

Jest jsoucnost [1983]

Praha, 24. 10. 83 (výklad LvH)

Příprava

01 Na základě řečeného se musíme tázat: jaké místo má konstituce intencionálního předmětu v procesu poznání? Nebo jinými slovy: jakou kognitivní hodnotu má konstruovaný intencionální předmět?

02 Je zřejmé, že konstrukce intencionálního předmětu může být na jedné straně inspirována úsilím poznat, a na druhé straně že již konstruovaný intencionální předmět se stává (může stát) prostředkem poznání. Sám intencionální předmět však není součástí poznání, zejména pak nikoliv součástí poznání skutečných předmětů.

03 Platně nasouzeným pojmem můžeme mínit intencionální předmět, který legitimně zastupuje, reprezentuje určitý druh, typ skutečností, skutečných předmětů. Podmínkou takové legitimacy je, jak musíme podtrhnout, platné nasouzení pojmu; to je logická podmínka (podmínka logické povahy). Proto jedna cesta zkoumání povahy a správnosti, pravdivosti poznání musí vést přes vyšetřování soudů, souzení vůbec a kontextů, bez nichž soudy nedávají smysl a nejsou možné.

04 Druhou podmínkou zmíněné legitimacy je právě ona Heideggerem zpochybněná adekvátnost, tedy jakási analogičnost či podoba, vyjevující se při srovnání konkrétní skutečnosti nebo určitého typu či třídy skutečností (skupiny) s konstruovaným intencionálním předmětem. (Nikoliv tedy pojmem!)

05 Reprezentativnost intencionálního předmětu ve vztahu k určité skutečnosti nebo určité skupiny skutečností téhož typu je založena na postižení (ovšem reprezentativním, tj. intencionálním postižení) hlavních vlastností oné skutečnosti či oněch skutečností téhož typu. Posoudit, co náleží k hlavním vlastnostem nějaké skutečnosti a co nikoliv, záleží zase na širších kontextech; to necháme nyní stranou.

06 Naše otázka bude nyní znít takto: existuje nějaká pro poznání skutečnosti významná nebo dokonce eminentně, svrchovaně důležitá vlastnost této poznávané skutečnosti, kterou nemůže být – a to z principiálních důvodů nemůže – vybaven příslušný reprezentující intencionální předmět? (Tady nejde o nedostatek v hodnocení toho, co je důležité a co nikoliv, nýbrž o zásadní nemožnost přisoudit intencionálnímu předmětu vlastnost, o níž víme, že má svrchovanou důležitost pro povahu předmětu skutečného.)

07 Odpověď, po jedné stránce snadná, je po druhé stránce nesnadná, ale není nesnadná sama o sobě, nýbrž v důsledku celé hromady či spíše celého systému předsudků, které nás od vyslovení oné snadné odpovědi intenzivně odrazují. Právě proto však jsme se rozhodli jít tímto směrem a po této cestě, abychom se dostali na kůži těmto předsudkům.

08 Základní rozdíl mezi intencionálním předmětem a skutečným předmětem je to, že intencionální předmět je pouze míněn resp. že je míněním konstituován a bez mínění postrádá jakoukoliv svébytnost, zatímco skutečný předmět je

nezávislý na našem mínění, tj. neztrácí nic ze své skutečnosti, není-li míněn, právě tak jako jeho skutečnost není nikterak a ničím obohacena, je-li míněn.

09 V dějinách filosofie byl tento rozdíl formulován za pomoci celé řady různých termínů, na nichž nám v této chvíli nezáleží. Proto zůstaneme u poněkud příliš jednoduché formulace, kterou budeme muset také velmi brzo upřesnit: skutečný předmět „jest“, kdežto intencionální předmět „není“ žádným „jsoucnem“. Jinak tedy lze o skutečném předmětu mluvit jako o „jsoucnu“, případně „skutečném jsoucnu“, zatímco o intencionálním předmětu můžeme říci, že je jsoucnem, jenom se zřetelně vyslovenou výhradou: je to buď „pouze myšlené jsoucno“, nebo „ideální jsoucno“ (což je totéž jako idea jsoucna či myšlenka jsoucna), apod.

