

1976-11

§ 60-66

76-60 evidence, Husserl, reflexe

760617-2

(60) (1) (Slatinice, 17. 6. 76 odpoledne.)

Orientace na tzv. apodiktickou evidenci je u Husserla poněkud křečovitá a nepřesvědčuje ani formou podání. Naopak všechno se zdá nasvědčovat, že jde o jakýsi pověrečný, předsudečný relikv právě jakési „objektivisticko-vědecké“ orientace. Zejména nelze uznat přehnanou důvěru v to, že můžeme pečlivým „rýžováním“ získat zlatá zrníčka absolutního, definitivního charakteru, jež mohou poskytnout možnost startu od nějakého absolutního, absolutně zajištěného a v tom smyslu definitivně platného, univerzálního začátku. Už ta představa, že vědeckost je bezpodmínečně vázána na nějaký jistý a neotřesitelný začátek! Vědeckost spočívá v metodě, která z jakéhokoliv počátku, za jakýchkoliv podmínek si postupně dovede získat jasno, přehled a „názor na věc“, na onom začátku nezávislý, resp. jím fatálně neurčený.

Evidence je při vědeckém (obecně, ne pouze ve smyslu objektivní vědy) postupu velmi důležitá věc, ale není nikdy (a nesmí být) toho charakteru, že není zpětně nikdy dotazována, kontrolována a - je-li zapotřebí - revidována. Je mnoho věcí, které nám jsou nejprve (z nejrůznějších důvodů) evidentní (tj. jakoby evidentní) a které se při bližším přezkoumání prokáží zcela zřetelně jako neudržitelné. Evidence totiž vždycky spočívá na nějakých předpokladech, které nejsou plně nebo vůbec reflektovány a uvědoměny a nejsou ani zahrnuty do toho, co je evidentní. Když se pak ukáže nezajištěnost těchto předpokladů nebo přímo jejich neplatnost, pak se nutně hroutí i sama „evidence“ (resp. dojem, že je něco evidentní). Z toho vyplývá, že evidence přímo, bezprostředně zažívaná, „nahlížená“, je nerozlišitelná od pouhého dojmu evidence, tj. zdání evidence. Rozlišení může být provedeno teprve v reflexi, a reflexe není nikdy přímou součástí evidence (tak, že by vám bylo něco evidentní a zároveň bychom si této evidence, tj. zdání evidence, byli vědomi tak, že by nám pravost oné první evidence byla opět evidentní, tj. že by první evidence byla podepřena další evidencí, a tak dále, vlastně do nekonečna, neboť každá další evidence by potřebovala kontrolu, že nejde o pouhý dojem evidence).

Jsou „věci“, resp. obsahy, jež nelze odvodit (nebo jen velmi obtížně, složitě a většinou teprve za předpokladu, že už napřed víme, co máme vyvozovat a prokazovat) z něčeho předem „daného“, zjištěného, ověřeného, přezkoušeného, nýbrž které je možno a nutno nahlédnout pouze přímo.

Bez evidence se proto přísný myšlenkový (kritický) postup obejít nikdy nemůže, a nemůže se evidencím ani obratně vyhnout. Ale nemůže stavět jen na nich. Systematický zřetel je pro přísné myšlení a tedy i pro filosofii tak důležitý, že nejenom nějaké „názory“ či „předpoklady“, ale právě také všechny za takové předpokládané, údajné evidence uvádí kontrolovaně do nových souvislostí, v nichž teprve se ukazuje jejich držitelnost nebo nadržitelnost, jejich nosnost nebo naopak nalomenost a chabost. Žádná izolovaná evidence není nikterak zajištěna a zabezpečena jakýmkoliv „nahlédnutím“ a žádnou subjektivní jistotou; její spolehlivost se může prokázat právě jen v nových spojitostech, v nových kontextech, systematicky budovaných nebo sledovaných. Při práci dosti pečlivé se nám může dokonce naopak stát něco, co nevypadalo původně ani jako pravděpodobné (nebo co nám – a to ve většině případů – vůbec ani nenapadlo), novou evidencí, tj. můžeme nahlížet jako evidentní něco, k čemu jsme původně dospěli zcela jinou cestou. To naznačuje ovšem něco o povaze samotné evidence.

