

1976-9
§ 46-52

Pokračování ze seš. č. 6!

76-46 osvětí, Lebenswelt, Naturwelt, Husserl, Patočka
760610-1

(46) (1) (Slatinice, 10. 6. 76 ráno.)

Husserlův „Naturwelt“ či „Lebenswelt“, tj. svět přirozeného lidského života, je – jak ukazuje Paul Janssen (*Geschichte u. Lebenswelt*, Nijhoff, Haag 1970) – původní svět předvědecké a mimovědecké zkušenosti člověka, ale nikoliv původní ve smyslu, navazujícím např. na Descarta, nýbrž právě naopak v opuštění descartovské orientace na původnost nedějinnou a mimodějinnou: tento původní lidský svět je zároveň (tj. od samého počátku) světem dějinným. Vlastní smysl bytí (*Sinn von Sein*) se otvírá (ukazuje) pouze v tomto subjektivně relativním „lidském světě“.

Kdybychom chtěli položit např. otázku, v jakém vztahu je tento lidský svět k osvětí (živočichů i rostlin), pak bychom se nejspíš setkali s protioptázkou, jak ji známe od Patočky: co my o tom vůbec víme? Zkrátka takové výzkumy von Uexküllovy školy by byly nejspíš zahrnuty do rámce objektivní vědy, a ta musí být pro proniknutí k tématu „lidského světa“ zazávorována, vykázána mimo diskusi („epoché“). Nicméně po mém soudu je tato souvislost mezi „Lebensweltem“ a mezi „Eigenweltem“ či „Umweltem“, tj. mezi tzv. přirozeným, životním či lidským světem a mezi osvětím živých bytostí, zcela podstatná pro každé další uvažování. Vždyť také člověk je živá bytost, která původně vychází z nějakého osvětí a původně se budování, resp. strukturování tohoto osvětí činně účastní; teprve v určité chvíli a na určité úrovni (za určitých předpokladů) člověk toto osvětí postupně prolamuje a opouští a zabydluje se v novém světě; a tu právě před námi stojí otázka, zda tento „nový svět“ je už vskutku svět nebo zda to je zatím jenom komplikovanější, totiž polidštěné osvětí, které musí člověk posléze rovněž prolomit a opustit, aby se stal obyvatelem světa (pravého, jediného světa).

Námítka (typu Patočkova), že o takovém osvětí živých bytostí nic nevíme (leč přes konstruuující objektivní vědu) neobstojí, neboť stejným právem bychom mohli říci, že dnešní člověk také nic neví o „přirozeném“, „životním“, „lidském“ světě, který mu musí být otevřen a ukázán teprve přes metodický a systematický přístup filosofie, organizující svou (a jeho) epoché. A pokud by byl položen důraz na to, že tady se nekonstruuje, nýbrž že se jen očisťují fenomény ode všech konstrukcí, pak je v této námit-

ce jednak hrubý omyl, totiž předpoklad či předsudek, že lze nechat vyvstat fenomén tak, aby přitom bylo vyloučeno vše rozumově, myšlenkově, řečově organizující a strukturující, jednak nedomyšlenost, zapomínající na to, že stejně jako je člověk „původně“ obyvatelem „lidského“ světa, stejně (a vlastně původněji!) je obyvatelem „lidského osvětí“ či přímo osvětí živé bytosti. Základní zkušenosti „pobývání“ uprostřed osvětí mohou být právě tak zapomenuty jako zkušenosti s „Lebensweltem“, ale stejně tak jako ony nemohou být vymazány – a mohou být proto znovu nalezeny, posíleny, interpretovány. Jistě musí být možná také jakási „super-epoché“ či „hyper-epoché“, která by dovedla odhalit, resp. nechat vyvstat tuto ještě původnější vrstvu zkušeností.

Základním předpokladem takové možné cesty je přístup k osvětí zevnitř, nikoliv zvenčí, tj. nikoliv objektivně a prostřednictvím objektivní (objektivující, objektivistické) konstrukce. To lze vskutku vytýkat či namítat von Uexküllově škole, že přistupovali čistě zvenčí k chování živých organismů, popisovali je a teprve pak konstruovali možnou interpretaci (totéž ostatně dělal jiným způsobem Jennings ve své známé knize o chování nižších organismů). – Ať už tedy Husserlův Naturwelt či Lebenswelt je osvětím (pak ovšem: co je Menschenwelt?) anebo je to už dějinný svět lidský (a co je pak osvětí živých organismů?), je zřejmé, že i tenkrát, když některé jeho přístupy přijmeme, musíme rozdíl mezi osvětím a lidským světem provést ještě tam, kde jsme očistili svou zkušenost od cizích intervencí objektivující vědy, která natolik mocně proniká do našeho vědomí a myšlení, že vytlačuje prvky původní zkušenosti našeho života před- a mimovědeckého.

