

R 1975-16

[750425-1/750426-1]

(125) (1) (SSaŽ, 25. 4. 75 pozdě večer.)

Zcela analogicky jako o „jednom jediném“ světě mluví Husserl o „jedné jediné“ přírodě. Práví, že „ve skutečnosti“ může existovat „jednom jedna příroda“, a dokonce že „*musí* existovat tato jedna jediná příroda“ (*Karteziánské meditace*, 3142, str. 134, § 60). Na jiném místě píše: „Podržíme celou přírodu, jež už je v sobě konstituována jako konkrétní jednota, a ...“ (tamtéž, str. 129, § 58). Mohli bychom opakovat jenom tytéž argumenty, jež jsme uvedli při přezkoumání problému jednosti a ev. jednoty „světa“. Leč příroda má určitou specifičnost, která nám dovoluje učinit ještě jeden krok dál. Jde totiž o to, že i tam, kde člověk míní svět jako něco, co má „před“ sebou (a to je nepochybně hrubý omyl), je si zároveň vědom, že sám je součástí tohoto světa. S přírodou to je složitější. Sám Husserl uvádí, že do oné přírody jako konkrétní jednoty „zahrnujeme“ těla lidí a zvířat; avšak duševní život už do ní nezahrnujeme v konkrétní úplnosti...“ (tamtéž, str. 129). Už z těchto výroků můžeme vyvodit jednu důležitou věc: dokud duševní život neexistoval, příroda spadala vjedno se světem jako celkem, s „konkrétním plným světem“. Jakmile však se tu duševní život probudil, resp. objevil, je příroda už jenom pouhou částí světa vcelku, je to už jenom „konstitutivně souvislá spodní vrstva konkrétního plného světa“ (tamtéž, str. 129). Duševní život se tedy sám jakoby vyděluje z přírody, a vyděluje z přírody i člověka, který „duševně žije“. Jak se objevuje v přírodě člověk, hned se z ní právě jako člověk vyděluje a staví se alespoň částečně mimo ni. Husserl připomíná, že „tělo“ člověka do přírody zahrnujeme. Nicméně to je právě otázka, zda to je taková samozřejmost. Tělo lidské nejsou jen jistým způsobem uspořádané atomy a molekuly, ale jistým způsobem fungující orgány. A tyto orgány přece nepochybně fungují po mnohé stránce jinak tam, kde duševní život neexistuje, než tam, kde už funguje a působí. „Duševní život“ totiž podstatně „působí“ na chování člověka, dokonce i na jeho tělesnost (ostatně chování člověka přece je vždycky také jeho tělesnost, neboť jeho tělo to je, které „se chová“ resp. které je „nástrojem“ tohoto „chování“, jeho prostředníkem, jeho pákou. Tělesné chování, tělesné spravování se člověka je totiž „řízeno“ již upadlými, stále více degenerovanými, narušenými a rozloženými „instinkty“. Vydělení člověka z přírody je právě charakterizováno tím, že lidské chování, lidský život už nemůže být řízen, ovládán, „sjednocován“

instinkty, protože jsou jednak oslabeny, jednak lidské situace jsou stále o tolik složitější, že je staré instinkty už naprosto nemohou a nedovedou zvládnout, že jim nedovedou svými prostředky čelit. Odtud neurotický rys lidské existence a nezbytnost kompenzace upadlých instinktů řízením jiného typu. Proto také duševní život není jen prohloubením, intenzifikací, zdokonalením života instinktivního, ale čímsi radikálně odlišným, novým. Podstatou této novosti a odlišnosti ode všeho dosavadního je nový typ intence: zatímco zvíře může „mířit“ pouze na konkrétní, na to, co má dáno před sebou, kdežto jinak je leda „tlačeno“ nějakými „pudy“, člověk může mířit na celé skupiny, na celé oblasti, na horizonty, na obecniny, ba dokonce na sebe samotného a také na „nicotu“. To vše je podmíněno právě tím, že se dostává do distance od „přírody“, vyděluje se z ní a zčásti ji jakoby opouští. Nemůže ji ovšem opustit docela, a tak aby nebyl „stahován“ ustavičně zpět, táhne přírodu za sebou a s sebou. Ale kam odstupuje, kam odchází, kam za sebou postupně táhne celou přírodu? Pouze někam, kam se nejen sám může odebrat, protože tam je pro něho dost místa, ale někam, kde je *tolik místa, že se tam „vejde“ dokonce celá příroda, tj. celý dosavadní „svět“*. A proto to nemůže být nic menšího než nový svět, rozlehlejší, ale zejména otevřený ve své rozlehlosti, aby tam mohlo dostat své místo vše z dosavadního světa i onen dosavadní svět sám (26. 4. 75), a aby tam ještě zbylo místo pro vše, čím a v čem nyní bude nadále žít člověk jako člověk, se vši svou kulturou a civilizací, technikou, vědou, veškerou praxí, i duchovní, mravní, myšlenkovou, uměleckou, náboženskou, vůbec společenskou.

