

## Úvod do problematiky nepředmětnosti [1994-95]

### **Skutečný průběh:**

06. 10. úvod -

13. 10. Pojmy a pojmovost,

20. 10. - nekonalo se - omluven

27. 10. Intencionalita, intencionální akty - a „prostředí“: předmětné a nepředmětné intence

03. 11. - odvoláno - nemocen

10. 11. jak se děje „pravé jsoucno“ = model události (událost se děje vždy celá, nikoliv postupně!)

17. 11. identita předmětná a nepředmětná: identita subjektní, osobní

24. 11. vysloveně a nevysloveně řečené, myšlené a nemyšlené (tj. vědomě a uvědoměle, ale naproti tomu neuvědoměle či neuvědoměně, nereflektovaně míněné)

01. 12. sebeuvědomění jako nedostatečně reflektované, nedomyšlené „sebe-mínění“

08. 12. subjekt jako ex definitione non-objekt: subjekt-Já, subjekt-Ty - jak se lze vztáhnout k subjektu-Ty (tj. subjektu druhého)

15. 12. subjektnost jako význačná charakteristika světa, v němž žijeme - rozšíření našeho chápání „subjektu“ = „pravá jsoucna“ jako „ne-jeoucna“

22. 12. časový charakter „ne-jeoucna“ - vztah k budoucnosti: vykloněnost do budoucnost

05. 01. setkání „ne-předmětů“ (subjektů): jen ve vykloněnosti „ze sebe“; totéž platí o setkání s nepředmětnými skutečnostmi (ryzími nepředmětnostmi)

12. 01.

19. 01.

26. 01.

### **Projekty, nápady:**

*Intencionalita, nepředmětné intence*

*Kdy je zpředmětnění legitimní a kdy ne*

*„Já“ jako subjekt, „ty“ jako subjekt*

*Skutečnost a budoucnost (otevřenost do ní)*

*Subjektnost jako meontologický rys světa*

*Problém celku, resp. celků*

*Ffie jako tázání po člověku*

-----

*Truth, as John Stuart Mill memorably said, always benefits from collisions with error. (ex: The Spectator, 10. 12. 1994, vol. 273, No 8683, p. 9.)*

-----

## Úvod do problematiky nepředmětnosti profil. sem.

### 1.01

Na první poslech nebo na první přečtení by se mohlo zdát, že problém „nepředmětnosti“ má naprosto odtažitý charakter a že může unaveným a zmateným, od chaotického společenského dění se odvracejícím filosofům poskytnout jakýsi myšlenkový azyl, jakousi obdobu Tusculanea, kam se kdysi utekl Cicero z Říma a vzdálil se od jeho hektických politických proměn a událostí. Chtěl bych vás ujistit, že sami poznáte aktuálnost a přímo naléhavost tohoto tématu, které zdaleka není tak nové (a ovšem právě tím mnohým konzervativcům podezřelé), jak by se neznalcům nebo poloznalcům mohlo zdát. Zároveň však musím přiznat, že navzdory četným navazovacím bodům a souvislostem se mi až dosud příliš nedařilo úspěšně oslovit naši širší intelektuální veřejnost; dokonce i moji přátelé považovali mé návraty k této tematice za jakousi mou soukromou libůstku. Už několikrát jsem se pokoušel najít porozumění v zahraničí, ale našel jsem nanejvýš jen jistý zájem, možná spíš zdvořilý než opravdový, a proto vskutku otevřený. V loňském roce jsem měl vlastně poprvé příležitost prohledávat filosofickou literaturu z posledních desetiletí a ohlížet se po obdobných pokusech a takříkajíc „spojencích“. Našel jsem leccos, ale jsou to buď jen nápady, které nevyústily v hlubší propracování, anebo sice větší koncepce, ale přinejmenším v mých očích zatížené závažnými nedostatky a chybami. Zatím jsem nenašel sourodě myslícího filosofa, na kterém bych se mohl v podstatnějším, systematickém smyslu orientovat nebo o kterého bych se mohl dokonce opřít. Naproti tomu mohu demonstrovat na překvapivě mnoha současných nebo nedávných myslitelích, že jim alespoň některé momenty této tematiky a problematiky nejsou neznámy a že se také pokoušejí se věci dostat na kloub. To je zřetelným dokladem toho, že tu jde o téma, které přímo volá po analýze a po řešení. Mám za to, že je jenom otázkou času, kdy po zvládnutí největších obtíží budou historici filosofie moci psát o dějinách dosavadního filosofického i vědeckého myšlení jako o velkém zápase zprvu slabého a pojmově nerozvinutého, nicméně nikdy se nevzdávajícího nepředmětného způsobu myšlení s obrovskou přesilou myšlení zpředmětňujícího, které slavilo až dosud velké úspěchy a které se ještě donedávna zdálo být definitivním vítězem. Něco z této zatím nerealizované vize si čas od času ve stručných náznacích předvedeme i v těchto přednáškách, ale naším hlavním zájmem budou aspekty systematické.

### 1.02

Filosofování je velmi zvláštní lidská aktivita, která nenapodobuje ani by-

točně nenavazuje na nic „přírodního“ (což nemá znamenat, že by se snad bez přírodních základů a předpokladů mohla obejít). Spoustu činností a produktivních aktivit, jimiž lidský rod může prokázat „převahu“ nad jinými živými bytostmi, můžeme najít už v samotné přírodě: člověk se musel jen naučit přírodu napodobovat a tohoto napodobení (a ovšem různých technických vylepšení) využít ke svým cílům. Jsou však věci, které člověk vynalezl opravdu sám a bez předchůdců na nižších úrovních. Jedním z těchto vynálezů je myšlení pojmově strukturované, stručně: pojmové myšlení. Bez vynálezu pojmů a pojmovosti neexistuje žádné filosofování a není možná žádná filosofie. Uvedu jednu analogii z techniky: vynález kola. V přírodě nenajdete nic podobného kolu a nenajdete tam také nic, co by mohlo dokázat a vskutku dokázalo kola, resp. kruhu, kružnice nějak funkčně využít (zatímco jiných křivek využito je). Kruh či kolo je cosi nefyziologického, ale celá moderní technika, zejména průmysl, jsou bez kola nemyslitelné. Můžete poukazovat na tisíce analogií v jiných směrech – kolo však nikde nenajdete. Něco podobného platí o filosofii: v nejrůznějších náboženských a kulturních tradicích mimoevropských najdete leccos, co tak trochu jako filosofie vypadá, co ji připomíná – ale práce s pojmy tam chybí nebo přinejmenším zůstává jen v prvopočátečních formách, kde je vlastně neprokazatelná. Pojmovost je zřetelná teprve tam, kde už najdete složité pojmové stavby; jinak je tu vždycky podezření, že sami při interpretaci vkládáme pojmy tam, kde žádné nebyly. Některé vosičky dovedou napíchnout housenku přesně do ganglia tak, že je ochromena, ale neuhyne. To však není dokladem toho, že tento druh hmyzu ovládá anatomii housenky. Přesně vykrojený list, který je pak smotán, aby chránil vajíčka a larvičky, není dokladem toho, že tu je užito nějakých geometrických znalostí. Apod. V tomto smyslu nemůže být pochyb o tom, že vynález pojmů a pojmového myšlení má řecký původ a teprve odtud že se postupně šířil do ostatního světa.

### 1.03

Tam, kde nedošlo k vynálezu pojmů a pojmovosti anebo kam tento vynález nepronikl nějakým kulturním zprostředkováním, tam všude se mohou zajisté vyskytnout nebo i hojněji vyskytovat myšlenky nebo zárodky myšlenek, z nichž může být filosofie vypěstována, na nichž může být postavena, přesně: které může filosoficky vyložit a vypracovat. Takovým z hlediska filosofie perspektivním, ale dosud nevypracovaným myšlenkám – nebo nápadům, moudrostem či jak to chceme nazvat – budeme říkat filosofémata. Filosofémata se mohou vyskytovat také tam, kde žádná filosofie není, kde se ještě neustavila a kde není rozvíjena. Zajisté i takové zárodky či zlomky, útržky, které je možno, a někdy dokonce záhodno filosoficky interpretovat a tak zhodnotit, mohou být chápány v širších souvislostech, v kontextu, který přesahuje pouhé útržkovité nápady a tím je vysvobozuje z

jejich útržkovitosti a nahodilosti. K něčemu takovému běžně docházelo ve světě mýtů a mytologií, a to způsobem narativním, který v tuto chvíli zatím necháme stranou, protože budeme mít ještě dost příležitostí se mu věnovat podrobněji. Někde se však rozsáhlejší myšlenkové souvislosti začaly strukturovat jinak než dějově, tj. do jiného „smyslu“, do jiného typu provázané smysluplnosti. Předpokladem tu byla jakási předpojmová reflexe, můžeme jí také říkat prae-reflexe nebo i proto-reflexe. Jednu takovou významnou tradici prae-reflexe či proto-reflexe nacházíme ve starém Izraeli. Je to zejména pro nás Evropany tradice mimořádně důležitá, protože představuje jeden ze dvou hlavních kořenů evropského myšlení, a to ten, který právě v naší době nabývá v našem chápání dosavadního myšlenkového, a zejména filosofického vývoje na váze.