10 Zároveň si však musíme uvědomit, že pojem jsoucna soustřeďuje naše myšlení (přesně: naše myšlenkové intence) ke „jsoucnu“ jakožto myšlenkové konstrukci, tj. jakožto k intencionálnímu předmětu. Tento intencionální předmět míní, tj. zároveň reprezentuje, každou skutečnost, o které lze právem prohlásit, že „jest“. Jsoucno jakožto skutečnost lze tedy mínit, tj. myšlenkově uchopit, pojmut, reprezentovat pomocí jsoucna jakožto intencionálního předmětu.

11 Nyní stojíme před zajímavou, ale také nesmírně důležitou otázkou: lze pomocí nějakého intencionálního předmětu mínit něco, co jest, pouze a výhradně vzhledem k tomu, že jest? Jinak řečeno: můžeme mínit ten aspekt jsoucen, který spočívá v tom, že jsou? Nazvěme tento aspekt „jsoucností“. Co můžeme říci o „jsoucností“ jsoucen (skutečných jsoucen) ve srovnání se „jsoucností“ jakožto intencionálním předmětem?

12 Námitka: trojúhelník jakožto intencionální předmět má sice tři vrcholy, tj. tři špičky, ale žádnou z těchto špiček nemůžeme nikomu vypíchnout třeba oko. Proto není pravda, že jsoucno jakožto intencionální předmět nemůžeme vybavit jsoucností. Naopak, už v samotné povaze jsoucna jakožto intencionálního předmětu je obsažena jeho jsoucnost, ale ovšem jsoucnost jakožto intencionální předmět, nikoliv skutečná jsoucnost, tj. jsoucnost skutečného jsoucna, neboť jsoucno jako intencionální předmět není jsoucnem skutečným. Jde tudíž o záměnu rovin jako proton pseudos zmíněného argumentu.

13 Odpověď: nejde o srovnávání skutečného jsoucna a jsoucna jakožto intencionálního předmětu, pokud jde o jejich „jsoucností“ skutečnou. Naším cílem je odhalit základní diskrepanci a mezi skutečnou jsoucností skutečného jsoucna a mezi míněnou jsoucností míněného jsoucna. Chceme prokázat, že tu právě chybí adequatio, tj. jakákoliv podoba či analogie mezi skutečnou jsoucností a mezi jsoucností jakožto intencionálním předmětem. Naším bezprostředním cílem je prokázat tuto diskrepanci, tuto nesouhlasnost, a vyvodit z odhalení této nesouhlasnosti příslušné důsledky.

14 Základní chybou příkladů, kterých bylo v dosavadní tradici používání k demonstracím některých logických pravidel a souvislostí, bylo, že se téměř výhradně omezovaly na tzv. nepravá jsoucna, tj. agregáty, jejichž fenomenologickou syntezí či integrací garantoval poznávající a myslící subjekt, ale již nebylo možno opřít o jejich svébytnou, na poznávajícím a myslícím subjektu nezávislou integritu. Proto si záměrně zvolíme příklady jiné, totiž

příklady tzv. pravých jsoucen, jež představují integrované dění, strukturované nejen jako prostorová (a okamžitá) jednota, nýbrž také jako jednota v čase. Nejlepším příkladem pravého jsoucna je živý organismus. Ten je nejenom vnitřně integrovaným prostorovým útvarem, ale také jakousi komplikovanou, ale vnitřně sjednocenou událostí v čase, která má svůj počátek, průběh a konec v časovém smyslu.

15 Živý organismus „jest“, tzn. žije od okamžiku svého zrodu až do okamžiku svého individuálního zániku. To, co předchází jeho zrodu, už k němu nenáleží, přestože to také „jest“, a to docela v témž smyslu, jako k němu nenáleží to, co je vedle něho a kolem něho ve smyslu prostorovém. Stejně tak tomu jest potom, co organismus zahynul a už nežije. Může z něho a po něm zůstat leccos, o čem můžeme platně prohlásit, že to jest (např. srst, vyschlá kůže, kostra apod.), ale tato jsoucna už nenáleží k žádné jsoucnosti onoho jsoucna, jímž byl daný živý organismus. Je tedy jasné, že živý organismus jako jsoucno „jest“ v různých okamžicích svého žití tím, čím jest, pouze v časovém rozmezí svého života. Jsoucnost takového živého jsoucna má tedy určitý omezený rozsah svého trvání v čase, ale na druhé straně nemůže být omezena na pouhou punktualitu.