[750426-2]

(126) (2) (SSaŽ, 26. 4. 75 ráno.)

Tímto novým světem, do něhož je pojato vše, co dosud představovalo „svět“ (necháme-li zatím stranou svou kritiku tohoto pojmu, chápaného předmětně) a v němž ještě zůstávají obrovské otevřené prostory, připravené pro lidskou aktivitu, je především svět řeči, slova. Byla by hrubá chyba, kdybychom se na řeč dívali jako na nějakou efemérnost, která se odehrává uvnitř dosavadního „světa“; to je totiž pouhé mluvení, mluva. Ale mluvení nemusí přece ještě nic říkat; mnohomluvnost je často zástěrkou neschopnosti nebo také nechuti něco říci. Mluvení lze konstatovat čistě vnějšně: pohyby úst, jazyka, výkon hlasivek, eventuelně gestikulace a grimasy, hlas určitým způsobem formovaný a strukturovaný, event. určité formy písemných projevů atd. atd. Ale takové konstatování ještě vůbec nic neříká o tom, zda ono mluvení (nebo písemný projev) je smysluplné a co se jím vlastně říká. Jak je to možné, že určitá aktivita člověka není pouze zaměřena ke svému konci, ke své realizaci, ale že především a na prvním

místě něco znamená, něco míní, že něco chce „vyjádřit“, „oznámit“, zkrátka „říci“? To, co člověk může vykonat, je aktivita, již se zvnějšňuje cosi vnitřního. Tam však není přítomen ještě žádný „význam“, žádný „smysl“, taková akce ještě nic „nemíní“, k ničemu dalšímu se „neodnáší“. Aby něco takového vůbec bylo možné, je tu zapotřebí jakéhosi smysluplného prostředí, světa smyslu, světa slova. Teprve v rámci tohoto světa smyslu si každý jeho obyvatel, tj. obyvatel světa řeči, světa logu vytváří svůj vlastní smysluplný svět, své „osvětí smysluplnosti“, „osvětí smyslu“. A protože člověk jako subjekt (vysoké úrovně) je srostlicí vnitřního a vnějšího, je také jeho skutečné osvětí „srostlicí“ (či jakoby srostlicí) předmětnosti a smysluplnosti. Osvětí zkrátka má tuto dvojí stránku. A jestliže Husserl každý poukaz na smysl chápe jako poukaz k subjektivitě, je to zřejmé přehlédnutí či vlastně naprosté nevidění této nadsubjektivní platnosti každého smyslu a to, že říše smyslu a smysluplnosti je předpokladem a základem jakékoliv smysluplné konkrétnosti.

Svět řeči a svět smyslu do značné míry spadá vjedno – ovšem až na jednu významnou odchylku. Řeč je zakotvena ve smyslu (smysluplnosti), ale vztahuje se vždy také (byť nikoliv výhradně) k „věcem“, tj. k předmětné skutečnosti (ať už k reálným, nebo ideálním předmětům). Vztahuje se k nim tak, že je „míní“. To je možné sice jen uvnitř světa smyslu, ale přece je to cosi specifického, co se prostě se vztahem světa smyslu ke světu „předmětů“ (lépe ke světu „konkrétností“, „konkrét“) nikterak neztotožňuje. Smysl atrahuje konkréta, má pro ně „vnitřní přesvědčivost“; naproti tomu intence ve světě řeči neatrahuje to, k čemu intenduje, a neintenduje to, co atrahuje. „Mínění“ může být „vnitřně“ atraktivní pouze pro ten subjekt, který mu je schopen (jakožto mínění) porozumět; a v rámci tohoto eventuálního porozumění je subjekt po směru mínění, po směru intence odváděn sám od sebe a dováděn k „předmětu“ této intence. To, co je „před“ subjektem, jsou jisté formy předmětnosti a reálnosti, a nic víc. Aby „jim“ porozuměl v tom, k čemu dalšímu se odnášejí, musí znovu vytvořit, „reprodukovat“ (veden ovšem těmito předmětnostmi) vnitřní poukaz, intenci, vůbec vnitřní stránku, a víc: vnitřní „svět“ či spíše „osvětí“ smysluplnosti, jež spoluurčovala a *de facto* rozhodující měrou spoluurčovala (při zachování a respektování určitých „šifrovacích“ pravidel) strukturu a sestavu vnější podoby „řečového sdělení“. A taková reprodukce je pochopitelně možná pouze ve světě smyslu, tj. za předpokladu a na základě atraktivity smyslu, obracejícího se na chápající a srozumívající subjekt. Ve světě smyslu totiž žijí také všechny živé bytosti, a jejich chování a zejména nadindividuální „směřování“ je možné a myslitelné jenom za předpokladu, že pro ně a pro jejich žití je smysl a smysluplnost

atraktivní. Jakousi prae-intencionalitu najdeme proto v celé říši živého. Svět řeči tím však není dán, nýbrž musí se nejprve ustavit na základě zformování předmětné intence (neboť nepředmětná intencionalita je světu mínění, myšlení, řeči společná se světem života, živých bytostí).

