

1981-001

810111-1

1. Vyšli jsme z dění jako základu a z jeho původní plurality. Událost je určitá vnitřně integrovaná „složka“ „celkového“ dění. Ovšem toto „celkové“ dění není nikterak dáno už samotnými událostmi, nýbrž jenom na nich spočívá tak, že z nich může být postaveno, ustaveno, integrováno (jako je vyšší, rozsáhlejší událost integrována z nižších a menších, ale spočívá na nich).
2. Ve shodě (či v analogii) s tendencí moderní fyziky ke kvantování energie (i hmoty) budeme předpokládat nejmenší události, které jsou vnitřně integrovány, ale nejsou integritou žádných nižších událostí. Budeme je nazývat událostmi prvního řádu (*primus ordo*), tedy prim-ordiální (termín Whiteheadův).
3. Každá událost se vyznačuje tím, že má začátek, průběh a konec. Vzhledem k začátku je její konec její budoucností, vzhledem ke konci je začátek její minulostí. V obou případech však jde o přítomnou minulost a přítomnou budoucnost, tj. nedochází k vydělení ani začátku, ani konce z celkové integrity události.
4. Dění události (událostné dění) spočívá v uskutečňování jejího průběhu. Jinou povahu má ta část události, která ještě nedošla uskutečnění (která ještě neproběhla), a jinou ta část, která již byla uskutečněna (již proběhla); od obou se liší ta její část, která se právě uskutečňuje (právě probíhá).
5. Událost je tedy vlastně něčím víc než ryzím děním, tj. část či složka ryzího dění. Událost je integrovaným celkem něčeho, k čemu ještě nedošlo, něčeho, co se už stalo, a něčeho, co se právě děje. Můžeme se proto tázat, jaké postavení a jakou povahu má pro dění události (událostné dění) to, co ještě není, a to, co už není – kromě toho, že v důsledku integrovanosti je tato minulost i budoucnost událostného dění „přítom“, tj. „přítomná“.
6. Uvažujeme-li událost jako celek, pak to, co z ní ještě neproběhlo, co se ještě neuskutečnilo, má povahu z hlediska vnějšího pozorovatele nepředmětnou a z hlediska události samé vnitřní. Naproti tomu to, co již nastalo, dostává povahu čehosi vnějšího a pro vnějšího pozorovatele předmětného.

1981-002

810111-2

7. Přijmeme-li tato vymezení, pak samo dění události můžeme pojमत jako zvnějšňování vnitřního. Je-li tomu tak, pak základem a zdrojem integrity události je její nitro, niternost, vnitřek. Časově pak tento vnitřek události přichází z budoucnosti, aby se realizací v přítomnosti zvnějšňil a přešel do předmětné minulosti.
8. Mezi niternou (resp. ne-předmětnou) „skutečností“ a mezi budoucností je hluboká vazba. Nejde však o jednoduchý časový vztah, nýbrž o dvojí „proud“, který tu musíme rozeznávat. Na jedné straně lze pozorovat, jak se vynořuje z ne-předmětnosti nová událost ve svých prvních předmětných rysech (ve vnější podobě) tak, že jakoby přichází z budoucnosti a svým děním směřuje do minulosti.
9. Na druhé straně však nemůžeme přehlédnout, že veškerá energie události, všechno její niterné puzení, její tendence a hybnost směřuje od minulosti do budoucnosti, tj. událost se ve svém dění jakoby prodírá do budoucnosti. Budoucnost události pak tomuto prodírání přichází vstříc tím víc, čím energičtěji je podnikáno.

Lze dokonce celou věc vyjádřit tak, že ono usilovné pronikání do budoucnosti není ustavuje, tedy alespoň otvírá a prohlubuje tuto budoucnost.

10. Budoucnost nelze chápat jako něco daného (byť mimočasově daného, např. jako danou možnost), co je v přítomnosti realizováno a tím fixováno do jiné podoby danosti. Tou měrou, jakou se daří něco takto fixovat, je to zároveň zbavováno budoucnosti. Událost je otevřená směrem k budoucnosti; je tím zakotvenější v budoucnosti, čím je otevřenější vůči ní.

11. Otevřenost vůči budoucnosti je záležitostí niterné stránky události, a naopak nitro události se otvírá směrem do budoucnosti. Je-li integrita založena niterně, znamená to, že integrita je zakládána z budoucnosti. Budoucnost, a nikoliv minulost je garantem integrity a celkovosti. Integrita tedy musí být vždy nově realizována, nikdy není hned na počátku dána.

11. 1. 81

1981-003

810111-3

Augustin ve svých *Vyznáních* (kn. XI, kap. 3) píše, že by se rád vyptal Mojžíše, kdyby byl živ a on se s ním mohl setkat, jak to bylo na počátku se stvořením nebes a země. Kdyby ovšem mluvil hebrejsky, a ne latinsky, nerozuměl by mu. Ale i kdyby se s ním porozuměl, věděl by, co říká, nicméně zůstala by tu otázka, jak by věděl, že Mojžíš říká pravdu. „*Sed unde scirem, an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem?*“ A pak následuje významná formulace, naznačující niternou povahu lidského otevření vůči přesvědčivosti samotné pravdy: „*Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: ‚verum dicit‘, et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: ‚verum dicis‘.*“ Podle Augustina tedy pravda oslovuje člověka, aniž by k tomu musela užívat úst, jazykových orgánů či zvuku slabik a aniž by měla zapotřebí nějakého konkrétního lidského jazyka. A protože z další, poslední věty 3. kapitoly vyplývá, že Augustin ztotožňuje tuto oslovující pravdu se samotným Bohem („*te, quo plenus vera dixit, veritas, rogo, te deus meus, rogo...*“), je zjevné, že Augustin nepřipodobňoval boha žádné stvořené bytosti, která má ústa a jazykové orgány nebo která je schopna promlouvat jen tak, že užívá zvuků vyslovovaných slabik a vůbec nějakého konkrétního jazyka (jako je hebrejštiny, řečtiny, latina nebo kterýkoli jiný, „barbarský“ jazyk). Určitým vážným problémem tu ovšem zůstává, zda je člověk oslovován pravdou skutečně „*in domicilio cogitationis*“. Zdá se, že tu jsou spíše důvody, proč hledat „*in domicilio cogitationis*“ pouze místo odpovědi člověka na oslovení pravdy a nikoli místo vlastního setkání člověka s oslovující pravdou. Augustin je vlastně myšlenkově dobře připraven na toto řešení. Když uvažuje o stvořitelském slově Božím („*Ergo dixisti et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea*“ – XI, kap. 5, konec), je mu jasné, že tu nemohlo jít o žádný jazykový projev, přirovnatelný k jazykovému projevu lidí: „*Sed quomodo dexisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: Hic est filius meus dilectus? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam, serviens aeternae voluntati tuae, ipse temporaliter sonantia*“) a jimiž promlouvá stvořená bytost, a mezi skutečným slovem božím, které oslovuje v tichu (*verbum aeternum tuum in silentio*) (vše XI., kap. 6). „*In domicilio cogitationis*“ ovšem probíhá čas; kdyby mělo k setkání s oslovující prav-

dou dojít „*in domicilio cogitationis*“, musela by na sebe pravda vzít podobu myšlenky konkrétní myslící bytosti, tedy např. Mojžíše nebo alespoň anděla. Augustin však hledal oslovení samotné pravdy, bez prostřednictví stvořené bytosti. Nemůže-li však k setkání s pravdou dojít *in domicilio cogitationis*, pak je tu už jenom jediná alternativa: *ek-stasis*.

11. 1. 81

1981-004

810112-1

[Obrázek]

1. Událost má určitý rozměr v prostoru (děje se v určitém prostoru, nejenom na určitém místě) a děje se tak, že své místo v prostoru mění, tj. pohybuje se.
2. Událost má určitý rozměr v čase (děje se po jistou dobu, nejenom v určitý okamžik).
3. Událost však je celkem. To znamená, že její prostorové i časové dimenze přesahují kterýkoliv její okamžitý stav a její okamžitou podobu. Jinými slovy, událost nějak integruje všechny své časové i prostorové stavy v jeden celek. Již tím překračuje (přesahuje) kterýkoliv z těchto stavů.
4. To znamená, že událost v sobě integruje, a tedy podržuje v nějaké podobě a do nějaké míry i ty stavy, které už proběhly, a naopak anticipuje a již nyní si nějak osvojuje a přivlastňuje stavy, jimiž bude teprve procházet.
5. Když událost startuje, má téměř celý svůj průběh ještě „před“ sebou, tj. vztahuje se k němu a osvojuje si ho jako svou budoucnost. Potom přechází postupně tento další průběh z budoucnosti přes aktuální přítomnost do sféry minulosti, která již nastala. Když událost končí, vztahuje se k celému svému dosavadnímu průběhu jako k osvojené minulosti, kterou má „za“ sebou.
6. Vzhledem k relativní povaze určování směru pohybu lze posuzovat událostné dění z dvojího hlediska: buď vidíme aktuální přítomnost jako akt, resp. aktivitu dějící se události, která se prodírá směrem do budoucnosti, anebo vidíme, jak předěl času (přítomný okamžik) posouvá událost z budoucnosti do minulosti.

1981-005

810112-2

7. Tradiční („klasické“) pojetí času počítá jednak s pevnou časovou škálou, po níž se pohybují změny a události, jednak mluví o „toku“ času (ubíhání, utíkání času). Proč tu je tato dvojakost? Musí mít nepochybně nějaký základ.
8. Ten základ vidím ve dvojím charakteru události, totiž v její vnější a vnitřní stránce: niternost znamená orientaci do budoucnosti, pronikání, prodírání „proti proudu“ času. Ale tento čas, o jehož proudu tu mluvíme, je časem objektivizované časové škály, tedy čas konstruovaný, nikoli skutečný. Skutečný je čas aktivně se rozvíjející události, tedy „její“ čas, a ten musí být ve shodě se směrem jejího rozvoje. To však znamená, že vlastní, niterný čas události probíhá vlastně v protisměru k obecně přijaté časové škále: nikoli z budoucnosti do minulosti, nýbrž naopak z minulosti do budoucnosti.
9. Aktuální přítomnost představuje zlom ve směru časové orientace událostného dění: niternost, usilující proniknout hlouběji do budoucnosti, se proměňuje ve

vnějšek, uplývající stále dál do hloubky minulosti. Zatímco skutečné, „živé“ dění směřuje do budoucnosti, pozůstatky tohoto živého úsilí jsou už mrtvé a propadají se do minulosti.

10. Přechod od vnitřního živého dění k dění mrtvému, setrvačnému, provázený zmíněným zlomem v časové orientaci událostního dění, probíhá po celou dobu trvání události a v celém rozsahu její prostorové rozlehlosti.

11. To všechno ukazuje k tomu, že vnitřní struktura události je mnohem komplikovanější než její struktura vnější. Zároveň tím je ovšem velmi ztížena naše situace, neboť vnitřní strukturovanost nutně uniká možnostem jakéhokoliv našeho přímého zkoumání. Povaha našich nepřímých metod však musí být podrobena jednak předběžné rozvaze, jednak ustavičné kontrole pro tendenci našeho myšlení k předmětnosti.

12. 1. 81

1981-006

800112-3

[Obrázek]

1. Doba skutečného dění („živého“ dění) události je dána (znázorněna) úsečkou BC – tj. úsekem charakterizovaným aktuálním zvnějšňováním vnitřního.

2. Běžný přístup předmětného myšlení k události však nedělá žádný rozdíl mezi úsekem dění BC a úsekem CD. Doba trvání události je pro takový přístup dána (znázorněna) úsečkou BD.

3. Ve skutečnosti nepředstavuje úsečka CD žádné skutečné událostné dění, nýbrž pouze setrvačné přetrvávání. Je to pouhý relikt uplynulé události, který ovšem může být znovu událostně zhodnocen tím, že nějaká jiná událost využije jeho setrvačnostního momentu jako materiálu pro vlastní zvnějšnění, integruje tento relikt do stavby vlastního událostního dění a prodlouží tak zároveň dobu přetrvání tohoto reliktu po skončení onoho skutečného událostního dění, po němž tu přetrvává.

4. Naproti tomu je úsečka AB znázorněním té složky nebo části dění, spjatého s dějící se událostí, které se sice vymyká jakémukoli přístupu zvenčí, a dokonce i jakékoli objektivizaci, ale které ve svých úvahách naprosto nesmíme opomíjet. Tady odpadá jakákoli možnost kvantifikace (např. délka trvání apod.).

1981-007

800112-4

5. Za dosavadního stavu svých úvah musíme některé otázky nechat otevřeny. Nemůžeme např. již nyní rozhodnout, zda vnitřní stránky událostí jsou někde centrovány (mimo rámec událostního dění), zda spolu nějak souvisejí a jak, jak daleko do budoucnosti pronikají (resp. jak hluboko v budoucnosti jsou zakotveny) atd.

6. Kdybychom chtěli vzpomenout starých učení takového Platóna nebo Aristotela, pak bychom své pojetí mohli vymezovat vůči nim. Platónova „tvárná hmota pro všechno připravená“ (*Timaios*, str. 66), stejně tak jako Aristotelova *hylé* jsou sice bez tvaru, ale *eo ipso* „vůbec nikdy nemění svých vlastností“ (*Timaios*, dtto) a tedy beze změny, „stále v témž stavu“ (*Tim.*, str. 31). Whitehead tuto okolnost napравuje tím, že na místo beztvaré, a tudíž neproměnné *hylé* staví proud dění,

který je formován „věčnými objekty“, což jsou vlastně opět jenom platónské ideje nebo aristotelské formy.

