

R 1975-15

[750421-2]

(118) (1) (SSaŽ, 21. 4. 75 dopol.)

Husserl se chce vyhnout nebezpečí, jež ohrozilo filosofické myšlení moderního kriticismu descartovského a podescartovského, totiž že se nechalo vést a svést „metafyzickými a přírodovědeckými motivy a modely“ (Patočka, doslov ke *Karteziánským meditacím*, str. 170), a předpokládá, že to je možné pouze za předpokladu, že se naše myšlení zbaví tzv. předsudků. Proto proti sobě klade tzv. „přirozený svět“ (a na něm založený svět objektivní vědy), jež odhaluje jako výkon subjektivity, a tuto subjektivitu samu. V běžném životě jsme tak zaujati svými aktivitami a praktickými účely, že si nejsme vědomi nejistoty a nekontrolovanosti své víry ve skutečnost, víry v svět. Ale jako fenomenolog musí myslitel tuto víru ze svého přístupu vyřadit; to je možné jen tak, že svou celou zkušenost „redukujeme“ na „čisté vědomí“, což zase můžeme podniknout jen tak, že se sami rozštěpíme v čistého pozorovatele, jemuž běží jen o studium zkušenosti, jejích struktur a poukazů, a v toho, kdo je pozorován, kdo tedy žije v naivním výkonu zkušenosti a všech jejích věr (Patočka, tamtéž).

Husserl si však dost neuvědomuje, že předpoklad, že se můžeme být jen na chvíli stát (a být jen částí sebe samých) čímsi jako „čistým pozorovatelem“, je opět jenom naivní předsudek, jímž se necháváme vést a svést k postupům zcela fiktivním, ve skutečnosti nerealizovatelným. Postoj čistého pozorování je prostě vyloučen, protože je možný pouze na základě nějakého aktivního přístupu, tj. na základě nějaké aktivity subjektivního charakteru. A každá taková subjektivní aktivita s sebou nese jakýsi rozvrh svého zacílení, svého vztahování k „cíli“, tj. její intence je jistým způsobem strukturována, a tato struktura představuje už eo ipso něco, co si s sebou aktivita nese, tedy něco jako „před-danost“. A když je tato před-danost v reflexi povýšena na rovinu vědomí, stává se oním „předsudkem“, jež chce Husserl vyloučit. Faktické vyloučení takového předsudku je nemožné, je možno od něho jen „odhlížet“, „nedbat ho“, „zapomenout na něj“ a „nevšímat si ho“. Ale to je právě jen ta naivita a nekritičnost, která tu nabývá přitom vrchu. Ale všimněme si celé věci podrobněji.

Samozřejmě nemůže být řeči o tom, že bychom se – ať už z jakýchkoliv metodologických důvodů – nějak rozštěpili na někoho, kdo jen pozoruje, a na někoho, kdo „žije v naivním výkonu zkušenosti“. Ve chvíli totiž, kdy svůj „naivní výkon“ reflektujeme jakožto „čistí pozorovatelé“, přestáváme

být těmi, kdo „žijí v naivním výkonu zkušenosti“, protože naše reflexe má ten nutný důsledek, že neodvratně a neodmyslitelně intervenuje a tedy proměňuje „výkon naší zkušenosti“ z naivního a nekontrolovaného v kontrolovaný a tudíž již nikoliv prostě naivní. – Za druhé ovšem nelze naši původní „pozici“ redukovat na „naivní výkon zkušenosti“, neboť výkon naší zkušenosti je vždycky jen částí většího celku naší aktivity, naší „výkonnosti“ (či výkonovosti, našeho výkonu, vykonávání). Zkušenost je to, co se z naší předmětné aktivity vrací zpět k nám, je to vždy zkušenost našeho setkávání s něčím jiným než je tato zkušenost sama (a tím spíš než prožívání, na něž ani samu zkušenost nemůžeme pochopitelně redukovat). Kdyby tohoto setkání nebylo, nebylo by ani této konkrétní naší zkušenosti resp. bychom měli jinou zkušenost. To znamená, že reflexe, v níž se k této své konkrétní zkušenosti obracíme, nemůže zachovat identitu této zkušenosti, jestliže nevěnuje svou pozornost také tomu, jakého setkání to je zkušenost, a jestliže analýzou zkušenosti nedospěje nejen k subjektivním (a ev. subjektivním), ale též k objektivním, „objektivním“, předmětným kořenům této konkrétní zkušenosti. Neboť zkušenost je výsledkem setkání něčeho s něčím, přičemž je sice různým způsobem, ale přece jenom na obě strany vztažena: k „subjektu“ (k svému subjektu) tak, že je jeho zkušeností, a že je založena a nesena jeho aktivitou; k „předmětu“, „objektu“ tak, že je zkušeností o něm a že je založena na setkání s ním (tj. na setkání akce téhož subjektu, jehož se pak stává zkušeností). V samotné reflexi se ovšem subjekt zase setkává s něčím „předmětným“, totiž se svou vlastní aktivitou, tj. s nějakou akcí, a to s tou její složkou, která už ve stadiu závěrečného zvnějšnění byla konfrontována s nějakým cizím vnějškem. Aby se subjekt mohl se svou akcí „setkat“ v tomto jejím stadiu, musí mít buď možnost ji „dohonit“ a pak se k sobě vrátit – anebo se od samotné akce v jejím průběhu odděluje, odštěpuje složka, která se vrací zpět k subjektu, tj. která subjektu přináší informaci o průběhu závěrečné etapy akce.