[750427-1]

(127) (3) (SSaŽ, 27. 4. 75 dopoledne.)

Žijeme v době, kdy nefilosofovat už není možné. Ta filosofie se tak prosadila, že člověk (každý) filosofuje, ať chce, nebo nechce, a jde jen o to, zda filosofuje dobře, nebo blbě. A dobře se dá filosofovat jenom tak, že to plně a vědomě chce a když to dělá tak, že ví, co dělá, tj. když své filosofování stále kontroluje a vždy znovu přezkušuje. A tak ovšem i v umění je té filosofie velmi mnoho, a musí to být opravdu nesmírně vynikající umělec, aby si různými reziduálními prvky starých filosofí nenechal diktovat něco podstatného pro celou svou tvorbu, a nejrozumnější je, když si alespoň něco málo z filosofie a o filosofii (což je také jen partie ze samotné filosofie) přece jen osvojí, aby si to dal do pořádku a aby „vnitřní přesvědčivosti“ (či v tomto případě „falešné vnitřní přesvědčivosti“) přežitých filosofemat a filosofických struktur dovedl čelit. (Přepis mgf. záznamu ze 2. 4. 75, rozhovor o filosofii - upraveno a pouze výběr.) [Kazeta č. 64/B.] (Námítka: Nepochybně hraje filosofie významnou úlohu v integraci celé epochy, ale pro samotné individuum? Že by bylo mezi filosofy nejvíc integrovaných lidí? Naopak, spíš mezi prostými lidmi než mezi filosofy.) (Protinámítka: Tady se směšují dvě věci. Existuje jistě taková jakoby „akademická“ filosofie, ačkoliv to je trochu silný výraz na to, co myslím. Ale určitý druh reflexe má takový jakýsi neutralizační účinek, právě opačný proti tomu, co dělá to svědomí. No ale pak se to přece nedá považovat za skutečnou filosofii, to se musí od samého začátku - čím dřív, tím líp - rozeznávat.) No, totiž ať dělá člověk, co dělá, jeho činnost má sklon produkovat „emancipované elementy“. Z toho, co udělá, se najednou stane něco, co se postaví proti němu. (Marx to ukazuje na určitých rovinách, ale platí to všude, a platí to také ve filosofii.) Také filosofování nese s sebou jako vedlejší produkt tendenci se emancipovat a stát se jakýmsi filosofickým mnohověděním, „mnohočtením“ atd. Už jen kolik je toho, co po celém světě nového vychází! Člověk by nemusel nic jiného dělat než že by ustavičně četl; a pro samé čtení by se nedostal vůbec k tomu, aby začal opravdu s filosofii, s filosofováním, k tomu, aby dělal něco, co mu celý jeho život integruje. Prostě má před sebou stále jenom rozmanité názory, a víc nic. To se nepochybně může stát, stejně jako tomu je v každé jiné činnosti. Ale tam, kde ta skutečná filosofie je, tam vidíte, jak to člověka tlačí a strhuje, co

