

1976-16

§ 109-115

otázka, tázání, Nic. Hartmann, vědění o nevědění

[761011-1]

(109) (1) (SSaŽ – Dunaj, Praha 11. 10. 76 dopol.)

Fenomén otázky, resp. tázání je neobyčejně zajímavý: abychom se mohli tázat na něco, co nevíme, musíme o tom přece jenom něco vědět. A to ne tak, že bychom něco věděli o něčem jiném, byť jakkoliv spjatém s tím, co vskutku nevíme, nýbrž tak, že naše vědění se vztahuje právě a přesně k tomu, co nevíme a po čem se tážeme. Pokud totiž o něčem vskutku naprosto nic nevíme, nejsme schopni se na to ani tázat. Tázání je tedy jakýsi zvláštní typ či druh vědění; např. Nicolai Hartmann mluví o tzv. „*Problembewußtsein*“ jako o jakémisi „vědění před věděním“: „Co není ani vědění, ani nevědění, ale co je jakýmsi uprostřed mezi obojím se vznášejícím věděním o nevědění, to musí mít nutně formu... jakéhosi přesvědčení; ...“ (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. aufl., str. 433.) Jestliže postavení (položení) otázky předpokládá jakési „vedoucí nevědění“, je z toho zřejmé, že předpokladem tázání je reflexe. Ale celá záležitost je ovšem složitější. Je třeba si udělat náležitě jasno o tom, jak můžeme reflektovat své nevědění, tj. jak si své nevědění můžeme uvědomit. To pak nutně vrhne nové světlo na povahu samotné reflexe. Reflexe totiž není pouhým přesunutím pozornosti, tj. zaměřenosti vědomí na samo vědomí či dokonce na nějaké danosti, nějaká „data“ vědomí, „obsahy“ vědomí, nýbrž představuje uvedení takových „dat“ do souvislostí, v nichž se ukáží z nové stránky, ve své „pravé podobě“. V reflexi se proto nevztahujeme pouze k „předmětu“ reflexe, ale také a zejména k horizontu nebo alespoň pozadí či kontextu takového „předmětu“. Tím dosahujeme teprve toho, že sám „předmět“ se jeví určitěji, výrazněji, plněji. Reflexe uvádí svůj „předmět“ na scénu, to znamená do určitých souvislostí; a „předmět“ se stává „předmětem“, tj. tím, čím vskutku (v posledu) je, teprve ve vztahu k těmto souvislostem a na jejich pozadí.

Ovšem při takovém uvedení na (osvětlenou) scénu se může stát, že se výrazně projeví „předmět“ reflexe jako nevýrazný či bezvýrazný, že v procesu, jímž se vyhraňuje určitost, s jako se vyjevuje, se může ukázat právě jeho bytostná neurčitost či neurčenost, jen při vyostření jeho kontur se může nade **vší** pochybnost ukázat, že jeho kontury jsou vágní a neurčité, že se vytrácejí apod. To znamená, že reflexe nám umožňuje oddělit od sebe tu určitost či neurčitost, která spadá na vrub

myšlenkovému přístupu, od jiné, která je vlastní tomu „předmětu“ vědomí, k němuž naše vědomí přistupuje (resp. k němuž ve svém vědomí přistupujeme). A to je pak podstata našeho vědomí problematičnosti, vědomí problému, otázky: tam, kde jsme ve svém vědomí určitější a přesnější než skutečnosti našeho běžného kontaktu s věcmi, tj. než naše obeznámenost s nimi, tam se dostáváme v dynamice svého myšlení příliš daleko kupředu, jsme náhle napřed, jsme schopni nahlédnout předem ne jednu, ale více možností, jak náš „předmět“ může nabýt určitosti – a pak jsme vedeni k tomu, abychom rozhodli na základě přesnějšího, bedlivějšího ohledání skutečnosti (i po stránkách, které se samy o sobě na první pohled nenabízejí), jak bude ono vyostření a vyhranění našeho „předmětu“ vskutku vypadat. A svou situaci, v níž se ocitáme proti „vnímání“ a rozpoznávání „samotné skutečnosti“ nějak příliš napřed se svou tvorbou obrazů a pojetí, teorií a hypotéz, takže proti sobě stavíme dvě nebo více možností, jež jako nějaké modely chceme pak konfrontovat a srovnat se skutečností samotnou, tedy tuto situaci vyjadřujeme tak, že formulujeme otázku či problém. A tím se vysvětluje také povaha onoho vědoucího nevědění.