[750421-3]

(119) (2) (pokrač., 21. 4. 75 po polednách.)

Onen první předpoklad, že by totiž subjekt mohl svou vlastní akci v jejím zvnějšňování „dohonit“, je po několikeré stránce rozporný. Především je třeba předpokládat, že průběh akce má svou maximální rychlost, již nemůže překročit. Jestliže by tedy konkrétní akce měla rychlost menší než tuto maximální, musel by pak subjekt vynaložit rychlost větší, aby ji „dohonil“. Ale tím je zároveň řečeno, že by ji nemohl „dohonit“, kdyby onoho maxima dosahovala, anebo že by nemohl získat žádnou „zkušenost“ ze

svého setkání s tou svou vlastní akcí (např. s tou, která onu první „dohání“), která by už toho maxima dosáhla. Reflexe by proto vposledu nemohla dosáhnout naprostého prosvětlení vlastní aktivity subjektu (k níž ona reflexe musí být nutně také počítána). Ještě důležitější však je okolnost, že se tím nic nezíská, neboť i ona „dohánějící“ akce může onu první dostihnout v jejím zvnějšnění pouze tehdy, když se sama také zvnějšní. A pak nastává původní problém, totiž jak se z tohoto zvnějšnění dokáže „dohánějící“ akce vrátit k subjektu a přinést mu potřebnou informaci resp. zkušenost. Proto musíme předpokládat druhou eventualitu.

Při té bude zřejmě záležet na úrovni a komplikovanosti akce; jednoduchá nebo dokonce primordiální akce bude mít zajisté omezenější možnosti nechat odštěpenou svou složku, aby se vrátila ze svého zvnějšnění zpět, než komplikovaná akce vysoké úrovně, která bude mít četné možnosti nového a nového odštěpování postupně celé řady složek, jejichž úkolem bude přinášet subjektu zpět informace o průběhu zvnějšňování hlavní akce. Nicméně sama struktura zvnějšňování a návratu z něho má eminentní důležitost a musí být podrobena důkladnému zkoumání. Zejména se musíme zaměřit na otázku časovosti a časování onoho „návratu“, oné „navracející se“ složky subjektivní aktivity, akce. Zatím jsme se časově orientovali tak, že událost se rodí v budoucnosti a její průběh že se rozvíjí tak, že postupuje z budoucnosti přes přítomnost do minulosti, kde po úplném zvnějšnění končí. Jestliže se v jejím průběhu odštěpí její nějaká část, aby se ve své orientaci obrátila zpět, pak to nutně znamená, že nejen dochází k novému zvnitřňování toho, co už se zvnějšnilo, nýbrž že tento obrat bude mít také svou časovou charakteristiku. Kdybychom tok času ztotožnili se směrem zvnitřku navenek, znamenal by takový obrat orientace zvenčí dovnitř zřejmě také změnu časové orientace. Můžeme však vůbec něco takového předpokládat? Je možné to, čemu by se v tradičním způsobu vyjadřování řeklo „návrat do minulosti“?

Tady ovšem musíme rozlišit dvojí „minulost“. Jednak můžeme mít na mysli sukcesi řady zvnějšnění, z nichž některé bylo uskutečněno „dříve“, zatímco jiná byla uskutečněna „později“. Obrátit směr této sukcese postupovat skutečně, skutkem proti směru této sukcese je zřejmě nemožné (a musíme ovšem ještě blíže ohledat příčiny této nemožnosti, resp. důvody pro usuzování na takovou nemožnost). Ale tím ještě není nikterak rozhodnuto, zda je možný či nemožný návrat k „minulosti“ v rámci „vnitřního“, tj. „skutečného“, „opravdového“, „živého“ času. „Minulostí“ živého času je vlastně budoucnost, z níž tento čas vždy vyvěrá. Orientace do minulosti živého času je proto de facto orientací do budoucnosti. Pohyb do budoucnosti v tomto smyslu musíme považovat za základní možnost sub-

jektu, podmiňující vše nové a každý pokrok k vyššímu, k hlubšímu, ke komplikovanějšímu, k náročnějšímu atd. Je to totiž podmínka modifikace vnitřního rozvrhu, vedoucího potom k novým typům zvnějšnění. Vnitřní nemůže reagovat na nic vnějšího, pokud není zajištěna možnost přechodu zvenčí dovnitř jako opozitum přechodu zevnitř navenek, jímž je akce.