všechno musí a má integrovat. Jsme ovšem v době, kdy ještě dožívá a doznívá ta metafyzická, předmětná filosofie. Dosud ten tlak, trend k integraci chápal téměř každý filosof jako nezbytnost vytvořit systém. Ale teprve když si uvědomí člověk, že to je falešné svádět všechno na tu předmětnou stranu, že rozhodující není ani ten systém věcí, systém světa vylíčit, nýbrž integrovat samotného sebe - a to ovšem mohu udělat, jen když jsem také integrovaně přítomen v tom světě - teprve tam před sebou pořádně zahlédne, uvidí ten nejvlastnější problém integrace sebe samého a svého přístupu ke světu, svého pobývání na světě. Smyslem filosofování je tedy tato dvojí integrace, která jde pospolu ruku v ruce, protože jedna není možná bez druhé: integrovaný svět a integrovaný pobyt člověka na světě. Největší filosofové si toho od samého začátku jsou vědomi, ale nejenom na tom začátku. Bohužel je tomu tak, že filosofové jsou většinou, takřka po pravidle v napětí vůči tomu, co jest: ke své době, k veřejnosti, k vládě atd. A přitom ovšem mohou žít jen když jsou alespoň nějak respektováni, uznáváni nebo alespoň necháni na pokoji. Čím větší je filosof, tím těžší je rozhodování, má-li brousit ty čočky apod., a filosofii bude provozovat vlastně jen ve volných chvílích, anebo bude-li dělat státního radu nebo zastávat jinou významnou funkci daného establishmentu, a filosofii bude muset upravit a proměnit tak, že už to vlastně nebude filosofie. (Sotar: nejen tedy, že je třeba přebudovat ontologii celou, ale je zřejmě zapotřebí položit jinak samu základní otázku - ne už jako otázku po bytí, ale po čem tedy?) Takto bychom to mohli formulovat, jenom když už víme, co to je „bytí“. Je možno se ptát po „bytí“, pokud ovšem myslíme ten pojem za tím termínem jinak. Každá otázka dává smysl jedině v určitém kontextu. Poukazovat k otázce po bytí je nonsense, protože to zůstává mimo kontext. Co to je „bytí“? To přece musíme nejdříve vysvětlit. V tom je přece zašifrována spousta věcí, které se musejí nejprve dešifrovat a vyjasnit. Takže to vlastně není vůbec žádná „základní otázka“. Základní otázky filosofické jsou jiné. Třeba když Kant dává důraz na tu známou trojici tří základních otázek atd., tak je daleko blíže skutečnému tazání, než třeba když se tážeme po „bytí“. To je přece tak strašně komplikovaná záležitost, spíš jen někde na okraji té filosofické „krajkoviny“. To je spíš docela jinak: když chcete něco nového říci, tak nastává problém, na co to zavěsit. Když to jsou termíny/pojmy, které jsou běžné, tak se vám těžko podaří přesvědčit lidi, aby je chápali tak jak vy chcete. Každý se prostě chytne toho běžného významu a vaši myšlenku nepochopí nebo velice zkreslí. Když si však vezmete úplně nové slovo, které nikdy nikdo neslyšel, tak tomu zas vůbec nikdo nerozumí a navíc to je k smíchu. A tak se vybírají sice už existující, ale méně běžná slova; mimochodem, tohle dělala křesťanská theologie, např.

ve volbě domácího slova, jímž se překládal původně hebrejský a pak řecký termín pro „víru“. Vždycky pro to bylo vybráno nějaké málo frekventované, ale již existující slovo (ne tedy běžné!). Jakmile je nějaké moc frekventované slovo, tak se s ním většinou nedá nic pořídít (existují výjimky tam, kde už běžný způsob užití napovídá směr, v němž je toto slovo třeba pojmově domýšlet – pak je to ovšem takřka ideál, protože pak jsme na cestě, myslit přímo ze základu jazyka). A proto třeba Heidegger sahá k nějakým prastarým německým slovům a etymologizuje napořád starogermánská nebo staroněmecká, a ovšem také stará řecká slova, a tak nějak se hledí odpoutat od toho šíleného tahu a tlaku běžného jazyka, který cpe člověka do těch starých kolejí, jež byly už jednou vyježděny, a ponechává ho tím pak ve slepotě k základům a také k problémům, jež nutně náleží ke kontextům příslušných slov/pojmů.

[750427-2]

(128) (4) (pokrač., 27. 4. 75 odpoledne.)

Fakt je, že termín „bytí“ k něčemu takovému poskytuje poměrně velmi dobrou příležitost. Dělal to potíže už v minulosti: o všem se říká, že to jest. Co to je vlastně toto „jest“? Něco je velké nebo malé, barevné nebo bezbarvé, ušaté nebo chlupaté atd., a kromě toho to „jest“. Mohu mluvit o velikosti, barevnosti, např. zelenosti, ušatosti, chlupatosti – a co teď? O „jestnosti“? Máme tu slovo jsoucno. A teď ještě tu máme slovo bytí. Jak souvisí jsoucno a bytí? Jak souvisí jsoucno a jsoucno? Jsoucno je to, co jest, a to, jak to jest, je jsoucno. A teď s tím jsou všechny ty známé problémy a nejasnosti, nikomu to pořádně nedává (zvenčí, běžně) kloudný smysl. No a tak to filosof popadne a navěsí na to všelijaké, pro něho a pro jeho myšlení podstatné významy. Takhle to ovšem můžeme dělat i s čímkoli jiným. Ale to přece není ten základ; to je jenom pokus, jak to někde chytit, jak to uchopit a zpracovat v nějakých těch myšlenkových, pojmových prostředcích. To, oč vsutku, vposledu jde, to přece není „bytí“! To by byla iluze. To jenom má být vhodný prostředek, něco podobného jako jsou platonské ideje, třeba idea dobra. To je také něco takového. Když potřebným způsobem „namyslíme“, „nasoudíme“ a tak zvýznamníme pojem „bytí“, tak jsme tím získali jakýsi lakmusový papírek. Ale to, co ten papírek ukazuje, totiž je-li něco zásadité nebo kyselé, to je přece někde jinde! Konec konců, je-li bytí jsoucno nebo není jsoucno, na tom přece primárně vůbec nezáleží. Ta důležitost spočívá jenom v tom, k čemu určité pochopení bytí poukazuje, čeho to je lakmusový zbarvený papírek. To důležité, to je ta orientace ve světě, jak je člověk ve světě. Koncept bytí je proti tomu jenom pouhým příznakem, jako je vyrážka pouhým příznakem třeba spály. – Tím

