového. Čili jsou výzvy, které mají předmětný charakter nebo začátek, jsou svázány s čímsi předmětným. Ale mohou být také výzvy, které nejsou svázány. A tedy my můžeme mluvit o výzvách nepředmětných. Zatímco když nábytek stojí blbě a vy se do něho vždycky kopnete, tak je to výzva předmětná. Podobně jako když se něco stane ve společnosti a je nebezpečí, že...