Jsou záležitosti, v nichž máme dostatečné množství zkušeností a přímo návyků nejen ze svého individuálního života, nýbrž dokonce ze života, v němž (v jehož sledu) jsme pouze jedním případem z mnoha, tj. „zkušeností“ fylogenetických, možno-li tak říci, tj. zprostředkovaných (ať už biologicky v „instinktech“ nebo sociálně v přijetí zvyků společnosti, do níž jsme se narodili a v níž akomodovaně, adaptovaně od nejútlejšího dětství žijeme). A tam se dostavuje dojem evidence (jakmile jsou v reflexi tyto zkušenosti vtaženy do světa slova, řeči, tj. jakmile jsou logizovány) takřka automaticky, samovolně nebo alespoň velmi snadno. Naproti tomu v jiných případech je nutno nejprve příslušné zkušenosti udělat a rozmnožit i rozšířit a tak poskytnout potřebnou základnu pro to, aby se nové nahlédnutí nebo nová evidence konstituovaly. Tím chci naznačit, že geneze evidence (resp. **pocitu** **dojmu** evidence) je něco, co nesmí být pomíjeno. Nepochybně však nelze genezi redukovat na produkci. Nahlédnutí (ani evidence) nemohou být prostě vyprodukovány určitým kvantem zkušeností, ale nanejvýš navozeny, indukovány, či nejspíše: musí být vytvořena vhodná situace, vhodné předpoklady, aby se evidence (nebo nahlédnutí) mohly náhle a v podstatě kontingentně (ne tedy v příčinné závislosti) objevit.

76-61 Husserl, evidence, život, řád

760618-1

(61) (2) (Slatinice, 18. 6. 76 dopoledne.)

Husserl sice vehementně usiluje o tzv. absolutní evidenci a o absolutně sobě odpovědné založení vědění (*absolut selbstverantwortliche Wissensbegründung* – Janssen 78-79), ale nakonec veškerá absolutnost tohoto řádu je zakotvena a založena „*im endlos-offenen Fluß des absoluten Lebens*“ (dtto, str. 78), který je tím apodiktickým prvním („... *daß eigentlicher Sein nur den Sinn des relativ und inadäquat im Fluß des absoluten Lebens Gegeben haben kann, der als Fluß solcher Seinsgeltungen das apodiktische Erste ist*“ – dtto, str. 79). Co to však znamená jiného, než že vedle daností může v životě odhalit také jakési apodiktické počátky, vedle neadekvátností a relativit také cosi absolutního, co je filosofická (tj. fenomenologická) reflexe schopna odhalit a ozřejmit a tím přivést k platnosti, k uplatnění, k uskutečnění? Zkrátka: buď je tím každá absolutnost problematizována už tím, že je zakotvena v mediu tak neabsolutním jako je proud života, anebo je tím poukázáno na cosi absolutního, v čem je zakotven v posledu sám proud života. Ale v tomto druhém případě by bylo především zapotřebí nějaké další epoché, jakési hyper-epoché, která by dovedla odložit, odpreparovat sám život a životní svět, přirozený svět a soustředila by se na tento již nejenom mimo-objektivně vědecký, ale dokonce mimo-životní a mimo-přírodní absolutní základ. Jestliže pak přece jen platí, „*daß es also kein Absolutes Ansich-Sein gibt*“ (str. 78), pak to není zřejmě popření absolutna, nýbrž onoho „*An-sich-Sein*“, takže ono absolutno je třeba chápat jinak než jako „*an-sich-Sein*“. Má to být snad náznak ponětí o nepředmětné skutečnosti? To by bylo nepochybně velmi zajímavé a důležité.

Ať už to lze dokumentovat přímo z Husserlových (třebas i nevydaných) textů nebo ne, je to jediná smysluplná cesta k uchopení podstaty věci, jak se nám zdá. Zajisté už sám život je možný pouze jako respektování určitého řádu, určitých hodnot, resp. hierarchie hodnot, jako uskutečňování určitého plánu a programu, který má své „hlubší“ zakotvení v něčem podstatně významném, co však není předmětně dáno, co není prostorově ani časově lokalizováno (temporalizováno), co není prvkem ve stavbě života a jeho programů, tj. co není stavebním kamenem, nýbrž spíše rozvrhem stavby, dosud nezpředmětněnou strukturou životního zaměření, podnikání, průběhu. Není to nic, co by vykonávalo na živý organismus nějaký vliv zvenčí (asi jako pravidla hry nevykonávají vliv ani nátlak na hráče zvenčí, nýbrž jen tak, že hráči je musí respektovat, má-li ke hře a k jejímu platnému rozvíjení vůbec dojít; jsou-li pravidla porušena, nebrání se aktivně ani neintervenují, jenom dojde k tomu, že hra prostě končí, je přerušena, neplatí, ať to hráči, soudce či diváci poznají nebo nepoznají). Porušení těch pravidel, zásad, norem apod. znamená jenom, že život vyhasí-

ná, že už nadále není životem, event. že je pokleslým, upadlým životem, životem umírajícím, životem „k smrti“.