7. Proti dvojici látka a forma lze vést jako hlavní námitku, že má zapotřebí něčeho dalšího, co umí tvar vtisknout hmotě (látce). U Platóna to je *démiurgos*, u Aristotela je to zvláštní síla, pracující uvnitř formovaného a formujícího se konkréta, totiž *en-ergeia*. Naproti tomu dvojice vnitřního a vnějšího je už pojmově vybavena vzájemnou vazbou, totiž že vnitřní se zvnějšňuje, přičemž vnitřní je zároveň (dočasným) garantem integrity (konkrescence) obou stránek.

8. O povaze vnitřní (nepředmětné) stránky události jakožto konkréta (srostlice) vnitřního a vnějšího nemůžeme dosáhnout žádné přímé zkušenosti. Předpoklad neproměnnosti ryzí nepředmětnosti (ryzího nepředmětna) je jednak svévolný, jednak vede k pojmovým a myšlenkovým nesnázím, známým z dějin dosavadního myšlení. Můžeme se proto spíše domýšlet, že i tam jde o nějaký typ dění, který se ovšem pronikavě liší od toho, které je naší zkušenosti běžné (nespočívá totiž ve zvnějšňování).

9. Tím je postavena otázka metody a metodického přístupu k nepředmětné skutečnosti vůbec.

12. 1. 81

1981-008

800117-1

Politikou v technickém smyslu se nezabývám a nehodlám zabývat; nejsem politik. Ale lidé žijí ve společnosti, žijí v obci – a to je „*polis*“. Všechno, co dělají, je nějak politické. To jest, i tak zvaná nepolitickost je svého druhu politikou, politickým chováním. To musí každý člověk, ale zejména filosof nějak reflektovat. Politické působení mé nepoliticky orientované činnosti musí být nějak zahrnuto do mých úvah. A proto jsem nucen nejenom s tím počítat jako s nějakým okrajovým účinkem, vedlejším produktem svého filosofování nebo své filosoficky motivované a orientované aktivity, ale musím to také nějak projektovat, plánovat, musím vědomě rozvrhovat toto druhotné politické působení své nepolitické aktivity. A já to chápu tak, že tahleta neprofesionální politickost každé činnosti (jiné než technicky politické) vede k programu tzv. nepolitické politiky – politiky, která se neomezuje na práci politickými prostředky k politickým cílům, nýbrž která má cíle jiné, tj. nikoliv politické, a ví, že dosahování, již směřování k těmto cílům a jejich dosahování má politický význam, má politickou váhu. A tuto politickou váhu musí vzít na vědomí, musí s ní počítat. A tedy musí ji také nějak plánovat, projektovat.

(Přepis mgf. záz. – odpověď na otázku).

Myslím vždy na společnost, v níž žijeme; nechci si vybírat jinou. Ta společnost je velmi nedokonalá, velmi vadná, v mnohých směrech se ocitla na scestí, v mnoha ohledech je v úpadku a rozkladu. A tak musíme tuto společnost postavit na nohy, nebo se o to alespoň musíme pokusit. Mně se zdá, že dát do pořádku naši společnost, a nejenom v rámci národa, v rámci státu, ale v celém bloku, je nezbytné proto, aby byl dokončen vývoj, aby byla dokončena významná etapa vývoje buržoazní společnosti. Přesně řečeno: společnosti, která od počátku formulovala určité zásady, a tyto zásady nedodrжуje, jenom je vyhlašuje, deklaruje, ale dost se jimi neřídí, ne dost důsledně. Tato společnost představuje odmítnutí – ve svých ideálech – principiální nerovnosti mezi lidmi, vyhlašuje rovnost, vyhlašuje

je stejnou míru svobody pro každého a vyhláší – nepochybně v důsledku navázání na křesťanskou tradici – bratrství mezi lidmi. Nu, a jednou ze stránek, které byly naprosto opominuty při vytváření této společnosti, bylo, že nestačí lidi politicky zrovnoprávnit a materiálně, hmotně je nechat v extrémních podmínkách na jedné straně chudoby a na druhé straně obrovského bohatství. Zkrátka demokratické ideály, chápané původně jen politicky, musejí být domyšleny a dovedeny do praktických důsledků také ve sféře ekonomické a všeobecně sociální. ...

Přepis mgf. záz. odpovědi na otázku J. R.

1981-009

810202-1

1. Skutečné je vpravdě to, co se děje. Trvalost je postavena na dění.
2. Základem či počátkem veškerého dění je dění primordiálních událostí, které představují nejmenší „částičky“ (kvanta) událostního dění.
3. Každá událost má počátek, průběh a konec. Pokud na událost nic nereaguje, událost jako by nikdy neproběhla.
4. Taková událost (na kterou nic nereaguje) není součástí ani složkou „světa“, jak o něm běžně mluvíme.
5. Musíme proto upřesnit svou tezi: skutečným základem světa nejsou samotné události, nýbrž jejich aktualizované reakce na jiné události. Svět je tedy kontextura (pletivo, spleť) vztahů mezi událostmi, ovšem tzv. reálných vztahů, uskutečňujících se skrze reaktivitu událostí.
6. Předpokladem schopnosti reagovat je schopnost uskutečnit akci. Reakce je totiž jenom specifickým případem akce.
7. Jaký je vztah mezi událostí a „její“ akcí? Taková akce je součástí či složkou události, jejíž je akcí.
8. Nechme pro tuto chvíli stranou otázku, jak to je na primordiální úrovni. Na všech ostatních úrovních lze akci považovat za subudálost, která je určitým specifickým způsobem integrována onou událostí, jejíž je akcí.
9. Každá akce je tedy událostí, která je centrována, která má svůj střed, své těžiště, svůj původ a také svůj smysl v jiné události. Vzhledem k této vazbě můžeme mluvit o oné základní události jako o subjektu akce (nebo akcí).
10. Událost, která je schopna jako subjekt integrovat nějakou subudálost tak, že zůstává jejím subjektem, musí jakožto akci prokázat nejenom schopnost se skrze tuto akci vztáhnout k sobě, ale musí být obecně schopna se vztáhnout k sobě.
11. Subjektem se stává taková událost, která je schopna se nějak vztáhnout sama k sobě. Taková událost se stává subjektem akce, jestliže je schopna se v průběhu akce prosadit jako její subjekt a jestliže je schopna se z této akce stáhnout opět k sobě (a tím stáhnout k sobě něco z této akce).

1981-010

810202-2

12. Subjektem je pro nás tedy partikulární integrita událostního dění, jehož některé složky můžeme chápat jako akce.

13. Ta část akce, která už nemůže být vintegrována do původní události, kterou považujeme za subjekt této akce, musí být považována už za reakci jiné události (za předpokladu, že může být vůbec identifikována jako součást kontextury světa).

14. Úroveň subjektů stoupá (a komplikuje se) tím, že stoupá úroveň a komplikovanost jejich akcí; a tato úroveň a komplikovanost akcí je udržována (fixována) a pak dále zvyšována rozvojem vnitřní strukturovanosti subjektů.

15. Podobně jako události jsou schopny v sobě integrovat jiné jakožto své subudálosti, tak i subjekty jsou schopny v sobě integrovat jiné subjekty. Děje se tak tím způsobem, že nižší subjekty jsou zčásti zbavovány své vlastní, vnitřní integrity a stávají se ve své podřízenosti něčím méně než subjekty (např. buňky v tkáni a tkáně v organickém těle).

16. Srovnatelnost našeho pojmu „subjekt“ s Teilhardovým pojmem „unité naturelle“.

17. Odlišnost vztahu událostí jakožto událostí (včetně primordiálních) k tomu, čemu říkáme „svět“, od vztahu subjektů. Zatímco události samy o sobě nejsou stavebními kameny univerza, subjekty jimi jsou. Proto je nutno odlišovat události jakožto subjekty od subjektů jakožto událostí. Niternost událostí a niternost (nitro) subjektů. Subjekty jakožto jsoucna (pravá jsoucna).

18. Subjekt se vztahuje k sobě jakožto ke svému nitru (což není nevyhnutelnou výbavou události, dokonce ani té události, která je schopna se k sobě vztáhnout tím, že na sebe naváže). Toto sebevztážení subjektu má charakter odstupu od „vnějšího světa“ (přesněji okolí).

19. Pluralita světa je založena pluralitou subjektů, nikoliv pluralitou primordiálních událostí.

20. Cesta k myšlenkovému uchopení nepředmětné skutečnosti nevede přes analýzu samotných událostí, nýbrž přes analýzu subjektu jako struktury ontického charakteru.

21. Cesta k subjektu (i myšlenková) vede přes akce; analýza akce nutně předchází analýzu subjektu.

2. 2. 81

1981-011

810215-1

1. Akce je takovým druhem události, který se vyznačuje ex-centričností, tj. který má své centrum, ohnisko své integrity v jiné události.

2. Akce je založena uvnitř události, která je jejím subjektem, a znamená prohloubení vnitřní stránky této události; navenek překračuje meze (hranice) události-subjektu a míří k něčemu za těmito hranicemi (ať už nazdařbůh, anebo v konkrétním zacílení na základě dosavadních informací (zkušeností)).

3. Akce specifickým způsobem strukturuje okolí události-subjektu, takže z tohoto okolí dělá (ustavuje) osvětí.

4. Na rozdíl od prosté události představuje subjekt takovou událost, která může být „aktivní“ také směrem „dovnitř“, tj. může pronikat (či lépe řečeno: může se otvírat) do hloubky, směrem k nepředmětné skutečnosti.

5. Předstih vnitřního prohlubování subjektu je natolik podstatný, že nemůže být skutečně prostým zvnějšněním v podobě vnější stránky subjektu, nýbrž v další kvalitativně odlišné formě, která se navenek jeví jako proměna okolí v důsledku aktivních zásahů subjektu.

6. Vnitřně založená akce nemůže cíleně a smysluplně proměnit něco v okolí bez formujícího prostřednictví toho, co se našemu porozumění jeví jako osvětí subjektu akce.

7. To, co umožňuje a zakládá „osvětí“, představuje jakousi samostatnou sféru uvnitř subjektu, která si udržuje svou specifičnost (samostatnost a postupně rostoucí integritu) i po vnější stránce, ačkoliv nevystupuje za hranice subjektu (a to ani směrem dovnitř, ani směrem navenek). Této sféře budeme říkat subjektivní.

8. Subjekt (jakožto událost) má tedy dvojí stránku, vnitřní a vnější, jinak (z hlediska jiných subjektů) řečeno: nepředmětnou a předmětnou. Kromě svého vlastního vnějšku „má“ nějak kolem sebe další vnějšek, který není jeho vlastním vnějškem. K tomuto vnějšku se vztahuje jako ke svému osvětí, a to prostřednictvím svých akcí. To je možné jen díky subjektivitě, která formujícím způsobem prostředkuje mezi vnitřním rozvrhem akcí a jejich konkrétním určením (cílem).

1981-012

810215-2

9. Subjektivita je schopná modifikovat další průběh některých akcí takovým způsobem, že nepřekročí vnější meze subjektu. Průběh akce může tedy v některých případech zůstat v rámci subjektu. Pak ovšem je jejím cílem něco, co náleží k subjektu.

10. Zvláštním případem akce, zaměřené na jinou akci téhož subjektu, je reflexe. (Akce – flexe – reflexe.) Předpokladem reflexe je vstup subjektu jakožto subjektivity do světa řeči.

11. Subjekt, který si vytvořil svou subjektivní sféru a je schopen se k ní v reflexi vztahovat, vztahuje se k ní jakožto k sobě samému. Jinými slovy, subjekt schopný si uvědomovat sebe sama, se identifikuje se svou subjektivitou (nebo alespoň k tomu je silně nakloněn).

12. Subjekt, který je schopen se k sobě vztáhnout tak, že má na sobě zájem (jinak: že si sebe uvědomuje jako vědomého, zejména pak vědomého sebe), si je zároveň schopen uvědomovat své postavení ve světě a také svět, do něhož je postaven.

13. Ačkoliv se tedy na první pohled může zdát, že hlavním smyslem (cílem) akce je zásah, nové uspořádání, přetvoření okolního světa, ukazuje se jako rozhodující pro smysl akce (a aktivity) ustavení subjektu. Proměny světa, které jsou důsledkem subjektivně založených akcí, neznamenalí velmi dlouho nic víc než cosi velmi periferního a povrchního. Teprve na lidské úrovni dochází k podstatné (bytostné) proměně světa, resp. ke konstituci světa jakožto světa.

14. To je důsledkem okolnosti, že cesta subjektu (přístup subjektu) k nepředmětné skutečnosti je podmíněn schopností subjektu přistoupit k sobě. Teprve tam, kde je subjekt schopen k sobě přistoupit, může se dostat ještě do jiného kontaktu s nepředmětnou skutečností (tj. s ryzí nepředmětností) než je původní (archeologická) zakotvenost v ní jakožto ve zdroji.

15. Reflexe je tudíž zcela specifickým případem akce, v níž subjekt na cestě přístupu k sobě se nejprve opouští, a v této vy-stouplosti ze sebe se setkává s oslovující nepředmětnou skutečností.