nemá být ovšem nikterak řečeno, že tu je nějaká naprostá libovůle, že ten problém (např. bytí) je prostě jenom výmyslem, vymyšleným problémem. Jistá nahodilost tu spočívá jenom v tom, že určitý problém nebo **xxxxxx** problémů a významů může být navěšena na tento nebo jiný kontext, na tento nebo jiný „problém“. Tady je prostě určitý myšlenkový zádrhel, který musí být nějak řešen; to je tak fakticky, to není vymyšlená věc. Ale těch zádrhelů je fůra a je celkem věcí rozvahy a rozhodnutí (volby), na který z těch zádrhelů tu nejvážnější problematiku, to nejvážnější téma zavěsíme. A já prostě tenhle zádrhel nepovažuji za nejšťastnější a nejvhodnější; není nahodilý, to vůbec ne, v něm se zadržuje sama řeč. (Otázka: což ten pojem „bytí“ nepoukazuje na to, co chcete vy postihnout jako „pravdu“?) Asi ano; jenomže když mluvíte o bytí jako o „našem bytí“, což je dobře heideggerovské, tak je to zase něco jiného než to bytí, které není „naše bytí“. A ten poměr mezi obojím „bytím“, to je vlastně problém, který vyvstane v té chvíli, když zatížím, zatěžkám právě tenhle zádrhel, a když zatížím jiný, tak vzniknou jiné problémy. Je to proto jen taková „technická“ záležitost; ne že to je irelevantní - kdyby to neudělal Heidegger, tak by to jistě udělal někdo jiný a udělal by to jistě hůř. To je nepochybně potřeba prozkoumat, ale mně to nepřipadá jako nejlepší místo, na kterém by se to všechno, **ty** nejpodstatnější otázky ukázaly. Teď už nechme jsoucno zvlášť a zůstaňme jenom u bytí. Člověk je bytí, které se vztahuje ke svému bytí (je také jsoucno, ale člověkem je, pokud není jen jsoucno). A teď nepochybně „existuje“ nějaké bytí, které je „moje bytí“. Jak souvisí to moje bytí s tím bytím, v kterém jsem zakotven? Když se vztahuji ke svému bytí, tak se mi zároveň otvírá otázka po bytí vůbec. Jak souvisí otázka po mém bytí s otázkou po bytí vůbec? To jsou všechno technické důsledky toho, že jsem se zaměřil právě sem, na tento speciální zádrhel. To mám na mysli, ne že to je nesmyslné; spousta věcí se na tom dá nepochybně objasnit. Ale ocitneme se v tu ránu v takových sférách „pojmové krajkoviny“, kam nás takřka nikdo nemůže sledovat. To je filosofická esoterie. Ale k čemu je filosofie na světě? K tomu, aby tento svět nějak pojala do plánu přeměny - „filosofové dosud svět jenom vykládali, ale je třeba jej změnit“ - ale copak tohle někdy filosofie může myslet jinak? Mám také za to, že když někdo mluví o bytí, tak jenom velkými kotrmelci může odtud dospět k tomu, jaká má být naše orientace ve světě. Samozřejmě že to je možno přemyslet, všechno přeinterpretovat a dát tomu jiné významy, ale faktem zůstává, že když chci mluvit o bytí, svůj život když chci založit na bytí a na orientaci k bytí, tak to všechno má takový spíš orientální příděch. A není nezajímavé, že právě to byli orientálci, kteří s takovým gustem právě na tohle a na Heideggera vůbec „skočili“... (dále nepřepisováno).

[750427-3]

(129) (5) (SSaŽ, 27. 4. 75 k večeru.)