My máme už k dispozici jakési kadluby pro eventuelní pojmové zachycení zkoumané (dotazované) skutečnosti, máme před sebou několik obrazů, několik pojmových výtvorů, několik teorií; a to je to, co víme (tj. co reflektujeme jako „obsahy“ svého vědomí, jako rozvrhy další pojmové práce, jíž má být skutečnost uchopena). Naproti tomu to, co nevíme, je nikoliv bezbřehé a neuchopitelné (jako tomu jest u celku toho, co nevíme), nýbrž je to již dopředu naším myšlením nějak určeno (tj. např. tak, že to je buď A nebo B, a nic jiného). K podstatě skutečné otázky náleží, že má své meze a že se jich velmi pevně drží. Meze mohou být ovšem vytyčeny nesprávně, takže se později ukáže nutnost opravy. Ale to není rozhodující. To pak jenom ukáže, že otázka byla špatně, nesprávně položena. Ale lépe, správněji může být položena jenom za předpokladu, že toho budeme vědět víc, abychom své nevědění mohli přesněji, ostřeji ohraničit a vymežit. Nejenže to je možné – jak zřejmo – pouze v reflexi, ale reflexe tu představuje jakousi obeznámenost, seznámenost, znalost čehosi podstatně důležitého, co však není znalostí předmětné (a tedy předmětně uchopitelné) stránky zkoumané skutečnosti. Není to však ani znalost čehosi jiného (rovněž předmětného, tedy jiného předmětu), nýbrž „znalost“, „povědomost“, „obeznámenost“ s tím, jak předmětná stránka zkoumané skutečnosti je založena, jak je zakotvena v nepředmětné stránce, resp. v nepředmětné skutečnosti vůbec. Reflexe, která je předpokladem každého tázání, je pobýváním ve světě, v němž teprve se

každá skutečnost může ukázat ve své pravé podobě (protože v pravém světle), tj. ve své určenosti a zakotvenost nepředmětné povahy.

[761011-2]

(110) (2) (SSaŽ – Dunaj, 11. 10. 76 odpoledne.)

Uměleckým dílem uchopená skutečnost je „skutečnější“, než neuchopená (než byla před uchopením). Proč? Je tomu tak proto, že skutečnost „sama o sobě“ je ještě nevyhraněná, zůstává mnohoznačná a tím neurčitá.

Určitosti a jednoznačnosti nabývá teprve ve chvíli, kdy je pojmenována, tj. kdy je vyzdvížena na rovinu slova, řeči. Ale tato rovina je zároveň rovinou, na níž ono pojmenování (tj. soud) je buď pravdivé, nebo nepravdivé; je to rovina, která zůstává v moci pravdy, pod vládou pravdy. Je to v posledu pravda (a jenom prostředěčně slovo), která vyostřuje vyjevování „věcí“ (skutečností) do jednoznačnosti, do „pravé podoby“. Existuje stará tradice, která takové umocňování skutečnosti (při němž se skutečnost stává „skutečnější“), jež charakterizuje umění, chápe jako „*poiésis*“, jako tvoření, tvorbu. Ale to je mylná, chybná tradice; tvorba je až cosi druhotného, následného, co je možné teprve na základě vzrůstu určitosti a na základě zjednoznačnění skutečnosti, a něco takového ovšem není výsledkem žádné tvorby, žádné umělecké a vůbec subjektívní aktivity, činnosti. Skutečnost se stává plně tím, čím jest, ve světle pravdy, a to se ukazuje v řeči; každá aktivita subjektu je v tomto procesu založena a zakotvena jako ve svém předpokladu, základu a zdroji. Tomu, jak se skutečnost stává jednoznačnější, plnější, skutečnější, může a musí subjekt (tvořící, resp. tvorby schopný subjekt) pouze naslouchat a přihlížet; jeho tvorba je založena v poslouchání a poslušnosti toho, co o skutečnosti rozhodla a rozhoduje (stále znovu) sama pravda. Místem, kde se vyjevuje pravda, není tedy semknutost a sevřenost tvořícího ducha, nýbrž jeho otevřenost a sebezapíravost (lépe: *Selbstlosigkeit*).