16 Řekneme-li o živé bytosti, že jest, máme (či máme mít) na mysli její celý život, nikoliv její momentální výskyt hic et nunc v určitém kontextu (např. také v kontextu našeho pozorování a vnímání). Z toho přímo vyplývá, že jsoucnost pravého jsoucna je nerozlučně spjata s časem a že je součástí procesu života, tedy procesu životních změn.

17 Pojem jsoucnosti byl však už v nejstarší filosofické tradici (s jedinou výjimkou) vypracován naprosto sterilizovaně od jakékoliv souvislosti s časem. Jsoucnost znamená okamžitou jsoucnost, nikoliv něco v čase proměnlivého a přesto integrovaně trvajícího. Jsoucnost znamená zakotvenost ve zdroji veškeré jsoucnosti, tj. v arché. A protože arché je jsoucím od počátku až na věky, nezávisle na čase a mimo jakýkoliv čas, je nutně i ona zakotvenost jsoucícího v arché zakotveností v čemsi mimočasovém a neproměnném. Toto chápání jsoucnosti je přímým důsledkem onoho pojmového myšlení, kterému říkáme předmětné, a vede k dvojímu možnému závěru.

18 Buď je v onom absolutním bezčasovém jsoucnu „arché“ zakotveno vše bez výjimka, a pak vlastně již sama různost jsoucen – a tím spíše jejich proměnlivost v čase – je pouhým zdáním. A pak je to, co vskutku „jest“, pouze jedním jediným (Parmenides). Anebo má každé skutečné jsoucno nespočetnou (ne-li nekonečnou) řadu jsoucností, z nichž každé je nečasová resp. vytržená z času a které je seřazeny časově vedle sebe čili za sebou dávají „dojem“ dějící se události života živé bytosti. (Zenón pozitivně interpretovaný.) Pak ovšem jsou tyto nesčetné „jsoucnosti“ pouhými intencionálními předměty (podobně jako archai a tedy podobně jako Parmenidovo „hen kai pan“), zatímco „jsoucnost“ skutečného jsoucna je něčím velice odlišným a onomu intencionálnímu předmětu naprosto nepodobným.

19 V minulosti došlo k tomu, že se spíše než termínu jsoucnost užívalo termínu bytí. V nejnovější době se v rámci kritiky celé dosavadní tradice západoevropského myšlení (již od dob presokratiků) stále víc dává důraz na

spjatost bytí a času (zejména tu jde o epochální Heideggerovu knihu „Sein und Zeit“, která tuto spjatost podtrhuje už svým titulem). Vyvodíme proto důsledky ze svých úvah a formulujeme je za pomoci termínů v minulosti často užívaných v odlišných významech, a to tak, že je svobodně uvedeme do nových kontextů.

20 Když budeme mluvit o bytí nějakého jsoucna (pozitivně, kladně), pak to znamená, že 1) jde o pravé jsoucno a že 2) jde o skutečné jsoucno. Naproti tomu, když budeme mluvit a jsoucnosti nějakého jsoucna, bude to znamenat, že máme na mysli nějaké jsoucno jakožto intencionální předmět (a to bez ohledu na to, zda jde o jsoucno pravé či nepravé, alespoň pro první dobu).

21 Zatím necháme stranou všechny pokusy o podrobnou argumentaci a předvedeme si aplikaci zmíněného terminologického užití na některých příkladech, aby se dosavadní abstraktní postup měl příležitost ukázat jako něco platného pro svět a pro bytosti „z masa a kostí“. Tím zároveň přesuneme pomalu svou pozornost k problémům vnímání a pokusíme se zejména ukázat na základní chybu empiristické (a senzualistické) tradice.