#### 1.04

Také v Řecku můžeme vysledovat jistou prae-reflektivní či proto-reflektivní tradici, které se však právě vynálezem pojmovosti dostalo značné výhody a velkého náskoku před onou druhou protoreflektivní tradicí, jejíž původ vidíme ve starém Izraeli. Evropské myšlení již na konci starověku, zvláště však v celém středověku a také v novověku až po dnešní časy je nemyslitelné bez setkání, střetnutí a vzájemného ovlivňování především této dvojí tradice. Evropská myšlenková historie představuje asi vůbec první epochální setkání či spíše dlouhodobé setkávání a rozhovor dvou tradic s odlišnými kořeny, i když navzdory tomu v něčem si podobných. Celému evropskému vývoji to dalo zvláštní podobu jakési dvojí polarity, paralelity či podvojnosti, nápadné především v politické instituční podobě jako podvojnost státu a církve a v myšlenkové a doktrínální podobě jako podvojnost filosofie (včetně od ní se odvozujících věd) a na druhé straně theologie. Nehodláme se však zabývat podrobněji tímto historickým aspektem evropských dějin, ale chceme proniknout co nejhlouběji ke kořenům obojí tradice právě v oné historické chvíli, v níž žijeme a myslíme. Proto se pokusíme o jiné, principiálnější východisko, a to formou uvažování zaměřeného převážně systematicky.

#### 1.05

Nejvlastnějším a nepřesně vzato jediným „přímým“, „bezprostředním“ terénem filosofie je myšlení (výhrady přijdou za chvíli). To může znít dost triviálně, ale je dobré si to uvědomit do všech důsledků. Každé myšlení vůbec, tedy i myšlení předfilosofické a nefilosofické, se vyznačuje jakousi „metaforičností“, chápanou ovšem v původním významu, totiž ve smyslu pře-sahu, pře-nosu: myšlenkový akt není jen sám sebou, ale k něčemu dalšímu se odnáší, k něčemu, co už není tímto aktem samotným, nýbrž je „usazeno“ mimo něj, tj. nespadá do jeho rámce. Filosofie jakožto reflexe, využívající všech prostředků pojmovosti, má proto před sebou dvojí základní úkol: zkoumat povahu samotného myšlení jako duševní, intelek-

tuální a duchovní aktivity, rozumí se včetně aktivity samotného filosofování (a to je nikdy nekončící úkol, protože k nárokům, jimž se filosofické myšlení musí vždy znovu pokoušet dostat, náleží vědět, co myslí filosof dělá, když určitým svým způsobem myslí, tedy když filosofuje), a za druhé zkoumat povahu toho, k čemu všemu se filosofické (a případně i předfilosofické a nefilosofické) myšlení vztahuje, kdysi v minulosti vztahovalo a eventuálně může vztahovat, a to bez ohledu na to, zda o tom lze, nebo nelze něco „vědět“ (o tom, co to vlastně znamená „vědět“, je třeba pojednat zvlášť). [Tomu také odpovídá starý, spíše ovšem ironicky míněný výměr toho, čím se filosofie zabývá: *de omni re scibili et quibusdam aliis*, tedy o všem, co lze vědět, a o mnohém dalším. Podobné legrácky si vymýšleli také theologové, eventuálně byly vymýšleny na theology, např. „*dogmatica est scientia, quae ex argumentis probabilitatis ad plenam perfectamque certitudinem pervenit in rebus, de quibus nihil scire possumus*“ aj.] Způsob, jakým tento dvojí (a vlastně jediný) úkol plní, musí filosof vždy znovu velmi kriticky kontrolovat a pokoušet se odhalovat všechny chyby, jichž se sám dopustil, pamatovat si tyto, ale i četné jiné, dříve objevené a odhalené chyby, o nichž se dozvídá v rámci dějin filosofie, a pokoušet se pronikat do stále nových, ještě neznámých nebo alespoň důkladně neprozkoumaných oblastí s vědomým rizikem, že se dopustí nových chyb a mylných kroků. Lze dokonce asi dost provokujícím způsobem říci, že velkým cílem každého filosofa je dopustit se nějakého nového, mimořádně závažného omylu (což není nikterak snadné, protože již odhalených, a tedy známých omylů ustavičně přibývá). Odhalit a mít pod kontrolou běžné omyly nebo historické omyly ve vědách není tak nesnadné jako mít pod kontrolou omyly samotného myšlení, protože určitým způsobem mylné myšlení se může dostat do situace, kdy právě tato jeho mylnost mu velmi účinně (systémově) brání v jejich odhalení.

## 1.06

Z toho, co jsme dosud řekli, vyplývá především jedno: filosof jakožto filosof nemá přímého přístupu k žádné jiné skutečnosti než ke skutečnosti svého vědomí a svého myšlení. Filosofováním se nemůže žádné jiné skutečnosti přímo dotknout ani se s ní dostat jiným způsobem do přímého kontaktu. Přímý kontakt s jinými skutečnostmi – obvykle se o něm hovoří jako o „bezprostřední zkušenosti“ – je ostatně tvrdošijně přetrvávající předsudek, konfúzní pojetí, nesmyslná představa, PROTON PSEUDOS celých filosofických škol a tradic; v přísném smyslu vzato nelze o bezprostředním přístupu vědomí mluvit ani v případě přístupu k sobě samotnému, tj. v přístupu vědomí k vědomí, v přístupu myšlení k myšlení. Fenomenologický důraz na jevy, fenomény, tedy na to, co ve svém vědomí máme „přímo“ před sebou, je metodicky užitečný a oprávněný, ale nemůže být důvodem k rezignaci na možnost poznání toho, „co“ se v jevu

vlastně jeví (přesněji: co se v jevu „ukazuje“), a ovšem tím méně důvodem k jeho popření. Nám tu však jde o něco jiného, totiž o samu povahu vědomí a myšlení. Musíme si být vědomi toho, že nevíme, jak vůbec dochází k tomu, že si něčeho můžeme být vědomi. To platí především po stránce fyziologické a neurologické: tyto v podstatě „přírodní“ vědy nashromáždily nepochybně velké množství závažných poznatků, ale žádné z těchto poznatků neobjasňují (a jak si později ukážeme, ani v budoucnosti nemohou objasnit), jak se v souvislosti s přírodními, tělesnými procesy může zrodit něco takového jako „vědomí“. Ovšem platí to i pro obory, které přesahují rámec přírodních věd: nevíme, jak se utvářelo lidské vědomí v průběhu posledního řekněme miliónu let a nakolik je pro jeho dnešní povahu významná jeho historie. Užijeme-li se všemi výhradami a s nezbytnou opatrností příměru, který nám dovoluje současný stav „technovědy“ a konkrétně zkušenosti s prvními kroky k tzv. umělé inteligenci (a tedy když si dobře uvědomujeme, že *comparaison n'est pas raison*), totiž zkušenosti s počítači, musíme také v případě vědomí rozlišovat něco jako hardware a software: se stejným mozkiem může být přece spjato několik velmi různých typů vědomí a zejména celých tradic, celých kultur rozmanitě strukturovaných světů vědomí a myšlení, které nemusí být jen výsledkem sekundární variability čehosi původně jednotného, nýbrž které mohou pocházet z naprosto odlišných a původně nijak nesouvislých, divergentních kořenů a zdrojů. A zde opět nesmíme zaměňovat kulturní a civilizační tradice s tradicemi strukturovanosti samotného vědomí, tak jako nesmíme zaměňovat různé softwarové programy s texty a nejrůznějšími slovně vyjádřenými myšlenkami a pojetími, jež si oněch programů používají.