15. 2. 81

1981-013

810215-3

1. Subjekt má svůj vnějšek a své nitro, vnitřní stránku. Zatímco vnějšek je zdrojem a nosnou strukturou setrvačností, nitro je zdrojem aktivity, akcí (i když ne zdrojem posledním).
2. Subjekt je subjektem akcí, tedy i jejich předpokladem, výchozí situací každé akce. Ale na druhé straně platí zároveň, že subjekt je po své kvalitativní stránce výtvozem akcí, je akcemi konstituován.
3. Neexistuje samostatná, na žádný subjekt nevázaná, tj. ne-subjektní aktivita (akce). Protože nového je dosahováno jen aktivitou, musíme se všude tam, kde máme co dělat s něčím novým, tázat po aktivitě, jíž je přinášeno a uskutečňováno, a tudíž i po subjektu této aktivity (event. subjektech).
4. Také tam, kde jde o setrvačnosti (zejména setrvačnosti vyšších úrovní), jsou umožněny, založeny a neseny aktivitami určitých subjektů. Bez aktivit není možná žádná setrvačnost. Kde ustávají aktivity, rozpadají se a mizí i setrvačnosti.
5. Aktivita je základně přetržitá (jako události); neexistuje žádné jednotné centrum aktivity. Aktivita je pluralizována a tím decentralizována v jednotlivých akcích, a každá z akcí je akcí jednotlivého subjektu.
6. Neexistuje nic takového jako jednotný, univerzální, nekosmický subjekt, nýbrž pouze partikulární subjekty. Integrovanost sama je pluralizována, tj. existuje pouze jako integrita samotných subjektů (resp. vůbec událostí) anebo jako integrující působení subjektů na okolí prostřednictvím akcí.
7. Pro subjekt je charakteristické, že se vnitřně, subjektně vztahuje k vnějšku nejenom svému vlastnímu, ale zejména k vnějšku svého okolí, k tzv. vnějšímu „světu“, a to ke konkrétním jednotlivým předmětným skutečnostem.
8. Protože neexistuje žádný jiný reálný vztah mezi subjektem a mezi jeho vnějším okolím, tj. mezi ním a mezi předmětnými skutečnostmi, které jsou v jeho dosahu, jsou veškeré tyto reálné vztahy prostředkovány nebo přímo založeny akcemi.

1981-014

810215-4

9. Vzhledem ke své excentricitě není akce zcela integrována jako součást subjektu, nýbrž přesahuje subjekt, vychází z něho ven a podílí se nějak na předmětné stránce vnější skutečnosti.
10. Akce je v tom smyslu skutečností setkání, ev. střetnutí subjektu s určitým vnějším předmětem (jímž může být i subjekt, tj. jiný subjekt). Akce má tedy účast jak na subjektu, tak na objektu, podstatně se vztahuje k oběma. V akci je jak subjekt, tak objekt nějak přítomen, i když v jiném smyslu zůstávají pro akci čímsi vymezujícím, ohraničujícím.

11. Přítomnost subjektu v akci je zároveň subjektivní i reálná, přítomnost objektu jen subjektivní. Objekt je akcí jen předjat a pak registrován, kdežto subjekt je do ní pojat, resp. uskutečňuje se v ní.
12. V reflexi se pak z tohoto důvodu objevuje tendence k ztotožnění do akce (resp. vůbec do subjektivity) pojatého subjektu s vlastním subjektem akce (včetně reflexe); subjekt má tendenci se identifikovat se svou subjektivitou.
13. Lze tedy konstatovat, že na jedné straně akce subjektu do sebe nezahrnuje subjekt v jeho integritě, že však na druhé straně je v akci víc než v subjektu. Akce přesahuje subjekt, ale subjekt přesahuje akci.
14. To však nelze považovat za nějakou rovnováhu. Akce přesahuje subjekt, ale svým přesahem ztrácí nejenom něco ze subjektu, ale dokonce i něco ze sebe, protože to, co získává navíc, je cizího původu (pochází z vnějšího, před-mětného světa). Akce představuje nejenom zvnějšnění, ale zároveň i odcizení sebe samé.
15. Naproti tomu subjekt přesahuje akci nejenom tak, že svým přesahem něco z akce ztrácí, ale také a především tak, že něco z akce zachovává a zpětně včleňuje do sebe (do své subjektivní sféry), a to ne pouze to, co sám akci udělil a svěřil (tím by se vracel pouze sám k sobě), nýbrž také to, v čem akce svůj subjekt přesáhla, a dokonce i to, v čem se subjektu odcizila.
16. Subjekt se akcí zbohacuje, rekonstruuje – ergo i konstituuje.

1981-015

810211-1

Praha, 11. 2. 1981

Milí přátelé, Jano a Františku,

jsem moc rád, že jsem si o Vás mohl něco přečíst. Vaše poněkud trpké zkušenosti mne – jak musím přiznat – moc nepřekvapují. Společnost, v níž nyní žijete, je pouze jiným vydáním džungle; tady jste kolem sebe měli pár slušných lidí jako polštář před těmi největšími nárazy. Tam, kde jste teď, si je musíte nejdříve najít. Ale ujišťuji Vás, že slušní a hodní lidé jsou všude; a všude jich je menšina. K životu je ovšem zapotřebí taky trochu tvrdosti. Doporučuji, abyste si ji také osvojili. Také Ježíš dovedl být tvrdý, jak známo. Měkkost a změkčilost by měla být křesťanům zcela cizí. A v duchu této tvrdosti (doufám, že mi porozumíte a že mi to nebudete mít za zlé) bych Vám chtěl doporučit, abyste si co nejrychleji navykli stát na vlastních nohou. Ten byt si musíte najít sami a za pomoci svých přátel, a musíte si najít nějakou práci na výdělek, abyste ten větší a lepší byt mohli zaplatit. Bydlí-li někdo lépe než ti, které je možno s ním srovnávat, je to většinou proto, že ho to něco stojí. Nevím, zda byste chtěli dělat to, co takový člověk musí (když chce určitou úroveň) udělat a spolknout. Z Vašeho dopisu jsem, Františku, vůbec nevyčetl, co jste sami zatím podnikli jak ve svém případě, tak třeba v případě manželů Hricových. Když budete chtít něco dostat (ať už od úřadů nebo nějakých organizací), musíte počítat s tím, že zase budou chtít něco od Vás. Já ze zkušenosti vím, že nejlépe je nemuset od nikoho chtít nic. Jenom malé děti se touto zásadou nemohou řídit. Žít v cizině je vždycky ještě o něco nesnadnější než žít doma.

Nevím, možná, že jsem Vás příliš nepotěšil (nechci také předstírat, že to bylo mým úmyslem), měl jsem dojem, že potřebujete spíš vzpruhu, eventuelně ostruhu. Jestliže jsem se zmýlil, pak mi prosím odpusťte.

Srdečně děkuji za švýcarskou revui. Knížku ještě nemám, protože jsem přes 7 měsíců v dost špatném stavu (bolesti hlavy od krční páteře mi často nedovolují

ani jen čist beletrii). Ale trochu se to teď v poslední době zlepšilo, tak mám dobrou naději, že to letos přece jenom napíšu. O Kosíkovi a jeho práci nevím o nic víc než Vy. Tak nemohu žádnými informacemi posloužit.

Mohu Vám teď už jenom popřát, abyste se neobraceli zpět, ale každým dnem vykračovali dopředu s odvahou a nadějí. Těžkosti jsou proto před námi, abychom nezakrněli. Snad to nemá právo říkat kdokoliv, ale mně to právo snad neupřete. Rád o Vás zase někdy uslyším, resp. rád si od Vás něco přečtu; rád bych věděl nějaké detaily o Vaší práci na fakultě, eventuálně i mimo. A moc rád bych se také dozvěděl, co dělá paní Jana a ovšem i jak se jí zdravotně vede.

Srdečně Vás oba zdravím

Váš Ladislav

1981-016

810309-1

1. Reflexe je taková akce subjektu, která je zaměřena na jinou akci téhož subjektu. Touto jinou akcí může být jiná reflexe nebo akce, která sama reflexí není.
2. Reflexe, která se vztahuje k akci, jež reflexí není, může být označena jako reflexe první etáže (úrovně, prvního řádu). Reflexe, vztahující se k jiné reflexi prvního řádu, je reflexí druhého řádu. Reflexe třetího řádu se vztahuje k reflexi druhého řádu. Další úrovně reflexe není nutno zvlášť odlišovat, leda v mimořádných případech.
3. Zásadně otevřená schopnost reflexe podrobit reflexi sebe samu je dána povahou vědomí (lidského vědomí), které je vždycky hluboce prereflektované. Nejenom víme, ale také víme, že víme. Jinak řečeno: člověk nejenom nějaké vědomí má, nejenom že si něco uvědomuje, ale on svému vědomí také rozumí a tím v jisté míře rozumí sám sobě. Tím se odlišuje lidská subjektivita od toho, o čem jsme dosud jako o subjektivitě či subjektivní sféře mluvili.
4. Lidské vědomí má vždycky dvouúrovňovou (dvouetážovou) povahu. Teprve na jistém vývojovém stupni přistupuje reflexe třetího řádu (třetí etáže), kterou je otevřena cesta ke kritickému myšlení. Příklad: Sokrates v první řeči na soudě podle Platona.
5. Filosofie je doma v budově našeho myšlení od třetího patra výš. Kde rozvoj lidského vědomí a myšlení nedospěl do třetí etáže reflexe (a výš), tam filosofie není možná. Ovšem samo dosažení této úrovně ještě nezaručuje vznik filosofie, neboť filosofické myšlení není jedinou možností, jak se pohybovat ve třetí a vyšší etáži.
6. Význam okolnosti, že reflexe se nemůže vztáhnout ani k svému subjektu, ani k žádnému vnějšímu předmětu (objektu), nýbrž pouze k akci: jak tzv. objekt, tak tzv. subjekt není v pravém smyslu reflexí (vědomí) „dán“, nýbrž musí být reflexí aktivně konstruován (interpretován). Tzv. rozpolcení subjektu a objektu (např. Jaspers). (Subjekt-Objekt-Spaltung.)
7. V reflexi analyzujeme své akce tak, že některé jejich složky připisujeme na vrub vnější, předmětné skutečnosti, zatímco jiné na vrub „sobě samým“, tj. svému subjektu, jak mu rozumíme a jak si sami sebe interpretujeme.

1981-017

810309-2

8. Reflexe tedy analyzuje akci; v této analýze ovšem může dojít k omylu. To je významný fenomén: možný omyl znamená, že je možno se také nemýlit, omylu se vyhnout. Všude tam, kde je možný omyl, je možná také pravda; a naopak. Omyl je možný pouze tam, kde je možná pravda.

9. Teprve v reflexi se setkáváme s pravdou; a teprve v reflexi třetího řádu (a vyšších řádů) se setkáváme s pravdou jakožto s pravdou. Už jsme si kdysi naznačili, že k tomuto setkání dochází v tzv. ek-stázi; budeme se k tomu muset důkladněji vrátit.

10. Už minule jsme si řekli, že subjekt, který si vytvořil svou subjektivní sféru a který je schopen se k ní v reflexi vztahovat, má tendenci se k ní vztahovat jako k sobě samému, tj. identifikovat se se svou subjektivitou. To je jedna možná cesta omylu.

11. Druhá cesta jde opačným směrem: subjekt se vztahuje sám k sobě, resp. ke své „podstatě“ jako k něčemu jinému, cizímu, předmětnému. Na tom zakládá Feuerbach svou interpretaci a kritiku náboženství. (Výklad příště.)

9. 3. 81

1981-018

810330-1

1. Slovo „ideologie“ pochází z Francie konce 18. století (1796 užil asi poprvé toho termínu ve své přednášce Antoine L. C. Destutt de Tracy); mělo sloužit jako jméno nové vědy („science des idées“), která na jedné straně měla být „částí zoologie“, na druhé straně však základem všech ostatních věd.

2. V docela jiném smyslu však byl *pojmem* ideologie precizován klasiky marxismu v navázání na Hegelův koncept tzv. falešného vědomí, a zejména na Feuerbachovu kritiku náboženství jakožto falešného vědomí par excellence.

3. V dosavadním výkladu jsme si ukázali místo, kde může dojít k omylu myšlení. Předpokládejme, že tu je něco, N, co je předmětem našeho vědomí (tj. k čemu se naše vědomí intencionálně vztahuje). Protože si však jsme svého vědomí vždycky vědomi, je zároveň předmětem našeho vědomí i jeho vztaženost k N. Naše vztaženost k N se stává novým intencionálním předmětem našeho vědomí. V této reflexi jakožto určitém typu interpretace právě může dojít k omylu, že N je myšleno jako něco od N se lišícího.

4. Uvedený omyl ovšem ještě nezakládá ideologickou povahu takového „falešného vědomí“. Vidíte-li v mlze vrbu a interpretujete-li to, co vidíte, jako hastrmana, je to omyl, ale ještě to nemusí být ideologie. Aby takový omyl nabyl ideologické povahy, musí mít především celé ideologické zázemí. V případě omylu s vrbou tu takové zázemí je: totiž pověra o hastrmanech.

5. Tím jsme ovšem řešení jen oddálili. V čem spočívá ideologičnost pověr vůbec? Marx poukázal na spjatost ideologií se zájmy. Voltaire a krejčí: to, co u krejčího je omyl, je z Voltairova hlediska omyl užitečný (krejčí ho moc neokrade). Ideologii je však ještě třeba odlišit od prostého podvodu.

6. Hermann Lübbe: Podvodná teorie se obrací na jiné a dosahuje svého praktického cíle, když jí uvěří ti druzí. Ideologie naproti tomu je taková podvodná teorie, která funguje jenom tehdy, když na ni sami věříme.

7. Máme-li provést syntézu obojího pohledu, musíme opustit hledisko Voltairovo a jeho zájem na tom, aby jeho krejčí věřil v Boha, a musíme se tázat, jaký zájem vede krejčího k tomu, aby věřil, tj. aby držel svou ideologii.