Když Husserl s takovým důrazem poukazuje na „intuitivně nanejvýš obsažné a nikdy nevypracované apriori takového světa vůbec“ (3142, *Kartez. medit.* česky, str. 132, § 59), přetěžuje věc, která není ani tak zvláštní a výjimečná, jak by se snad mohlo zdát a jak on sám soudí. Jen empiristický předpoklad nám sugeruje, že naše „abstrakce“ vznikají původně z nějakých „živých impresí“. Ve skutečnosti už docela malé děti tápavě míní celé „regiony“, celé oblasti nebo typy skutečností daleko snáze, než by byly schopny přejít k detailnímu rozlišení. (Příklad: Jana ve 2½ letech všemu živému, tj. slepici, psu, kočce i mouše, říkala „haf“.) Pochopitelně, že „pojem“ za tímto „haf“ nebyl řádně nasouzen a fixován, ale přece jenom nepochybně jakousi určitost vykazoval (šlo právě o živé bytosti, jež se hýbaly - snad je tato moje interpretace správná, i když nebyla přítomna v Janině uvažování tenkrát); ale nebyl také nikterak apriorní, nýbrž představoval jakousi určenou hypotézu, byl „pojmem“ na zkoušku. Všechny tzv. předčasné generalizace jsou založeny na tomto intencionálním „lovení“ typů skutečností „na zkoušku“. Potíž je, když máme pojem vypracovat a vymežit; ale „vymyslet“ jej, zkusmo (napůl, neboť to je vždycky jen „nahození“) jej jaksi vrhnout do světa jako narychlo upletenou síť, do níž by se snad, jak se očekává, mohlo něco chytit, to je přece snadné, velmi snadné, a náleží to k běžné tvůrčí aktivitě, jakou člověk projevuje nejfantastičtějšími formami od té chvíle, kdy byl uveden do světa smyslu, do světa řeči (a myšlení). A tady chci tvrdit, že vrhnout na skutečnost síť „haf“ má tytéž zdroje jako vrhnout síť „takového světa vůbec“, i když haf má mnohem předmětnější intencionální kontury, zatímco „takový svět vůbec“ (nadto takto nejmenovaný, nenazývaný) se mnohem spíše blíží tomu, co Jaspers nazývá „das Umgreifende“ a co nepochybně je „míněno“ především a původně nepředmětně.

Proto se zdá, že je dosti důvodů pro odbourání jakéhokoliv „apriori“. Jde o nejobecnější rozvrhy pojmového a již předpojmového charakteru, které jsou jednak velmi snadné, ale které jsou ještě mnohem více nakažlivé, takže dítě je od prvních slůvek „saje s mateřským mlékem“ řeči, do jejíhož světa je zváno a do nějž proniká svými prvními krůčky. Kořen těchto a podobných rozvrhů je daleko spíše v aktivních rozvrzích a projektech subjektu, přistupujícího k faktickým, praktickým setkáním a střetnutím s tím, co tvoří jeho okolí, aby z toho vytvořil své osvětí, než v nějakém subjektivním nebo i nadsubjektivním apriori.

„Víra v svět“ je nesmysl; je to zkušenost osvětí, o niž tu jde. A ta se vytváří na základě neutuchajícího tíhnutí lidského subjektu (resp. předlidského

subjektu, tj. narozeného dítěte, které ještě nemluví) původně zcela analogicky jako u zvířete (alespoň u vyšších obratlovců, kde to nejsnáze můžeme srovnávat). Do tohoto procesu však v lidském případě velmi rychle vtrhne mluva a s ní svět řeči, který vposledu pohltí vše a ukáže, jako to je ve světle řeči (a posléze ve světle pravdy). Tím se nejprve leccos zkomplikuje (a proto se dítě ve svém vývoji nejprve opožďuje za mládětem šimpanze), ale pak se toto dočasné zpomalení ukáže jako skvělá základna k obrovskému skoku dopředu, na nové, vyšší úrovni; a mladý šimpanz zůstane už beznadějně vzadu. A teprve v té chvíli, kdy se lidské mládě ocitá ve světě řeči, kdy se stává obyvatelem řeči, je schopno se zorientovat v tomto světě a z něho „ven“, směrem k předmětům (jež mají ovšem určitý smysl, protože to nejsou čiré objekty, nýbrž právě předměty, věci jeho „vlastního světa“, jeho „osvětí“), může zaujmout „postoj“, resp. „rozvrhující přístup“, „orientaci“, „životní styl“, který bychom snad mohli nazvat „vírou v svět“. Ale tu ovšem zkušenost světa (= osvětí) a zkušenost se světem (= osvětím) tu už dávno byla pohotově jako základna a předpoklad takové víry; a je to teprve důsledek a výsledek reflexe oné zkušenosti a této „víry v svět“ jakožto orientace v osvětí, jestliže je nějak – předmětně, když předtím už nepředmětně – tematizován svět jako něco odlišeného od pouhého osvětí, když je zkrátka nahlédnut důležitý rozdíl mezi do sebe uzavřenou subjektivitou a mezi subjektivitou, která je schopna opravdu uchopit něco z toho, co je kolem nás a před námi. A to, o čem Husserl mluví jako o „posledních zdrojích porozumění“ (str. 132), není pochopitelně žádným apriorním vybavením lidského porozumění, žádnou jeho „příslušnou apriorností“ ani „apriorním příslušenstvím“, nýbrž je to něco tak málo subjektivního jako objektivního, totiž právě onen svět řeči, svět smyslu a smysluplnosti, a vposledu svět pravdy.