Jde o to, že život není nositelem svého vlastního „smyslu“, že není jeho garantem (posledním), že není za sebe a za svůj průběh „odpovědný“ jen sám sobě, tj. že musí odpovídat ještě „něčemu“ jinému (co však není vnější daností), tj. že v posledu jeho proud a sled jeho životních peripetií není tím posledním absolutnem, jež se už nevztahuje k ničemu, nýbrž že svou nejvlastnější podstatou je vztažen, orientován, zaměřen na „něco“, vázán „něčím“, odpovídá na „něco“ jako na výzvu, uskutečňuje, realizuje „něco“, co si přeje být uskutečněno, uplatněno, ale co není „předem“ dáno, vykalkulováno, nýbrž jen se situačně vždy dál a dál otvírá, vytvářejíc aktuální (a vždy znovu jiné) napětí mezi tím, co je dáno, co se už stalo, co už bylo realizováno, a mezi tím, co na své uskutečnění teprve čeká, co k němu zve, vyzývá, ale co také slibuje, že za „předložených“ podmínek, při zachování určitých norem a pořádků to bude možné uskutečnit. Povaha tohoto „něco“ (tj. nejrozmanitějších „něco“) je zároveň obrovskou výzvou filosofické reflexi, která nemůže obejít úkol, myšlenkově se této (nepředmětné) skutečnosti přiblížit a dotknout se jí.

76-62 reflexe

760618-2

(62) (3) (Slatinice, 18. 6. 76 odpoledne.)

Reflexe, v níž se vracíme ke své vykonané aktivitě, abychom ji prohlédli a prověřili jakoby pod zvětšovací sklem, nám ovšem neodhaluje jenom jakési dané kořeny a poslední základy naší aktivity. V reflexi se nepochybně ukazuje také danost; ale to je danost té předmětnosti, k níž se naše aktivita vztahovala. Aktivitě, která k němu směřuje, je tento cíl jejího zaměření ovšem nějak „dán“, aktivita se v jakémsi rozvrhovaném přesahu k němu odnáší, ale zároveň jej jaksi uchopuje, zmocňuje se ho, zasahuje ho, dotýká se ho. Ale vedle této danosti předmětné povahy se v reflexi ukazuje, vyjevuje také něco z toho, co nepadá na vrub ničemu vnějšímu, nýbrž je vnitřní povahy. Ale tuto subjektivní stránku akce nelze nikdy úplně objektivovat, i když na ní určité známky a rysy předmětné povahy rovněž najdeme. Reflexe ústí tedy ve dvojí „rezultát“, neboť představuje jednotu dvou složek: jednou složkou je myšlenková objektivace, druhou složkou je myšlenková zakotvenost (mohli bychom říci také „subjektivace“, ale to by nebylo tak jasné, oč jde, a mohlo by to být pochopeno jako jakási „nepředmětná objektivace“, což je pochopitelně nonsense; myšlenkové uchopení subjektu jakožto zvláštního objektu je právě onou nepřipustnou

redukcí subjektu na objekt, jaké se dopouští celá tradice tzv. předmětného, resp. „metafyzického“ myšlení).

Protože ovšem každá reflexe je zvláštním druhem aktivity subjektu (vědomého), může být podrobena další reflexi. A to znamená, že reflexi může být podrobena jak ona složka objektivační, tak složka zakotvenosti předchozí reflexe. Podstata tzv. předmětného myšlení spočívá ve výhradní orientovanosti (vědomé) na objektivační složku reflexe, zatímco složka zakotvenosti zůstává zapomenuta stranou, nepovšimnuta a vlastně přímo popřena (což má pochopitelně politováníhodné důsledky jak pro myšlenkový přístup k oné objektivační složce, tak pro onu objektivační složku samotnou, neboť ta bytní, nabývá na závažnosti, bere na sebe funkce, jež jí nepřísluší, ve svém sebepochopení i ve své praxi supluje v rámci svých možností všude tam, kde se ukazují nějaké mezery, a tak se stává jakoby celkem myšlení, celým myšlením). Ale to lze poměrně snadno a podrobně ukázat analýzou klasických metafyzických systémů. Nás teď bude zajímat něco jiného, právě alternativního: jakým způsobem může být legitimně reflektována právě ona zapomínaná a téměř popíraná složka „zakotvenosti“? Jak se může další „patro“ reflexe myšlenkově „zmocnit“ té složky nižší, resp. předchozí reflexe, která nemíří k žádné předmětnosti, nýbrž „vychází“ z nepředmětnosti jako ze svého základu, ze „dna“ svého zakotvení?

Také nová („další“) reflexe má dvě složky; a proto je nakloněna – tím víc, čím víc je svázána s dosavadní předmětnou tradicí myšlení – pozapomenout na své „zakotvení“ a převážně se soustředit na svou objektivační složku. Výsledkem je právě objektivace (nelegitimní) samotné subjektní stránky akce (tedy i reflexe) a chápání „subjektu“ jako zvláštního druhu předmětu, objektu. Ale i tam, kde k této deformaci a redukci nedochází, tu je ona objektivační složka přítomna. Jsou tu připraveny volné valence předmětných intencí myšlení (totiž oné nové, další reflexe), a ty musí být pochopitelně na něco orientovány, musí na něčem spočinout. A spočívají nejpravděpodobněji a nejlegitimněji na předmětné stránce subjektu – při zachování plné povědomosti toho, že jde jen o stránku subjektu, vedle níž je subjekt vybaven i druhou, nepředmětnou stránkou. Udržet toto povědomí živé a pohotové lze ovšem jen tam, kde druhá složka reflexe, složka zakotvenosti, není zapomenuta, ale naopak v činnosti a kde je rozvinuta. Nepředmětná intence však není jen jakýmsi převráceným obrazem intence předmětné; nemůže mínit vnitřní, subjektní stránku subjektu tak, že se soustředí přímo na ni (neboť v tu chvíli by přestala být nepředmětnou a stala by se předmětnou intencí), nýbrž že se pokusí zakotvit v té nepředmětné skutečnosti, v níž je zakotven svou vnitřní, subjektní stránkou