Příkladem můžeme uvést (13. 10. 76) to, co prý včera uvedl P. Rezek ve své přednášce (o asubjektivnosti umění; nemohl jsem tam jít), v níž vyšel z poukazu na to, jak na fotografii je skutečnost skutečnější, než byla ta fotografovaná, a na to, jak hřích v našem povědomí a ve vzpomínce je skutečnější než ve chvíli, kdy byl spáchán. V obou případech původní podoba je cosi nahodilého a pomíjivého, čeho hlubší význam uniká, kdežto uvědoměn a znázorněn či pevně zachycen může (nemusí ovšem) podstatně poukazovat k tomu, co je na skutečnosti či ději, činu tím nejvýznamnějším a nejhlubším. Aby však bylo něco takového možné, musí být původní „skutečnost“ vyzdvížena do uvědomění (a do uvědomění souvislostí), a to znamená vyzdvížena na rovinu řeči, slova, neboť

uvědomění je možné jen ve světě řeči a přes řeč. U fotografie je tomu přesně tak, ačkoliv na první pohled se to nemusí zdát. Ani pes, ani příslovečný pták nepozná „skutečné věci“ na obraze ani nejlepšího malíře; porozumění výtvarnému dílu je možné pouze přes porozumění slovu, řeči.

Termín „poezie“ je příliš vžit, abychom mohli uspět s návrhem jiného, lepšího slova. A tak musíme jen říci, že základním poetickým (poetovým) „činem“ je naslouchání řeči samé, ponoření (se) do řeči, vstup do světa řeči, pobyt (pobývání) v řeči, v jejím světě. A to je spíše něco jako „pasivita“, přesněji otevřenost, která znamená „míti sebe za méně důležité, méně důstojné“ než to, čemu nasloucháme a čím se necháme oslovovat. Sama tvorba je teprve odpověď na toto oslovení; to, co v takové otevřenosti „vidíme“ a „slyšíme“, není výkonem zraku ani sluchu, ale slova „slyšení“ a „vidění“ jsou pouze zplastičtění toho, co je vskutku „porozumění“. Naslouchat pravdě znamená porozumět pravdě, pochopit, co je v konkrétní situaci a v konkrétním případě pravda. A porozumění není výkonem rozumu, nýbrž otevřeností rozumu, je připraveností rozumu nechat se ovládnout, určit, nasměrovat pravdou. Příklad vzpomínky na vlastní vinu, provinění, hřích je poučný: uzavřené svědomí je „tvrdé“ a „němé“, nevidí nic, neslyší nic, na nic si nevzpomíná, nic nepřipomíná, nic nám „neříká“. Naproti tomu svědomí živé, citlivé, otevřené nelze vyložit psychologicky jako nějaký sklon k sebetřýznění, flagelantní apod. Nejsme „svobodní“ vůči tomu, co zlého (nebo dobrého, ale vina je vtíravější a proto názornější) jsme provedli. Nemůžeme se proti tomu postavit čelem, ale můžeme pouze unikat, vyhýbat se, přehlušovat, mystifikovat, obelhávat (ty kolem a především sebe) apod. Ale pokud se otevřeme a pokud budeme trpělivě a sebezapíravě naslouchat hlasu svědomí, pak je to pravda o naší vině, která nad námi nabude vrchu a ovládne naše vědomí. A toto vědomí se stane otevřenou, živou ranou na naší existenci, na našem bytí – a my se budeme znovu a znovu tázat, jakým způsobem bychom mohli být ospravedlněni, zbaveni viny, jak bychom mohli dojít odpuštění, a víc než odpuštění, smazání viny, očištění celého svého života, který je vinou, hříchem poznamenán. To není věc naší obrazotvornosti a bujné, eventuálně hybridní či nemocné představivosti a invence. Soud o skutečnosti (události), v němž se náš čin jeví jako provinění a prohřešek či hřích, není naším rozhodnutím, naším výmyslem, ale je zakotven v soudu, jímž jsme souzeni my. A tak to je ve všech případech, nejenom tehdy, když se proviníme. V posledu uprostřed našeho poznávání a nahlížení skutečností v „pravém světle“, v jejich „pravé podobě“, se prosazuje moc a rozhodující platnost pravdy, k níž nemáme, co bychom přičinili, ale které můžeme jen naslouchat a její výzvu poslechnout.

[761019-1]

(111) (3) (SSaŽ - Dunaj, 19. 10. 76 v poledne.)