[750428-1]

(130) (6) (SSaŽ, 28. 4. 75 večer.)

Husserlovu centrálnímu úsilí lze rozumět také tak, že je zařadíme do zcela odlišného kontextu. Tím se objasní, v čem lze jeho cíle hodnotit pozitivně, ale také jaké jsou meze a nedostatky celkové Husserlové koncepce (ovšemže z hlediska onoho odlišného kontextu). Důraz na subjekt a subjektivnost (event. i subjektivnost) je významný; významná je také orientace na praxi, přes níž a již je nám „dávána“ skutečnost, svět. Tzv. skutečnost čehokoliv je důsledkem „uskutečnění“, k němuž naprosto nestačí jen to, čím něco je samo o sobě, nýbrž na němž se nezbytně podílí také to, jak je na to reagováno ze strany něčeho jiného. Tak např. skutečnost židle nespočívá v tom, co bychom mohli popsat jako určitou

kombinaci jistým způsobem tvarovaného dřeva s pletivem nebo látkou apod., neboť ke skutečnosti židle náleží především její uskutečnění a způsob (i cíl) jejího uskutečnění – čímž je tu poukaz na subjekt truhláře, který židli zhotovil, ale také na subjekt člověka, který si židli možná koupí, ba i na subjekt – supersubjekt společnosti, kde je zvykem sedět na židlích atd., což všechno nějak intervenuje v samotném vytváření, vyrábění židle – ale také způsob, jak aktuálně na židli již vyrobenou reaguje nejenom jeden člověk, nýbrž lidé vůbec, kteří se dostanou do její blízkosti. Zkrátka: to, co lze popsat s tzv. objektivitou, tj. „objektivní“ parametry židle, je jenom jeden aspekt, jedna perspektiva, jedna stránka „skutečnosti“ židle (Husserl by řekl: jeden zvláštní případ subjektivity), nebo ještě lépe: je to jen část toho, čím skutečně židle jest. To se projevuje v tom, že se tato „objektivní židle“ nutně musí jevit jako cosi zdaleka nikoliv jednoznačného (což je přece cílem objektivace), nýbrž naopak zcela víceznačného až mnohoznačného. Jednoznačnosti nabývá každá objektivita postupně teprve tam, kde je „uskutečněna“ také ve sféře subjektivity, event. i subjektivity. Ale to ještě stále jednak není definitivní a naprostá jednoznačnost, a i pokud je určitého „stupně“ jednoznačnosti a určitosti dosaženo, není tím ještě zaručena „platnost“ této jednoznačnosti. U židle např. je víceznačnost zachována i tam, kde na ni usedne moucha nebo kde se na ní uvelebí kočka, a to proto, že k „podstatě“ židle náleží, že je určena pro člověka (pro to ji truhlář vyrobil). I když lidský „přístup“ k židli je rovněž subjektivní a subjektivní (jako přístup mouchy nebo kočky), je přece přiměřenější tomu, čím židle „vskutku“ je. To je však dáno tím, že jakožto židle je lidským produktem. (Čímž nemáme na mysli jen truhláře, ale celou společnost, která je zvyklá sedat na židle.) Lidské užití židle je to nejpřiměřenější, protože odpovídá tomu, proč byla židle uskutečněna. Podobně shledáváme, že bobří hráz je záležitostí právě bobří, neboť slouží bobrům a bobři se o ni postarali. Popsat hráz „objektivně“, tj. nehledíc na to, že vůbec nějakí bobři existují, je dost veliký nesmysl nebo alespoň k nesmyslům to může vést. Rozhodující moment však spočívá v tom, když chceme zjistit „přiměřenost“ přístupu k neživé přírodě. Důležitost takového případu má dvojí kořen: jednak všude tam, kde je něco „přiměřené“ vzhledem k životu nebo lidskému pobytu, je stále přítomno něco z tzv. neživé přírody, co poskytuje příslušný materiál; židle nebo bobří hráz je ze stromů, stromy rostou ze země (tj. z minerálů) a ze vzduchu (tj. z několika plynných prvků a sloučenin) – a už jsme u neživé přírody. A tady se ukazuje první z omezeností Husserlova přístupu. Husserl chce přírodu, kterou chápe jako „konkrétní jednotu“ v sobě konstituovanou (Kart. med. str. 129), převést na subjektivitu („musí existovat tato jedna jediná příroda“ (str. 134), protože

je jediná myslitelná - více „přírod“ je „protismysl“ - str. 133 - a protože je vposledu „mnou vymyšlena“, a tím se mnou jako s „konstituující pramonádou“ v nutném společenství - str. 134). Ale to je hrubá chyba. Jde tu nikoliv o subjektivitu, nýbrž o subjektnost; a nikoliv o subjektnost lidskou nebo dokonce „mou“, nýbrž o tu subjektnost, která je k dispozici právě na úrovni „neživé přírody“ a která konstituuje tuto neživou přírodu jako takovou.