sám subjekt. Pokusí se zkrátka zharmonizovat své vlastní zakotvení se zakotvením subjektu, jež chce myšlenkově uchopit, pojmut a pojmově zpracovat. Tento přístup jakési solidarity, jakéhosi připodobnění, jakéhosi „srovnání kroku“ je elementárně důležitý nejenom na úrovni reflexe, ale také na úrovních před-vědomých, totiž při konstituci živého organismu. Bez takového solidárního, společného zakotvení v nepředmětné skutečnosti by nemohl vzniknout, by se nemohl zintegrovat žádný organismus jako jednota buněk a orgánů (a „dole“ jako jednota atomů a molekul).

76-63 světová politika, krize, stabilita, Patočka, individuální osudy 760620-1

(63) (4) (Slatinice, 20. 6. 76 ráno.)

Při překladu jednoho článku ze *Science* (1974) jsem měl příležitost se setkat s větou: „Posledních 25 let bylo opravdu dobrou pozoruhodnou stabilitou ve srovnání už s 35 lety, které jí předcházely, řekněme od r. 1914 do r. 1949, a v nichž došlo ke dvěma světovým válkám a světové krizi.“

Všechno to je krajně subjektivní, jak ostatně ukáže každé podrobnější srovnání. V článku také čteme: „V posledních 25 letech se nevyskytla žádná velká krize. Války byly poměrně malé a lokální.“ Srovnáme-li např. válku v Alžírsku nebo ve Vietnamu se světovou válkou, jak se odehrála např. u nás, a to nejenom na Slovensku, ale také v Čechách a na Moravě, je zřejmé, že své lokální nížiny měla světová válka stejně, jako měl lokální vrcholy následující světový mír. **(Přední) (Blízký) Východ** nepoznal klidu po všechny roky „světového míru“ a dnes hrozí obrovským výbuchem. Atd. - mohli bychom pokračovat. Ale nám jde o něco jiného.

Těch 25 let „pozoruhodné stability“ vypadalo třeba u nás takto: největší dnes žijící český filosof se habilitoval ještě před válkou a jako soukromý docent učil, nemýlím-li se, asi 2-3 roky na fakultě, když byly vysoké školy uzavřeny. Pracoval manuálně, zhoršil se jeho zdravotní stav, pracoval v náhradních zaměstnáních jiných. Po skončení světové války se vrátil na fakultu. Období „pozoruhodné stability“ jej zastihuje opět vyhoštěného z fakulty (poprvé vyloučen 1948 brzo po únorovém převratu, pak se na čas vrací, ale na začátku r. 1949 je vyhozen definitivně). Nějaký čas ještě zůstává v Masarykově ústavu, dokud i ten není zlikvidován. Pak ho bere na milost přítel jeho otce, akademik Chlup, nejprve do Výzkumného pedagogického ústavu a později převádí do Pedagogického ústavu ČSAV (snad je to původně jen kabinet, už se nepamatuji přesně). A teprve po několika dalších letech na nátlak mladších marxistických filosofů přechází (ještě pod Riegrovým patronátem) do Filosofického ústavu ČSAV - jako pracovník edičního oddělení, ne tedy jako filosof-vědec! Rok 1968 pro něho

znamená krátkou rehabilitaci: stává se řádným profesorem filosofie (katedru však stále vede L. Svoboda), ovšem zase jen nakrátko - v r. 1972 nuceně odchází do důchodu. Největší poválečný český filosof učil jako vysokoškolský učitel celkem asi 10 let, z toho v období „pozoruhodné stability“ pouhé 4 roky, v důsledku omylu, k jakým docházelo v „tragických letech“ 1968/69.