1981-019

810330-2

8. Krejčího zájem na ideologii, kterou drží, můžeme vidět třeba v tom, že i on se musí obracet na různé řemeslníky, a ani on nechce, aby byl podváděn. Z tohoto hlediska se pak Voltaire se svým cynismem jeví jako parazit, který využívá dobrodiní vládnoucí ideologie, ale sám ji nesdílí (a mohl by eventuelně podvádět).

9. Marx má ovšem na mysli zcela jiný typ „zájmu“, totiž zájem třídní. Ideologie v jeho pojetí odráží nikoliv zájmy jednotlivců nebo skupin, nýbrž zájmy tříd. Každá třídní společnost má svou ideologii, která slouží vládnoucí třídě a klame třídu porobenou a vykořisťovanou. Ovládaná třída se proto může emancipovat jen tak, že osvobodí své vědomí ze závislosti na vládnoucí ideologii. A to dokáže jen tím, když vytvoří svou vlastní ideologii.

10. Ačkoliv Marx proti ideologii stavěl původně vědu (teorii), vyústilo jeho myšlení (a pak i jeho následovníků) ve stavění jedné ideologie proti jiné. Marxismus si dnes rozumí jako ideologii proletariátu.

11. Uvedené rozpory ovšem nejsou jediné; měly sloužit jako příklad. Na pojetí mladého Marxe navázali i jiní myslitelé, kteří se jinak za marxisty nepovažují. Pojem ideologického myšlení byl rozšířen, takže veškeré vazby na třídnost a třídní napětí byly odpreparovány. To je možno v zásadě považovat za legitimní – kdyby to ovšem nemělo opět ideologický charakter (odvádějící pozornost od třídních sporů a skrývajícím je za oním pojmovým rozšířením).

12. Podstatou ideologie není omyl, nýbrž její podobnost pravdě. Omyl sám, resp. odlišnost od pravdy musí být vysoce funkční. Prvním předpokladem musí tedy být obtížnost jeho odhalení. Ta může být zakotvena subjektivně, nebo objektivně.

13. Subjektivní nesnáz při odhalování nepravdivosti ideologie spočívá v nepředmětné stránce ideologické intence, když předmětná není běžně kontrolovatelná. (Příklad: geocentrismus kontra heliocentrismus.) Tady hodně záleží na pokroku vědeckého poznání a na jeho popularizaci.

14. Objektivní nesnáz při odhalování ideologie je mnohem závažnější, protože předmětná intencionalita je v pořádku a chyba je skryta v nepředmětných konotacích. Tady je vlastní doména ideologií. Náprava je možná jen rozvinutím kritické praxe v nepředmětném myšlení.

30. 3. 81

1981-020

810406-1

1. Postavení problému transcendentální dedukce v Kantově *Kritice čistého rozumu*

2. Původ pojmů a původ jejich platnosti: uzurpované pojmy, důkazy ze zkušenosti, apriorní pojmy

3. Polemika s empirismem zanechává na Kantovi své stopy: co to je zkušenost? Zkušenost a smyslovost.

4. Zkušenost a pojmy: je vůbec možná zkušenost, v níž by neintervenovaly pojmy a pojmové myšlení? Představa tzv. čisté zkušenosti, resp. bezprostřední zkušenosti. (Důkladněji se tím budeme zabývat později.)

5. Jsou možné pojmy zbavené jakékoli původní souvislosti se zkušeností? Mýtus apriorních pojmů a apriority vůbec.
6. Podmíněnost Kantova kritického myšlení: jak se mohou apriorní pojmy vztahovat na objekty (předměty), rozumí se nikoliv intencionální, nýbrž ontické předměty. Kant klade svou otázku nutně v rámci předmětné myšlenkové tradice. Jeho pojetí apriority a platnosti apriorních pojmů je historicky omezené.
7. Fixovanost pojmů (a jejich intencionálních předmětů) ve vztahu k proměnlivé, dějící se skutečnosti. Formální logika a dialektika. Omezenost, ale nezbytnost dialektiky jako heuristické myšlenkové metody.
8. Kozákova habilitační práce: pojmy nazdařbůh a jejich „ekonomizace“, tj. ověření jejich nosnosti v myšlenkové praxi.
9. Původ pojmů: pojmy a nasouzení. Pojmy nejsou dány, nýbrž ustavovány, „konstruovány“. Teprve v jejich mnohostranném užití (a mnohovrstevném – různé roviny reflexe!) se ukáže jejich upotřebitelnost, event. její meze.
10. Rozdíl mezi atraktivností a platností pojmů (a pojmových kontextů). Intuice a kontrola reflexí. Myšlenková kritika: kritická reflexe.
11. Rozšířená aplikace Kantova problému „transcendentální dedukce“: v čem spočívá platnost soudů a nasouzených pojmů obecně? Pojmy nelze vyvodit ze skutečnosti, ale ani ze zkušenosti (ledaže je tam nejdříve nějak strčíme, abychom je pak mohli jakoby kouzlem vytáhnout).

6. 4. 81

1981-021

810417-1

Vnější stránka slova, tj. zvuk, nápis, signál apod. je právě tak málo slovem, jako je uměleckým dílem barevnými skvrnami pokryté plátno. Nezáleží tu jenom na vnější formě, nýbrž především na tom, co je za ní, tj. na vnitřní stránce slova (stejně jako uměleckého díla). A právě tak jako vnitřní stránka uměleckého díla nás uvádí do celého jakoby „světa“ onoho díla, tak nás také slovo svou vnitřní povahou k něčemu vede a do něčeho uvádí. K podstatě slova náleží, že není jenom tím, čím je, nýbrž navíc něco znamená, k něčemu poukazuje, k něčemu se odnáší, na něco míří, něco označuje atd. Slovo je nepochybně také znakem, ale není jenom znakem; zejména pak jeho hlavní funkce nespočívá v tom, že by něco označovalo. Ostatně problém znaku sám o sobě je té povahy, že pouze popisuje, aniž by cokoli vysvětloval. Co způsobuje, že se nějaká věc, danost, předmět stává znakem?

Proto musí být u slova převážná pozornost zaměřena na jeho význam. Když někdo vykřikne „hoří!“, nebo když zatroubí na trubku známou kvartu „hó-ří“, a stejně tak když Němec zvolá „Feuer!“ atd., znamená to vždycky totéž, tj. význam těchto vnějších projevů (zvuků) je týž. Ale co vlastně představuje tento význam? Má dát najevo a tak s naléhavostí sdělit, že někde došlo k nežádoucímu vzplanutí hořlavého materiálu, přičemž jsou ohroženy hodnoty a možná i lidské životy. Zároveň to vždy byla a vlastně dosud je výzva, aby lidé, kteří jsou schopni, přišli pomoci hasit a zachraňovat. S něčím takovým se ovšem setkáváme i u zvířat, a dokonce u hmyzu. Včely si sdělují, kterým směrem a jak asi daleko je dobrá pastva. To znamená, že slovo „hoří!“ tu vlastně nemá ještě (nebo už zase) charakter skutečného slova, nýbrž je jakousi šifrou, označující situaci a zároveň vyzývající k určitému typu jednání. Slovem se tento signál stává za určitých podmínek, především pak v řečové souvislosti s jinými slovy. Tato jiná slova vytvářejí

jednak jakousi určitější situaci (kontext), v níž se sám signál stává určitějším a jeho význam se precizuje. Tak např. když se pokoušíme určit, co to vlastně je hoření, a když je definujeme jako slučování s kyslíkem za produkce značného množství tepla. Je zřejmé, že tu dochází k distanci od aktuálně ohrožující situace, že tu je postiženo hoření všeho druhu, tedy např. i malý ohniček, u kterého se hřejeme, oheň v kamnech, v plynovém vařiči, v cigaretě nebo dýmce atd. atd. Tudíž od něčeho je tu abstrahováno, naopak rozsah toho, co vše označíme za „hoření“ se rozšiřuje, význam se soustřeďuje na jiné „ohnisko“, dochází k přesunu „těžiště“ významu. Nejrozumnější možné (a dříve existující) konotace se vydělují a zbylé dále pročišťují. To vše je možné jen za pomoci jiných slov. A celému postupu říkáme „ustavení pojmu“ hoření.

Jinými slovy: musíme provést rozlišení mezi významem slova a pojmem. Každé slovo má význam, ale slovem se stává teprve poté, co je soustředěno, pročištěno a spjato s nějakým pojmem nebo třeba i skupinou pojmů, neboť pojmů je mnohem víc než slov, takže jen zcela výjimečně je nějaké slovo spjato výhradně s jediným pojmem.

17. 4. 81

1981-022

810417-2

Příklad se zvoláním „Hoří!“ nám ukázal, že i jedno jediné slovo může znamenat, resp. se může odnášet k celé komplikované situaci, že může zároveň konstatovat (referovat) a zároveň být výzvou. V tom případě však ještě nefunguje plně jako slovo. Slovo se v plném smyslu stává slovem tam, kde se jeho význam konstituuje jakožto pojem. Předpokladem takové konstituce pojmu je co možno určité užití slova v řadě vět (výroků, výpovědí), které mají po „vnitřní“ stránce charakter soudů. Jinými slovy řečeno, pojem je konstituován nasouzením, a to nasouzením ne pouze jediným soudem, ale obvykle několika soudy nebo i celou řadou soudů. Jestliže několik (nebo celá řada) pojmů může být zaměřeno, soustředěno do jediného centra, do jednoho ohniska, stává se toto ohnisko potenciálním východiskem celé řady dalších možných soudů. Pojem je tedy na jedné straně nasouzen, tj. konstituován nasouzením, ale je zároveň východiskem celé řady nových soudů. Ve všech těchto již uskutečněných (a pojem konstituovavších) soudech, jakož i ve všech soudech, které s ním teprve budou pracovat, resp. které onoho pojmu mohou použít, je tento pojem čímsi pevným. Přesněji řečeno, má být čímsi pevným a fixovaným. Není-li, znamená to, že byl špatně nasouzen (konstituován) a že se s ním špatně pracuje (eventuelně, že se pracuje promiscue s několika blízkými pojmy, aniž by byly řádně od sebe odlišeny).

Můžeme tedy zopakovat: slovo něco znamená prostřednictvím svého významu. Tento význam lze precizovat tím, že slovo zbavíme alespoň v určitých souvislostech jeho mnohoznačnosti a že jeho význam soustředíme a fixujeme v pojmu. Slovo se stává v plném smyslu slovem tam a teprve tam, kde se jeho význam soustřeďuje v pojem. Naše výroky a výpovědi jsou tím přesnější, čím lépe jsou jejich významy rekonstituovány v podobě pojmů. (Zvláštní pozornost je tu třeba věnovat slovům, která na první pohled nemají samostatný význam, resp. jejichž význam se nemůže, jak se zdá, soustředit v pojem. Takové jsou např. spojky, předložky, onomatopoia, ale také třeba ona „token reflexive“ jako já, dnes, tam, za chvíli apod.) Zatímco význam slova se odnáší nejenom k předmětům, pojem má vždycky svůj předmět. Konstituce významu v pojem znamená tedy mimo jiné podstatný přesun zájmu na intencionální předmět a tím na předmětnou intencionalitu slova, resp. pojmu. Protože pojem může být pouze nasouzen, tj. kon-

stituován nasouzením, je nutno se věnovat v první řadě souzení a soudům, které mají nepochybnou genetickou i věcnou prioritu před pojmy. Pojem je produktem soudu, a to produktem, který se chová v jistém podstatném ohledu jako cosi neměnného. Cílem nasouzení je taková fixace pojmu, aby si pojem v dalším souzení zachovával přísnou identitu. Sled řady soudů (např. sylogismus nebo soustava sylogismů) má logickou platnost pouze za předpokladu naprosté identity v soudech užitých pojmů. Naproti tomu tam, kde identita pojmů není zachována, jde o myšlenkové, resp. logické nesprávnosti, lapsy (případně o vědomé klamy, např. sofistické „důkazy“ apod.).

17. 4. 81

1981-023

810417-3

Mluvíme-li o tom, že význačnou a přímo základní charakteristikou myšlení je jeho intencionalita (příčemž myšlení a promlouvání považujeme za totožné, jenom vnějšně se lišící některými znaky, které jsou – jak řečeno – vždy nepodstatné a tudíž zaměnitelné), musíme se tázat, čím je tato intencionalita založena. Když mluvíme o intenci nějaké akce, je její zaměřenost poměrně zjevná. Jde tu o zaměřenost jednak k cíli akce, jednak k tomu, co je pro konstituci, resp. realizaci cíle nezbytné (protože do cíle musí být pojato, vintegrováno). Jak je tomu u aktivity myšlenkové? Myšlení má vždy charakter reflexe, tj. jeho cílem je nějaká jiná akce (eventuelně i nějaká jiná reflexe, protože každá reflexe je akcí). Ale to je jenom jakási první, bezprostřednější složka cíle myšlení. Jeho hlavním cílem je např. nějaká věc, souvislost, stav věcí, událost, situace apod., které byly předtím cílem akce, jež byla podrobena reflexi, tedy myšlení. Musíme proto vždycky počítat s tím, že cíl myšlení je rozdvojen, resp. rozštěpen na několik cílů, jež nikterak nespádají vjedno ani netvoří nějaký pevně spjatý celek. Nezbyvá než vysledovat, co všechno je to, co v myšlení míníme, resp. k čemu všemu je naše myšlení intencionálně zaměřeno (zaměřeno).