76-47

760611-1

(47) (2) (Slatinice, 11. 6. 76 ráno.)

Samozřejmý předpoklad (přirozeného, předvědeckého i vědeckého postoje či přístupu subjektu), že svět jest, že je nám dán, je u Husserla označován jako předsudek. To je vcelku oprávněné, pokud jde právě o svět, ale ne už pokud jde o jednotlivé skutečnosti. Svět totiž vskutku není „objektivně“ dán, vskutku „objektivně“ není, není faktem, daností, hotovou „věcí“; naproti tomu však věci vskutku jsou, mají svou „objektivní“ stránku, tj. stránku, která dovoluje jejich objektivaci, objektifikaci (svět jako celek něco podobného nedovoluje, protože tuto stránku prostě nemá). Svět nemá (jakožto svět, tj. jako „celek“ všeho jsoucího) žádný vnějšek; ať přistupujeme ke světu jakýmkoliv způsobem, je to vždy přístup zevnitř, zprostředka, nikdy zvenčí, odněkud mimo. Jestliže se událost

dovede vrátit k „sobě“, stává se subjektem; a pokud je událost vztažena k subjektu tak, že je jím spoluorganizována a spoluřízena, stala se jeho akcí. Akce směřuje navenek buď nazdařbůh, nebo již nějak zacílena. V případě zacílenosti, nasměrovanosti, zaměřenosti akce už tu však je nějaký prazáklad pozdějšího „předpokladu“, že to, k čemu je zaměřena, tu jest, že to je dáno, že to je skutečné. To se může v celé řadě případů ovšem ukázat jako omyl, nicméně tomu tak je pouze proto, že zásadně a vcelku to omyl není nebo nemusí být – něco vskutku je, jakási danost může být konstatována, jde pouze o to, zda ji správně odhadneme, lokalizujeme, zaměříme. A i když se pokus o přístup k ní ukáže jako nepřesný nebo chybný, mylný, může být zásadně napraven, opraven, pokus může být buď hned, nebo příležitostně zopakován a může být úspěšnější. Předsudek (to už na vyšší úrovni, tedy lze mluvit jen o prazákladu a pratvaru nějakého pozdějšího „předsudku“) nespočívá a nemůže spočívat v tom, že je předpokládána, míněna, zaměřována jsoucnost něčeho vnějšího (co je dříve než jakýkoliv náš přístup a ve své původnosti na našem přístupu nezávislé, tj. co ve své konstituci, ve své jsoucnosti není na náš přístup odkázáno), nýbrž leda a teprve v tom, jakým způsobem je jsoucnost onoho „něčeho“ myšlenkově uchopena – a nejenom myšlenkově. Musíme totiž uvážit, že myšlenkové uchopení je pouze v jedné rovině vypracovaným „uchopujícím“ vztahem (vztažením) k onomu „něčemu“, jehož základní složky jsou popsitelné či označitelné jako „postoj“, „přístup“, „zacházení“, „praktický kontakt“ apod., zkrátka vztahem, jenž v žádném případě nemůže být redukován na oblast čistě myšlenkovou, a v němž přece už je nějak rozhodnuto či rozhodováno (nikoliv fatálně, ale opravitelně, tak, že možnost revize je otevřena, i když sama revize je nesnadná).

To všechno ovšem vrhá takové světlo na myšlenku „epoché“, že potřebu pronikavé revize asi nebude možno obejít ani v rámci samotné fenomenologické linie, zejména pak pro takového Patočku a jemu podobné, kteří se chtějí nějak distancovat od tzv. transcendentálního idealismu Husserlovy filosofické orientace. Zaměření „navenek“ lze sledovat takřka od nejnižších ontických úrovní (výjimku tvoří v jistém smyslu pouze primordiální události, leč i tam lze mluvit o zaměřenosti na vnějšek, totiž na vlastní zvnějšnění – nikoliv ovšem o zaměřenosti na jiný, cizí vnějšek). Skutečnost v makroskopickém, to znamená pro nás obvyklém smyslu je konstituována (stále ještě bez jakékoliv intervence „přistupujícího“ vědomí či myšlení) na základě úspěšných kontaktů, které by nebyly možné bez onoho základního zaměření navenek, k čemusi vnějšímu, jinému, druhému. Kdyby nebylo oné zaměřenosti navenek (a tedy onoho ještě nikterak nevysloveného předpokladu, že „venku“, vně i nejelementárnějšího subjektu

„něco“ „jest“), nejenže by nebyla možná žádná naše zkušenost s Lebensweltem, ale nic (kromě oněch primordiálních, navzájem nesouvislých a izolovaných událostí, z nichž každá jako by byla leibnizovskou monádou, ovšem bez pořadající univerzální harmonie), tj. ani věci, ani my.