Náš netypický „úvod do filosofie“ je určen především mladým lidem, kteří studují nejrůznější vědecké i technické obory, neboť určitému procentu studujících nestačí obeznámenost se speciálním oborem, ale chtějí svou práci zakotvit v řádu širším, obecnějším, celkovém. Ale je určen také všem věkově již méně mladým lidem, kteří se s filosofií v různých (většinou však podivných a neprůhledných) formách sice již nejednou setkali, ale kteří byli a jsou neuspokojeni tímto setkáním, a přitom zůstali natolik duchem mladí, že nerezignovali, nehodili problémy, do nichž se pokoušeli kdysi proniknout, za hlavu, ale pocítují jejich výzvu dosud jako živou připomínku nesplněných úmyslů a neprovedeného, neuskutečného programu. Na prvním místě tedy není náš „úvod“ určen pro filosofy-odborníky. Ovšem sama povaha pokusu je musí přivést a přímo přilákat k přečtení textů, neboť – nehledě na formu, která si nečiní a ani nemůže, nesmí činit nároky na to, aby byl text čten jako odborná studie, přece předpokladem, základem a také pozadím takřka každé formulace a každého myšlenkového obratu a postupu je zcela určitá odborně filosofická orientace, o níž sice předmětně nepadne ani slovo, ale nepředmětně je ustavičně míněna a pro zasvěceného dokonce jistým způsobem (obvykle zjednodušeným „*ad usum Delphini*“) tematizována.

Úvod nemůže začít ani nástinem toho, co to je filosofie. Otázka, co to vlastně je filosofie, je jednou z vrcholných a také jednou z nejobtížnějších otázek filosofických. Reflexe všech lidských aktivit je spíše možná a kontrolovatelná než té jediné aktivity, jíž je reflexe filosofická. Filosofie dospívá k sebeuvědomění přes postupné uvědomování všech dřívějších, „předcházejících“ aktivit, a teprve jakoby na samém konci dospívá k sobě. – Ale to neznamená, že nemůžeme začít ničím, co by se samotnou filosofií mělo souvislost; musíme se ovšem omezit na souvislosti vnější. Tak např. můžeme určit místo či rovinu, na nichž je filosofie doma. I když se filosofie může zabývat čímkoliv, její místo (stanoviště) není kdekoliv. Předmětem filosofie (filosofických úvah) může být např. příroda, astrofyzika, biochemie, fyzika jádra apod., ale místo filosofie není ani v přírodě, ani v atomech, ani ve hvězdách či v biochemických procesech. Místo filosofie je vědomí; mimo vědomí, vně vědomí není filosofie možná, neexistuje. Filosofie je záležitostí vědomí; ale není vlastností vědomí. Spíše je určitým způsobem, jímž vědomí spravuje, organizuje samo sebe – a jímž samo sebe také kontroluje. Filosofie je pro vědomí něco jako cesta; vědomí se po ní může, ale také nemusí vydat. Jsou i jiné cesty, po nichž může jít; je

ovšem otázkou, zda to jsou vždycky skutečné cesty, které někam vedou, a nikoliv pouhá scestí. Nicméně jedno je jisté: cesta není vlastností toho, kdo po ní jde, nýbrž je pro něho jednou z možností, kterou může volit, ale nemusí, kterou však musí zvolit, aby po ní mohl vykročit. Filosofie tedy také musí být zvolena. Ale jako můžeme jít po nějaké cestě proto, že se necháme někým vést, nebo zase proto, že chceme zatím neznámou cestu vyzkoušet, anebo proto, že tudy všichni chodí, takže nás ani nenapadne, zda bychom neměli jít spíše jinudy, tak můžeme jít cestou filosofie, aniž bychom se vědomě rozhodli pro filosofii, tj. aniž bychom věděli, co to vůbec děláme, když se touto cestou dáme, a co to vlastně ta filosofie je. Ba je tomu - právě v naší době snad víc než kdy předtím - tak, že všichni, ať chceme či nechceme, nějak filosofujeme, tj. nějak jdeme cestou filosofie, ale bohužel obvykle špatně, nekvalitně, tak, že se dopouštíme mnoha poklesků a omylů atd. - A sem ovšem náleží také kapitola o tom, co se stává z pokleslé filosofie, tj. že pokleslá filosofie po podstatné stránce přestává být filosofií (skutečnou filosofií) a stává se pa-filosofií, „falešným vědomím“, ideologizovanou filosofií či přímo ideologií.

[761021-1]

(112) (4) (SSaŽ, Dunaj, 21. 10. 76 dopoledne.)

Když jsem Martinovi Š. v rozhovoru (u nás) doporučil, aby si zkusil přečíst něco ze *Zlomků* a pak nějakého Platona, dr. Komárková to později dost nepříznivě komentovala (viz přepis kazety s Martinovou zprávou). Její argumentace je následovná: Martin musí nejprve řadu věcí znát a vědět, a teprve potom může přistoupit k filosofii; nyní to je předčasné. A *Zlomky* jsou zvláště obtížné, ty až nakonec. Ale Jaspers ve své stati „*Vom Studium der Philosophie*“ (1949) říká: „*Aber man kann etwas tun, daß er [der Geist] die Bedingungen vorfinde, wenn er, und sei es in schwachen Funken, in jungen Menschen aufglimmt. Unter diesen Bedingungen ist immer noch die Kenntnis der Philosophiegeschichte die Hauptsache. Aber nicht das Wissen von Lehrstücken, die in Büchern über Geschichte der Philosophie zu lernen sind, sondern die Berührung mit den Gehalten in den Texten selbst.*“ (3335, str. 58.)