Mimořádnost Patočkova případu spočívá v tom, že svou vysokou kvalifikaci osvědčuje před válkou, po válce i po nuceném takřka 20tiletém odmlčení, a že jeho kvalifikace nebyla a ani nemůže být brána v pochybnost. Jinak je pouze jedním vynikajícím případem z mnoha případů podobných, méně vynikajících, a také z mnoha případů málo známých nebo docela neznámých. Kolik schopných lidí rezignovalo a „zapojilo se“, jak to šlo, a nechali práce, k níž byli svými schopnostmi i vnitřní výzvou a potřebou povoláni. Kolik mladých lidí vůbec nepoznalo, k čemu by mohli být povoláni, vůbec nezaslechlo nějaké „povolávání“ - jenom proto, že se nesetkali se svým potenciálním osudem, že se nesetkali - třeba s Patočkou. I v jiných oborech docházelo k podobným případům, ale přece jenom ve filosofii to bylo všechno mnohem výraznější - a horší. - A přece: není pozoruhodné, není téměř zázrakem, že po takových 25 letech „pozoruhodné stability“ tu je celá řada inteligentních a dokonce vzdělaných mladých lidí, kteří nejenom vědí, co to je filosofie, ale kteří se rozhodli se jí věnovat, zasvětit jí celý svůj život? Ovšem, rozhodli se; zdali to splní, to ještě není v tom rozhodnutí obsaženo, k tomu se budou muset rozhodovat ještě mnohokrát znovu. Ale je to přesto povzbudivé, že i dnes, kdy perspektivy jsou značně temné a kdy dokonce i ty světlejší vrhají před sebou nejtemnější stíny, tu jsou mladí myslící lidé, rozhodnutí něco obětovat pro životní dráhu, neslibující žádné vnější úspěchy a výhody, spíše naopak. Jsou-li si toho dost jasně vědomi, o tom je těžko si udělat představu. Proto je také těžko odhadovat, jak budou reagovat na životní svízele, které jim toto rozhodnutí nutně přinese, budou-li se ho držet.

Nicméně: neznamenají takové životní osudy jako Patočkův a četné další také něco podstatného pro posouzení, jaká to byla doba oné „pozoruhodné stability“? Co znamená osobní osud Patočkův (a dalších) a nadosobní osud filosofie u nás ve srovnání s tím, že si lidé staví domky a chaty, že si pořizují auta, jezdí k moři, že nemají hlad atd. atd., že většina je ochotna si stěžovat na poměry, ale že se v nich jakž takž zabydlila a hledí ze všeho něco vytlouci, aniž se starala o další souvislosti? Lidé měli vždycky tendenci se řídit do propasti, aniž by o tom měli potuchy. Proto tu je a byla vždycky filosofie, ale také umění, aby promluvily varovným hlasem a aby ukázaly na nebezpečí. Proč musela být filosofie a proč muselo být

skutečné, opravdové, hluboké umění také umlčeno? ba přímo od kořene vyvraceno a pokáceno? Naučíme se někdy číst varovná znamení a rozumět, co nám říkají?

76-64 subjekt, budoucnost, návrat k sobě, subjektivita

760620-2

(64) (5) (Slatinice, 20. 6. 76 odpoledne.)

Subjekt, který se vrací k „sobě“, vrací se vlastně ke své budoucnosti. To zní poněkud podivně jenom proto, že jsme si navykli pohlížet na budoucnost jako na oblast toho, co ještě nenastalo. A co ještě není, co nikdy nebylo, k tomu není možno se vracet. Jenže budoucnost je to, v čem je subjekt zakotven, odkud vychází ve své aktivitě i ve svém bytí. Vrací-li se subjekt ke své budoucnosti, vrací se ke zdrojům a základům svého bytí. Nejvlastnější směr, tj. časová orientace existujícího a aktivního subjektu jde z budoucnosti přes přítomnost k minulosti, nikoliv – jak na to běžně (ale nesprávně) myslíme – naopak. To totiž, co dnes považujeme za svou minulost, je pouze uplynulá, realizovaná budoucnost: naše dětství je plné budoucnosti, i když už je dávno za námi, i když už je „ pryč“. Naproti tomu naše stáří, jež je ještě „před námi“, je naší minulostí, neboť v něm pomíne, v něm se definitivně staneme čímsi minulým. Vracet se k sobě neznamená spěchat ke své (byť budoucí nebo přítomné) minulosti, ale k pramenům své budoucnosti, v níž je zakotveno naše skutečné, pravé bytí, nikoliv naše přežívání a dožívání.

Budoucnost je vskutku čímsi, co ještě nenastalo, ale v jiném smyslu, než jak tomu obvykle rozumíme. Leccos z toho, co vnějšně pozorováno ještě nenastalo, je už rozhodnuto a vyplývá jednoznačně z toho, co už tu je, co už se stalo. To však není budoucnost, o níž mluvíme. Budoucnost je otevřený svět, v němž se formulují zásady toho, co z ničeho daného nevyplývá, co nemá vnějších „příčin“. (Čímž nemáme zase na mysli, že by tam nebylo možno konstatovat v obvyklém smyslu žádné příčiny, ale to, že při bližším přezkoumání se ukáže, že tzv. příčiny jsou integrovány ve výsledek nikoliv jimi samotnými ani jednou z nich, nýbrž mimo ně čímsi, co příčinou není a na žádnou „danou“ příčinu nemůže být převedeno.) Vracet se k sobě, tj. ke své budoucnosti proto znamená nikoliv potvrzovat to, čím už jsem, čím jsem se stal, potvrzovat svou „danou“ skutečnost, nýbrž naopak obracet se k ní zády a rozhodovat se od kořene, ze své „původní“ zakotvenosti, tj. nově, nepředvídaně a nepředvídatelně, neodvoditelně z toho, jaký až dosud jsem (po vnější stránce), nýbrž v hluboké návaznosti na to, čím vpravdě jsem (niterně, po vnitřní stránce, tedy právě „z budoucnosti“).