76-48 Filosofie, termín, konotace, řeč, jazyk, život, obecné mínění 760612-1

(48) (3) (Slatinice, 12. 6. 76 večer.)

Filosofie se nikdy nemůže spokojit s běžným a povrchním užíváním těch či oněch termínů a názvů, ale musí brát každé slovo vážně. A to znamená, že musí brát vážně také a zejména jeho konotace - konotace, jaké má v běžné řeči, ale také konotace etymologické, tedy vlastně historické. Zkrátka musí se tázat, co v tom slovu, když je řečeno, všechno je, i když to při běžném, povrchním použití nepřichází, nevychází najevo, i když to zůstává skryto, neozorováno a jaksi pod hladinou viditelnosti, zjevnosti. Nu a jestliže takové slovo, když je vezmeme vážně, je nedržitelné, musí se filosofie tázat, jaké jiné slovo, držitelné slovo by na jeho místě mělo stát, tj. jaké jiné slovo má vyvolit, aby svými „druhotnými“, přímé pozornosti se vzdalujícími a od ní se odtahujícími konotacemi nerušilo nejvlastnější intenci pojmu, který tím slovem je míněn a označen. Proto slovní hříčky a sledování možností interpretace určitého slova či určité fráze, která je ukáže jako něco napříč ukazujícího proti běžnému smyslu, nejsou (nebo nemusí být) pouhým hraním se slovy, nýbrž jsou vážnými experimentálními zatěžkávacími zkouškami slova, které v celkovém rozvrhu a celkové stavbě myšlenkové musí snést dosti podstatné, značné zatížení. Nejsou-li taková slova dost nosná (v tomto smyslu), nejsou ani dost použitelná, a jejich použitelnost má být právě těmi zkouškami, hříčkami, hrami se slovem zjišťována a ověřována.

V tom smyslu zajisté platí nejenom to, že můžeme něco říci, jen když pozorně a poslušně nasloucháme předříkávání řeči, ale také, že sám jazyk nás vede v našem myšlení a promlouvání. Tak kupř. Heideggerova práce se slovem není jen zálibou a koníčkem, ale je filosoficky elementárně relevantní. Jestliže však v postupu svého myšlení dospěl k nezbytnosti chápání světla a světa jako čehosi navzájem vztaženého a sobě blízkého (např. ve výroku: „**die Welt lichtet**“), pak je zřejmé, že třeba v češtině by něco takového mohl pozorně naslouchajícímu napovědět sám etymologický základ obou českých slov, totiž „svět“ a „světlo“, který je zřejmě společný. - Nebo jiný příklad: když užíváme pro distanci českého slova odstup jako protivu přístupu, a jestliže např. sebe-uvědomění chápeme ve smyslu přístupu vědomí k sobě samému, pak můžeme a de facto musíme

ty termíny příslušně zatížit a zeptat se: jestliže vědomí má vskutku k sobě přistoupit, pak musí přistoupit odněkud, kde „při sobě“ ani „u sebe“ není. Ale co se pak vlastně děje s vědomím, které je vědomím, ale není „u sebe“? „U čeho“ pak je? Atd. Nebo třetí, poslední příklad: traduje-li se již dlouhé věky, že pravda je shoda, pak se Heidegger zcela právem táže, o jakou shodu jde, o shodu čeho s čím? A právem jde v zatížení tohoto termínu a pojmu tak daleko, jak jen lze, aby se nakonec ukázalo, že o žádné shodě vlastně nemůže být řeči, jestliže mezi mincí a pojmem, myšlenkou na minci je tak zásadní rozdíl. Tento poslední příklad ukazuje, jak vzít slovo vážně znamená někdy také je nakonec zavrhnout jako nesprávné, na falešnou cestu svádějící. Naproti tomu předchozí, druhý příklad ukazuje, jak takové zatížení slova může vést naše myšlení dále a k novým objevům. První příklad (jak byl náznakem uveden) zase jen jako by posiloval a utvrzoval to, nač jsme v myšlení narazili a k čemu jsme došli.