Myslíme-li, pak to, co myslíme, je jednak předmětná skutečnost (ve smyslu předmětné intencionality, nikoli nutně ve smyslu ontologické předmětnosti). Mluvíme o ní jako o předmětu myšlení. Tímto předmětem se může stát téměř cokoli (teprve při zevrubném zjištění, co to je vlastně předmětná intencionalita, se ukáže, že některé zvláštní případy se něčemu podobnému zatvrzele vymykají). Předmětem, k němuž směřuje naše myšlení, může být pravé jsoucno, ale také nepravé jsoucno; ačkoliv nepravé jsoucno není integrováno v celek, je v takovém případě sjednoceno myšlením (nejen jím ovšem, tady myšlení snadno zapadá do kolejí, vyjetých ještě před-myšlenkovými aktivitami) a míněno jako „jedno“. Vedle těchto „reálných“ jsoucen se může stát předmětem myšlení také jsoucno tzv. ideální, jako je např. trojúhelník, kruh, koule, elipsoid apod. Předmětem myšlení se může stát ovšem i něco, co se tomu vzpírá, ale to si necháme pro zvláštní zkoumání.

Otázka nyní jest, jakým způsobem je myšlení schopno se precizně vztáhnout k určitému intencionálnímu předmětu tak, aby toto vztážení směřovalo opakovaně vždy k témuž předmětu (a to nezávisle na tom, zda se k předmětu myšlenkově vztahuje jediný člověk nebo celá řada různých lidí). Tady musíme předpokládat nutně jakýsi mezičlen mezi subjektem myšlení, který je určitým specifickým způsobem intencionálně zaměřen k nějaké skutečnosti, a mezi touto skutečností samotnou. Tímto nezbytným mezičlenem je právě pojem.

Myšlení nemůže pracovat se skutečnostmi přímo, nýbrž pracuje jen s pojmy, které ony skutečnosti jednak reprezentují (zastupují, znamenají atd.), jednak na ně zpětně vždy odkazují. Ale to by platilo i o pouhých označeních, s nimiž myšlení pracovat nemůže, protože sama o sobě jsou také předmětnými realitami. Myšlení tedy musí postupně konstituovat celý druhý svět, v němž se všem skutečnostem dostává (nebo může dostat) místo v podobě pojmů, v němž tedy jsou skutečnosti specifickým způsobem transponovány do logické kontextury pojmů a pojmových vazeb (souvislostí).

17. 4. 81

1981-024

810418-1

Pojem není pouhým symbolem či pouhým označením, nýbrž má právě schopnost nějak pojmut to, čeho je pojmem. V němčině Begriff je odvozen od begreifen ve smyslu „zusammen-greifen“, což je jen překlad latinského *concipere*. Pojmut něco znamená něco uchopit (odtud české pochopení – to znamená uchopení v pojmu nebo skrze pojem – ovšem jen etymologicky). Vzniká proto otázka základní důležitosti: co je to, co je pojmem „pojato“, tj. uchopeno?

Pojem se ve svém přímém uchopení nechápe reálné, věcné skutečnosti; v případě, že nějaký pojem je obousměrně vztažen k nějaké konkrétní skutečnosti, k jednotlivině, přestává vlastně být vůbec pojmem a stává se jen znakem, označením, splývá tedy s pojmenováním, se jménem (a jako pojem zaniká). Ve skutečnosti se každý pojem vztahuje k čemu, co bychom mohli (ve shodě s tradicí) nazvat „ideální skutečností“. Vhodným příkladem jsou zejména geometrické skutečnosti, např. obrazce rovinné nebo trojrozměrné útvary (trojúhelník, čtverec, kruh; trojhran, kvádr, koule). K popisu nějakých reálných útvarů užíváme útvarů geometrických, jimiž chceme vystihnout jejich podstatné vlastnosti (odchyly pak registrujeme zvláště právě jako odchylky). Kupř. zeměkouli můžeme postihnout jako poněkud zdeformovanou kouli, eventuálně jako elipsoid; přitom odhlížíme od nerovností zemského povrchu, které představují ve vztahu k celému tělesu Země pouhý detail. Elipsoid, resp. koule jako geometrický útvar nemohou být ovšem ztotožněny s pojmy elipsoidu nebo koule. Koule např. je kulatá, kdežto pojem koule kulatý není. Pojem je nutno nasoudit, kdežto geometrický útvar je nutno konstruovat (být v mysli), představit si jej, mínit jej apod. Míníme-li trojúhelník, nemíníme tím pojem trojúhelníku; naproti tomu však můžeme nemínit trojúhelník, nýbrž naopak jen pojem trojúhelníku. Rozsah pojmu pravoúhlého trojúhelníku nemá nic společného s „rozsahem“, tj. plochou pravoúhlého trojúhelníku. Vlastnosti trojúhelníku jsou jeho vnitřními vlastnostmi a souvisejí navzájem, kdežto vůbec nesouvisejí s vlastnostmi pojmu trojúhelníku (přímo; pokud nějaké souvislosti existují, jsou toho druhu, jako je souvislost pojmu trojúhelníku s trojúhelníkem).

Analogicky pojem zajíce nemá čtyři nohy, kdežto zajíc jako druh či rod se vyznačuje tím, že má čtyři nohy. Argument, že druh nemůže mít nohy, spočívá v sofistické záměně pojmu zajíce se zajícem jakožto obecninou. Když mluvíme o čtyřech nohách u zajíce jakožto obecniny, musíme zachovat rovinu obecnosti a mluvit také o nohách zajícových jakožto o obecninách.

Z toho vyplývá, že pojem se ničím vnějším nepodobá tomu, k čemu se vztahuje přímo (ideální skutečnosti) ani nepřímě (reálné, konkrétní, partikulární skutečnosti). Naproti tomu existuje jakási „podobnost“ mezi individuální, konkrétní skutečností a její reprezentací v ideální skutečnosti.

1981-025

810418-2

Latinský termín pro pojem je *conceptus* od *concupio*, což je složenina *com* + *capio* (*capio* = jímati, bráti, popadati, chápati se, uchopovati atd.). Odtud je zřejmé, že etymologie poukazuje vedle samotného uchopování a pojmování ještě na jakési spojování, uchopování pospolu, v němž je pojato v jednotu něco, co je do té chvíle odděleno (Jaspers in: *Von der Wahrheit*, S. 278, praví: „ein Zufassen, in dem Getrenntes zusammengebracht wird“ – ovšem Jaspers toto sjednocování či spojování ztotožňuje s usuzováním, souzením).

Můžeme se proto dotázat, co dvojího je v pojmu „spolupojato“. Jaspers zahodil příležitost, jak zatížit tento významový nosník plnou vahou, když určuje ony dva momenty, které jsou v pojmu spojeny, jako formu a materiál. Tím by se totiž pojem ničím podstatným nelišil od jakékoli reálné věci (již Aristotelés pojímal konkrétní skutečnost jako srostlou z *morfé* a *hylé*, z formy a z materie). Pojem se však odlišuje od individuální, konkrétní věci (my řekneme od pravého jsoucna) tím, že ony dvě jeho složky, které v něm jsou sjednoceny, nejsou srostlé, nýbrž jsou uchopeny spolu aktivitou něčeho (někoho) třetího. Je tu právě onen rozdíl mezi *con-cresco* a *con-cipio*.

Jde-li o uchopení něčím (někým) třetím, tedy o uchopení zvenčí, musí mít oboje dvojí, jež je „spolu uchopováno“, vnější charakter (přinejmenším také vnější). Řešení naznačila Jana v následujícím textu, jímž komentovala jiný můj text (řekla 17. a napsala 18. 4. 81):

„Slovo, které řekneme, můžeme také pouze myslet, myšlení je mluvení potichu. Zde tedy odpadá vnější stránka slova, která má stejný charakter jako vnější stránka subjektu (zvuk, nápis, signál). Myslet ovšem nelze ve vnitřních stránkách slov, ale pouze ve slovech. A slovo má vnitřní a vnější stránku. Pak tedy má slovo jak vnější stránku charakteru vnější stránky subjektu, tak i vnější stránku, která má stejný charakter vnějšnosti jako vnější stránka subjektivity. Možná by se dalo říci, že část vnější stránky slova má charakter vnější stránky subjektu a část charakter (vnějšnosti) vnější stránky subjektivity.“

Jana tedy navrhla chápat ono dvojí, které je v pojmu „uchopováno pospolu“, jako dvojí vnějšnost, resp. dvě složky vnějšnosti slova. Mám za to, že to je vynikající řešení, které napříště dovolí vyjasnit mnohé z povahy pojmu, soudu, myšlení, souzení, promlouvání a slova.

18. 4. 81

1981-026

810419-1

To, co je pojmem skutečně „pospolu uchopeno“ (= *conceptum*), není nikdy reálná (konkrétní, partikulární) skutečnost, nýbrž tzv. skutečnost ideální. Co to je, tato ideální skutečnost? Můžeme vůbec hovořit právem o skutečnosti? Jistě nikoliv v běžném smyslu. Můžeme se však opřít o českou (a také německou) etymologii slova skutečnost (*Wirklichkeit*). V tom případě bude nutno provést ovšem jednu závažnou korekturu, týkající se jistého „předpojetí“. Podle německého výroku „*wirklicht ist, was wirkt*“; v tom je skryto určité před-pojetí tzv. „působení“, jako by jediným skutečným zdrojem veškerého dění byly příčiny (navíc *causae effi-*

cientes). Česká etymologie je poněkud příznivější: skutečnost může být chápána jednak jako to, co vede ke skutku, jednak jako to, co je plodem skutku, přičemž skutek sám sugeruje jako svůj základ aktivní subjekt, který je toho skutku schopen. – V tom smyslu pak tzv. ideální skutečnost je skutečností pouze v jednom z obou možných smyslů, totiž jako plod, výsledek určitého typu skutků, určitého typu aktivity. Na reálné skutečnosti může aktivní (lidský) subjekt reagovat také tak, že se svou reakcí obrací na předchozí reakci na nějakou reálnou skutečnost, tj. může reagovat (resp. být aktivní) v reflexi. A na této základně může vytvořit jistou ideální skutečnost, schopnou reprezentovat (tj. opětovně zpřítomňovat) ony reálné skutečnosti, a to celý jejich soubor, celou třídu skutečností, které jsou si podobné nebo příbuzné. A takovou ideální skutečnost, která je schopna reprezentovat celé soubory vybraných skutečností reálných, nazývá dlouhá tradice obecninou (universale). Problém univerzálií je třeba řešit v této souvislosti.

Starý spor, zda univerzálie jsou před věcmi (*ante res*), po věcech (*post res*) nebo ve věcech (*in rebus*), lze řešit na nové bázi. Univerzálie nejsou konstituovány odnímáním odlišných vlastností a rysů jednotlivinám, tedy abstrahováním od toho, čím se jednotliviny odlišují, takže by univerzálie představovaly jakési relikty (abstraktní relikty) toho, co původně mělo charakter partikulárních skutečností. Univerzálie jsou myšlenkově uchopitelné buď jako pojmy anebo jako ideální skutečnosti, k nimž jsou pojmy pouhým poukazem, resp. které jsou pojmy (prostřednictvím pojmů) míněny. Aniž bychom předbíhali a předčasně se rozhodli pro jednu z těchto obou možností, je od počátku zřejmé, že jsou buď konstituovány nasouzením – jakožto pojmy – anebo „konstrukcí“ – jakožto ideální společnosti. V žádném případě nejsou vybavovány ze samotné skutečnosti (reálné), nýbrž představují spíše jakési modely, sestavené na docela jiné rovině, anebo pojmy, které k těmto modelům intencionálně míří, které je „uchopují“, „pojímají“.

19. 4. 81

1981-027

810420-1

Míním-li konkrétní skutečnost (např. věc), mohu na ni pouze ukázat („toto“), eventuálně užít jejího jména, které jí je podle potřebně širokého konsenzu přiřazeno. Naproti tomu všude tam, kde takové jméno neexistuje a kde není možno užít přímého poukazu jako „toto zde“, lze slovy označit onu skutečnost jen tak, že použijeme obecnin. I tak obvykle musíme buď nevýslovně, nebo výslovně užít nějakých přímých poukazů (obvykle „token reflexives“). Kupř. chceme upoutat pozornost svého partnera na nějakou věc, zvíře nebo člověka, kterého jsme spatřili, a řekneme: Podívej se na toho krásného psa! Nepředmětně tu je přítomen poukaz „toto zde“ jednak v tom, že poukazujeme na nejbližší okolí, v němž onen pes právě je, a na aktuální chvíli, totiž „ted“. Předmětně, resp. výslovně je pes označen jako „tento“, i když přímo prstem neukazujeme. Naproti tomu o daném psu nemůžeme jinak hovořit, než použitím slova „pes“, který svým obsahem může mínit jakéhokoliv konkrétního psa, ale také psa vůbec (psa jako obecninu, resp. jako ideální skutečnost). Podobně adjektivum krásný poukazuje na obecný rys, nikoliv na konkrétní krásu nějaké jednotliviny; když v tomto případě mluvíme o krásném psu, máme sice na mysli konkrétní krásu konkrétního psa, ale můžeme o ní vypovídat jen tak, že onoho psa zahrneme ve svém výroku (resp. ve své promluvě, protože nejde o ryzí výrok, nýbrž výzvu) do třídy všech skutečností, které považujeme za krásné. V naší promluvě je současně to, nač ukazujeme, za-

hrnuto do třídy živočichů (přesně druhu), kterým říkáme pes. Můžeme se přitom mýlit, může jít např. o vlka nebo šakala apod. To právě předpokládá, že mezi obecninou a mezi jednotlivinou, která je (může být) pod onu obecninu zahrnuta, resp. onou obecninou míněna, je docela určitý a specifický vztah. Abychom mohli tento vztah vyjasnit, musíme pod názvem obecnina rozlišit hned dva pojmy: obecninou můžeme mínit (tj. pod názvem obecnina se může skrývat) pojem např. zajíce, který má – jakožto ostatně každý pojem – jistou obecnost. Můžeme však mít na mysli také to, k čemu se tento pojem vztahuje, a to je obecnina ve smyslu ideálního zajíce. Když totiž vypovídáme obecně o zajíci (zajících), tj. když užstáváme u těch znaků, které jsou zajícům společné, pak nemůžeme v žádném případě tyto znaky připisovat žádnému pojmu, tedy ani pojmu zajíce. Zajíc se vyznačuje tím, že má čtyři nohy (pokud o nějakou nepřišel), že je porostlý srstí, že rodí živá mláďata atd. To nikterak neplatí o pojmu zajíce, který nemá nohy, nemá srst a nerodí mláďata. Pokus o takovou interpretaci, která by chtěla obecný pojem přímo vztáhnout k zajícům (ke všem, k množině všech zajíců), selhává tam, kde intencionálním předmětem nějakého pojmu není žádná reálná skutečnost ani množina reálných skutečností. Obecnina je tedy – pokud nemáme na mysli jen obecný pojem – intencionální předmět, který v žádném případě nelze identifikovat s předmětem reálným. Některé intencionální předměty ovšem mají vztah ke konkrétním skutečnostem, k reálným předmětům. Jiné však buď ten vztah postrádají vůbec, anebo je ten vztah velice komplikovaný, takže nelze zahrnout reálné jednotliviny „pod“ příslušnou obecninu, resp. zahrnout je do ní jako do skupiny, třídy, množiny jednotlivin.