### 1.07

V tomto směru stojíme se vším svým věděním stále ještě na počátku. Zatím není jiné pomoci, než že si stanovíme jakési vymyšlené, předem sice promyšlené, ale přece jenom pouze vymyšlené východisko, abychom pak sledovali, kterými směry a kam až bychom se odtud mohli dostat a zda se také můžeme dostat k situaci, která nám je už dost důvěrně známa, protože je situací naší (což vůbec neznamená, že bychom se na tuto „důvěrnou znalost“ mohli jen tak beze vší kontroly spolehnout, neboť je závislá na tom, jak této své situaci rozumíme - a toto naše porozumění vlastní situaci může být také nesprávné). Musíme docela popravdě přiznat, že toho není mnoho, zejména ne mnoho filosoficky významného, co víme navíc oproti nejstarším filosofům o svém vlastním myšlení. Filosof si však vždycky musí něco myslet, a musí si něco myslet i o svém vlastním myšlení. To byla také situace nejstarších filosofů. Filosofie je především reflexe, která se nemůže dost dobře nikde zastavit, přinejmenším oprávněně, legitimně zastavit. Proto už nejstarší filosofové podrobovali reflexi také své vlastní filosofování a proto se velmi brzo vynořuje jisté sebepo-

chopení filosofů a filosofie. Původně, v době archaické, předfilosofické má vědomí to, co si uvědomuje a čeho je vědomím, vždycky jakoby přímo před sebou. Filozofové poukazují od nejstarších dob k tomu, že to, co má naše vědomí přímo před sebou díky smyslům a jejich schopnosti vnímání, je velmi nejisté a že to neobstojí před tím, co máme „před sebou“ díky rozumu, díky porozumění, pochopení, nahlédnutí. Novověká evropská filosofie může být charakterizována převážnou měrou jako dvojí proud, dvojí tradice filosofování, a obojí je zatížena jakousi těžkou vadou. Jedna tradice navazuje na starořecké skeptické hodnocení smyslů a smyslového vnímání a rozhodující váhu přisuzuje rozumu. Naproti tomu anglosaská empiristická a senzualistická tradice si rozumu váží daleko méně a jediný základní zdroj všeho poznání vidí naopak ve vnímání, dokonce v jakýchsi základních, rozumem ještě neovlivněných a nezpracovaných smyslových minidatech, která potom rozum jen uspořádává. Empiristický předsudek je absurdní a dnes už nedržitelny, protože nic takového jako „bezprostřední zkušenost“, či dokonce „bezprostřední smyslová data“ (ať už jsou pojmenována jako *imprese*, *senzace*, česky *počitky* nebo jakkoliv jinak) nelze uzнат jako skutečnost. Přesto musela kontinentální racionalistická filosofie vzít mnoho z empiristických důrazů na vědomí a zapracovat je mezi svá východiska a své vlastní pozice. Poslední údajně bezpečný útulek čistého, ryzího rozumu, který by předcházел i smyslovému poznání a vůbec každé zkušenosti, totiž kantovské *apriori*, se však musel rovněž zhroutit. Současné debaty některých významných myslitelů o vztahu mezi tělem, resp. tělesností na jedné straně a myslí, resp. duší na straně druhé ukazují, o jak aktuální téma tu jde dodnes. A tu se mi zdá, že se zapomnělo na velkou Husserlovu práci z počátku století, totiž na *Logische Untersuchungen*, a na jeho kritiku Brentanova chápání tzv. intencionálních objektů či předmětů.

## 1.08

Problém, na který Brentano ukázal a který nemůže žádný filosof obejít, má asi tuto podobu. Když určitý akt vědomí je zaměřen na určitou skutečnost tak, aby tato skutečnost byla v onom aktu opravdu uvědoměna či uvědomována, lze se tázat, čím je jednoznačnost onoho vztahu uvědomujícího k uvědomovanému zajištěna. Brentano jako znalec středověkého aristotelismu a scholastiky užil pro pojmenování onoho garanta dvou slov, která mají svou delší minulost, totiž „intencionální objekt“ či (jak budeme sami raději říkat) „intencionální předmět“. Scholastický termín *intentio* – původně to slovo znamená asi tolik co zaměření či záměr, např. již u Cicerona, Seneky, Augustina atd. – označoval reprezentaci, zpřítomnění nějakého objektu ve vědomí. Vztah aktu vědomí k představovanému či jinak zpřítomňovanému objektu se nazýval intencionálním; později se zdůrazňovalo, že intencionalitou je charakterizováno každé vědomí vůbec, tedy

také každý myšlenkový akt. Intencionální předmět či objekt není tedy skutečnost sama, nýbrž její reprezentace ve vědomí, rozumí se v aktu vědomí. Husserl tento problém převzal od svého učitele Brentana, ale kriticky se opřel jeho pojetí, jako by intencionální objekt či předmět byl součástí či složkou samotného intencionálního aktu (Brentano mluví i tom, že intencionální objekt je imanentní nebo inherentní intencionálnímu aktu). Husserl v tom vidí poplatnost psychologismu, kterému vyhlásil neúprosný boj, a na řadě stránek svých logických zkoumání prokazuje, že intencionální objekt nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu, ale že s ním navzdory tomu je velmi úzce spjat. Obvykle je v tomto Husserlově důrazu spatřován jakýsi jeho návrat k Platónovi, ale to nás tady nebude zajímat, protože nám jde o pojmové vypracování a platnost argumentace, nikoliv o škatulkování a historické paralely.

### 1.09

Přejděme nyní k termínu „objekt“, česky „předmět“. Zde jde o historii slova, termínu (Němci nesprávně mluví o Begriffsgeschichte, ale tomu se budeme vyhýbat, protože pojmy žádnou skutečnou historii nemají, historii mají pouze slova a jejich významy – a historií tu myslím skutečné dějiny; k tomuto tématu se pochopitelně ještě důkladně vrátíme). Většina z vás už snad ví, že latinský termín *obiectum* ve filosofickém smyslu je relativně pozdní, najdeme jej až ve scholastice, v klasické latině vůbec vzácný. Obsahově dlouho nese význam našeho dnešního „objektu“ termín „subjekt“, jak to ostatně přetrvává dodnes v románských a latinou ovlivněných jazycích, např. také v angličtině. Eisler uvádí řecký vzor jako ANTIKEIMENON, ale vůbec jej u řeckých autorů nedokládá, takže nelze vyloučit jeho umělost. Naproti tomu *subiectum* je doslovný překlad řeckého HYPOKEIMENON, jež u Aristotela znamená především gramatický subjekt. Pokud je ho užito v jiných kontextech, bývá později často překládán jako *substantia*, neboť doslovnější řecký vzor HYPOSTASIS nabyl odlišného významu. Kdo z vás zná němčinu, bude už také vědět, že stará němčina přeložila odlišně latinský termín *obiectum* podle ve slově již neznačelných etymologických kořenů, neboť jak *subiectum*, tak *obiectum* může být odvozováno buď od slovesa *iaceo*, nebo od slovesa *iacio*, a podle toho byl kdysi v němčině dnes již nezachovaný Gegenwurf (např. u Jacoba Böhme, zatímco u Eckharta najdeme Widerwurf), eventuelně Gegestand. Je docela zajímavé, že na rozdíl od němčiny, v níž přežilo slovo Gegenstand jako to, co stojí před ..., v češtině přežil předmět, tedy to, co je přemeteno (analogie vymizelého slova Gegenwurf), kdežto představa znamená to, co Vorstellung. Z toho vyplývá, že v češtině by vlastně ani nebylo nutno mluvit o intencionálním předmětu, neboť předmět je – etymologicky vzato – eo ipso jen intencionální, a nikoliv „reálný“. V běžném hovoru však to je zcela skryto, neboť jsme si zvykli nevěnovat pozornost etymolo-



gickým souvislostem, a tedy ani tomu, co nám jazyk sám napovídá a předříkává.

### 1.10

Velmi důležité rozlišení mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem, kterému sám autor jeho očištění od psychologismu nebyl ve svém stáří věrný, budeme napříště přísně zachovávat. Umožní nám to dalších několik kroků, které se pro naše zkoumání ukáží být směrodatné. Naším vlastním tématem je totiž rozpoznání a vymezení toho, čemu budeme říkat „pojmovost řeckého typu“. Husserlovy analýzy a celá jeho argumentace v *Logische Untersuchungen* totiž samy o sobě neumožňují to, co je naším úmyslem, ale jsou pro naši další cestu významným předpokladem a podmínkou. Musíme si totiž položit otázku, jaký je vztah mezi pojmem a příslušným intencionálním předmětem. Pro první objasnění je užitečné si vzít na pomoc příklady z geometrie, ale nesmíme u nich natrvalo zůstat, neboť problémy jsou v jiných disciplínách (i v denním životě) mnohem složitější než v geometrii. Pripusťme, že trojúhelník jako intencionální předmět je totožný s tím, o čem se obvykle mluví jako o ideálním rovinném obrazci (a zůstaneme v rámci eukleidovské geometrie). To ovšem není samozřejmé a my se tu nechceme zabývat otázkou, zda to je legitimní. Diskutování tohoto problému by nás odvedlo z naší cesty, pro kterou žádné z možných rozhodnutí nemá bezprostřední konsekvence. V myšlenkách tedy vybavíme trojúhelník jako intencionální předmět všemi vlastnostmi trojúhelníka jakožto útvaru v rovině, jako je např. trojstrannost, trojvrcholovost, samozřejmě trojúhelnost, plocha omezená třemi přímkami, které se neprotínají v jediném bodě, a přisoudíme takovému intencionálnímu předmětu i vše další, jako např. středy kružnice opsané a vepsané, těžiště, vztahy mezi úhly a stranami atd. atd. Naproti tomu nic z těchto vlastností nemůžeme přisoudit pojmu trojúhelníku. Pojem trojúhelníku se totiž ničím nepodobá příslušnému rovinnému obrazci, jehož je pojmem, a tedy ani trojúhelníku jako intencionálnímu předmětu. Stojíme pak před otázkou, jaký je tedy vztah mezi trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem a pojmem trojúhelníku; nejsme zase tam u té staré Brentanovy otázky, aniž bychom postoupili byt jen o kousek dál?