Obvyklý způsob promlouvání má tendenci se přes skutečné a závažné problémy přenést s jakousi dovednou, ale povrchní zručností. Je to pochopitelné, protože obvykle jde právě o něco jiného než o odhalování a řešení základních problémů, jde přece o praktické úkoly a malé problémy každodenního života. Filosofie se nemá a beze škody pro sebe ani nemůže odvracet od těchto každodenních starostí a od promlouvání, s nimi souvisejícím, ale přistupuje k nim tak, že v tom, co se každodennímu životu zdá podstatné, zachovává odstup, a naopak právě tam zaměřuje svou hlavní pozornost, kde je každodenní starost nepozorná a co obvykle přehlíží. Filosofie se neodvrací od běžného myšlení a promlouvání, ale bere je vážněji, než je ono samo nakloněno se brát, a zaměřuje se na ty jeho stránky, které jemu samému zůstávají ve stínu a zakryty. Tím podniká něco jiného, než je běžnému myšlení vlastní, a také něco, co není běžnému myšlení po chuti, protože odhaluje jeho mezery, nedostatky, chyby a omyly. Tak se může zdát, že mezi obojím je tak pronikavý rozdíl, že můžeme mluvit o diametrálně odlišném zaměření. Ale to je jenom mylné sebepochopení. Filosofie v posledu není odvrácena od běžného života, ale zajišťuje mu hloubku a zakotvení.

76-49 objektivismus, metafyzika, krize, hodnoty, Husserl

760613-1

(49) (4) (Slatinice, 13. 6. 76 brzo ráno.)

Tzv. objektivismus tradiční metafyziky patrně souvisí s rozkladem hodnot nebo s rozvratem hodnotových stupnic ve starém Řecku. Tam byl poprvé vykonán pokus, jak onen zdánlivě subjektivní, subjektivistický svět hodnot odloučit od světa, jak jest, tj. od toho, co je „skutečně“, co není pouhým

„zdáním“. Ono rozlišení mezi tím, co je pouhé zdání a co je předmětem pouhého mínění, a mezi tím, co vsutku „jest“, bylo zároveň doprovázeno tím, že svět hodnot se přihodil na stranu pouhého mínění, pouhého zdání. Odtud je jasné, že kupř. od samého začátku, je-li vše voda, tak od vody k jakýmkoliv hodnotám je strašně daleko a je zřejmé, že ty hodnoty jsou něčím naprosto sekundárním, resp. terciárním atd., naprosto odvozeným, vedlejším, okrajovým, periferním atd. Podobně tomu tak bylo třeba v atomismu, kde třeba sladké a barevné je pouhé zdání, zatímco ve skutečnosti jen atomy a prázdno. Tzv. sekundární kvality (mezi něž však je zahrnuto i mnoho kvalit primárních, jak se o nich mluví později) se přesunují do světa odvozeného, druhotného, do světa zdání, zatímco ve světě pravého jsoucna se ponechává jenom minimální počet vlastností a minimální počet typů skutečností.

Důležitý však je onen rozpad hodnot a stejně důležitá nebo dokonce ještě důležitější je ona zvláštní rezignace na jakoukoliv restituci světa hodnot, resignace, která relativizuje vše, kromě oněch posledních, byť hypostazovaných skutečností, které jsou mimo dobro a zlo, mimo veškeré hodnoty a hodnocení. Proto je také docela pochopitelné, že Rádl vidí v samotném vzniku řecké filosofie i v jejím dalším rozvoji veliký úpadek, pokleslost. Nazývá to intelektualismem a vidí v něm nejenom mravní (a náboženský), ale vůbec životní a duchovní úpadek, pokles, pád. – Tím, že Husserl se programově vrací k světu životní zkušenosti a že mluví o subjektivitě, o subjektivním světě, více poukazuje na něco významného, co bylo opuštěno, ale stojí stále ještě s objektivismem (přese všechno odmítání) na téže rovině, neboť přejímá, sdílí jeho hodnocení všeho psychického (dokonce animálního), mravního, duchovního atd. jako čehosi subjektivního. (Ovšemže pak cílí k nové univerzalitě, ale to nechme zatím stát stranou, neboť se tím budeme muset později zabývat podrobněji.)

Objektivismus je obranou před chaosem, vzniklým v důsledku rozpadu životních hodnot a hodnotových stupnic, žebříčků, ale obranou falešnou, zavádějící, která „se špinavou vodou vylévá z vaničky i dítě“. Život je nezbytně zakotven ve skutečnosti (skutečnostech), jež není (nejsou) jeho tvorem, produktem, jeho funkcí či výkonem, ale jež přesto nemá (nemají) tzv. objektivní povahu. Skutečnost není identifikovatelná s objektivitou, a není také v plném rozsahu objektivovatelná (objektifikovatelná). To ze skutečnosti, co nelze objektivovat, však ještě nespadá rovnou do sféry subjektivního (přinejmenším o nic víc než ono „objektivní“, jež se rovněž z podstaty své struktury bez subjektu a vazby na něho nemůže obejít!). Je třeba připustit, že je něco takového jako skutečnost nesubjektivní, ale neobjektivovatelná. Abychom postoupili o pár kroků vpřed v řešení základní