[750422-1]

(120) (3) (SSaŽ, 22. 4. 75 večer.)

Husserlův program filosofie jako univerzální vědy z absolutního zdůvodnění (ospravedlnění, Rechtfestigung) představuje pokus o založení filosofie na něčem mimodějinném, mimočasovém. To je však právě hluboký omyl a chyba. Filosofie není ničím víc než pouhou reflexí postojů a aktivit, které mají nefilosofický charakter, lépe předfilosofický charakter; ovšem jakmile jsou reflektovány, jsou zároveň prosvíceny, prosvětleny, a díky této intervenci se ocitají pod tlakem, nutícím je k prohloubení, pročištění a většímu vnitřnímu sjednocení; takže filosofie de facto ony předfilosofické postoje a aktivity ovlivňuje a činí z nich něco, čím by bez filosofie nikdy nemohly být. Tím se jim dostává jaksi filosofického charakteru, filosofii navozené pročištěnosti a integrity; toto zfilosofičtění původně předfilosofických postojů a aktivit znamená jejich vstup nebo vtažení do nového světa, který není vposledu filosofickým světem, nýbrž světem, v němž pobývá filosofie sama v plné odpovědnosti, v respektu k závaznosti, platnosti toho, co tomuto světu dává smysl. Je to svět řeči, v němž se ukazuje a skrze nějž promlouvá pravda, jejíž je filosofie provždy služebnicí. Filosofie může tedy vyjasňovat, projasňovat a tím napomáhat k pročištění a reformě oněch postojů a aktivit, jichž je původně reflexí, ale nemůže je konstituovat, nebo dokonce nahradit svými vlastními počiny. A k tomu přistupuje ještě další okolnost, která má zvláštní důležitost.

Filosofická reflexe je také jenom jednou z aktivit, byť specifické, zcela zvláštní povahy; a jako takováto aktivita má své „hic et nunc“, tj. svou situovanost, svou dějinnost. Protože myšlenkově přispět k vyjasnění a osvětlení nějakého rozsáhlejšího komplexu souvislostí znamená spolehnout se na systematičnost, logičnost myšlenkové práce, zdá se být právě systematičnost ve filosofii rozhodujícím postulátem. Ve skutečnosti však je tato systematičnost jen nástrojem a pomůckou, ničím víc. (Ovšemže pomůckou nezbytnou, to nepopíráme.) Mohli bychom to snad říci tak: filosofii jde především a na prvním místě o pravdu. Pravda vede k systematičnosti myšlenkové, ale systematičnost sama nevede ještě automaticky k pravdě. Systematičnost ostatně je čímsi nesoběstačným a zejména čímsi neextrapolovatelným (beze všeho rizika) do extrémů. Systém dokonce

musí být na určitých rozhodujících místech jaksi „lámán“, protože má tendenci k přílišné plošnosti. Pravda však je v hloubce. Proto plošné systematické vztahy musí na určitých rozhodujících místech být jakoby narušeny „paradoxy“. Paradox ovšem není mezi systematického myšlení, nýbrž je spíše jeho vyústěním, jeho důsledkem. Tam, kde není rozvinuta náležitá systematická, paradox nemá, čím by oslovil a čím by přesvědčil. A to vše je zakotveno v povaze „skutečnosti, osvětlené světlem pravdy“. Tato skutečnost je časová, dějinná; v reflexi se dějinnost filosofické (a zejména filosofovy) situovanosti vyjevuje v jakési „hře“ tzv. uzlových bodů myšlení, uzlových problémů. Každý takový problém sám o sobě má kolem sebe významové pole, které lze uspokojivě postihnout a uchopit systematickým pojmovým, myšlenkovým předivem. Ale když je systematická postihování tohoto jednoho významového okrsku, „regionu“ vyžene do extrémních důsledků, je tím vytlačován, vytěsňován každý okrsek jiný. K vyjevení pravdy patří právě to, aby se jednotlivé okrsky, jednotlivá významová pole, jednotlivé „uzlové problémy“ dostaly do souvislosti, aby byly konfrontovány, aby se střetly a daly tak průchod vyjevení paradoxu. A teď to nejdůležitější: problémy, které jsou v určité epoše uzlové a tedy rozhodující, mohou v jiných epochách ustupovat do pozadí nebo takřka mizet (resp. neobjevovat se). Každá doba, každá myšlenková epocha je charakterizována svými uzlovými problémy, jejich „položením“ a jejich vzájemnými vztahy. Má-li být filosofické myšlení živé a aktuální, musí respektovat topologii uzlových bodů své dějinné chvíle, své epochy. V tom smyslu filosofie není a nikdy nemůže být nějakou univerzální (naddějinnou) vědou, ale je mnohem blíže uměleckému dílu. Dokonce mám za to, že je v zásadě možné, aby jediný filosof vypracoval dva nebo více systémů, jimiž se pokouší svou (jedinou) filosofii vyjádřit, dát jí tvar.