### 1.11

Hodlám prokázat, že tomu tak není. Jeden významný krok máme za sebou, a tento krok směřuje kupředu. Zajisté není zatím jisto, zda – třeba jen v rámci onoho malého, omezeného problému, jímž se zabýváme – bude tento krok stačit. Možná, že bude zapotřebí kroků dalších, a to znamená, že třeba vedle ‚pojmu‘ a vedle ‚intencionálního předmětu‘ budeme muset ustavit ještě jeden, nebo dokonce více pojmů (a příslušných intencionálních předmětů) dalších. Zapeklitost našeho problému spočívá totiž v tom, že když chceme pojmově upřesnit rozdíl mezi pojmem a intencio-

nálním předmětem, musíme mj. nutně konstituovat pojem „pojmu“, jakož i konstruovat intencionální předmět „intencionálního předmětu“, nehledě na pojem jakožto intencionální předmět a pojem intencionálního předmětu. A to je součást strategie pouze experimentální: musíme to všechno nějak zkusit a pak zjišťovat, kam nás to dovede, zda to má únosné, přijatelné vzdálenější konsekvence a zda nás to dovede zase o něco dál. Předeem vůbec není jasno, kam dojdeme a zda budeme moci počítat alespoň s nějakým malým úspěchem. Ale právě v tom se ukáže pravá povaha filosofického zkoumání, neboť filosofie – skutečná, opravdová filosofie – je experimentální disciplína, pochopitelně myšlenkově experimentální, neboť nemá žádnou jinou laboratoř než své myšlenky.

### 1.12

Takto musíme chápat rozvoj filosofie také historicky a takto musíme rozumět zavádění nových pojmů „na zkoušku“ už v nejdávnějších dobách. Jak už jsem řekl, původně máme skutečnosti přímo před sebou, naše vědomí je u nich, je na ně plně soustředěno. Zkušenosti již velmi dávno ukazovaly, že je zapotřebí pomoci slov, aby se nám věci-skutečnosti nevytratily z mysli, nebo jinak, aby naše mysl nezabloudila k jiným skutečnostem, které na sebe spíše strhují její pozornost. Proto mělo slovo pro archaické lidi přímo magický význam, neboť dokázalo přitáhnout jím pojmenovanou skutečnost do přítomnosti. Slovo tak člověku propůjčovalo moc nad samotnou skutečností, ovšem muselo to být to pravé slovo. Proto bylo tak důležité znát jméno nějakého démona nebo bůžka, eventuálně mocného lidského protivníka. S vynálezem pojmů se však situace pronikavě změnila: myslitel si uvědomoval, že rozhodující není slovo (anebo se význam a původ slova stal alespoň diskutovaným problémem: otázkou se stalo, zda je volba slova záležitostí pouhé konvence, anebo zda má slovo svůj význam a svou funkci „od přírody“, FYSEI). Co je však rozhodující? U Aristotela už máme jasně a zřetelně provedené rozlišení mezi slovem jako tím, co má význam (smysl, LOGOS), a jako tím, co je pouhou hromádkou hlásek nebo písmen. Aristotelés např. zkoumá povahu LOGU tak, že se táže, zda lze LOGOS dělit, a táže se také hned, zda jej lze dělit do nekonečna. Ukazuje se, že nikoliv: nejmenším kouskem LOGU je slovo. To lze sice ještě dále dělit, ale pak už tam není žádný LOGOS. Mohli bychom tedy za Aristotela prohlásit, že LOGOS je to, co z pouhé hromádky písmen dělá napsané slovo (pochopitelně to není jen pořádek mezi písmeny, jejich pořadí apod.). Řecké slovo LOGOS má ovšem mnoho významů a dnes se často považuje za nutné je v některých souvislostech překládat právě jako „pojmu“. V každém případě nastala nová situace: přinejmenším pozornější myslitelé si začali uvědomovat něco, co si někteří lingvisté neuvědomují dodnes, totiž že slovo není pouhým označením, že není pouhou značkou pro věc (a jazyk že není soubor nebo systém znaků).

### 1.13

To pochopitelně nesmíme redukovat na tvrzení, že slovo vůbec není žádným označením. Musíme si však zřetelně ujasnit, čemu budeme říkat „označení“. Když si např. označíme v knize místo, které si později chceme vypsát, je sama značka něčím smysluplným jen pro nás, pokud si budeme pamatovat, co jsme si takto chtěli označit a proč. Uzel na kapesníku asi něco znamená, ale ví to skutečně (a přesně) jen ten, kdo uzel vázal (pokud to nezapomněl). Jinak nezbývá než hádat. Význam, smysl ‚tu je‘ vždycky pro někoho a ‚je‘ tu také vždycky jen pro někoho, ne pro každého. Takový význam nebo smysl může mít něco buď jenom pro toho, kdo si z něčeho značku sám vytvořil, a to způsobem, který neodpovídá žádné dohodě ani konvenci, nebo se při označení drží nějaké úmluvy a dohody, ať už výslovné mezi nejméně dvěma lidmi (z nichž jedním je označovateli), nebo nikoliv aktuálně vyslovené, a to platí tam, kde se lze opřít o nějaký sdílený a uplatňovaný konsenzus. Slovo je tedy značka nikoliv libovolná, nýbrž závislá na konsenzu mnoha subjektů, které toho slova v rámci jazykového úzu užívají. Tento konsenzus je sice velice důležitý, ale není sám o sobě rozhodující pro interpretaci toho, co slovo skutečně znamená. Slova se obvykle prakticky užívá právě jen přibližně, resp. v přibližném významu. To se ukáže všude tam, kde jde o upřesnění významu slova z důvodů odborných, vědeckých apod. V takových případech se nemůžeme spokojit s přibližným významem slova, ale musíme jeho význam co nejpřesněji definovat. Obvykle to znamená přesnou definici toho, čím se liší to, k čemu význam slova poukazuje, od toho, k čemu poukazují jiná slova, jež náleží svým významem do jedné skupiny tím, že mj. poukazují jinými svými konotacemi k témuž. Tradičně se hovořovalo o slovech, spojených svým významem s pojmy, jež náleží pod tíž obecnější pojem, takže jejich vztah záležel na vztahu příslušných pojmů (*genus proximum, differentia specifica*).

### 1.14

Už na tomto místě bych chtěl poukázat k dvěma skutečnostem. Především k tomu, že význam slova není žádnou daností, která by nějak přirozeně vyplývala z jeho znění nebo psaného či tištěného tvaru, ani která by s takovým tvarem splývala. Bez prostřednictví subjektu, který přichází vybaven individuální a obvykle také „kolektivní“ pamětí, přestává být slovo slovem a zůstává z něho pouze několik zvuků (pomíjejících, pokud nejsou zaznamenány nějakým přístrojem) nebo několik značek na destičce, na papýru, březové kůře atd. Slovo jako to, co má význam a smysl, není tedy v úplnosti popsitelné, registrovatelné, zaznamenatelné, nýbrž jenom něco z něho. To ostatní si každý, kdo slovu chce rozumět, musí domyslet. Ve své plnosti a úplnosti není tudíž slovo ani sdělitelné, nýbrž sdělit je možno jen něco ze slova, a to pouze tomu, kdo ví, jak ono sdělené má být in-

terpretováno, pochopeno. Sdělit v pravém slova smyslu nelze význam ani pojem ani myšlenku, tím méně pocit nebo náladu. Do těch se musíme vmyslet, vcítit, naladit. To platí doslova a do písmene, ale vůbec to neznamená, že tedy žádné dorozumění, žádná vzájemná domluva není možná. Vše, co mám na mysli, je prosté vědomí, resp. uvědomění, vzetí na vědomí, že význam, smysl, pojem, pojmové souvislosti a pojmová stavba náleží k oboru skutečností, které nemají předmětný ani zpředmětnitelný charakter.

1.15

1.16

1.17

1.18

1.19

## **Intencionalita**

2.01

Intencionalita charakterizuje každý akt vědomí, tedy také každý myšlenkový akt (námitka by mohla znít v tom smyslu, že existují také city, pocity a nálady, které nemusí mít intencionální charakter; je to sice námitka nesprávná, ale abychom se v této chvíli vyhnuli argumentaci, přejdeme hned k aktům myšlenkovým, kde je neplatnost oné námitky hned zřejmá). Vědomí je vždy vědomím „něčeho“, být si vědom znamená být si vědom „něčeho“. Každý akt vědomí, resp. každý myšlenkový akt se tedy vztahuje k „něčemu“ mimo sebe a jakožto akt se k tomu vztahuje aktivně, jako výkon či úkon vědomí, resp. myšlení.