otázky, jaká to tedy je skutečnost, musíme pochopitelně co nejpřesněji pojmově, myšlenkově vymezit, co míníme na jedné straně subjektivitou a na druhé straně objektivací, objektivitou a objektivismem. – Neobjektivovatelná je skutečnost, jež nemá vůbec předmětnou stránku, a pak nepředmětná stránka každé konkrétní skutečnosti (příčemž konkrétnost bereme v původním, etymologickém smyslu: *concreresco* = rostu pospolu, dohromady, srůstám, takže konkrétum = srostlice, v našem případě srostlice obou stránek, předmětné i nepředmětné). Čistě předmětná skutečnost neexistuje a není možná; ale tu právě předpokládá objektivismus a na ní se soustřeďuje jako na „pravou skutečnost“. Předmětnost je pouze jakési reziduum, jakýsi konečný či spíše vedlejší konečný produkt dění, jež je přechodem zvnitřka navenek (asi podobně, jako u Aristotela byl pohyb vůbec přechodem od možnosti ke skutečnosti). Tento konečný vedlejší produkt dění ústí v jakousi setrvačnost, která však musí být „zevnitř“ ustavičně živena a přikrmována; neděje-li se to vůbec nebo v dostatečné míře, dochází k rozkladu a zániku takové setrvačnosti. Ale to už náleží do dalších úvah.

76-50 Husserl, bytí a vědomí, jsoucnost, bytí, reflexe, vědomí, ekstaze

760613-2

(50) (5) (Slatinice, 13. 6. 76 dopoledne.)

V Husserlově koncepci vztahu bytí a vědomí se vyjevuje zvláštní zkrat. Jestliže věcem mimo nás (vnějším věcem – pochopitelně v rozporu s Husserlovým přístupem) prisoudíme jsoucnost a budeme je jmenovat jsoucími a jsoucnými (entitami), pak je nutno přiznat že každé takové jsoucné, každá entita jsou ambivalentními či spíše multivalentními skutečnostmi bez náležitě ostrých kontur. Teprve v setkání jedné entity s druhou se právě navenek každá z obou entit jakoby „vyčeřuje“ a vyostřuje, zaostřuje své kontury. Ne však všechny; nakolik nabývá výrazných, ostrých rysů, to záleží na povaze obou setkávajících se entit a na povaze samotného setkání, v němž se povaha setkávajících se entit vlastně teprve ukazuje, vyjevuje (ovšem to, co se vyjevuje, je také nevyjevené „něco“!). Tak můžeme původní „jsoucnost“ entity považovat za něco temného, ještě nevyjasněného, nevykrystalizovaného, z čeho se může vyklubat to i ono (i když nikoliv cokoli); to, čím entita vskutku jest, se ještě neukáže, zůstává skryto či spíše nerozhodnuto, na vážkách. To, čím entita vpravdě „jest“, není nikterak „dáno“, nýbrž je jakýmsi náznakem, poukazem k tomu, čím může a má být, čím se stává, čím se stane či může stát. A aby se tím opravdu stala, k tomu je jí zapotřebí druhých entit – zejména pak bytostí nadaných vě-

domím. A tu přicházíme k otázce, proč právě vědomí je tak důležitým předpokladem, aby se entita stala tím, čím být má a může, čím vpravdě jest (tady máme před sebou dvojí typ toho, jak entita „jest“: jednak jak „už“ jest, jak je dána, jednak jakou se stává, jakou má být, jakou „jest“ vpravdě; jsem velmi nakloněn právě na upevnění tohoto rozdílu užít dvojice termínů: jsoucnost a bytí, neboť pak bychom mohli mluvit o bytí každé skutečnosti, tedy o jednotlivém bytí, namísto o tzv. „podstatě“, jež je nevyvazatelně spjata s metafyzickou tradicí).