20. 4. 81

1981-028

810504-1

1. Rádlova interpretace rozdílu mezi fakty přírodními a fakty duchovními (DF I. 12 n.): gravitace × objev, myšlenka o gravitaci. Interference × hieroglyfy. Obsah nápisu „objektivně neexistuje“.
2. Porozumění. „Nový svět se začíná tam, kde dvě bytosti si rozumějí.“ – „Při aktu porozumění povstává nová duchovní skutečnost...“ (oboje str. 10 a 11).
3. Dosud jsme velmi zjednodušovali, když jsme mluvili o „vnější stránce subjektu“. Těch vnějších stránek je víc, anebo ta vnější stránka má různé složky a míří do různých sfér, „světů“.
4. Když mluvíme o vztahu nějakého subjektu k jeho okolí, záleží na našem přístupu, zda onen subjekt bereme jako objekt a jeho okolí jako soubor objektů, jimiž je obklopen – což je přístup předmětného myšlení – anebo
5. zda najdeme cestu k pochopení subjektu jako subjektu a k pochopení, jak se právě jako subjekt vztahuje k tomu, co my vidíme jako okolí, jako ke svému osvětí, nebo
6. zda v onom subjektu najdeme spřízněnou „duši“, která (podobně jako my) prohlédla svou uzavřenost v osvětí a pokusila se ji prolomit a otevřít se světu, kterému jsme se i my otevřeli (takže se s druhým subjektem setkáme ve světě, který nám je společný), nebo konečně
7. zda tento společný svět, resp. naše pobývání v něm a naše setkávání s druhými subjekty, jež v něm pobývají, se v reflexi ukáže jako místo setkání nikoliv pouze s druhými subjekty, ale s čímś, co zakládá smysluplnost každého dalšího setkávání (totiž setkání s nepředmětnou skutečností, např. s pravdou).

8. Sebepochopení a orientace ve světě (pochopení světa) úzce souvisí. Člověk se může stát člověkem jen v lidském světě, lidský svět může být ustaven jen lidmi (a jen lidmi může být udržován jakožto lidský).

9. Jedinečnost každé lidské bytosti jako cíl; personalizace. Jejich vazba na singularity situační. Typičnost, obecnost × neopakovatelnost.

10. Singularity v přírodním dění. Kosmologická singularita – „velký třesk“. Vznik života jako jiná možná přírodní singularita. Každý druh představuje genetickou singularitu. Ale také sekundární singularity jako ekosystémy, nebo (v jistém smyslu) primární singularity jako soubory přírodních podmínek (biotopy).

1981-029

810504-2

11. Výjimečnost a běžnost singularit. Singularita jako nahodilost, jako příležitost, jako výzva (úkol) a jako integrální zakotvení.

12. Singularity a jejich kontexty. Možnost kontinuity mezi singularitami. Singularita jakožto situace a její odvozenost ze singularity kontinuální série singularit, jež navzájem přecházejí jedna v druhou. Singularita dějů a singularita dějin.

13. Co to jsou dějiny? Funkce dějinných stereotypů a místo „nového“ v dějinách. Nové jako nebývalé a nové jako „pokrok“. Vývoj × dějinný pokrok. Kritéria pokroku a pokročilosti.

14. Rozdíl mezi biologickým pokrokem a dějinným pokrokem. Genetický kód × kolektivní zkušenost, resp. tradice.

15. Problém „učení“. Vědění a jeho rozmnožování, uchovávání a předávání. Zápisy, literatura – vůbec písmo. Kultura a kultivace.

16. Svět přírody × svět kultury (ducha). Člověk je bytost kulturní (duchovní), ale zároveň také přírodní. Člověk je přírodní bytostí, která podstatně přesahuje svou přírodnost. Nevratnost této proměny. Člověk se nemůže znovu stát přírodní bytostí.

17. Dějinnost člověka jako umožnění lepšího startu, ale také jako omezení. Otevřenost světa a omezenost dějinné situovanosti. Člověk jako omezená bytost a dějiny jako specifický typ omezení. (Dějinnost.)

18. Rozlehlost přítomnosti lidské bytosti ve smyslu dějinnosti. Vztah k minulosti a vztah k budoucnosti. Způsob lidského pobývání na světě a speciálně v dějinách. Vztah k minulosti jakožto cesta do budoucnosti. Možnost selektivního navazování na minulost. Diskontinuita kulturního navazování (kontra kontinuita biologického vývoje).

19. Význam subjektivity, subjektivity a objektivit v dějinách. Jak se příroda stává „objektem“ dějin, nejen „subjektivně“ (v poznávání), nýbrž objektivně (desintegrací a reintegrací na dějinné úrovni). Kultivace přírody: a) vlastní, b) domestikace, vypěstování kulturních odrůd, c) zachraňování „původní“ přírody.

20. Synkrese a integrace světa „ideálních skutečností“ a reálného světa. Nutnost osobní integrity lidského života a její realizace v dějinách. Dějiny a normy.

4. 5. 81

1981-030

Když se v reflexi obracíme k nějaké své předchozí aktivitě (nebo odvozeně když anticipujeme nějakou svou aktivitu budoucí), pak od druhé roviny reflexe musíme přísně rozlišovat, k čemu se vlastně v takové reflexi vztahujeme, zda k té složce myšlenkové aktivity, která pracuje s pojmy, anebo spíše k té, která pracuje s jejich intencionálními předměty. Pochopitelně musíme toto rozlišení považovat za pouze předběžné, neboť je formulováno stále ještě v rámci předmětného myšlení. Až přijdeme k problematice myšlení nepředmětného, musíme vše formulovat znovu (a především nově, tj. jinak to i myšlenkově uchopit).

Orientace na pojmy (a pojmové struktury) má vždycky jen instrumentální charakter – a tedy zůstává čímsi pomocným. V podstatě jde vždy (nebo alespoň vposledu) o orientaci na svět „ideálních skutečností“. Podobně, jako ve svém vztahu k reálným jednotlivinám zůstáváme uzavřeni do své subjektivity (do subjektivity svého osvětí, své každodenní opatřující rutiny, své nějak omezené nebo i celoživotní orientovanosti atd.) – a přesto se skrze tuto subjektivitu vztahujeme nějak k reálnému okolnímu světu, tak se i přes subjektivitu své myšlenkové výbavy nakonec nějak vztahujeme ke světu „ideálních skutečností“. A tento svět musíme učinit posledním cílem svých výzkumů, svého zkoumajícího myšlení.

Jestliže nakonec – když tak učiníme – zjistíme, že onen reálný svět kolem nás je utvářen nějak s ohledem na onen ideální svět (a tak tomu je přinejmenším sekundárně, protože jsme to přinejmenším my, kteří něco ze svých vztahů k ideálnímu světu vnášíme do reálného světa (při podrobném zkoumání se však ukáže, že tak můžeme činit pouze díky tomu, že „ideální svět“ se sám prolamuje do světa reálných jednotlivin, jejich souvislostí a jejich událostné spjatosti), znamená to, že to, co jsme původně odlišili a oddělili jako tzv. reálný svět, byl jenom výsek skutečnosti, jenom jeden možný řez, jedna složka, jedna vrstva. A tak docházíme k rozpoznání, že tzv. reálný svět vůbec není světem pouhých konkrétních jednotlivin, daných předmětů, věcí, „realit“, nýbrž že je to nějak orientovaný prostor, v němž tyto „reality“ mají své místo, ale v němž je místo ještě pro mnoho jiných skutečností a skutečnostních vztahů. V novém pohledu se pak jeví jako pouhá redukce, pouhá stránka plné skutečnosti to, co jsme za reálnou skutečnost považovali, a to ještě stránka, která nemá ten rozhodující význam. Pak i sami sobě začneme rozumět jako bytostem, které nejsou ani jenom zasazeny doprostřed věcí, ba které ani nejsou jen uzavřeny do subjektivity svého osvětí, nýbrž které jsou bytostmi podstatně dějinnými, tj. směřujícími odněkud někam a orientujícími se buď do minulosti nebo do budoucnosti. Vztah k dějinám předpokládá prolomení uzavřenosti do okamžité nebo jen krátké, nepřilíh rozlehlé přítomnosti. A skutečně dějinnými bytostmi se stáváme teprve tam, kde jsme našli způsob, jak se orientovat tváří do budoucnosti, čímž i přítomnost, i budoucnost dostává teprve svůj rámeček, ba své řádné ustavení.

3. 5. 81

1981-031

810505-1

V českém slově přítomnost zní zřetelně „při tom“: být přítomen znamená být při tom. Přítomnost není prostá danost, pouhý výskyt, nýbrž je to orientace. To, co je přítomno, je orientováno směrem k něčemu jinému, takže je „při tom“. Tato orientace či nasměrovanost je čímsi elementárně důležitým, co potřebuje důkladného prozkoumání. V němčině je to dost podobné: Anwesenheit poukazuje svým „an“ také k něčemu jinému, ale samo „wesen“ zřetelně ukazuje do minulosti.

„Wesen“ je tvar slovesa „sein“, který označuje minulost: ge-wesen. Latinské slovo „*praesens*“ je dovozeno od *praesum*, *praeesse*, ale význam samotného slovesa je ve skutečnosti druhotně posunutý, zatímco *praesens* je blíže původnímu smyslu: prae-sum znamená původně býti dříve, napřed, vpředu. Etymologické souvislosti ukazují ve všech těchto případech na původně mytický status přítomnosti, spočívající v podstatném vztahu k minulosti. Minulost je něco, co pomínulo a co nás tedy minulo. Najít způsob, jak se minulosti zachytit, jak zrušit tu okolnost, že se s ní míváme, najít k ní cestu, přimknout se k ní, být „při tom“, když je ona, pobývat u ní, zrušit onu distanci, způsobující, že se míváme, tj. že ona mívá nás a že my míváme ji – to je jediná cesta, jak být přítomni, tj. jak vůbec být. Být znamená být přítomen, tj. být při tom, když je to, co nás minulo nebo co hrozí, že nás pomine. To je zajisté pochopitelné pouze v rámci mytické orientace archaického člověka, který v minulosti (v jiném smyslu, než jak ji my dnes chápeme) viděl pevnost a jistotu, tedy samo bytí.

5. 5. 81

1981-032

810505-2

Vztah k minulosti, která nás skutečně „minula“, tj. je nám vzdálena, je možný jen ve vědomí, které onu minulost *de facto* re-konstruuje ze zlomků a reliktů, které nějak „přežily“ z toho, co nás v distanci minulo, a dostaly se do naší blízkosti (časově i prostorově). Na rozdíl od mytické orientace na archetypy, které jsou „dány“, abychom se k nim jenom přimkli a ztotožnili se s nimi, je naše dnešní cesta k minulosti cestou pokusu o restituci něčeho, co ve své plnosti přestalo „být“ a z čeho zůstaly jen jakési zbytky, zlomky, rezidua a reliktů. K této minulosti se dostáváme nikoliv tak, že se přimykáme k pevné plnosti a smysluplnosti praminulého archetypu, nýbrž že se pokoušíme ve své přítomnosti restituovat na základě zlomkovitých pozůstatků odplynulé minulosti tuto minulost samu *ad integrum* (nebo alespoň v jejích hlavních složkách a rysech). Sama přítomnost dostává nový smysl: nejde už o to, aby naše přítomnost byla založena na tom, že jsme „při tom“, jak je minulost (tedy při minulostním archetypu), nýbrž sama minulost je restituována na základě naší přítomnosti, je vtažena do naší přítomnosti a tam znovu ustavena, rekonstruována, znovu zřízena. A tak výsledkem tohoto nového typu vztažení k minulosti není to, že my jsme při minulosti, nýbrž naopak, že minulost je při nás. Nedochází tady k tomu, že my bychom se identifikovali s nějakým hotovým (minulým) pravzorem a ztráceli tak svou vlastní identitu, nýbrž vnášíme či vtahujeme minulost (tj. kus minulosti) do své přítomnosti, činíme ji součástí své přítomnosti, zpřítomňujeme ji jakožto svou vlastní, tj. osvojenou minulost, děláme ji složkou své přítomnosti, materiálem, z něhož svou přítomnost stavíme – ale materiálem, který nemusí nutně s naší přítomností splývat do nerozlišitelnosti, nýbrž který může být součástí naší přítomnosti právě jakožto minulost, tj. zpřítomněná minulost, přítomná minulost. Zatímco archetypický přístup k minulosti přimyká naši přítomnost k minulosti a proměňoval tak naši aktuální přítomnost v minulost archetypu, tedy v cizí přítomnost, která hrozila, že nás mine a že nás nechá napospas nicotě, tedy zatímco v orientaci na archetypy se naše přítomnost stávala minulou přítomností, v novém přístupu k minulosti, jak vyrůstá na základě primární orientace do budoucnosti a na základě naší aktivity, která v této budoucnostní orientaci restituuje minulost, se tato minulost stává naší přítomnou minulostí.