2.02

„Předmětně“ se akt myšlení vztahuje dvěma směry, totiž jednak se vztahuje k intencionálnímu předmětu, jednak k „předmětu reálnému“. Naše kritika bude proto také mířit zejména dvěma směry: 1) především musíme kriticky posoudit skutečnost, že tradiční evropské myšlení (jehož počátky jsou ve starém Řecku) se ve své vlastní reflexi (v sebereflexi) chápe jako výlučně zaměřené na intencionální předměty a o ničem jiném nechce vědět, a 2) musíme vyslovit zdůvodněnou pochybnost, zda tzv. „reálné předměty“ vyčerpávají veškerou skutečnost (zajisté nikoliv), dále zda se samy vyčerpávají onou „reálností“ a „předmětností“, a konečně 3) musíme z předchozích odpovědí vyvodit praktický závěr do budoucnosti: jak se vědomí, resp. myšlení může předně a přísně vztahovat jednak k intencionálním nepředmětům, jednak ke skutečným (nikoliv reálným) nepředmětům. Je jen logické, že nejdříve musíme najít a vykonat alespoň několik prvních kroků v onom žádoucím způsobu myšlení, které nebude každou skutečnost nejprve zpředmětnovat, aby se jí myšlenkově mohlo

důkladněji zabývat, než se pustíme za pomoci tohoto teprve začínajícího nového způsobu myšlení uvažovat o nepředmětné stránce skutečností a případně o skutečnostech, které ani předmětnou stránku vůbec nemají, takže lze mluvit o tzv. ryzích nepředmětnostech.

2.03

2.04

2.05

2.06

2.07

2.08

2.09

2.10

2.11

2.12

2.13

2.14

2.15

2.16

2.17

2.18

2.19

### **Sebeuvědomění, mínění sebe - jako čeho?**

a) recenze „Pevnosti“ - prázdnota (nicota) uvnitř?

b) upozornění na knihy: hledisko fenomenologické: Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. M. Nijhoff, Den Haag 1974

diskuse: ed. Winfried Czapiewski, *Verlust des Subjekts? Zur Kritik neopositivistischer Theorien*. Butzon & Bercker, Kevelaer 1975, v tom:

Georg Scherer, *Verlust des Subjektes - Transzendentalphilosophie - Sinnbegriff*

3.01

3.02

3.03

3.04

3.05

3.06

3.07

3.08

3.09

3.10

3.11

3.12  
3.13  
3.14  
3.15  
3.16  
3.17  
3.18  
3.19

4.01  
4.02  
4.03  
4.04  
4.05  
4.06  
4.07  
4.08  
4.09  
4.10  
4.11  
4.12  
4.13  
4.14  
4.15  
4.16  
4.17  
4.18  
4.19

5.01

### **§ 10 Nemyšlené myslitelné a nemyšlené nemyslitelné**

Podle dávné tradice může být člověk myšlenkově uchopen (vymezen) jako myslící tvor. Jistě je podstatný rozdíl, jestliže je něco nemyšleno myslícím tvorem, anebo tvorem nemyslícím, či dokonce neživým kamenem. Okolností přímo dramatickou, někdy dokonce tragickou je však případ, kdy jde v takovém případě o filosofa. Posláním filosofovým je myslit; jestliže však s rozvojem filosofického myšlení roste okruh toho, co je myšleno, a jestliže zároveň s tím roste také okruh toho, co je nemyšleno, stává se filosofie – jak se zdá – záležitostí hluboce rozpornou: čím více a komplexněji myslí, tím více a tím komplexněji ne-myslí. Toto její rostoucí a stále víc se komplikující ne-myšlení však nemá nic společného a nějakým nedostatkem myšlení, s nějakým opomenutím filosofovým, s nedokonalostí filosofie. Nemyšlené, které je důsledkem opomenutí a nedokonalosti filo-

sofovy, je nejenom překážkou růstu a zkvalitnění jeho myšlení, ale zároveň i překážkou růstu a zkvalitnění jeho specifického ne-myšlení, tj. jeho specifického vztahu k tomu ne-myšlenému (ke svému ne-myšlenému). To nás přesvědčuje, že musíme najít vhodnější formu vyjádření celé problematiky.

Vztah myšlení k myšlenému nazýváme myšlenkovou intencí. Co nám brání v tom, nazývat intencí také vztah myšlení k nemyšlenému, tj. k specifickému, vlastnímu nemyšlenému? Vztah myšlení k myšlenému je jeho vztahem k myšlenkovému předmětu; nazvěme tento vztah předmětnou intencí myšlení. Naproti tomu specifický vztah myšlení k nemyšlenému (bez něhož se žádný vztah k myšlenému neobejde), nazvěme intencí nepředmětnou. Můžeme nyní formulovat celou záležitost asi tak, že každé myšlení, každá myšlenka má své předmětné i nepředmětné intence. Nemyšlení v triviálním smyslu znamená absenci každé intence, kdežto nemyšlení ve specifickém smyslu znamená vztah myšlení k nemyšlenému ve smyslu absence předmětné intence a v podobě aktuální intence nepředmětné. Znázorněme si vše na živém příkladu, tentokrát na příkladu známém, mnohokrát již opakovaném.

Muž odchází ráno do zaměstnání a ještě z předsíně volá na manželku: Kolik je venku stupňů? Prakticky orientovaná žena odpovídá: Jen si ten svrchník vezmi. - O čem mluví muž? Ptá se na počet stupňů na venkovním teploměru. O čem mluví žena? Doporučuje manželovi, jak se má obléknout. Každý z manželů mluví zřejmě o něčem jiném: jeden o teploměru, druhý o svrchníku. Jak vůbec můžeme chápat slova manželky jako odpověď na otázku jejího muže? Co nám umožní jejich slova pochopit jako dialog, jako hovor o téže věci? V daném případě nám to umožní trochu prezíravý vztah k formě, tj. k vnější podobě mužovy otázky; to předpokládá, že začneme sdílet manželčino realistické hodnocení mužova zbytečně komplikovaného způsobu vyjadřování (tak to ona po léta trvajících zkušenostech vidí, a možná docela právem). Nebudeme zkrátka brát tak docela vážně mužův zájem o přesný počet stupňů Celsia na teploměru a naopak vezmeme vážněji to, o čem jeho otázka vůbec nemluví a čeho se ani nedotkne: že je už v předsíni, na odchodu z domova, zatím ještě jenom v saku, obouvá se a ve svém myšlení si uvědomuje, že mu venku možná v saku bude chladno. Nechce se obutý vracet k oknu v pokoji, chce si také ušetřit zbytečnou cestu po schodech, kdyby se před domem ukázalo, že je opravdu příliš chladno. To všechno jeho otázka nechává stranou jako zbytečný balast; nebude přece tohle všechno vykládat. Stačí mu malá informace o venkovní teplotě, udaná sloupcem rtuti venkovního teploměru. Manželka však nepřijímá tuhle hru; problém nevidí v takovém odstupu, jak mužova otázka předstírá. Jde o to, aby manžel nenachladl, není tomu tak dlouho, co překonal chřipku, ležel s ní téměř deset dní a musí se ještě šetřit. Už z večera se ochladilo a dnes je jistě ráno zima. To by tak chybě-

lo, aby manžel znovu onemocněl; mají přece v neděli jet za maminkou. Ani manželka tohle všechno nevykládá a zůstává u prosté výzvy, u prostého pokynu.

Příklad je dobrou ukázkou velké důležitosti kontextu pro pochopení jednoduchých vět. Věta vytržená z kontextu je poloněmá a promluví doopravdy teprve tam, kde promlouvá spolu s ní a skrze ni celý kontext. Ale tady šlo jen o promlouvání, o jazykové vyjádření, o vyslovení otázky nebo výzvy. Právě tak jako se manželka mohla přizpůsobit způsobu vyjadřování svého manžela, prohlédnout teploměr a odpovědět, nač se muž tázal, právě tak mohl i muž pod léta trvajícím vlivem prakticky orientované manželky dát pokoj s teploměrem a rovnou se dotázat na radu, zda se má obléci lehce, nebo tepleji. Zaměření otázky nebo výzvy se tedy mohlo posunout, aniž by došlo k podstatné změně v tématu krátké rozmluvy. Podobně tomu je u myšlení: manželka se mohla přizpůsobit nejen způsobu vyjadřování, ale také způsobu myšlení svého muže; a stejně i naopak, muž se mohl za ta léta přizpůsobit myšlení manželčinu. Mohl bez nesnází nejen mluvit o způsobu oblečení, ale mohl na ten způsob oblečení také myslet a nechat teploměr stranou, tj. nemyslet na teploměr. Vidíme, že myšlení alespoň v některých (ostatně velmi četných) případech je schopno změnit svůj vztah k něčemu specificky ne-myšlenému ve vztah k myšlenému, tj. přesunout to, k čemu se vztahuje nepředmětnou intencí (event. nepředmětnými intencemi), mezi předměty své předmětné intence (event. předmětných intencí).

Nemyšlené se za určitých okolností stává myšleným. Na tom není nic tak pozoruhodného nejen v případě, že jde o nemyšlené v triviálním smyslu, ale ani tam, kde jde o specificky ne-myšlené. Před námi je však zajímavá a důležitá otázka, zda vše, co může být míněno nepředmětně, může být přesunuto do pozice předmětu našich předmětných intencí. Otázka zní: můžeme opravdu vše, k čemu se naše myšlení může i musí vztahovat, učinit předmětem svého myšlení? Můžeme se opravdu ke všemu vztáhnout předmětnými intencemi svého myšlení? Není třeba rozlišovat mezi tím, co sice v tom či onom případě specificky nemyslíme (tj. vztahujeme se k tomu nepředmětně), ale co zásadně můžeme myslit, tj. k čemu se myšlenkově můžeme vztáhnout předmětnými intencemi, a mezi tím, co sice můžeme specificky ne-myslet (k čemu se můžeme vztáhnout nepředmětně), ale co nikdy nemůžeme učinit předmětem svého myšlení? Tedy co nikdy nemůžeme plně myslit?