[750423-1]

(121) (4) (SSaŽ, 23. 4. 75 ráno.)

Tím je dáno hledisko, z něhož je nutnost oponování Husserlovi zřejmá. Kdyby totiž byla ona „nová metoda“ podle Husserla, již je filosofie „zdvůvodněna z jediného absolutního zdroje“ („eine neue Methode der Begründung aus einer einzigen absoluten Quelle“, „Endgültigkeit der Begründung“, „absolute Rechtfertigung“ – 3476, Erste Philosophie II., str. 5), platná, pak by nebyla možná leč jedna jediná filosofie (a všechny ostatní by byly vadné nebo dokonce zcela falešné), a už vůbec by jedna filosofie nemohla na sebe vzít podobu (tvar) několika různých systémů. Husserl si představuje, že přísně logickým a metodickým myšlením lze dospět k jediné možné a platné „univerzální vědě“; to pro nás znamená asi tolik, jako

kdyby někdo chtěl prohlašovat, že vpravdě umělecký přístup a postup může vést pouze k jedinému možnému a platnému uměleckému dílu. Vždyť jestliže sám Husserl předpokládá, že filosofem se člověk stává původně cestou sebeporozumění, cestou racionální sebekonstituce a sebepoznání („muß es ursprünglich durch solche Selbstbesinnungen werden, muß es werden auf solchen Wegen rationaler Selbstgestaltung und Selbsterkenntnis“, tamtéž, str. 5 dole), je to proto, že důslednou kritickou reflexí jsou odhaleny a odstraněny všechny „předsudky“ (které jediné jsou individuální) a na druhé straně je zcela v kantovském duchu „vyjasněno univerzální apriori vši zkušenosti“ (viz Patočkův doslov ke *Karteziánským meditacím*, 3142, str. 171). My se naproti tomu domníváme, že nic takového jako „univerzální apriori“ v našem myšlení, v našem vědomí, v našem přístupu ke světu atd. není, alespoň nikoliv původně (a termín „a priori“ znamená přece poukaz k této původnosti). Jediné „apriori“ by mohlo být spatřováno v naší instinktivní základně, ale ta především ani u zvířete není integrována jako celek, ale má své navzájem dosti nezávislé a spíše se vylučující – alespoň v rámci aktuality se vylučující – okruhy, a kromě toho je u člověka navíc desintegrovaná a narušena i v rámci těchto jednotlivých okruhů, takže už vůbec není spolehlivou bází pro jakoukoliv univerzalitu. A všechno ostatní už je aposteriorní a zejména dějinné. Může se zajisté určitý přístup a postup prosazovat jakousi vnitřní přesvědčivostí, která vítězí nad přístupy a postupy jinými, ale ta se vytváří a formuje (a ostatně také „přesvědčuje“) cestou „zkoušky a omylu“ resp. nesčetných „zkoušek a omylů“. To, o čem Husserl hovoří jako o „vyšší pravdě“, která u filosofického genia prozařuje ve formě čehosi, co se teprve rodí („in statu nascendi“), dokonce i tam, kde jeho teorie jsou mylné, falešné a zdají se třeba ztrácet v trivialitách (tamtéž, *Erste Philosophie II.*, 3476, str. 4), je třeba chápat zcela dějinně, tj. se vši dějinnou kontingencí (sám Husserl mluví o „eine wahre Keimform der Entwicklung“ – ale vývoj má přece svou kontingenci!).