Návrat k „sobě“ znamená proto něco *toto genere* odlišného než nějaké „vytrvávání při sobě“, „trvání na sobě“, než jakákoliv osobní setrvačnost či dokonce soběstřednost, ale je zcela naopak odhodlaností se ke všem osobním setrvačnostem, danostem a zvykům obrátit zády, „sebe“ ve smyslu danosti (minulosti) nechat „za sebou“ a otevřít se v té nejpřevratnější, nejradikálnější proměně. To však znamená vždy nový počátek zvnitřku, z nitra. Návrat k sobě je proto cestou zniternění, cestou hlubšího niterného zakotvení – nikoliv v „sobě“ ve smyslu danosti (byť „niterné“ v nepravém smyslu), nýbrž skrze sebe jakožto průchod, soutěsku, jedinečnou „úzkou cestu“ v otevřenosti řeči, světa a pravdy. Zniternění znamená tedy v posledu otevřenost vůči pravdě a odevzdanost tomu, k čemu sama „tíhne“ a k čemu nás vyzývá a vede. Pravda však je nakloněna k uskutečnění, a uskutečnění se děje prostřednictvím skutků. Pravda nás tedy vede ke skutkům, k novým skutkům. Návrat k sobě znamená tedy počátek nových skutků, nové aktivity, činnosti. Sama (nová) zakotvenost v pravdě se musí také nějak „uskutečnit“ jako základ dalších (nových) skutků. A to se děje v té zvláštní zátoce „vnějšnosti“, která není „venku“ a proto ani „zvenčí“ přístupná či třeba jen nahlédnutelná. Takto se může uskutečnit něco, co ve vnější skutek ještě nevešlo a nevchází, zatím jen v rozvrhu, v plánu, v myšlence, v ideji. Tato oblast „vnitřního vnějšího“ je elementárně důležitá pro rozvoj niterného, „duchovního“ života; je to sféra subjektivity. Subjektivita je zvláštním druhem a zároveň zvláštní oblastí objektivity; má všechny kvality předmětnosti pro ten jediný subjekt, jehož je subjektivitou, ale postrádá všech rysů předmětnosti pro každý **druhý**, jiný subjekt. Aby mohla být něčím pro druhé subjekty, musí na sebe vzít subjektivita předmětnost vypůjčenou: jde o předmětnost jazyka (nejen slovesné formy, ale také mimiky apod.), k němuž může subjektivita sáhnout jako k prostředku sebesdělení, sebe-představení tím spíše, že sama se mohla rozvinout pouze ve světě řeči, s níž se od počátku setkávala vždy (nebo téměř vždy) tak, že zároveň se navenek setkávala s jazykovým projevem. Prozkoumat povahu a oblast subjektivity je jedním ze stěžejních úkolů filosofické reflexe.

76-65 subjektivita, vědomí, myšlení, vědomí sebe, reflexe

760621-1

(65) (6) (Slatinice, 21. 6. 76 dopoledne.)

Jestliže se nám takto stalo jasným, co to je vlastně subjektivita (s níž takový Husserl pracuje jako s něčím zřejmým, jasným, co „přímo“ nahlížíme), pak nám je zřejmé i to, že se nám „ukazuje“, „dává“, „podává“ vlastně stejným způsobem jako jakákoliv objektivita, tj. že nám není ničím

blížeším a zřejmějším, přístupnějším, otevřenějším. Subjektivitu totiž nelze ztotožnit s vědomím či myšlením; subjektivita je to, k čemu se vědomí (myšlení) vztahuje, co je nebo se stává (může stávat) předmětem vědomí (myšlení), jeho „obsahem“ apod. Vědomí je vlastně zvláštní typ prožívání, vyznačujícího se tím, že jsme „při tom“, že jsme plně „při něm“ a jakoby „v něm“, že to jsme sami pro sebe „my“. Ale tuto složitou strukturu musíme nejprve dešifrovat, abychom své vědomí mohli „řídít“, „ovládat“, „spravovat“ a abychom nebyli jen svědky jeho nahodilých a z naší strany aktivně neovladatelných a tím i naprosto nesrozumitelných, neprůhledných proměn, jež jsou pouhou naladěností (nevíme, proč právě takovou a ne jinou) či rezonancí (a zase nevíme čeho a jakou).