Důvody, proč dát do ruky mladým lidem bez nějaké větší předběžné průpravy skutečné filosofické texty, spočívají na určitém porozumění tomu, jak docházíme k pochopení filosofického textu a jak si jej osvojujeme interpretací. Vždycky to vypadá na začátku tak, že tu stojíme před textem (nějakým textem), který jsme ještě nezačali číst. Ale už v této počáteční chvíli si s sebou neseme jakousi (obvykle neuvědomělou, nekontrolovanou, neproověřenou) „filosofickou“ výbavu, s níž potom

k textu přistupujeme a kterou vkládáme do jeho čtení a pochopení. To znamená, že tu existuje jakési prizma, které nechává z přečteného textu promluvit jenom některé jeho momenty, složky či tóny, zatímco ty druhé odkrajuje a nechává padnout pod stůl. Časem se pak propracujeme k tomu, abychom na toto nechtěné a neuvědoměné prizma zaměřili svou pozornost a abychom svůj přístup vždy znovu korigovali; nechme zatím stranou, podle jakých norem či kritérií, zda je naším ideálem porozumět starému (nebo prostě druhému) autorovi tak, že vůbec odložíme všechno své a že zabráníme každé možné intervenci odjinud, anebo zda je spíše cílem využít daného textu (a autorova způsobu myšlení) v maximálně možné míře pro účely podstatně naše, aktuální, životně důležité a dnes nás oslovující.

Jestliže mezi prizma svého ještě nevytříbeného a tudíž nefixovaného přístupu a mezi vlastní text a jeho obsah postavíme ještě nějakého interpreta – zkušeného a vzdělaného filosoficky –, pak ovšem zároveň si ulehčíme práci, dostaneme se k výsledkům takřka „zadarmo“ a aniž bychom věděli, jak jsme se k nim dostali (takže každá kontrola je neobyčejně ztížená, ne-li vyloučená), ale zároveň se nám do cesty přímému a vskutku „našemu“ porozumění postaví ještě další prizma, příznačné pro přístup tohoto zkušeného a vzdělaného interpreta, které na rozdíl od našeho je vypracované, vytříbené a taky velmi pevné a přímo fixované. A to pak překonat a eventuelně korigovat je neobyčejně nesnadné a pro začátečníka zcela nemožné. Jsem proto přesvědčen, že mladý filosofický adept má přistoupit k vlastním filosofickým textům bez velkých znalostí a vědomostí předběžných, a že se ovšem k těmto textům nemá orientovat výhradně, nýbrž pak přistoupit stejným způsobem k jiným, že si má postupně vytvořit takto vlastní zkušenosti s rozmanitými filosofickými autory, na jejichž základě se mu někteří z filosofů stanou bližšími než jiní, a pak že se má věnovat podrobnému studiu takto vybraných autorů, při němž je ovšem už vhodné důkladné prostudování jejich vlastních textů konfrontovat s neméně důkladným studiem jejich interpretů, komentátorů a kritiků. V této etapě je to už vhodné z toho důvodu, že si adept už vytvořil svůj názor ve „vlastním“ přístupu (tedy nikoliv v pouhém napodobení přístupů jiných a převzetí názorů interpretů, tj. názorů zprostředkujících) a našel tedy (nebo alespoň mohl najít) své stanovisko, z něhož je schopen „přistoupit“ také k interpretaci samé. Proto ji může také posuzovat a měřit, kontrolovat a posléze i korigovat. Jinak představuje „interpretace“ jen jakési sugestivní „vedení“ do jakéhosi nového světa, jež nenavazuje na skutečnou situaci

adeptovu (vnější i vnitřní), ale jen zasvěcuje do mystéria, jsouc pouhou iniciací.

[761022-1]

(113) (5) (SSaŽ – Dunaj, 22. 10. 76 dopol.)