Zkrátka a dobře: to, co je v našem myšlenkovém přístupu „apriorní“, je kontingentní (vzhledem k pravdě, k jistotám, evidencím atd.) a zčásti vysloveně individuální, v žádném případě však to není univerzální v tom smyslu „absolutní“ evidence, jak o ní mluví Husserl. „Nahlédnutí“ je vždycky umožněno a založeno „změnou stanoviska“ resp. „změnou přístupu“. Souvislosti jsou nahlédnutelné jen za určitých předpokladů, z nichž jedním z nejvýznamnějších je „správná perspektiva“, jež se ovšem odvozuje od „správneho přístupu“, tj. přístupu ze správné strany a správným směrem. Proto také „pravda“ není něco „před námi“, co bychom jako nějakou předmětnost měli „nahlédnout“, nýbrž je to ta perspektiva, v níž je-

dině se věci ukazují, jaké „vpravdě“ jsou. Tuto perspektivu si však nepřinášíme s sebou už ve svém přístupu jako něco apriorního, nýbrž teprve to hledáme, vyhledáváme, opět jenom zkouškou a omylem. Cesta k pravdě a k „jistotám“ je cestou postupného přibližování, nikoliv cestou hledání „zdrojů“, „počátků“ nebo nějakých „apriori“ jakéhokoliv typu. Ovšem takové přibližování je možné jenom v rámci postupu, v němž víme, co děláme. A k tomu máme zapotřebí sestupu k takovým „počátkům“, abychom rozuměli sami sobě. A v tom už (podobně jako v jakémkoliv myšlenkovém i praktickém podnikání) je vždycky nějak „přítomna“ pravda, ale jen jako zdroj a motiv všeho přesahu, nikoliv ve své zjevnosti. Pravda se zjevuje, vyjevuje tak, že staví do světla náš přístup, naše podnikání, naši aktivitu, zkrátka naši subjektivitu; a to znamená, že se vyjevuje skrze naši subjektivitu, skrze reflexi. To však neznamená nikterak, že analýzou nějakých původních daností nebo struktur subjektivity můžeme dospět k odkrytí pravdy, která jako by v jejím základu byla přítomna. Je tam, ale je tam stejně jako v základu každé aktivity vůbec. A to znamená, že tam je relativně, parciálně, individuálně, rozhodně ne „univerzálně“, ve své všeobecné platnosti a závaznosti.

[750424-1]

(122) (5) (SSaŽ, 24. 4. 75 dopol.)

Podle tradičních představ žije člověk ve svém světě aktivně i pasivně, tj. jeho vazby k tomuto světu jsou aktivní i pasivní. Ale tu vzniká problém: co je vlastně tzv. pasivita? Trpnost předpokládá, že nějaký jiný subjekt je činný, a jeho činnost (ev. působení) má nějaký vliv na jiný subjekt, který je objektem tohoto působení. A tento druhý subjekt je předmětem tohoto působení tak, že na sebe nechá působit, že se tomuto působení „podvoluje“, že se nechá ovlivnit, zkrátka že „trpí“ toto působení. Ale my přece víme, že tento druhý subjekt není ve svých „pasivitách“ bez jakéhokoliv omezení, nýbrž právě naopak, že jeho „vnímavost“ vůči „působení“ odjinud má např. svůj práh, svou spodní i horní hranici, a také svůj vrchol. Zkrátka tato vnímavost má své meze. To je jedna stránka věci; druhá stránka spočívá v tom, že tyto meze nejsou ani tak překážkou „působení zvnějška“, jako spíš strukturou zvláštního typu aktivit subjektu, na nějž je „působeno“, které se tohoto působení „zmocňují“, které si ji „osvojují“, zkrátka které na toto působení resp. na onen působící subjekt „reagují“. Tam, kde „pasivita“ nereaguje, nemůže se žádná aktivita jiného subjektu stát „působením“. Mohli bychom se vyjádřit paradoxně: působení působícího subjektu je „způsobeno“ subjektem reagujícím, je jeho reagováním teprve konstituováno jako „působení“. Tím je však naprosto zproblematizováno poje-

tí tzv. „pasivity“. Ve skutečnosti totiž, jak se zdá, není žádné pasivity, resp. pasivita není ničím původním, „elementárním“, nýbrž je odvozena z aktivit, je to zvláštní typ aktivity, totiž reaktivnost, reaktivita, schopnost být aktivní se zřetelem k něčemu vnějšmu.

Ovšem to může znamenat jenom popření „čisté pasivity“; ta skutečně možná není. Ale problém se nám přesouvá na jiné místo. Aby subjekt mohl reagovat na něco vnějšního, musí se s tímto vnějším ve své akci setkat, a potom ještě musí dostat o tomto setkání zpět informaci, zprávu. A tato informace, to je nyní náš nový problém, do něhož (nebo na nějž) se přesunul problém původní, totiž problém pasivity. Tím, že jsme zdůraznili aktivní ráz toho, jak se subjekt zmocňuje vnějšního „působení“, jsme ještě vůbec neodstranili problém toho, jak se informace o setkání s oním vnějším dostane zpět k subjektu, který na ono vnější reaguje. Je totiž zřejmé, že cesta takové informace musí být opačně orientovaná než původní akce, směřující k vlastnímu setkání.