Husserl se pokouší prokázat, že v hlubokém smyslu navazuje na Descarta. Ale co vlastně znamená slavná Descartova věta: Cogito, ergo sum? Chci-li cokoli vyvozovat z toho, že myslím, je naprosto zřejmé, že mé myšlení = vyvozování není totožné s mým myšlením, z něhož (z jehož faktu) chci vyvozovat. Existuje už známé rozlišení mezi cogito-cogitans a cogito-cogitatum, ale přihlédneme-li k věci blíže, ukáže se, že s tím nevystačíme. Jde především o to, že myšlením, které má být dokladem toho, že jsem, dokladem mé existence, mého bytí, může být pouze „myšlení myslící“, tj. myšlení onoho „cogito-cogitans“, kdežto cogito-cogitatum představuje myšlení objektivované, zbavené subjektu, resp. „vybavené“ subjektem rovněž objektivovaným, redukováným na ne-subjekt. Leč cogito-cogitans je myšlenková aktivita, napřená určitým směrem, živá, dynamická, pohyblivá, ženoucí se vpřed – a tedy žádný doklad pro něco. Subjekt, jehož bytí má být opřeno či prokázáno z jeho myšlení, je konstruovaný a nikoliv živý subjekt, není vlastně vůbec žádný subjekt, nýbrž jakási „substance“ – totiž právě ona podivná „věc“, „res cogitans“. Ale je snad otevřena jiná cesta? Není náš pohled na Descartovy úvahy vlastně nepochopením toho, oč vlastně šlo? Proč se přidržujeme vnější formulace a nejdeme ke kořenu, tj. k významu, k smyslu? Což není pravda, že subjekt si je vědom sebe tak, že si je vědom především svého vědomí?

Vědomí sebe, „sebe-vědomí“ je něco jiného než vědomí o sobě, tj. vědomí, že já... (např. něco podnikám nebo jsem). „Vědomí, že...“ je už vědomí strukturované nejen řečí, ale určitým typem mluvy (jazyka), ale v tom podstata také ještě nevězí. To, co následuje po onom „že“, je určitá myšlenková konstrukce, stavba, myšlenkový výtvar, který je oním „vědomím, že...“ do jisté míry spoluvytvářen a spolunesen. Naproti tomu vědomí sebe, vědomí své činnosti atd. je čímsi „elementárnějším“, čímsi blížeším zážitku, prožitku než pomyšlení; nebo prostě je to pomyšlení, které je zároveň zážitkem (i když v oblasti myšlenkových konstrukcí jsou po-

myšlení/zážitky rovněž možné, a dokonce ve velmi výrazné podobě – ale analýza by ukázala, že síla takového zážitku je převážně čerpána a do „zážitku z myšlenky“ integrována zase jen s toho převážně „zážitku sebe“, své akce, svého úspěchu).

Proč je v tomto „elementárním“ zážitku „sebe“ cosi závratného, závrat vyvolávajícího? Protože jsme si navykli (v důsledku objektivismu naší myšlenkové tradice, zahájené ve starém Řecku) ono „sebe“ chápat jako danost, a v našem zážitku je právě tento moment zpochybňován. „My“ jsme „svébytím“ právě jen pokud se ve vědomí k sobě vztahujeme, pokud se – silně řečeno – ve svém vědomí a pro své k „sobě“ se vracející vědomí a v důsledku návratu vědomí k „sobě“ – konstituujeme jako „svébyť“. Hluboce to vystihl Kierkegaard, který odmítá ztotožnění svébyť s „námi“, jak jsme na počátku, ale zakládá je teprve na vztahu mezi „námi“ jako „subjektem“ a mezi Bohem, na vztahu, který však sám také ještě není naším „svébytím“, nýbrž který se musí nejprve vztáhnout sám k sobě, aby tím naše „svébyť“ bylo uskutečněno, konstituováno. Je to pochopitelně jenom model, ale velmi dostačující k tomu, co chceme ukázat.

Teprve vědomým návratem k sobě (návratem vědomí k sobě) se stáváme sami sebou; a „to“, čím jsme byli až dosud, je „při tom“ přítomno, jen pokud to je vintegrováno, připojeno, svázáno, pokud na to je navázáno. A onen „vědomý“ návrat k „sobě“ je možný pouze ve světě řeči; jen ve světě řeči existují nějaká „svébyť“, kdežto mimo něj leda subjekty (neboť každý subjekt je ovšem konstituován návratem k „sobě“, ale návratem nikoliv vědomým, protože se odehrává mimo svět řeči). Snad se tedy nedopustíme chyby, budeme-li samo vědomí považovat za něco, co se konstituuje obratem, návratem k „sobě“, odehrávajícím se ve světě řeči.

76-66 zakotvení, aktivita, anti-aktivita, subjekt, oscilace

760623-1

(66) (7) (Slatinice, 23. 6. 76 dopoledne.)