Teprve na tomto místě se ukazuje skutečná závažnost našeho tématu. Je-li tomu tak, že každé myšlení je vždy zároveň myšlením něčeho a zároveň specifickým ne-myšlením „lecčeho“ jiného, a je-li tomu dále tak, že jen něco z tohoto specificky ne-myšleného lze přesunout na místo předmětu myšlení, kdežto u „něčeho“ to ze zásadních důvodů možné není, je zřejmé, že nepředmětné intence nejsou jen nějakou okrajovou, nebo dokonce



překonanou funkcí myšlení, nýbrž jsou v určitých zvláštních případech jediným prostředkem, jak „mínit“, „myšlenkově se vztahovat“ či „specificky ne-myslet“ to, co v žádném případě a za žádných okolností nelze myslit předmětně, tj. učinit předmětem myšlení. Ukáže-li se, že „něco“ takového tu vsutku „jest“ (uvozovek užíváme, protože o „tom“ vlastně nelze hovořit jako o „něčem“ a protože je svrchovaně nejisté, zda o „tom“ vůbec můžeme prohlásit, že „jest“), pak z toho pro filosofii vyplývá závazek dosáhnout alespoň takové dovednosti, rutiny a hlavně – pokud možno – preciznosti práce s nepředmětnými intencemi, jaké si osvojila v minulých věcích při práci s intencemi předmětnými. Toho lze dosáhnout jen praxí; a k praxi je zapotřebí nějaký „materiál“, přinejmenším cvičný. A tím se dostáváme k základní potřebě: musíme konstruovat nějaký alespoň předběžně vhodný model, na němž bychom se v práci s nepředmětnými intencemi mohli pocvičit. Snad je zbytečné podotýkat, že hlavní počáteční nesnází tu bude okolnost, že takový model budeme muset myšlenkově konstruovat prostředky předmětného myšlení, protože jiné zatím nemáme k dispozici. Musíme jej však konstruovat tak, abychom tam vpašovali něco, co by nám nedovolovalo myšlenkově s modelem pracovat jako s předmětem (pouhým předmětem). Ale jak vůbec lze zajistit, abychom mohli zároveň s myšlením tohoto modelu rozvíjet i specifické jeho – ne-myšlení, a navíc to rozvíjení myšlenkově kontrolovat a v nezbytných případech revidovat?

## **§ 11 Zanedbávané možnosti reflexe**

Na první pohled by se mohlo zdát, že tady jsme narazili na meze myšlení, které jsou nepřekročitelné, a že v jakési analogii ke známému výroku Wittgensteinově nám nezbyvá než rezignovat na myšlení tam, kde není co myslit. Jenže my už víme, že specificky ne-myslet vůbec neznamená myšlenkovou rezignaci, nýbrž docela naopak veliký myšlenkový výkon. Je to ovšem „výkon“ velice zvláštní a krajně pozoruhodný; jeho rozbořením se nám otvírá pohled na do značné míry zapomenutou dimenzi jak lidské praktické aktivity, tak zejména aktivity myšlenkové, tj. reflexe. Akcí rozumíme primárně výkon nějakého subjektu, který se „aktivně“ a „prakticky“ vztahuje ke skutečnosti kolem sebe (tj. k něčemu, co k této skutečnosti náleží). Reflexe je pak takovou akcí, která se rovněž „aktivně“ a „prakticky“ vztahuje nikoliv ke skutečnosti „kolem“, tj. ke skutečnosti vnější, nýbrž k již provedené vlastní akci (jíž může pochopitelně být i jiná reflexe). Podobně jako předpokladem každé akce je aktivita „nazdařbůh“, která se postupně může přestrukturovat a reorientovat na základě získaných a nějakým způsobem zachovaných informací o průběhu a výsledcích akce nazdařbůh v akci zacílenou (což ještě zdaleka nemusí být akce cílevědomá) je i reflexe na počátku vždy reflexí nazdařbůh. Reflexe nemá nikdy tyto informace prostě k dispozici, nýbrž musí to, co k dispozici má,

nejprve reinterpretovat, resp. dešifrovat, tj. odhalit to jako informace, resp. základ, zdroj informací. I tato interpretace je nutně prováděna zprvu „nazdařbůh“ a teprve později se rozvine v jakousi tradici, v jakýsi interpretační typ, tj. ve způsob myšlení ponechával možnosti předmětných intencí ponejvíce stranou a na okraji a těžiště své interpretační práce udržoval v oblasti intencí nepředmětných, aniž by však obojí typ intencí od sebe nějak radikálně odděloval, nebo dokonce je stavěl proti sobě, tzv. logický (pojmový) způsob myšlení se pokouší veškeré nepředmětné konotace vytlačit a likvidovat (ve skutečnosti ovšem jen vytěsnit z povědomí) a koncentruje se prakticky výhradně na předmětné intence a jejich intencionální předměty.

Myšlení orientované na intencionální předměty svých předmětných intencí a vytěsňující každé povědomé o intencích nepředmětných a jejich „předmětech“ (či snad lépe „nepředmětech“) redukuje funkci reflexe na jednu její složku a ostatní složky zanedbává; i když je nemůže skutečně likvidovat (protože by tím nutně likvidovalo i tu jedinou, o níž má zájem a na níž staví), nechává je poklesat na úroveň čehosi primitivního, spíše obtížného a každé myšlení zatěžujícího, co nejenže není nikterak kultivováno, ale co je v důsledku každé kultivace myšlení odsouváno stále víc do stínu a na periferii. Pokud jde o nepředmětnou intencionalitu, lze právem považovat mytické myšlení za daleko kultivovanější než celá tradice filosofického a vědeckého myšlení řeckého (a římského), středověkého i moderně evropského; čím více se dbalo na preciznost a exaktnost předmětného myšlení, tím víc upadal zájem o všechny nepředmětné konotace, pro něž si zachovala určité poněkud svérázné porozumění jenom poezie. (Ostatně právě proto se pokouší řada současných myslitelů opřít své pokusy o nalezení nových cest myšlení o analýzu resp. spíše o reflexi poezie.)

Každá akce je založena „niterně“, „zevnitř“, „subjektně“; v jejím charakteru je něco, co významně poukazuje na její subjektní rozvrh a původ. Ovšem každá akce (s výjimkou akcí nazdařbůh) se nějakým specifickým způsobem vztahuje ke svému „předmětu“ (eventuelně „nepředmětu“) a svérázně jej předjímá, přizpůsobuje se mu a přimyká se k němu, aby tím efektivněji něco v něm či na něm zasáhla, ovlivnila, pozměnila ve svých intencích a podle svých záměrů a úmyslů. Reflexe, která se vrací k realizované akci, aby na ní vyzvedla to podstatné (ať už proto, že to vedlo k úspěchu, anebo proto, že to vedlo k selhání a neúspěchu), musí nějak rozlišit, co v akci padá na vrub subjektnímu jejímu rozvrhu, který sleduje jen své cíle, a co padá na vrub povahy té skutečnosti, která má být po jisté adaptaci použita k oněm cílům, které jí jsou cizí, vnější. Reflexe může omylem přičíst něco, co má ve skutečnosti subjektní původ, na účet čehosi vnějšího (např. prostředí, jak to známe z některých evolučních teorií), ale také naopak něco, co je výsledkem pouhé adaptace, na účet pů-

vodního subjektivního rozvrhu. Omyl může být v takovém případě novou reflexí odhalen a revidován. Tehdy však, když je celá složka niterného, subjektivního původu opomíjena a prakticky zapomenuta a když zdroj veškerých proměn, a tedy i samotné akce je vyhledáván pouze ve vnějších příčinách a okolnostech, nejde už o pouhý jednotlivý omyl, nýbrž o myšlenkové scestí, jež dosvědčuje nějakou základní chybu v celkové orientaci nejen myšlenkové, nýbrž celoživotní. Ovšemže základní chyba může být – podobně jako určitý jednotlivý omyl – někdy produktivní; avšak i v tom případě musí být jakožto chyba (či omyl) vposledu nutně překonán v pokusu o syntézu, do níž je vintegrováno vše produktivní, k čemu otevřela cestu, ale z níž je vyloučena rozpoznaná mylnost, jednostrannost, omezenost (např. tím, že je přestrukturována a reinterpretována jako metodické omezení apod.).