(Začátek textu úvodu do filosofie pro Martina Š.) Zdálo by se, že na sám počátek sluší vyložit, o čem vlastně budeme mluvit, o čem bude řeč, tj. co to je vlastně ona „filosofie“. Ale tu se ukazuje zvláštní potíž. Na jedné straně máme stovky různých pojetí a dokonce definic filosofie, které se někdy od sebe přímo diametrálně odlišují; a na druhé straně nevíme, kdo by mohl rozhodnout, které pojetí či která definice je „správná“, platná, pravdivá. Zatímco u každé odborné disciplíny vědecké lze vždycky najít stanovisko mimo její rámec, odkud lze posuzovat její zaměření a její povahu, u filosofie něco takového není možné. Zajisté máme možnost posuzovat určitou filosofii (či filosofa) dílčím způsobem, např. po stránce historické, politické, psychologické, po stránce literární, jazykové atd. atd. Ale co je filosofie vůbec, to nám nemůže kompetentně říci žádná speciální věda, žádná specializovaná disciplína. Nakonec se ukáže, že je to zase jenom sama jediná filosofie, která je povolána k tomu něco říci. Ale tu se právě dostáváme do největších nesnází: aby filosofie mohla o sobě něco říci, musí tu napřed být. To znamená, že filosofie jediná z odborných věd není založena zvenčí, nýbrž že se sama zakládá a staví jaksi „na pochodu“.

Mohli bychom ovšem ještě rekurovat k „obecnému mínění“, tj. „common sense“; ale ani to není schůdná cesta. Filosofie se totiž nejčastěji kriticky distancuje od obecného mínění a ukazuje jeho rozpory, nedomyšlenosti a vyslovené omyly. To by pochopitelně nemohla dělat, kdyby v obecném mínění byla zakotvena, kdyby jí byla založena. – Na druhé straně je ovšem zcela pravda, že obecné mínění je plné filosofických „střípků“. To však nás ovšem hned neopravňuje k usuzování, že tyto střípky jsou jakési zárodky, jakási semena filosofie. Mohou to být opravdu jen střepy, pozůstatky, relikty nějakých starších filosofii. Musíme nejprve prozkoumat otázku, zda obecné mínění bylo odedávna plné těchto filosofických „drobtů“ či „střípků“, anebo zda do něho tyto drobtů či střepy zapadaly teprve poté, když došlo k rozbití první filosofie, prvního uceleného filosofického systému, stavby, „konstrukce“. Kdyby se podařilo prokázat, že jakási primordiální filosofémata existovala všude již v mytickém (a eventuálně dokonce předmytickém) období, pak by bylo možno z toho soudit, že mýtus potlačil původní primitivní filosofii, která jí byla na dlouhé věky absorbována nebo rozložena. Takový důkaz lze

ovšem jen těžko očekávat, protože přímý přístup k mýtům je nám už definitivně zahrazen. Proto si musíme pomoci jinak.

I když se nebudeme pokoušet o zjištění filosofických elementů zevnitřku, můžeme ohraničit, vymezit prostor, v němž je filosofie doma, v němž žije, jaksi okolíčkovat (vykolíčkovat) místo filosofie. A to už je možné provést čistě zvenčí, vnějším, předmětným způsobem. Tak např. je zřejmé, že filosofie má své místo jen ve vědomí, nikoliv mimo vědomí; a to ještě nikoliv v jakémkoliv vědomí, nýbrž pouze v takovém, které je schopno se zaměřit samo na sebe, které se tedy ve své pozornosti, ve svém „vědomí“ vztahuje k sobě samému. Ale ani to nestačí. Filosofie není přítomna ve vědomí jako obsah v nějaké nádobě, nýbrž je výkonem vědomí, či spíše organizující silou probíhající aktivity vědomí. Musíme se tedy tázat, která složka vědomí, resp. aktivity vědomí je výhradně a která převážně pod jejím řídicím vlivem. (To není dobrá formulace; filosofie se může zmocnit vlády nejenom nad celým vědomím, ale nad celým lidským životem. Proto musíme otázku přeformulovat.) Otázkou je, kde vlastně filosofie nasazuje základně svůj vliv a odkud se její vliv potom rozšiřuje na ostatní sféry vědomí a dále všude tam, kde svůj vliv vědomí může vykonávat. A tu se ukazuje, že musíme učinit ještě jeden krok: filosofie začíná svou organizující a řídicí práci v rámci té aktivity vědomí, již se vědomí obrací k tomu, že a jak ví, že ví. Jde tedy o tzv. třetí etáž reflexe: v první prostě víme, ve druhé víme, že víme a ve třetí se vědomě vztahujeme k tomu, že víme, že víme.

[761031-1]

(114) (6) (SSaŽ, 31. 10. 76 večer, Dunaj.)