Protože k setkání s něčím vnějším může dojít jenom „venku“, a to znamená jenom prostřednictvím vnějšku, vnější stránky subjektu, vzniká otázka, jak vůbec může startovat nějaké „dění“, nějaká „událost“ nebo složka události jako vnějšek, který se postupně „zvnitřňuje“. Jestliže jsme událost a tedy i akci chápali jako něco, co je založeno „uvnitř“ a co se postupně zvnějšňuje, pak tu stojíme před problémem, jak nazvat pochod opačný nebo jak jej vyložit, eventuelně „odvysvětlit“, převést na první.

[750424-2]

(123) (6) (pokrač., 24. 4. 75 dopol.)

Tento problém má základní důležitost, protože odtud se řeší celá skupina, celá série otázek, jež zůstávají mimo rámec úvah jak racionalistické, tak empiristické tradice evropské filosofie. Zejména empirismus pracuje s pojmy „vjem“, „percepce“, „imprese“ apod., ale vůbec si nepoloží otázku, jak je takový vněm, (percepce atd.) konstituován. Podobně nekritický je marxistický pojem „odrazu“; Lenin sice předpokládá, že k odrazu není zapotřebí vědomí, že schopnost odrážet má každá hmota, i ta nejnižší úrovně (což je značně pokročilý náhled), ale s aktivitou ještě odrážení přece jen nespojuje. A racionalistická tradice evropské filosofie vrcholí v polemice s empirismem v Kantovi „vynálezem“ apriori, ale jako něčeho, co vtiskuje určité rysy každému „vnímání“, zatímco otázku tohoto vnímání samotného rovněž nechává plavat ve vzduchu, aniž by se jí myšlenkově zmocnila a podala eventuelně své alternativní řešení.

Tak tedy: protože každá akce budí reakci, není to jenom poslední, zvnějšněné již stadium akce, které „ovlivňuje“ svůj „předmět“, ale tento

předmět sám klade také nějaký „odpor“, zformuje „reakci“ proti oné akci. Není to ovšem „pravá reakce“, která je ve svém základě akcí, nýbrž pouze „jakoby-reakcí“, quasi-reakcí, spočívající pouze v tom, že oné skutečné akci klade odpor, že jí stojí v cestě, překáží. Ale právě tohle „překážení“ zasahuje samu akci a posouvá, proměňuje tvar jejího zvnějšnění; a o této proměně je „centrum“ ihned „informováno“, protože akce (nebo vůbec událost) může sloučit a zaniknout jenom tehdy, když průběh jejího zvnějšnění není ničím narušen ani posunut. Dojde-li k nějaké anomálii při zvnějšňování, je z iniciativy samotné akce odloučena zvláštní její složka, která nese zprávu zpět do „centra“. Ukazuje se tedy, že je možno ovlivnit vnitřní strukturu, vnitřní dějství subjektu jakožto události také zvenčí, ale pouze přes reaktivitu tohoto subjektu. Jinak je možno subjekt pouze „demolovat“ a „rozvrátit“.

Nicméně základní otázkou je především časový průběh a vůbec charakter oné vracející se složky, jež „nese informaci“ zpět do centra, a za druhé povaha konce této složky, jímž tato složka dovršuje své „uskutečnění“, jímž dosahuje svého „cíle“ a „završení“. Je hodno pozoru, že na jisté úrovni se vytváří jakýsi zvláštní „vnějšek“, do něhož některé akce subjektu míří, který však je jakoby uvnitř subjektu, resp. náleží zvláštním způsobem k jeho vnější stránce, neboť z něho – ač má vnější povahu – není možný přechod navenek do vnějšího světa leč přes zvnitřnění a teprve po něm následující zvnějšnění směrem k vnějšku, z něhož přechod ven k cizím vnějškům možný jest. Tento zvláštní vnějšek můžeme pak zvat „subjektivitou“. Subjektivita je pak zvláštní typ objektivty, který se vztahuje k předmětnému světu dvojím způsobem: reálně přes zvnitřnění a nové zvnějšnění v akcích, intencionálně (resp. „ideálně“) tak, že před sebe promítá jakýsi „předmět“, „reprezentující“ skutečný předmět, mínící jej, ale tak, že z něho podržuje jako reprezentativní jenom vybrané, oddělené, „odtržené“ (abstrahované) rysy. Tyto rysy buď přímo napodobují skutečný předmět, a pak jde o představu; nebo jsou nenázorné a pak jde o pojem. Tak kupř. lze pomyslit (např. ve vzpomínce, ale také např. v projektu – třeba když botanik hledá určitou rostlinu) na strom tak, že si ho „v duchu“ představíme. Představování je v tom případě určitá aktivita, jež se uskutečňuje rovněž zvnějšňováním, ale nikoliv zvnějšňováním, mířícím ven do předmětného světa, nýbrž zůstávajícím natolik v rámci subjektu, že je jakožto zvnějšnění zvenčí nenahlédnutelné, nýbrž pouze zevnitř (tj. je „soukromou“ vnějškovostí). K takové představě stromu patří ovšem jakási ne zcela určitá, ale přece jenom nepochybná výška, mohutnost, zeleň listů a některé znaky (nepříliš přesné a detailní, což ostatně dost záleží na znalostech teoretických, které do představování ustavičně pronikají a které