A tady také se musíme příkře distancovat od Husserla a jeho fenomenologického idealismu. Není to ve skutečnosti samo vědomí, které tu je tím rozhodujícím, nýbrž je pouze důležitým nástrojem, mediem, prostředníkem. A to ještě ne prostě a tak, jak jest, nýbrž za jednoho podstatného předpokladu, pod podmínkou důležitého výkonu, jehož se musí podejmout a vzít jej na sebe. A tímto „výkonem“ vědomí, bez něhož nemůže k žádnému rozhodujícímu obratu ve vývoji vyjevování dojít, je právě reflexe. Nejvýznamnějším rysem reflexe je skutečnost tzv. ek-statického pobývání vědomí mimo sebe, kdy samo sebe nechává jaksi „za sebou“ a kdy se plně otvírá otevřenosti světa řeči, světa vůbec a v posledu pravdy. Vlastní „transcendenci“ můžeme spatřovat právě teprve tam, kde vědomý subjekt se ve vědomí vzdává, zbavuje svého svědomí, tj. své subjektivity, a otvírá se vůči tomu, v čem se všechno (postupně, nikoliv náhle a najednou) vyjevuje ve své pravé podobě, tj. ve svém bytí, ve své bytostné „jsoucnosti“, ve svém bytostném určení. Ale tím vlastním prizmatem, tím reagens, (tou reagencí) není samo vědomí, nýbrž onen „nový“, jiný svět, jemuž se subjekt otvírá a může otevřít pouze ve vědomí a vědomím, svým vědomím, které však v reflexi popírá samo sebe, obrací se k sobě (a své subjektivitě) zády, přestává být „sebou samým“ a stává se něčím novým, totiž vpravdě sebou samým. A tímto světem, vůči němuž se vědomí (tj. vědomý subjekt) může vůbec otevřít jen díky tomu, že on sám se mu otvírá vstříc, je na prvním místě svět řeči, svět slova, v němž teprve vědomí je s to se natolik emancipovat, aby nezůstalo pouhým přívěskem, doprovodem či snad následkem jiného, ne-vědomého a mimo-vědomého dění. Avšak ani tím ještě zdaleka celá záležitost nekončí, nýbrž naopak teprve začíná. Jak vědomí je důležité jen proto, že je schopno se otevřít vůči světu řeči (a zapřít sebe samo, svou subjektivitu po prvé), tak je i sám svět řeči důležitý jen proto, že v něm a skrze něj přichází k slovu pravda, v jejímž světle se teprve každá entita vyjevuje ve své pravé podobě a ve své skutečné, opravdové spjatosti s jinými entitami, a v jejímž světle se prolamují poslední hráze a hradby, hranice kolektivních subjektivit a kolektivních osvětí, aby se vyjevil svět, opravdový, skutečný svět,

v němž všechno je ve světle a nic v temnotách a zastření. Bytí je tedy podstatně spjato s pravdou, nikoliv s vědomím. Není proto „absurdní, přesouvat bytí do sféry, která je mimo domnění“ (měnitelnost) („so ist es absurd, Sein in eine Sphäre außerhalb der Vermeinbarkeit zu verlegen“ - Jansen, str. 37), nýbrž naopak je absurdní je uzavírat do sféry vědomí, které je vždy subjektivní uzavřeností, dokud se neotevře - a otevřít se může jen v aktu ekstatického vykročení ze sebe a pobývání mimo sebe, samozřejmě nikoliv chápáno prostorově, což však u vědomí je od časů Descarta (přínejmenším) samozřejmostí.

76-51 subjekt, „Selbstsein“, svět, pravda, skutečnost

760613-3

(51) (6) (Slatinice, 13. 6. 76 odpoledne.)

Jak se tedy ukazuje, může se subjekt a zejména vědomý subjekt dobrat sám sebe, může se stát sám sebou předně v setkání s jinými subjekty a entitami, ale „definitivně“ v setkání s nepředmětnou skutečností řeči, světa a pravdy. (Čímž zjednodušujeme, ale pro tuto chvíli to postačí; nezbyvá ovšem než do „světa“ zahrnout i leccos z toho, co vlastně do něho náleží, neboť do světa náleží jen to, co má svou předmětnou, vnější stránku. Pravda kupř. není (sou)částí světa, nepatří do světa; ale není jediná.) Bez setkání se skutečností druhých subjektů a bez setkání s nepředmětnou skutečností řeči a pravdy (a obojí je nerozlučně spjato, není možné jedno bez druhého, i když ne tak, že je spjato vždy v každé fázi) není pravé, opravdové existence, opravdového bytí vědomého subjektu. A to je obsahem, skutečností, zkušeností samotného vědomí: vědomí, které je s to se obrátit samo k sobě, tj. které je schopno reflexe, nahlédne jednak nutnost této své vazby mimo sebe, „ven“ ze sebe, ale také tu vazbu je schopno zakoušet, pokud není falešnou interpretací jeho pozornost oslabena a odváděna jinam. Tady musíme učinit malé odbočení.

Husserlův důraz na imanentní charakter veškeré skutečnosti, která je skutečností jen v rámci vědomí a o jejímž „bytí o sobě“, transcendujícím toto vědomí, je prostě protismyslné mluvit, má dvojí možný význam. První je jednoduchý, naivní a triviální: znamená jenom to, že uvědomovat si cokoliv můžeme pouze ve vědomí, takže uvědomění je možné pouze v tomto vědomém rámci. Druhý význam je dalekosáhlejší: Znamená, že to, co míníme ve vědomí a skrze vědomí, není a nemůže být nikdy ničím mimo vědomí, tj. ničím odlišným od části, složky nebo nějakého aspektu vědomí. To, co vědomí umístí svým míněním, svou intencí někam mimo sebe, je a zůstává pouhou projekcí vědomí, a tedy jeho součástí, jeho výkonem. Neexistuje žádná možnost kontaktu vědomí s něčím, co není zase