[750430-1]

(131) (7) (SSaŽ, 30. 4. 75 dopoledne.)

Jde totiž o to, že prizma subjektnosti (a subjektivnosti) nezačíná fungovat teprve na úrovni života, či dokonce na úrovni člověka. Atom vodíku je skutečností, pokud je uskutečněn; a k jeho „uskutečnění“ je zapotřebí nejenom jeho vnitřních, jemu vlastních mohutností, nýbrž také toho, že jiné atomy (ať už také vodíku nebo atomy jiných prvků) na tento vodíkový atom určitým způsobem reagují. To s sebou nese některé důsledky, jejichž mimořádnou a dalekosáhlou významnost lze vposledu nahlédnout, i když z počátku je nenápadná a snadno přehlédnutelná (tj. pominutelná). Když se totiž pokoušíme poznat, co to je vodík, nepoznáváme to jenom přímo (dokonce to jen výjimečně), ale přes reakce jiných prvků a sloučenin a vůbec dalších (i vyšších) subjektů. To však zároveň znamená, že bychom si měli být vědomi omezené reaktibility „subjektů“ oné roviny a dalších rovin. Co je atom vodíku, to poznáváme a na to usuzujeme z té primitivní reaktibility jiných atomů a molekul a dalších nižších subjektů, s níž pracujeme např. při experimentech, ale která funguje i bez naší asistence a na jejímž základě se vlastně zformoval a stále znovu formuje „svět přírody“. To však nutně znamená, že naše ponětí o tom, čím skutečně atom vodíku sám o sobě jest, je také velmi primitivní a nesmírně redukující. Proto musíme nutně mít za to, že atom vodíku je schopen „žít“, tj. stát se členem, součástí (ovšem živou součástí) živého organismu, což se ukáže teprve, když je skutečně do živé hmoty, do živého organismu zapojen. A právem říká Whitehead, že atom se chová v živém těle jinak než mimo ně, na rovině neživé hmoty. A tato jeho schopnost - zřejmá, nezbytná schopnost, má-li být „vznik“ života (jak mu obvykle rozumíme) vůbec možný - uniká naší pozornosti všude tam, kde jsou přítomny pouze atomy nezapojené do živé hmoty; a přece musíme předpokládat, že tu ta schopnost je, i když není aktualizována resp. „uskutečněna“.

A podobně musíme předpokládat, že atom vodíku je schopen nejenom oživení, ale dokonce i oduševnění. Má-li pravdu Whitehead, že v živém těle se chová atom jinak než v neživém kontextu, musíme dodat, že týž atom se

chová zase jinak v živém těle subjektu, který je schopen reflexe (nebo který je nadán vědomím). Nepochybně to tady je přechod poněkud odlišný a je možné, že bychom správně neměli mluvit o celém organismu, nýbrž pouze o některých „orgánech“, jako je např. mozek nebo ústřední nervový systém apod. Ale ať už tomu je jakkoliv, atom zapojený do takového orgánu musí být schopen fungovat jinak („chovat se“ jinak) než v neoduševněném, nevědomém živém těle (ostatně je živé tělo a živé tělo: nepochybně je něco jiného, když se má vodíkový atom zapojit do těla dešťovky a když se má zapojit do těla šelmy jako je levhart apod.). Panbiologismus a panpsychismus chybují v tom, že považuje za „živé“ anebo „oduševnělé“ i atomy, které nejsou zapojeny do živých nebo oduševnělých kontextů; ve skutečnosti je tam možno předpokládat jenom dispozici: atomy jsou leda „před-živé“ a „před-vědomé“. Nicméně je zřejmé, že už náš pobyt na světě, už naše existence znamená nutně podíl na různých, i těch nejnižších „societách“, „společenstvích“, s nimiž máme určitou vrstvu nebo stránku „světa“ společnou. Jsme vždy v rozmanitých kontextech spojeni s určitými „skupinami monád“ a v tomto spojení jsme odkázáni na úroveň oněch monád resp. jejich reaktibility. Nejsme zkrátka (zatím) schopni přistoupit k atomu jinak než přes reaktibilitu jiných atomů, a to znamená, že nejsme (zatím) schopni zjistit, co to je vlastně atom, čeho všeho je schopen (jaké jsou jeho dispozice a možnosti). „Atom o sobě“ je zkrátka mnohoznačnou entitou, která je upřesňována a zjednoznačňována teprve tím, jak je na ni reagováno. Myšlenka nekonečného progresu, vyjádřená poprvé Řehořem z Nyssy, tu má své důsledky: vede k předpokladu nekonečné bohatosti (a zároveň minimální jednoznačnosti) jediného atomu, jediného elektronu, jediného energetického kvanta.