doplňují jeho nedostatečnost a neurčitost), jimiž se vyznačuje určitý strom na rozdíl od jiných. Taková představa může být vzpomínkou, ale stejně dobře i kombinací nebo „konstrukcí“ fantazie. Naproti tomu pojem stromu míní rovněž „velikost“ stromu, ale zahrnuje strom veliký stejně jako malý nebo střední; míní strom zelený, asimilující, ale stejně tak jehličnatý jako listnatý, a stejně tak s listy nebo bez nich (jako v zimě) apod. Jaký je tedy vztah mezi představou a pojmem? A v čem je různost obou založena? V jakém vztahu je navíc představa ke vjemu? (eventuelně pojem ke vjemu?); co to je vlastně vjem (vněm)?

[750424-3]

(124) (7) (SSaŽ, 24. 4. 75 odpol.)

Husserl ve svých *Karteziánských meditacích*, § 60 (3142, str. 133-135), uvažuje o myslitelnosti dvou nebo více do nekonečna oddělených světů, a uzavírá, že něco takového „není nic myslitelného, nýbrž čistý protismysl“. Jeho důvody jsou ovšem velmi nepřesvědčivé: takové dva světy (nebo více světů) jsou prý nutně pouhá okolí intersubjektivit a pouhé aspekty jediného objektivního světa, jenž je jim společný. „Neboť obě ty intersubjektivitativy nevisí ve vzduchu; jsou mnou vymyšleny, a proto jsou obě se mnou jako konstituující pramonádou (...) v nutném společenství“ (str. 134). „Může tedy existovat ve skutečnosti pouze jedno jediné společenství monád, společenství všech monád koexistujících a tudíž pouze jeden jediný objektivní svět, jen jeden jediný objektivní čas, jenom jeden objektivní prostor, jenom jedna příroda a jsou-li ve mně vůbec založeny struktury, jež implikuje spolubytí jiných monád, pak musí existovat tato jedna jediná příroda.“ (str. 134). Tady jsou důsledky chybného Husserlova myšlení jako na dlani. Ale právě také na tomto terénu je vyvrácení Husserlovy základní myšlenky nejpřehlednější, nepřesvědčivější, ba nejfrapantnější.

Pro Husserla totiž okolnost, že mohu myslet nějaký odlišný svět jako „jednotu takové intersubjektivitativy, jež postrádá co možná každý aktuální společenský vztah k jiné“, je už postačující k tomu, aby jednota jediného světa byla založena, neboť je založena právě mnou, který obě takové skupiny monád, jež se k sobě nijak aktuálně nevztahují, myslí. A protože už toto pomyšlení mého já jako „konstituující pramonády“ zakládá jednotu jediného světa, je tím věc vyřešena – nebo spíše „vyřízena“. Jenže právě tady se ukazuje, jak taková „transcendentně subjektivní“ konstituce je čímsi pramálo efektivním. To, že myslím svět jako jediný, je právě tak „platné“ jako to, že myslím svět jako jeden z mnoha navzájem nesouvislých a nikterak nekomunikujících světů. Obojí je třeba prověřit. A Husserl nemá myšlenkové prostředky, jak takovou prověrku uskutečnit, protože si

pod kritickým prověřením podřízl větev svou redukcí na transcendentální subjektivitu a intersubjektivitu.

Jakmile však zavedeme rozšíření pojetí aktivity, jež už nebude redukována na aktivitu pouhého vědomí, jakmile zavedeme pojem akce jako přechodu zvnitřku navenek a zejména pojem reaktibility, okamžitě se nám ukáže nová perspektiva kritického prověřením svrchu zmíněné otázky. Jestliže např. velmi vzdálené galaxie se od sebe (jak napovídá rudý posuv) vzdalují na opačných koncích toho, co bychom ještě mohli nazvat „jednotným, jediným“ vesmírem, rychlostí, která se blíží c , pak spolu přestávají mít možnost jakékoliv komunikace. Astrofyzikálně je tento problém nerozřešen, ale je myslitelné, že po „velkém třesku“ ustavičně se zvětšující vesmír dospěje do takového stavu, kdy jeho protilehlé okraje se navzájem budou od sebe vzdalovat rychlostí, blížící se c (nebo snad i větší než c ? – to je právě ten problém!); a pak končí mezi nimi veškerá komunikace. Nejde tedy jen o možné „nekonečné vesmíry“, jež jsou navzájem bez jakékoliv souvislosti, ale dokonce jeden vesmír (zprvu jediný) se v průběhu vesmírných procesů může rozpadnout na několik „vesmírů“, které spolu nadále rovněž nekomunikují. (pokrač. 25. 4. 75, večer, Michle, SŠaŽ.)