Patočka ve své studii „*Was ist Phänomenologie?*“ hned na počátku uvádí, že filosofie je od počátku jakožto ontologie nejstarší vědou a zároveň počátkem (zdrojem) všech ostatních věd. Chápat ovšem ontologii jako vědu (byť nejstarší) znamená chápat ji jako speciální, odbornou disciplínu na rozdíl od jiných odborných disciplín. Kdyby se skutečně mohlo potvrdit (což ovšem ve skutečnosti popíráme), že je možná konstituce takové speciální vědy, která se zabývá jsoucím jako svým předmětem, pak ovšem by to muselo znamenat jedno z dvojího: buď by tu muselo být ještě něco jiného než jsoucí, aby bylo možno předmět ontologie vymezit a ohraničit proti tomuto jinému, anebo by bylo nutno naopak zúžit předmět ontologie, neboť také každá jiná, další věda se zabývá jsoucím. Ve filosofii se od samých jejích prvopočátků ovšem ozývaly myšlenky, někdy výrazněji a jindy méně výrazně vyslovené, že něco je označováno za jsoucí od něčeho jiného, nejsoucího; že vědění (věda) je možné jen o jsoucím, a nikoliv o

nejsoucím (příčemž už tento výrok či soud je filosofický a nějak se vztahuje, nějak vypovídá také o nejsoucím); eventuálně nejsoucí bylo pokusně uchopováno jako jsoucí (třebas v démokritovském pojmu prázdna). Ontologizace předmětů matematiky či geometrie je toho také přesvědčivým dokladem. Z toho ze všeho je zřejmé především to, že filosofii nelze ztotožnit ani v jejích počátcích s ontologií.

Ale velmi brzo se ve filosofii ustavila myšlenka, že předmětem filosofie (a ontologie) není prostě jsoucí (tj. jakékoliv a každé jsoucí), nýbrž právě jsoucí jakožto jsoucí, tj. jsoucí co do toho, že (a eventuálně jak) jest, tedy co do jsoucnosti. A právě tak velmi brzo (a možná, že ještě dříve) byl učiněn objev rozdílu mezi jsoucností a bytím toho, co jest. Věda jakožto věda však se může ustavit teprve tam, kde jsoucí je redukováno na jsoucno; touto redukcí je však zahájena trhlina (a později propast) mezi filosofií a vědou. Filosofie se nemůže nikdy nechat odtrhnout ve svém ústředním zájmu o bytí každého jsoucího, tj. přesně o tu stránku, o niž je oloupeno a jíž je zbaveno každé jsoucno. Redukcí je jsoucí zbaveno svého vztahu k celku, resp. k jiným „jsoucím“; tento vztah je naopak zakotven a garantován v jeho bytí. Proto můžeme bytí ztotožnit s vnitřní stránkou toho, co jest (tj. jsoucího), zatímco jeho vnější stránka představuje jsoucí jakožto jsoucno (rozumí se vnější, „předmětné“ jsoucno). Bytí je životem jsoucího, kdežto jsoucno je samo o sobě už jenom mrtvolou jsoucího. Bytost je skutečnost, která není pouhým jsoucnem, nýbrž která má také svou vnitřní stránku. Pokud je tato bytost vnitřně i vnějšně integrována, je pravým subjektem; jinak je subjektem nepravým. Nepravým subjektem je např. emancipovaný element, který je po vnější stránce rozptýlen, resp. mechanicky složen, ale základem a garantem jeho quasi-integrace je jeden, více nebo mnoho subjektů. Tak kupř. konkrétní zlo se jeví jako bytost, resp. jako projev bytosti; a jeví se dokonce leckdy jako projev pravého subjektu, který však nemůže být identifikován se žádným skutečným člověkem. Jde však nejčastěji o emancipát z činnosti mnoha lidí (často celé společnosti či celých společností), jehož integrita je založena v četných subjektech, tj. lidských subjektech, které mají vážný zájem na některých jeho funkcích, ale neprohlížejí mechanismus emancipovaného elementu vcelku, jako celek. Jako bytost se však může jevit také např. přírodní katastrofa, integrovaná (nejčastěji až v poslední chvíli nebo vůbec dodatečně) jako bytost pouze subjektivně, v představách (zemětřesení nebo sopečný výbuch jako trest apod.).

[761108-1]

událost, změna, subjekt, vnitřní, vnější, budoucnost, přítomnost, minulost, trvání, navazování (onticky), setkání, ek-sistence, reakce, otevřenost, reaktivita, objektivní skutečnost

(115) (7) (SSaŽ - Dunaj, 8. 11. 76 dopoledne.)