V našem případě je syntetický takový pohled na reflexi, který se pokouší ji rozpoznat a nahlédnout v její celostnosti, v její „totalitě“, k níž náleží nejenom přístup k té akci, která se stává „předmětem“ reflexe, ale nepřímě také přístup (byť jiného typu) k tomu, co je „předmětem“ samotné akce, která je reflektována, a zároveň i k tomu, co je „subjektem“ této akce. Mohli bychom to říci tak, že aktivní subjekt (což nemusí být člověk) nepřechází zcela ve svou akci, nýbrž zachovává si vůči ní jakýsi „odstup“, jakousi relativní samostatnost a svébytnost čili vrací se ze své akce (do níž přechází jen zčásti) zpět k „sobě“ jako k tomu, co zůstává „při sobě“ i uprostřed prováděné akce. V reflexi však dochází k výraznému posunu celé struktury „akce“, která se v tomto případě stává zcela speciální „akcí“: specifická reflexe nespočívá totiž jenom v tom, že jejím „předmětem“ je jiná akce (téhož subjektu), nýbrž že jejím „ne-předmětem“ je subjekt sám, a to právě jako subjekt (= ne-předmět), nikoliv jako objekt, jako předmět. V reflexi je tematizován subjekt nikoliv jako danost, která je zdrojem akce, nýbrž také a zejména jako nedanost, která se akcí rekonstruuje a snad přímo konstituuje; a v reflexi reflexe je tematizován subjekt, který se teprve v sebe-poznání vskutku konstituuje a jehož integrita se „subjektem“ jakožto daností, resp. zčásti i produktem akce není ničím původním a samozřejmým, ale musí být nějak garantována, musí jí být aktivně dosahováno, musí být vždy znovu v integračním úsilí ustanovována a obnovována.

A na této úrovni dochází k dění, jež se naprosto vymyká každému pokusu o předmětné uchopení. Subjekt, který podniká onu speciální „akci“, jíž říkáme reflexe, nemíří na určité rovině reflexe pouze k nějaké své již provedené, uskutečněné akci, nýbrž usiluje na této cestě o přístup k sobě samému. Aby však subjekt mohl k sobě vůbec přistoupit, musí nejprve od sebe odstoupit. Jednou z nejpodstatnějších složek reflexe je odstup subjektu reflexe od sebe; jen díky tomuto odstupu je možná bytostná proměna subjektu, který od sebe odstupuje, v subjekt, který k sobě přistupuje. K

oné bytostné proměně dochází v tom momentu reflexe, kde subjekt sám sebe opouští, kdy se nechává za sebou, kdy se ocitá mimo sebe, kdy vyčnívá, vystupuje ze sebe; řečtina měla pro toto vystoupení ze sebe slovo *ek-stasis*, jež latina překládala slovem *ek-sistentia* (oba tyto termíny se v evropských jazycích zachovaly, ale jejich význam se povážlivě posunul). Pouze v momentu ek-stase (a tudíž pouze v rámci reflexe) dochází k jakémusi „setkání“ subjektu s posledním zdrojem každé aktivity a každého událostného dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu (neboť subjekt je jen zvláštním způsobem strukturovanou událostí); tím je ryzí nepředmětnost, neboť každá událost začíná jako cosi vnitřního, nepředmětného, co se teprve v průběhu jejího dění uskutečňuje. zvnějšňuje, zpředmětňuje. K setkání s ryzí nepředmětností (kterou budeme specifikovat později) může dojít pouze tam, kde otevřenost subjektu je vyhnána do extrému, totiž kde subjekt přestává být sám sobě překážkou a zatížením, kdy už nikterak nepotvrzuje ve své akci sám sebe, nýbrž otvírá se, aby sám sebe v novém postavení přijal v bytostné proměně, která se odehraje v jeho jádru (či spíše s jeho jádrem), a která teprve v druhém sledu na sebe bere něco z dřívější povahy, již subjekt v ek-stasi nechal za sebou a k níž se obrátil zády. Je to právě tato akce-neakce, tento přístup-nepřístup, které představují ten nejhlubší pramen veškeré subjektivní aktivity, veškerého přistupování a veškerého proměňování jak skutečnosti kolem subjektu, tak subjektu samého. A schopnost reflektovat vlastní akce (včetně reflexí) je tu rozšířena a doplněna o schopnost reflektovat jako jistý vrchol a zároveň zlom subjektivní aktivity onu otevřenost, v níž se subjekt dává k dispozici, kdy je připraven sám sebe odložit stranou, přestat prosazovat sebe a přijmout poslání, jež není žádnou jeho „přirozenou“ výbavou. Tuto otevřenost a přímo extrémní připravenost přijmout svou vlastní novou konstituci a nové pověření nelze už chápat jako druh akce – a přece existuje možnost ji reflektovat, i když možnost zhusta zanedbávaná.

## **§ 12 „Ek-stasis“ jako místo „metafyzické zkušenosti“**

Protože každá akce, ano každá událost jako vnitřně integrovaný „úsek“ dění (Kozák by hned připomněl, že slovo „úsek“ je řeznický termín) je vnitřně uspořádána tak, že začíná jako to, co ještě není a co teprve nastává, a končí jako to, co odchází a už není, "zatímco její skutečný průběh se odehrává mezitím, musíme předpokládat, že svými posledními kořeny je zakotvena v ryzí nepředmětnosti, zatímco předmětné rysy na sebe bere teprve postupně ve svém průběhu. Událostné dění je celé zaměřeno ke svému „konci“ (má télický charakter); mohli bychom mluvit také o základním tropismu každé události. Týmž tropismem se vyznačuje i každá (celkovému průběhu události subordinovaná) akce události jakožto její „podudálost“, resp. „infraudálost“. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že

základním „pohybem“, na němž stojí všechna skutečnost, je ona proměna vnitřního ve vnější, přechod od nepředmětného v předmětné, tedy zvnějšňování, zpředmětňování. Leč není tomu tak; všechna skutečnost, jak ji známe, je možná pouze díky tomu, že vedle zmíněného pohybu zvnějšňování existuje opačný, totiž pohyb zvnitřňování.

Všechny skutečnosti, s nimiž se dostáváme jak v běžném životě, tak při nejrůznějších výzkumech atd. do kontaktu, předpokládají komplikovanou spleť souvislostí mezi nižšími až nejnižšími typy skutečností, jež nám vůbec nejsou přímo přístupné (např. molekuly, atomy, subatomární částice, kvanta apod.). Existuje stará tradice, která veškeré souvislosti mezi skutečnostmi interpretovala jako kauzální. Nebudeme teď podrobně ukazovat, že tradiční myšlenka kauzality je prostě nedržitelná (selhává, jak známo, již ve fyzice, natož v oblasti živého nebo dokonce na úrovni lidské); bude nám stačit poukaz k tomu, že žádná forma zvnějšnění nemůže vyvolat zcela vnitřní start nové události, neboť ta je svým počátkem zakotvena v ryzí nepředmětnosti. Proto musíme všechny souvislosti interpretovat obráceně; nikoliv jako kauzální ovlivnění a působení, nýbrž primárně jako reakce na to, co je dáno (a dáno je jenom to, co se už zvnějšnilo). Avšak předpokladem možnosti reagovat na cokoliv je nějaká předchozí forma setkání s tím, nač se reaguje; druhým předpokladem pak je nějaká forma informace o takovém setkání, umožňující, aby příští akce byla vskutku re-akcí, novou akcí – nikoliv již akcí nazdařbůh, nýbrž orientovanou a zacílenou na určité místo v okolí a na určitou tam lokalizovanou skutečnost, tj. jinou událost. Aby tedy byla možná souvislost mezi skutečnostmi, je zapotřebí reakcí; aby byla možná reakce, je zapotřebí informace o tom, nač má být reagováno; aby však mohla mít událost (resp. subjekt, který je touto událostí) k dispozici informaci o něčem, co si nepřináší s sebou, ale s čím se při svém zvnějšňování setkává, musí existovat ještě jiný, opačný pohyb než pohyb zvnějšňování, totiž pohyb zvnitřňování, pohyb zvnějšku do nitra. Místo kauzálního působení jednoho vnějšku na jiný vnějšek tu máme zvláštní aktivitu subjektu, který zčásti do svých akcí přechází (a tím zároveň opouští to ze sebe, co do akcí nepřejde), ale který se v jisté míře z tohoto částečného sebe-odcizení v akci vrací sám k sobě a vrací se poněkud pozměněn, protože si z onoho „pobývání mimo sebe“ v realizované akci přináší nějaké informace, jichž může použít při akcích, a tedy setkáních příštích. Nazvěme tyto informace zkušeností v nejširším smyslu toho slova; abychom mohli rozlišovat mezi touto „zkušeností“ na nejnižších úrovních a mezi zkušeností na úrovni lidské, budeme v onom prvním případě mluvit o „proto-zkušenosti“, eventuálně o primordiální zkušenosti.