Zbývá ještě posoudit, zda garantem jakési „zbytkové“ jednoty nemůže být alespoň společná minulost. Mám za to, že nikoliv, protože „minulost“ je buď minulostí něčeho přítomného – anebo vůbec neexistuje (a jako by ani dříve nikdy neexistovala). Jde totiž o to, zda části původně jediného, nyní však již rozpadlého vesmíru jsou schopny ne-li na sebe navzájem (aktuálně), tedy alespoň na svou „společnou“ minulost stále ještě navazují. Tady však se uplatní rozpoznání, že navázat na minulost znamená na ni reagovat, a reagovat lze jen na to, co je bezprostředně „před“ reagujícím, takže reagovat na dávnou minulost přímo prostě nelze, nýbrž vždy jen prostřednictvím toho, co je bezprostředně „před námi“, a to zase mohlo reagovat jen na to, co bylo bezprostředně „před“ ním, atd. až nazpět k oné dávné minulosti. A za druhé se uplatní také rozpoznání, že reaktibilita má určitý poměrně dosti vysoký práh a že má „hrubý rastr“; to má za následek, že „minulost“ se nikdy „nezachová“ v reakci celá, nýbrž jen velmi částečně, takže oproti „minulé přítomnosti“ je příslušná „přítomná minulost“ vždycky podstatně chudší. Při potřebně dlouhé době, která uplyne od rozpadu vesmíru na dále již nekomunikující zlomky, části, můžeme proto plným právem předpokládat, že stará „společná“ minulost se už docela vytratí. A posléze nesmíme zapomínat na věc snad nejdůležitější, která Husserlovu přístupu proběhne jako voda mezi prsty.

„Jediný“ vesmír nemůže být zachován po svém rozpadu na nekomunikující již části nějakým navazováním prostě proto, že nikdy předtím jedním

vesmírem nebyl. Co je zapotřebí k tomu, aby byl vesmír vskutku jeden? Je zapotřebí, aby tu byl nějaký subjekt, který by se k němu jako k jednomu vztáhl, který by naň jako na jediný reagoval. Ale žádný atom není schopen reagovat na celý vesmír, ať si to někteří filosofové sebevíc tvrdí. Reaktivita atomu je krajně omezená: je schopen reagovat na kvanta energie (a to ještě jenom někdy, za určitých předpokladů), na gravitační působení (tj. na gravitační pole), na elektromagnetické pole atd. – a to jsou všechno jenom velmi redukované stránky a vrstvy „univerza“, „vesmíru“. Ani velké shluky hmoty, jako jsou hvězdy (a planety) nebo galaxie atd. na tom nejsou o mnoho lépe. Když byly nedávno objeveny např. pulzary, objevila se v nám známém vesmíru nepochybně zcela nová „reakce“ na jejich záření, reakce mnohem kvalitnější než nějaké nahodilé zareagování na radiové záření v tom rozsahu, jak na ně eventuálně může zareagovat jakýkoliv atom nebo kus neživé hmoty nebo dokonce nějaká živá bytost nižší než člověk, ba dokonce než člověk na úrovni, na níž ještě nebylo objeveno a ovládnuto radiové vysílání a přijímání (takže do té doby jako by pulzary vlastně pro náš „vesmír“ neexistovaly – ledaže bychom předpokládali někde ve vzdálených koutech tohoto našeho vesmíru ještě nějaké jiné inteligentní civilizace. Ale pak opět je tu cézura mezi těmito civilizacemi a námi, takže jediný vesmír opět nemáme, a to do té doby, dokud mezi sebou všechny vesmírné civilizace nenaváží přímý nebo alespoň přes jiné prostředkovaný kontakt.

Z toho všeho je naprosto zřejmé, že k tomu, aby svět byl vskutku jediným světem, je zapotřebí víc, než ho pouze „myslit“ jako jeden, nebo vůbec jenom ho „myslit“. Jednota světa (bez níž jedinstvo světa nemá smysl) nemůže spočívat v ničem jiném než ve schopnosti tohoto světa (nebo nějakého jeho reprezentanta), vztáhnout se k sobě, tj. ke světu jakožto k celku, reagovat na sebe jako svět-celek, na jednotný, jediný svět. Svět není ničím daným, ničím objektivním, ale stává se uprostřed aktivních subjektů, které se k němu vztahují, a to do té míry, do jaké se k němu vztahují.