- (1) Základem veškeré skutečnosti je proměna změna; otázkou není, jak je možná změna, ale naopak: jak je možná trvalost, jak je možné trvání.
- (2) Změnu musíme chápat precizně: musíme především odlišit změnu, která znamená počátek něčeho, co tu nebylo, nebo konec něčeho, co tu bylo, od změny, která probíhá mezi počátkem a koncem, náležejícím k téže integrované změně.
- (3) Změnu musíme tedy chápat především jako dění; a za základ dění považujeme události, které mají integritu a tedy začátek i konec.
- (4) Události klademe tedy v novém pojetí důsledně na dosavadní místo atomů či monád; události se dějí nejenom uvnitř (jako u Leibnize), nýbrž i navenek. Nicméně mezi vnějškem a nitrem událostí není žádná paralelita, ale zcela zvláštní vztah. Událost začíná jako vnitřní a postupně se zvnějšňuje. Ve chvíli, kdy se kompletně zvnějšní, dospěje ke svému konci a přestává existovat.
- (5) Trvání je možné jen tak, že je založeno na schopnosti některých událostí nejnižší úrovně (tzv. primordiálních událostí) navázat na jiné události; zvláštním případem je schopnost navázat na „sebe“.
- (6) Předpokladem schopnosti navázat na něco jiného (ať už jinou událost anebo na „sebe“, ovšem v minulosti) je setkání s tím, nač má být navázáno. A podstatou setkání je, že oba partneři jsou trochu „mimo sebe“, aby se v tomto „vyčnívání ze sebe“ mohli dotknout.
- (7) Je proto zapotřebí prozkoumat různé způsoby (typy) takového vyčnívání, trčení ze sebe, tj. typy ek-sistence. Nejjednodušší je ek-sistence primordiální události: ta ze sebe vyčnívá pouhým svým zvnějšněním. Pouhé zvnějšnění se však neúčastní na žádné situaci, na žádném „prostoru“, přístupném i jiným událostem. A proto se primordiální událost neodlučuje od sebe ani nesetkává s jinou událostí.
- (8) Aby mohla událost (primordiální) navázat sama na sebe, musí být schopna k sobě přistoupit - a předpokladem takového přístupu je odstup, který mu nutně musí předcházet. Jak může primordiální událost odstoupit sama od sebe?
- (9) Pomineme-li již zmíněné pouhé zvnějšnění, představující „odstup“ od sebe, po němž už žádný přístup k sobě nenásleduje, musíme za skutečný odstup považovat „vyčnívání“ události ze sebe, které se stává

„zkušeností“ události, tj. které je znovu integrováno a tím fruktifikováno.

- (10) Událost, která je schopna se vrátit sama k sobě, tj. která je schopna aktu opačného, než je zvnějšňování, je subjektem. Subjekt představuje (jako ontická struktura) takovou „srostlici“ vnitřního a vnějšího, která je nejenom integrována v celek, ale je schopna oboustranně tyto dvě své stránky propojovat.
- (11) V rámci subjektu vnitřní poukazuje k vnějšímu a naopak vnější odkazuje k vnitřnímu. Přejít zevnitř navenek nazýváme u subjektu akcí, naopak přechod zvenčí dovnitř reakcí (ovšem přesněji flexí, jejímž zvnějšňením je pak reakce jako zvláštní typ akce).
- (12) Časově je subjekt orientován tak, že svou vnitřní stránkou směřuje do budoucnosti a svou vnější stránkou do minulosti. Zvnějšňování představuje přechod z budoucnosti přes přítomnost do minulosti.
- (13) Místem setkání je budoucnost, ne minulost (v rámci přítomnosti, která není bodová, nýbrž rozlehlá, široká). Událost je schopna navázat na jinou událost, pokud jí tato druhá událost jaksi vyjde vstříc, pokud k ní obrátí svou vnitřní, tj. budoucnostní stránku.
- (14) V setkání jde tedy o dvojí složku: jednak subjekt reaguje na skutečnost, s níž se setkává, jednak se musí tomuto setkání otevřít tak, že se původně otvírá „prostor“, v němž jedině je setkání možné.
- (15) Pokud jde o reaktibilitu, ta je základem konstituce toho, o čem mluvíme jako o „objektivní skutečnosti“, to znamená předmětné skutečnosti. Tzv. objektivní skutečnost je tedy výsledkem nepřehledného množství vzájemných reagování, navzájem se překrývajících a prostupujících. Podílem na této komplikované „objektivní skutečnosti“ je předmětná stránka subjektu.
- (16) Svět „objektivních skutečností“ je tak výtvozem nesčetných subjektivních aktivit, aniž by se proto stal subjektivním.