Informace se stávají součástí vnější, předmětní stránky subjektu, dokonce její zvláštní, oddělené sféry; nazvěme tuto sféru třeba „subjektální“. Zkušenost je jakýmsi osvojením něčeho ze setkání subjektu a vnější

skutečností v rámci vlastní akce: tato zkušenost je specifickým způsobem zakódována a jakožto a jakožto informace uložena v subjektivní sféře takovým způsobem, že se příští akce může ve svém průběhu „vztáhnout“ k subjektivní sféře a na základě příslušných informací uspořádat svůj další průběh od odlišné orientovanosti nazdařbůh, tj. pozměnit jej ve smyslu větší přiměřenosti, adaptovanosti k povaze toho, co má být akcí zasaženo. Se zvyšováním úrovně subjektu se ovšem zkvalitňuje i jeho subjektivní sféra; ke zkvalitňování přelomu však dochází tam, kde je subjekt schopen se nejenom v průběhu svých akcí, mířících navenek, jaksi mimochodem, a nikoliv samostatným pohybem „vztáhnout“ ke své subjektivní sféře, ale kde podniká docela zvláštní akci, zaměřenou výhradně (a tedy samostatně) do subjektivní sféry. Vzhledem k tomu, že do subjektivní sféry musí pomocně a instrumentálně proniknout i každá akce, směřující navenek, do okolního světa, znamená výhradní zaměřenost do subjektivní sféry vlastně zaměřenost na ony okrajové a pomocné podsložky akcí, spoluorganizovaných na základě informací a výsledků akcí dřívějších. A tomuto směřování k vlastní aktivitě, zaměřené do subjektivní sféry a interpretující informace v ní uchovávané, můžeme už právem říkat reflexe, protože má vskutku myšlenkovou povahu a je tedy doma v další sféře, odlišné od sféry subjektivní, totiž ve sféře subjektivní.

Ukazuje se tedy, že existuje značně primitivní „zkušenost“, týkající se skutečností okolního světa (osvětí), již jsou vybaveny i subjekty velmi nízké úrovně, a dále zkušenost v níž se už podstatnou složkou stává zkušenost slova, řeči, myšlenky. Od obojí zkušenosti se liší zkušenost „svěbytí“, založená na vztahu k sobě, na zájmu na sobě a na starosti o sebe. Teprve tam, kde se člověk stává sám v sobě problémem, otázkou, kde chce najít pevnou půdu pod nohama a pevné místo ve světě, do něhož je postaven, a kde mu tato pevná půda a každé pevné místo stále tíživěji uniká, zakouší (resp. při splnění podmínce základní otevřenosti může zakoušet) svou původní zakotvenost ve skutečnosti, která nemůže být převedena ani na jeho vlastní skutečnost, ani na skutečnost okolního, vnějšího světa. Protože se však k této předmětné skutečnosti nikdy nemůže vztahovat (vztáhnout) svou aktivitou, neboť každá akce začíná jako vnitřní a postupně se zvnějšňuje, takže na svém konci se může setkat zase jen s vnějškem (což platí i o té zvláštní akci, již je reflexe), zbývá jako možnost jen zaměřenost opačná, pohyb dovnitř, rekurs k „počátkům“, ke zdroji a základu samotné niternosti subjektu.

A na tomto místě je třeba s veškerým důrazem odmítnout jako scestí pochopení cesty k vnitřnímu jako nalezení a poznání sebe samo jako nejniternějšího nitra, jakéhosi centrálního „já“ subjektu. Právě tak jako akce míří a vskutku se dostává ven ze subjektu, přesahuje v určitém smyslu jeho meze, jimiž se ohraničil vůči světu kolem, a zasahuje něco ze skutečnosti vnější, musí se i subjekt ve svém pokusu o vztažení k ryzí ne-

předmětnosti sám překročit, vykročit ze sebe či lépe: dostat se mimo sebe, postavit se ven ze sebe směrem k té „skutečnosti“, která nemá žádný vnější. Ale už tím, jak jsme problémem formulovali, dopustili jsme se těžkých přehmatů a mystifikací v důsledku své myšlenkové zatíženosti předmětnou tradicí. Subjekt především nemůže vykročit ani se překročit, protože to by byla zase jeho akce, jejíž výkon by znamenal zvnějšnění, a tudíž základní překážku každého vztahu k ryzí niternosti, či ryzí nepředmětnosti. Z týchž důvodů se nemůže „dostávat“ mimo sebe ani se „postavit“ ven ze sebe, neboť i to by byl jeho čin, jeho akce. A za druhé tu musíme směr vztahování obrátit o 180 stupňů: subjekt se nemůže obracet směrem k ryzí nepředmětnosti, nýbrž musíme se otevřít tomu dění, v němž ryzí nepředmětnost se obrací směrem k němu.

Tady se ocitáme v pochybnostech: cožpak otevřít se neznámá aktivitu, připravenost, soustředění, výkon? Vzpomeňme jedné Pascalovy myšlenky (351-829): Ono velké úsilí ducha, k němuž se někdy duše vyšvihne, je cosi, v čem se neudrží; zaskočí tam jen, ne jako na trůn, na vždycky, ale jenom na okamžik. Anebo jiný překlad: Na těch mocných duševních výkonech, k nimž se někdy vzepneme, duše setrvat nemůže; vznese se k nim, ne však natrvalo jako na trůn, nýbrž jen na okamžik. Pascalova myšlenka mne zaráží; představuje si vzepětí ducha (efforts d'esprit) jako nějaký atletický výkon, např. vzpírání, nebo běžecký závod. Duch jako by měl na chvíli vynaložit veškerou energii, aby pak zase klesl na svůj průměr. Naproti tomu apoštol Pavel svobodně užil atletického obrazu, aby ukázal, v čem jsou jeho meze: Ne že bych již dosáhl, anebo již dokonalým byl, ale snažně běžím, zda bych i dostihnouti mohl, načež uchvácen jsem od Krista Ježíše (*Fil 3,12*). To představuje zkušenost nepochybně hlubší, která ví o tom, že to největší a nejdůležitější pro lidský život není v moci člověka ani uprostřed jeho nejvyššího vzepětí. Emanuel Rádl (ostatně stejně i Karel Marx 100 let před ním) v témž smyslu věděl, že ne my máme pravdu, ale pravda má nás. A přece soudím, že je třeba udělat ještě jeden krok dále. Existuje vzepětí ducha, jehož vrcholem není výkon, nýbrž umlknutí a naslouchání, otevřenost vůči tomu, co přichází, a potlačení každého hnutí v nás, jímž bychom se toho přicházejícího chtěli zmocnit.

Neexistuje žádná možnost aktivního přístupu k ryzí nepředmětnosti, ale existuje zkušenost onoho umlknutí, onoho zapření sebe samého a ztišení té rušivé a překřikující hlučnosti lidského žití a myšlení, abychom mohli zaslechnout oslovující výzvu toho, co ještě není a čemu musíme propůjčit nejen svůj hlas, ale samy sebe, aby ten tichý hlas mohl být uslyšen, vysloven a uposlechnut. Můžeme ovšem umlknout a ztišeně naslouchat i marně; ani svým mlčením si nevynutíme nic z toho, nač očekáváme. Bez ztišení však neuslyšíme nic. V tom smyslu se naše zkušenost víže jen k nám a k našemu prožívání: je to zkušenost umlknutí a ztišení, zkušenost

naslouchání a připravenosti k porozumění, zkušenost otevřenosti a doufání. Je však možná i zkušenost, která přesahuje náš vnitřní svět i svět vnější skutečnosti, naši psyché i všechnu *fysis* a přimyká se k té skutečnosti, která je za vší daností a nad ní, tedy zkušenost „metafyzická“?

Zkušenost je možná tam, kde jí předchází setkání, střetnutí, nebo alespoň dotek s tím, co je pak „předmětem“ naší zkušenosti. Zkušenost je vlastně určitým typem zpracování, „asimilace“ takového setkání. Co však lze „asimilovat“ ze setkání, které bylo z naší strany umožněno tím, že jsme sami sebe nechali za sebou, že jsme sami sebe opustili, že jsme vystoupili mimo sebe, obrátili se k sobě zády, že jsme sami sebe zapřeli, že jsme se k onomu setkání dostavili bez sebe? Čí je to pak zkušenost, nemůže-li to být zkušenost subjektu, který odložil sám sebe stranou, aby se k setkání dostavil bez sebe? A lze vůbec mluvit o zkušenosti „metafyzické“, i když odhlédneme od toho, že někdy bývá metafyzické myšlení ztotožňováno s myšlením předmětným? Museli bychom docela nově interpretovat onen původně dost náhodně zvolený a později nejrůznějšími, dnes již nedržitelnými konotacemi zatěžovaný termín asi v tom smyslu, že jde o zkušenost za hranicemi naší *fysis*; a samu *fysis* bychom museli také nově interpretovat jako předmětnou stránku svého pobývání na světě (k níž ovšem náleží také celé naše myšlení, zejména sebepochopení, tedy to, čemu se odedávna ve staré dualistické tradici říkalo duše). To však sebou nese nové problémy.

## **FF - Nepředmětnost - 18. 5. 95**

01

Kratochvíl: filosofování o FYSIS = „myslet přirozenost, přírodu, vzrůst, bytostnou povahu, spontaneitu, vegetativní a generativní vztah k bytí“, „myšlení o vznikajícím a zanikajícím, o proměnlivém, které právě svou neustálou proměnou uskutečňuje svoji bytostnou povahu nebo o ni usiluje“

02

03

04

05

06

07

08

09