Akt zakotvení musíme chápat jako jakousi anti-aktivitu, resp. převrácenou, obrácenou aktivitu subjektu (ev. vědomého subjektu). V zakotvení se subjekt noří do „vnitřního světa“ (jako se pouští do „vnějšího světa“ v akci); jako se v akci opouští a přechází k cíli akce, odkud se znovu emancipuje a vrací se k „sobě“, aby se stal novým „sebou“, tak v zakotvení rovněž opouští sám sebe, v setkání s nepředmětnou skutečností je obrácen znovu k „sobě“, vrací se a stává novým „sebou“ a dostává v tomto sebekonstituujícím (resp. rekonstituujícím) návratu k sobě potřebnou dynamiku k nové aktivitě (která ovšem nemusí vyplývat a realizovat se bezprostředně a ihned, ale může být i delší čas „skladována“ a soustře-

dována, aby pak dosáhla tím mocnějšího a pronikavějšího (i novějšího) účinku). Podobně: výrazná a významná akce může být mocným stimulem k „usebrání“ (což znamená „brát se k sobě“, „brát se, abych byl u sebe“) a to jest k zakotvení, jež je jeho předpokladem, základem, dokonce stimulem.

Aktivita a zakotvení tedy spolu úzce, byť nikoliv bezprostředně a „automaticky“ souvisí. Předpokladem a základem nové, účinnější, mocnější aktivity je hlubší zakotvení; ale hlouběji zakotvit může jen subjekt aktivní, který má odkud se vracet k „sobě“ (nemá-li dojít k nudnému opakování a de facto setrvačnosti, živené jen subjektní aktivitou jako hostitelem parazitického emancipátu). Když to obojí uvážíme, zdá se, že musíme subjekt-objektní (vnitřně-vnější) strukturu subjektu uvažovat jako něco pružného, byť – jak řečeno – nikoliv mechanicky pružného ve smyslu jakéhosi automatického kmitání, oscilaci oběma směry. O oscilaci tu nepochybně jde, ale nikoliv mechanickou. Zvláštností tu je možnost určitého nahromadění dynamického momentu, trvajících (ono nahromadění) kratší nebo i delší doby, a možnost z tohoto kvantitativního nahromadění vykřesat kvalitnější a rozsáhlejší („centro-komplikovanější“ – by řekl Teilhard de Chardin) strukturu. Modelově by to snad bylo možno (schematicky, náznakově) znázornit graficky takto:

a) mechanická oscilace (i proměnlivá)

[náskres křivky]

b) oscilace subjektu

[náskres křivky] nebo: [náskres křivky]

Ostatně i tento jinak primitivní model nevyhovuje ještě i pro svou nedomyšlenost; nechme to na jindy. Na tomto místě nám jde jenom o to, že mezi vnitřním a vnějším neplatí žádný symetrický vztah, alespoň nikoliv v krátkodobém měřítku. (Platí-li přece jenom dlouhodobě, musíme zatím nechat rovněž neprozkoumáno; můžeme tak učinit, protože je to záležitost jiného druhu a vedoucí k jiným souvislostem, než které hodláme nyní sledovat.)

Každá akce je jakýmsi obráceným, převráceným zakotvením, neboť znamená „zakotvení“ ve vnějším světě. Nebýt akcí a aktivity, tj. nebýt dynamického, událostného dění centrovaného v subjektu, zaměřeného však navenek, visela by událost (tj. tzv. primordiální událost) ve vzduchoprázdnu, byla by izolována (ode všeho) a tedy „nezakotvena“ ve světě, nebyla by vůbec ve světě, nebyla by součástí světa, neměla by žádné artikulované osvětlení. Primordiální událost pouze probíhá, děje se a v průběhu svého dění uskutečňuje svou proměnu zvnitřku navenek, tj. zvnějšňuje se. Při kompletním zvnějšnění zaniká. To však naznačuje, že proces zvnějšnění je

přece jen jakousi otevřenou možností něčeho dalšího; nedojde-li k tomu dalšímu, znamená to zmarnění oné otevřené možnosti – a odtud konec, zánik. Z tohoto zániku je dvojí východisko, resp. „únik“, či spíše dvojí cesta jeho překonání; každá z nich však předpokládá vedle zvnějšnění a proti němu jakési opačné dění, proces zvnitřnění či „usebrání“. Buď tu je ještě druhá událost, která se rovněž zvnějšňuje a která ve svém zvnějšnění se (náhodou nebo na vyšší úrovni cíleně) srazí se zvnějšněnou událostí první; ale to nejdůležitější spočívá v tom, že toto sražení, tuto srážku (naražení na sebe) je schopna tato druhá událost změnit v setkání, alespoň ze své strany. Ale to znamená, že to není obyčejná primordiální událost, nýbrž událost schopná se vrátit sama k sobě, tj. událost subjekt. A onen návrat k sobě je schopen přinést „informaci“ o srážce, resp. setkání s první událostí, a tím jí dovoluje překročit svou izolovanost (alespoň nevlastním způsobem) a tím i překročit, přesáhnout svůj „konec“. Druhou možností je, že první událost sama je schopna se ve svém průběhu vrátit k sobě, tj. ke svým počátkům (ke své budoucnosti) a navázat na sebe (na svou minulost); a při tomto návratu k sobě je schopna sama integrovat do svého životního průběhu onu srážku/setkání.