5. 5. 81

1981-033

810615-1

1. G. Krüger o „filosofii dějin“ (podle Pichta)
2. Vlastní problém: čas a navazování
3. Vnitřní (subjektní) čas × subjektivní čas
4. Problém intersubjektvního času (tj. společného času)
5. „Objektivní“ čas neexistuje (tj. absolutní, nezávislý)
6. V čem je založena možnost reagovat na vnitřní čas „těch druhých“?
7. Podstata porozumění: z něčeho vnějšího pronikáme k vnitřnímu, do „vnitřního světa“ něčeho či někoho
8. Dějinné události jsou umožněny, založeny a skrz naskrz proniknuty nejrůznějšími formami a úrovněmi porozumění
9. Dějiny proto nelze chápat v jejich skutečném „smyslu“, pokud svou pozornost upíráme jenom na vnějšek.
10. Poukaz na vnitřní stránku dějinných událostí a dějin vůbec by však ještě nestačil: vnitřek by se nám stále rozpadal na jednotlivé subjektní sféry, na jednotlivá „dějinná osvětí“
11. Otázka po smyslu dějin je otázkou po ne-subjektní (mimosubjektní) integrovanosti „vnitřní stránky“ dějinných proměn a tedy dějů, událostí.
12. Rozdíl mezi integritou subjektu a integritou dějinných událostí
13. Dějinné události nepředstavují žádné dějinné subjekty (jakési supersubjekty, které by si podřizovaly a v sobě integrovaly lidi jako dějinné subjekty nižší úrovně), ale jejich integrovanost je skutečná, nikoli jen subjektivní (ve smyslu zdánlivosti)
14. Integrita dějinných událostí není založena a garantována ani objektivně, ani subjektivně (což je jenom typ objektivnosti), ale ani subjektivně (protože tam je vždy přítomna také předmětná stránka). Odtud na nové úrovni problém nepředmětné skutečnosti jako integrační mohutnosti (nikoli faktoru).
- - - - -
15. Meze ek-stase jako mimodějinného setkání (korektura)
16. Aktualizace (tedy uskutečnění) výzvy je možná jen skrze odpověď na výzvu, tedy jen v dějinné situaci
17. Pravda („to čtvrté“) oslovuje dějinné bytosti dějinně (tj. sama výzva je dějinně orientována, a tedy v jiné situaci jiná, není mrtvým, nehybným oslovením, nesouvislým se skutečnou situací – je situační)
18. Je tedy podstatný vztah mezi pravdou a dějinami
19. Pravda však není ani součástí, ani produktem dějin
20. To by znamenalo, že dějinnost pravdy „samé“ je jiné povahy než dějinnost samotných dějin. Jak tomu lze rozumět? Pomoc: souvislost pravdy a řeči.
21. Řeč a dějiny jsou rovněž v podstatném vztahu (tady se ve své opozici proti metafyzickému, resp. předmětnému myšlení a vůbec proti počáteční fázi filosofie, určené starořeckým východiskem dostáváme k čemusi podstatnějšímu, než je

koncept změny jakožto události): „logos“ jako dějinný logos, jako „smysl dějin“, který je zároveň „dějinným smyslem“

22. Nejen dění řeči (poukaz na slyšení, poslouchání), ale přímo dějiny řeči. A nejen smysl dějin jako vnášení rozumu do nahodilosti, nýbrž smysl dějin, resp. dějinných situací jako řeč dějin.

23. Dějiny (skutečné dějiny) jsou možné jen ve světě řeči a skrze svět řeči, ale také obráceně řeč, „logos“ je možný a skutečný jen jako oslovení a tedy v ‚prostoru‘ dějin (extrapolace světa řeči do sféry „pouhé přírody“, jak se o ni bezstarostně pokoušeli staří Řekové, musí být provedena znovu a mnohem opatrněji)

24. Tak jako řeč sama, ani dějiny samy nepromlouvají, nýbrž jen prostředkují oslovení, jsou promluvením pravdy.

25. Promluvení pravdy v dějinách (skrze dějiny) se ukazuje jako smysl dějinné situace a je přístupno porozumění

26. Porozumění smyslu dějinné situace (případně epochy) je porozuměním zacílenosti kontextu, tj. situovanosti nás jako dějinných subjektů v prostoru otevřenosti (tím i zaměřenosti) k pravdě (a tím k budoucnosti). Odtud porozumění dějinné chvíli ne jako osobní distance, ale jako zdroj a základ naší osobní angažovanosti, našeho nasazení v dějinách (skrze nasazení v obci).

15. a 22. 6. 81

1981-034 až 040

[bez záznamů]

Nepředmětnost

Když mluvíme o nepředmětné skutečnosti, můžeme mít na mysli buď ryzí nepředmětnost, nebo nepředmětnou stránku konkrétní skutečnosti (tj. skutečnosti, která je partikulární srostlicí předmětné a nepředmětné, resp. vnitřní a vnější stránky). Taková konkrétní skutečnost, je-li navíc obdařena schopností se k sobě vztahovat, je subjektem, jehož subjektivnost (subjektivní stránka) je založena a nadále zakotvena v ryzí nepředmětnosti. Pro theologické úvahy z toho vyplývá důležitá věc: Bůh pochopený jako subjekt nemůže být tím posledním základem a zdrojem všeho dalšího, ale musí být svou vnitřní stránkou sám zakotven v čemsi ještě hlubším a základnějším, totiž v ryzí nepředmětnosti. A když Boha ztotožníme s ryzí nepředmětností, musíme si odepřít představu jakékoli zvnějšněné, zpředmětněné stránky, jíž by ona ryzost byla narušena. Když proto mluvíme o dění, smíme mít na mysli pouze ten typ dění, který je zvnějšňováním vnitřního. Jen chybná úvaha by nás mohla vést k závěru, že ryzí nepředmětnost je prostá dění, že je nehybná. Takový závěr je možný jen na základě nepřipustného myšlenkového zpředměťování, tj. je to závěr předmětného (a tedy omezeného) myšlení. O ryzí nepředmětnosti nelze vypovědět, že se děje, že se proměňuje, ale nelze o ní vypovědět ani, že se neděje, že se neproměňuje. Jinak řečeno: „dění“ ryzí nepředmětnosti má naprosto odlišnou povahu než dění ve smyslu zvnějšňování; zejména nelze o jeho povaze nic předmětně vypovídat. Co to znamená? Máme rezignovat a nevypovídat vůbec? Nikoliv; o ryzí nepředmětnosti lze smysluplně vypovídat, ale jen tak, že o ní vypovídáme nepředmětně, tedy tak, že předmětně vypovídáme o něčem jiném.

(Hloubětín, 13.8.81, přepis - 810813-1.)

[nalezeno mezi elektronickými kartotéčnými lístky – původ nejasný – pozn. red.]

Nepředmětnost

Když chceme vypovídat o nepředmětné skutečnosti, můžeme tak učinit pouze nepředmětně, tj. pomocí nepředmětných konnotací. Tím dochází k tomu, že předmětná intence je uvolněna. V mýtech má proto předmětná intence výpovědi okrajový význam. Když se prosadilo předmětné myšlení, byly předmětné intence nejenom upevněny a zvýznamněny, ale zastínily a nepřímo vytěsnily intence nepředmětné, které sice nezmizely, ale přestaly být středem pozornosti a posléze upadly vůbec v zapomenutí. Ale vedle tohoto politováníhodného posunu došlo k jiným důležitým změnám, které měly mnohem produktivnější důsledky. Aniž to lidé a dokonce sami myslitelé pozorovali, užívalo se stále více předmětných intencí tak, že jejich předpokládaným předmětem nebyla pouze předmětná stránka konkrétní skutečnosti, nýbrž konkrétní skutečnost celá. Tento způsob překračování předmětu a supponování konkrétního celku včetně jeho nepředmětné stránky se rozšiřoval do té míry, že začalo sílit povědomí omezenosti striktní „předmětné“ logiky a že vposledu došlo k nabourání a rozkladu celého předmětného stylu myšlení. V neposlední řadě se předmětné myšlení samo znemožnilo svým sveřepým a tupým setrváváním na zpředměťování i té stránky konkrétní skutečnosti, která se v důsledku své nepředmětnosti každému zpředměťování musela vzpírat a vymykat. Přece však tam, kde šlo o skutečnost opravdu konkrétní, mělo předmětné myšlení vždycky možnost se na něčem zachytit (totiž právě na předmětné stránce). Avšak tam, kde se „předmětem“ předmětného myšlení stala ryzí nepředmětnost, muselo nutně docházet k flagrantním mystifikacím, neboť tu se předmětné intence nemohly legitimně zachytit na ničem.

(Hloubětín, 14.8.81, přepis - 810814-1.)

[nalezeno mezi elektronickými kartotéčnými lístky – původ nejasný – pozn. red.]

Nepředmětnost

Tady se klade otázka mimořádného významu: jestliže ryzí nepředmětnost může být legitimně „míněna“ pouze nepředmětnými intencemi, zůstává v tom případě předmětná intence opravdu „volná“. Je volba intencionálních předmětů těchto předmětných intencí vskutku libovolná? Musí být v takových případech výpověď svou vnější stránkou pouhým „povídáním“, pouhým „mýtem“? Odpověď na tuto otázku je zajisté negativní, ale její zdůvodnění a zejména propracování není možné bez celého rozsáhlého aparátu, kterým tato myšlenková situace může být ve své aktualitě a naléhavosti zreflektována. Jinak řečeno: celé filosofie je zapotřebí k tomu, aby se filosofické myšlení mohlo v této situaci správně orientovat. A to nikoliv filosofie staré, ale nově „konstruované“, nově ustavené, nově myslící. Proto má smysl systematická práce nového typu, neboť pouhá kritika a kritická distance tu nemůže stačit.

Mezi vnitřní a vnější stránkou konkrétní skutečnosti (události, subjektu) je poměrně snadno nahlédnutelná souvislost; naproti tomu souvislost mezi ryzí nepředmětností a vnější stránkou věcí, dějů a událostí je nepřehledná a neprůhledná, takže musí být bedlivě studována a postupně odhalována (vyjevována). Vyjevování něčeho ryze nepředmětného však není možné jinak než jako aktivní a angažovaná zapojenost do tohoto vyjevování samého. Není tu možné nějaké odhalování z distance, ale jenom osobní, niterná účast na jeho

vyjevování, tj. na jeho dění, na jeho uskutečňování. A teprve toto uskutečňování se orientuje ve světě konkrétních skutečností - předmětů, událostí, subjektů.

(Hloubětín, 14.8.81, přepis - 810814-2.)

[nalezeno mezi elektronickými kartotéčnými lístky - původ nejasný - pozn. red.]

Víra a nepředmětnost / Nepředmětnost a víra

Práce vychází z předpokladu, že současný úpadek náboženství (religiozity) nejenom že nepostihuje víru, ale je do značné míry důsledkem působení víry na religiozitu. Vzniká proto úkol revidovat dosavadní tradici reflexe víry, která ji spojovala s náboženstvím. Nutnost přísného rozlišování mezi vírou a reflexí víry. Nová reflexe může být zabezpečena jen novým způsobem myšlení. Proto nutnost revize předmětného myšlení a rozvrhu myšlení „nepředmětného“. Pojetí předmětu a předmětnosti. Předmětné a nepředmětné intence. Povaha řeči: řeč jako prostor, jako svět. Převaha nepředmětných intencí v „přirozených“ jazycích. Mythos a Logos: identifikace a distance. Co není předmět: já, (každé já,) svět, řeč, kontext, mezilidské vztahy (v důsledku toho ovšem i všechny vztahy mezi subjekty i těch nejnižších úrovní), každá událost, která ještě není minulostí, ergo dějiny, i současná (ještě neskončivší) epocha, atd. Nepředmětné konnotace se vztahují především k budoucnosti, tj. k tomu, co (ještě) není. Ale je budoucnost, která nikdy (v rozumném rozsahu) „nenastane“, tj. nedojde zvnějšnění (ergo ani zpředmětnění) anebo jen částečného, parciálního. A přitom taková částečná realizace (např. pravda - pravdivý soud nebo poznatek) je založena na celku toho, co jako celek nemůže být přítomné (bez pravdy vůbec není možný žádný partikulární poznatek nebo soubor poznatků). - To je ovšem pouze časový aspekt. Nepředmětná skutečnost, tj. ryzí nepředmětnost přichází z budoucnosti, ale není na budoucnost redukovatelná. - Budoucnost se stává přítomností tím, že navazuje na minulost. Budoucnost, která ve svém zpřítomňování na žádnou minulost nenavazuje, je primitivní, primordiální budoucností a tím nepravou, protože typickou budoucností. Vazba budoucnosti na minulost.

(Hloubětín, 18.8.81, přepis - 810818-1.)