jen ono samo, tj. s něčím jiným než se sebou. Ale tady je právě spor: vědomí se nemůže setkat samo se sebou, pokud se nesetká s něčím jiným, od sebe různým, odlišným. Husserlovo „vědomí“ je vlastně jen leibnizovskou monádou, ale navíc ponechanou bez harmonizující intervence. Kdo má věřit, že se může vyvíjet, jak se vyvíjí, jen spontánně, izolovaně, ve vzduchoprázdném prostoru, jež je schopno zdánlivě zaplnit pouze svými kreacemi? Kdo se má s tímto naprosto nepřesvědčivým a nepravděpodobným výkladem spokojit? Což nevíme, jak důležité, elementárně důležité je „setkání“ nemluvněte s již mluvícím člověkem-matkou, jak důležité je navázání kontaktu s druhými lidmi, otevřenost vůči nim, založená na důvěře v nich? Ovšemže je toto setkání „vnímáno“ v rámci vědomí, ale vědomí si je nemůže aranžovat libovolně, nýbrž je závislé ve své konstituci i ve svých obsazích na tom, zda k setkání vskutku dojde nebo nikoliv. A k setkání může dojít jen mimo rámec vědomí; má-li se vědomí o setkání něco dozvědět, má-li se chopit setkání jako setkání, musí najít způsob, jak se opustit, jak vykročit ze sebe a ze své subjektivitu, jak se dostat mimo sebe a v této otevřenosti přijmout nejenom něco původně „cizího“ za „vlastní“, nýbrž pak přijmout sebe samé v nové podobě, v nové konstituci – a jak se v této rekonstituci, kterou není schopno provést samo v sobě a na sobě, stát novým, proměněným vědomím, bližším svému bytostnému určení, tj. pak se stát **teprve** a samo sebou.

76-52 „jsoucno o sobě“, „bytí o sobě“, Husserl, reakce, reaktibilita, událost, navazování

760614-1

(52) (7) (Slatinice, 14. 6. 76 ráno.)

Husserlova kritika a odmítnutí vědecké pojmu „bytí o sobě“ (*der objektiv wissenschaftlichen Begriffs vom An-sich-sein*, Janssen např. 41) je z největší části oprávněná (nikoliv ovšem absolutně oprávněná). Skutečnost, s níž se setkáváme ve své zkušenosti, není žádným „bytím“ ani jsoucnem „o sobě“; povaha této skutečnosti, její skladba a struktura je vším jiným spíš než nějakým „jsoucím o sobě“. Důvod, proč to ochotně přiznáváme, však je jiný než Husserlův. Nejde o to, že jakmile se vědomě (ve vědomí) s jakoukoliv skutečností setkáme, už je to eo ipso záležitost vědomí, tj. jde vždy o uvědoměnou, vědomím míněnou, uchopenou, **projikovanou** „skutečnost“, atd. O tom už bylo řečeno dosti na předchozích stránkách. Náš důvod je jiné povahy. Svět naší zkušenosti je převážně konstituován vzájemnými reakcemi nejrůznějších entit, a jenom z malé části je vyvoditelný z povahy těchto entit samotných (a ještě s rezervou, že totiž tato povaha entit přichází k svému významu a důležitosti zase jenom přes reagování ji-

ných entit.) I když se na první pohled může zdát, že se tak naše pojetí alespoň do jisté míry blíží pojetí Husserlovu, není tomu tak, ale je tomu spíše naopak. Husserl škrta každou „entitu o sobě“ jako protimluv a nesmysl. Naproti tomu náš přístup vede spíše k tomu, že nejenom „entity o sobě“ připouští, ale že jim připisuje víc, než se vůbec může jevit naší zkušenosti (běžné). Jde totiž o to, že reaktibilita všech entit je omezená, že má své poměrně úzké hranice, že má – řečeno s Kozákem – hrubý rastr. To pak znamená, že skutečnost, vyrůstající z reakcí nesmírně početných entit, na sebe navzájem, je vždycky chudší (i když také do jisté míry bohatší) než potenciální soubor „skutečností o sobě“, neboť při vzájemných reakcích vždycky něco padá „pod stůl“, tj. není na to zareagováno. Zkrátka v našem pojetí se stává vysoce pravděpodobným, že „kvalita“ a „bohatost“ entit o sobě je nepoměrně větší, než jak by se mohlo zdát z místa a váhy, jakých se jim dostává ve světě naší běžné zkušenosti, resp. ve světě vzájemných reakcí jedněch entit na druhé.