Nepředmětnost a budoucnost / Budoucnost a nepředmětnost

Budoucnost je orientována na přítomnost a do přítomnosti; to platí i o „absolutní budoucnosti“ (Rahner). (Z toho je zřejmé, že termín není dobrý.) Ovšem přítomnost žije z budoucnosti (a do budoucnosti) a její život má tedy zdroj mimo ni (mimo přítomnost), „vně“ (což není zase dobře, protože jde o „vnějšek“ niternosti, tj. směrem k ještě větší niternosti). Vazba mezi nitrem a vnějškem je také časová - to je velmi významná okolnost. Nepředmětnost není danost, nýbrž dění. „Svět“ je založen převážně na danostech, resp. na reakcích na danosti. Ale skutečnost nelze redukovat jen na tyto struktury, které jsou z podstaty věcí odvozeny. Vztah fenoménu a skutečnosti: skutečné je to, co je schopno vykonat skutek, kdežto fenomén není žádného skutku mocen, potřebuje vždy nějakou skutečnost (subjekt), jíž by se *dal* a která by pak odpověděla, reagovala. Je niternost i těch nejmenších událostí „nekonečná“? Jedině snad v tom smyslu, že události (a subjekty) jsou svou niterností otevřeny do budoucnosti, která nemá mezí - ani konců, ani počátků. Chybná představa, že v nitru je něco „dáno“. Problém paměti: může si třeba atom „pamatovat“ všechny kontexty, do nichž byl v minulosti zapojen?

(Hloubětín, 18.8.81, přepis - 810818-2.)

{Pojmy (pojmovost)}

1981-041

811107-1

Pojem je něco, čím něco jiného pojímáme, tj. právě „pojmově“, myšlenkově uchopujeme. Proto nemůže vyhovovat žádná teorie „znaku“, kde je do pozadí od-sunuta nebo přímo zapomenuta otázka, čím je garantována souvislost mezi zna-kem a tím, co označuje. Pojem sám se k něčemu odnáší, tj. má intenci, je vyba-ven intencionalitou. K pojmu náleží jeho předmět; jeden a týž pojem nemůže „mí-nit“ různé předměty. Naproti tomu však je nutno zásadně rozlišovat mezi pojmem a jeho předmětem, neboť jejich vlastnosti jsou podstatně odlišné. Příklad to ozřej-mí. Pojem trojúhelníku nemá tři úhly, tři vrcholy a tři strany, ale trojúhelník je má. Mezi trojúhelníkem rovnostranným, rovnoramenným a obecným nejsou vztahy nadřazenosti a podřazenosti či implikace apod., ale pokud jde o jejich pojmy, je tomu jinak. Pojem rovnoramenného trojúhelníku je rozsahem užší než pojem trojúhelníku obecného, trojúhelníku rovnostranného užší než rovnoramenného, přičemž pouze v pojmových souvislostech se ukazuje rovnostranný trojúhelník jako zvláštní případ trojúhelníku rovnoramenného, a ten zase jako zvláštní případ (resp. druh) trojúhelníku obecného. Představit si můžeme pouze individuální pří-pad trojúhelníku (obvykle se mluví o konkrétnosti, ale my si pojem konkrétnosti vymežíme v souvislosti s etymologií slova; obrazec v rovině jako ideální předmět nemůže být nikdy konkrétní, i když je individuální, protože není žádnou srostlicí vnitřní a vnější stránky). Představovaný trojúhelník může mít vlastnosti, které nám dovolí jej zařadit do určité skupiny, reprezentované, resp. míněné určitým pojmem. Přitom ovšem představa trojúhelníku není nikterak oddělena, odloučena od pojmu, neboť je pojmově řízena, má v příslušném pojmu svou oporu, záruku své relativní pevnosti. Naše představování je obvykle velmi povrchní, nepřesné, zlomkovité či spíše nárysové; představy jsou upřesňovány a upevňovány spíše pojmově, než aby byly dotvářeny a dováděny k dokonalosti ve svém vlastním ele-mentu. To znamená, že v běžném myšlení dochází ke konfuzi mezi představami a pojmy, resp. mezi představami a shluky, „hnízdy“ pojmu. Jenom tak se může stávat, že v procesu či postupu myšlení dojde k záměnám pojmu, které nejsou legitimním důsledkem postupujícího poznání, nýbrž pouhým omylem na základě nelegitimní intervence nevyjasněné, k dokonalosti nedovedené představy.

Od intencionálního předmětu myšlení, resp. pojmu je však dále nutno odlišovat předmět „reálný“, např. trojúhelník ze dřeva nebo z umělé hmoty. Tady je ovšem třeba podniknout podrobnější zkoumání, protože cílem veškerého mínění je vpo-sledu obor „reálných předmětů“. Tyto reálné předměty mohou být nepochybně „míněny“. Otázka je, zda mohou být míněny přímo určitými pojmy, anebo zda je nezbytné ještě i prostřednictvím intencionálních předmětů „ideálních“.

7. 11. 81 (Písek)

1981-042

811107-2

1. **Věda (resp. techno-věda) nás poučují**, že naše smysly se „nedotýkají“ sku-tečnosti, kterou „vnímáme“ (tj. kterou se domníváme vnímat), nýbrž že se „se-tkávají“ se skutečnostmi docela jinými (vlněním vzduchu, molekulami látek, elek-

tromagnetickými kmity, světelnými paprsky, resp. fotony, tepelnými vlnami či kmity apod.).

2. Proto je třeba předpokládat *základní* a *primární* schopnost integrovat a interpretovat podobné „impulzy“ či „vzruchy“, syntetizovat je a organizovat je na základě vnitřně rozvrhovaných *projektů*.

3. Účelem projektů, v nichž se projevuje vnitřní mohutnost invence, je *promítnutí* tentativně vytvořených rozvrhů do sféry skutečností, kterážto sféra nám je přímo nepřístupná, a pak znovu a znovu kontrolovat, jak „padnou“ (což je možno provést zase jenom novými syntézami a novými projekty atd.).

4. Odtud pak je třeba chápat možnost „představování“ i toho, co momentálně není „vnímáno“, event. „mínění“ toho, co dokonce vůbec „vnímáno“ ani být nemůže (neboť to je nepřístupno smyslům).

5. Příklad: na poli je 14 zajíců; naše vidění je prostředkováno schopností sítnice registrovat určité spektrum fotonů, dopadajících na ni. Chaos vzniklých vzruchů musí být nějak uspořádán a interpretován. První rovina integrace a interpretace je představová: jsme schopni rozpoznat pohybující se skvrny a odlišit je od pozadí pole. Už rozpoznání, že jde o zvíře, předpokládá nějakou zkušenost, která může intervenovat v procesu „vnímání“. Že jde o zajíce, můžeme poznat jen za předpokladu, že předem víme, co to je zajíc, ale víme-li to, můžeme pohybující se skvrnu přímo vidět jakožto zajíce; zdálky nebo v důsledku malé zkušenosti může dojít k záměně za králíka. Naproti tomu okolnost, že zajíců je právě 14, nemůžeme vidět vůbec, to musíme spočítat. Totéž platí o velikosti nebo váze zajíců. Posléze to jsou např. příbuzenské, genetické souvislosti, taxonomie, ale také okolnost, že zajíc je „živý“, event. že se chová nenormálně apod., to vše nelze „vidět“, to je nutno odhalit „pozorováním“, „sledováním“, srovnáváním, „vžíváním“ atd. atd. Podobně tomu je s fyziologickými, chemickými a fyzikálními procesy; podmínkou jejich prozkoumání a odhalení je rozsáhlý pojmový aparát vědy, který pracuje naprosto převážně a ve speciálních oblastech dokonce výlučně s „míněním“ (ne tedy s „představami“).

7. 11. 81 (Písek)

1981-043

811108-1

1. Filosofie dějin je svou podstatou reflexí obecně lidské a konkrétně filosofovy přítomnosti (rozumí se aktivní přítomnosti) v dějinách. Ve filosofii dějin si člověk rozumí jako bytosti situované v dějinách.

2. Člověk (dnes) je bytostí dějinnou, tj. vztahující se k různě hluboké minulosti a různě hluboké budoucnosti. To může ovšem činit jen v přítomnosti. Aby se v přítomnosti mohl nějak (účinně) vztáhnout k již neexistující minulosti a ještě neexistující budoucnosti, musí z minulé a budoucí přítomnosti učinit přítomnou minulost a budoucnost, tj. *svou* minulost a budoucnost.

3. V tom není sám, takže je v přítomnosti nutně konfrontován také se zpřítomněnou minulostí i budoucností, která není jeho vlastní; může si pak přivlastnit i tu, ale může ji také odmítnout a za vlastní nepřijmout.

4. Dějiny se dějí jako navazování přítomnosti na minulost a jako přítomné rozvrhování budoucnosti. Záleží proto vždy na tom, jaký typ navazování převládne, jak je prováděna selekce toho, nač je navazováno; a ovšem podobně ve vztahu k budoucnosti (*mutatis mutandis*).

5. Dějinné navazování na minulost prochází subjektivitou, konkrétně je vázáno na prostřednictví subjektivního uchopení minulosti, lépe řečeno minulých událostí. To není možné jen skrze paměť, protože jde o události, které jsou starší, než aby byly uloženy v individuální paměti. Kromě toho jde o rozlišení rozmanitých typů paměti. Dějinné události je nutno nejprve myšlenkově uchopit, abychom se k nim mohli vztáhnout v navázání.

6. Naše přítomnost v dějinách je prostředkována naším myšlenkovým uchopením dějinných událostí minulých, přítomných i (odhadovaných a čekaných) budoucích.

7. Základní iluze starších pokusů o filosofii dějin spočívá v tom, že chtějí dějiny (a dějinné události) myšlenkově uchopit z distance, jakoby z pohledu nezaújatého pozorovatele, diváka.

8. Filosof však může přistoupit k dějinám jen ve vědomí, že v nich je hluboce zakořeněn, že jeho život i myšlení z nich vyrůstá, že je bytostně v dějinách zakotven, situován a že je s konkrétními dějinnými situacemi a událostmi konfrontován.

9. Filosof dějin je schopen se vědomě vztáhnout k dějinám jen tak, že se rozhodne buď potvrdit své postavení v dějinách nebo je změnit, a to obojí zdůvodněně. To předpokládá hodnocení a volbu.

10. Filosofie dějin je možná jenom jako reflexe filosofovy angažovanosti v dějinách, v konkrétní dějinné situaci, ve vztahu ke konkrétním dějinným událostem, do nichž aktivně vstupuje (nejen kterými je vlečen a tísněn).

8. 11. 81 (Písek)

1981-044

811108-2

Heidegger mluví (*Satz vom Grund*) o tom, co je v nějakém myšlenkovém díle to nemyšlené („das in diesem Denkwerk Ungedachte“) a o bohatství tohoto nemyšleného, tj. toho ještě-ne-myšleného. V jedné věci má nepochybně pravdu, totiž že myšlení je pohyb, který nelze redukovat na vztahy a strukturu toho, co je myšleno, tj. co je předmětem myšlení. V myšlení je víc než pouhý vztah k předmětům (intencionálním), myšlení je víc než pouhé formování soudů a nasuzování pojmů. Ve skutečném, živém myšlení je mnoho nedomyšleného, nepromyšleného, jen tušeného a odhadovaného – např. strategie, která je obvykle mnohem komplikovanější záležitostí než třeba strategie šachové hry. Teprve když ve skutečném, živém myšlení je určitá tentativní strategie dovedena ke zdárnému nebo neúspěšnému konci, je možno ji zpětně podrobit reflexi, vyloučit její zbytečné a nepodstatné zákruty a posléze ji vypracovat do elegantní formy, což na jedné straně předpokládá, že ji činíme předmětem myšlenkového zkoumání a uchopení, ale na druhé straně to teprve umožňuje řádnou reflexi a důkladné přezkoumání teprve provést.

Nicméně se mi zdá, že v Heideggerovu votu by mohlo být obsaženo ještě něco významnějšího, přímo epochálně relevantního. To „nemyšlené“ by bylo možno pochopit jako to, co je myšlením neuchopitelné jako předmět, ale co se do podstatného vztahu k myšlení dostává (resp. naopak, do podstatného vztahu k čemu se dostává myšlení). To Heidegger na tomto místě asi na mysli neměl, protože mluví o tom „ještě-ne-myšleném“, což ovšem znamená přece jen myslitelném v příštím uchopení. Můžeme si však vzít tu svobodu a domyslit věc do důsledků, jež přesahují filosofův záměr v dané souvislosti.

Paralelně s tím, jak rozvíjíme myšlenku v její logicky zpředmětněné formě, tj. jak sledujeme povahu určitého okruhu předmětně vymezených intencionalit, rozvíjí se, resp. uplatňuje se jednak prostřednictvím našeho vlastního myšlení, zvláště však prostřednictvím kontextu, který je jednak faktickým i míněným předpokladem naší myšlenky, ke kterému se fakticky a do jisté míry i vědomě vztahujeme, který se však prostřednictvím naší rozvíjené a pokračující myšlenky (a tudíž živě vlastní naší myšlenkovou, myslivou krví) prosazuje na nás a na našem myšlení a dává mu hlubší a širší smysl, který si v tu chvíli buď uvědomujeme jen zčásti, nebo snad vůbec – a to znamená, že paralelně s tím, jak myslíme, ukazuje se pravá povaha našeho myšlení, kterou nejsme schopni myslit, protože to není v naší moci. Pravá povaha našeho myšlení se může nám samým nebo druhým myslitelům ukázat pouze ve světle pravdy – a předpokladem toho je naše otevřenost (nebo jejich otevřenost) vůči pravdě, ne pouze vůči myšlence a její intencionalitě. Genialita myšlenky není tedy v tom, co v ní je „obsaženo“, nýbrž čemu otevírá dveře, cestu.

8. 11. 81 (Písek)