Nepochybně můžeme souhlasit s tím, že svět naší běžné zkušenosti, tj. onen Husserlův „přirozený“ či „životní“ svět, není v žádném případě skutečností o sobě v klasickém smyslu, nýbrž že to je reziduální sedlina nesčetných interakcí (to už se ovšem s Husserlem hned zase rozcházíme) entit, jež sice jsou něčím „o sobě“, ale jejichž povaha „o sobě“ vchází nejspíš jen pramálo do onoho světa interakcí, a pokud přece, tedy nikdy přímo a bezprostředně, nýbrž vždycky prostřednictvím reaktivity jiných entit, která ji ovšem vždycky brutálně osekává, redukuje, degraduje, zejména však vůbec neregistruje, ale pomíjí bez povšimnutí, jakmile se ukazuje být složitější a náročnější pro přiměřenější reagování. Ať už totiž jsou nejnižší etáže „entit o sobě“ vybaveny jakoukoliv vnitřní bohatostí, mají k dispozici jen velice primitivní a krajně nízkou reaktibilitu; úroveň reaktivity stoupá teprve s úrovní „entit“ samotných, tj. v posledu s úrovní subjektů.

Když bedlivě znovu probereme a uvážíme, co bylo řečeno, ukáže se další moment oprávněnosti Husserlova odmítání pojmu „entity o sobě“. Jde totiž o to, že navenek se nějaká entita jeví (byť zkresleně a redukováně) právě jen nějaké jiné entitě; bez přístupu této jiné entity se nijak navenek jevit nemůže. Navenek, vnějškově tedy entita žádné „o sobě“ nemá. Chceme-li mluvit o „entitě o sobě“, pak musíme opustit vnějšek, vnější stránku entity a přejít k jejímu „nitru“. Vnitřní stránka entity, ještě nezvnějšněná, ovšem nemůže být vůbec předmětem reakcí jiných entit (alespoň nikoliv na nejnižších úrovních, jak zatím můžeme mít za to; je tu ovšem předpoklad, jehož platnost musíme ještě důkladně prověřit – není to nic samozřejmého); proto mezi vnitřní stránkou, nitrem entity (resp.

subjektu) a mezi jejím vnějškem, který se vyjevuje pouze jiným entitám, nějakým způsobem přistupujícím a reagujícím na onu původní, musíme předpokládat ještě jednu vrstvu, a to vnějšek, který se ještě nestal „předmětem“ žádného reagování zvenčí, odjinud. A tento ještě nepředmětný vnějšek nám může ukázat cestu k dalším souvislostem. Jde totiž o časovou kvalifikaci vztahů a souvislostí mezi nitrem a vnějškem události, akce, subjektu, zkratka entity.

V modelu události chápeme její dynamiku jako postup, pohyb zvnitřku navenek, přičemž to, co je vnitřní, je uloženo jakoby v budoucnosti, a při postupném zvnějšňování přechází zvnitřku, tj. z budoucnosti, navenek, tj. do přítomnosti a minulosti. Vnějšek události tedy představuje její „minulost“, její stáří, její „odumírání“, zakončení jejího dění. Při úplném zvnějšnění se událost přestává dít, dosahuje svého konce, přestává existovat. (Mimochodem: o existenci události můžeme mluvit jen v tom omezeném smyslu, v němž událost je něčím víc než tím, čím jest, neboť vykračuje, vystupuje, vyčnívá do budoucnosti – z vnějšího pohledu ovšem, neboť ve skutečnosti tomu je obráceně, v nejvlastnějším směru její dynamiky. O pravé existenci můžeme mluvit teprve tam, kde se nějaká událost pozvedá ze svého konce, ze svého zvnějšnění a obrací se zpět, proti směru své původní dynamiky, zvenčí dovnitř. Ale to necháme zatím stranou.) Událost jakožto „entita o sobě“ tedy přestává existovat ve chvíli, když dokončila své zvnějšnění, když se celá zvnějšnila. Hrubá chyba objektivismu spočívá v tom, že se omezuje na tyto zbytky, na tato rezidua skutečností, jimiž je všechno jenom vnější, ale fatální chyba je, že tento vnějšek považuje za jedinou, pravou „skutečnost o sobě“, zatímco to je snad jediná oblast, jediná vrstva skutečnosti, jež žádné „o sobě“ vskutku nemá, neboť v čiré vnějšnosti každé „o sobě“ již odumřelo. A protože vnějšek znamená minulost, je zřejmé, že také časově (co do času) je objektivismus zcela na zcestí, protože za jedinou časovou skutečnost považuje minulost, ať už ji přiřadí na kterékoliv místo časové stupnice. Objektivismus vznikl jako obrana proti relativismu a subjektivismu, ale zcela nesmyslně mění tuto obranu v likvidaci každé subjektivity, každé niternosti, všeho vnitřního, budoucího, všeho dynamického, co se děje, co se teprve má stát.