

**1976-17**

**§ 116-122**

celé přepsáno na PC

**761109-1**

**(116)** (1) (SSaŽ, Dunaj, 9. 11. 76 dopoledne.)

[Ad 115/(1):] Pod změnou se tradičně chápe jedno z dvojího: buď to, co tu bylo, tu už není, anebo to, co tu nyní jest, tu dříve nebylo. (Může jít také o obojí zároveň.) V prvním případě jde o konec něčeho, tj. o zánik (*ftóra*), v druhém případě o počátek něčeho, tj. o vznik (*genesis*). Avšak i tam, kde takřka v jedno spadá obojí, nejde o skutečnou „jednotu“, nýbrž o pouhou koexistenci, neboť to, co končí, je něčím zcela jiným a odlišným oproti tomu, co počíná, začíná.

My ovšem víme, že i to, co končí, mělo nějaký začátek; a že to, co začíná, jednou zase skončí. Tážeme se proto, který počátek patří k našemu konci, a naopak který konec náleží k našemu začátku. Nejde nám o vnější takřka useknutou podobu změny jako střídý skutečností, nýbrž o reálný vztah, totiž o proces, klenoucí se mezi počátkem a koncem, jež náleží k sobě. Konec, který náleží k počátku, a počátek, který náleží ke konci, jsou spolu spojeny a svázány děním, jež se „stává“ mezi nimi jako mezi svými krajními body či lépe fázemi. Přesuneme-li svou hlavní pozornost na tuto „změnu“, která je děním, dějstvím, a protože toto dění má „zrnitou“ povahu, tj. sestává z jakýchsi celků či jednot dějství, z nichž každý(-á) má svůj začátek, průběh a konec, můžeme mluvit o události a událostech; tedy přesuneme-li svou pozornost na události jako ontické struktury (a na subjekty jako na zvláštní typy událostí), pak se dostáváme teprve na novou dráhu, na nové cesty ke zkoumání povahy skutečnosti.

Sluší ovšem připomenout, že juxtaopozice konců jedněch a začátků druhých událostí, tj. změna jako směna či střída je také skutečností, ovšem skutečností spíše výjimečnou, pokud jde o její zjevnost až nápadnost. Obvykle právě počátky i konce událostí unikají pozornosti, jsou vytrácivého charakteru a je zapotřebí velkého úsilí, chceme-li je identifikovat a zachytit. Starý, tradiční přístup je neudržitelný jako neoprávněná generalizace něčeho, co je spíše výjimkou a zdaleka ne pravidlem. Naproti tomu nový přístup ke skutečnosti (a nové pochopení skutečnosti) nám dovoluje diferencovat a najít metodu myšlenkového uchopení také oněch nenápadných počátků a vytrácivých zakončení událostí, jež až dosud unikaly nejen myšlenkovému uchopení, ale vůbec naší pozornosti. A takových počátků i konců je právě největší procento, ba

naprostá převaha. Tak dochází k jistému přesunu důrazu proti staré řecké filosofii, která v tématu počátků, tj. vzniku, a konců, tj. zániku (*genesis kai fthóra*) viděla problematiku extrémní a ráda se od ní odvracela k trvání, tj. k tomu, co nemá ani počátku, ani konce, co nevzniká ani nezániká: nová filosofie považuje problém počátků a konců také za problém extrémní (resp. problém extremit, krajností), ale jaksi z druhé strany, a svou pozornost plně přesouvá na dění, tj. na dějství mezi počátkem a koncem (jež jsou ovšem vzájemně příslušné).

Bližší přezkoumání rovněž ukáže, že počátek ani konec události nemá bodový charakter, nýbrž že má také jistou časovou rozlehlost. Událost začíná nikoliv v okamžiku, nýbrž v celé sérii okamžiků (jak bychom mohli v jakémsi přiblížení, ale zároveň i zavedení problému říci), tj. začíná stále ještě i v čase (v době), kdy už probíhá a dokonce kdy se už zčásti zvnějšnila, uskutečnila. Mohli bychom se také vyjádřit tak, že událost vlastně začíná po celou dobu svého průběhu, a stejně tak po celou dobu svého průběhu končí. Nevíme ovšem, jak to myšlenkově uchopit u nejjednodušších, tj. primordiálních událostí. Musíme totiž předpokládat, že nejmenší, nejjednodušší událost „*primi ordinis*“ je ještě v čase i v prostoru rozlehlá, rozměrná, ale že je už nerozložitelná na žádné menší, nižší složky (tedy ve smyslu „*atomos*“). Rozdíl od starověkých představ o atomech tu spočívá v tom, že nedělitelná, nerozložitelná (ale to platí vlastně o každé události, nejen o primordiální) je ještě vnitřně strukturovaná, nikoliv homogenní. To znamená, že pojetí tzv. obecné „látky“, „hmoty“ je nedržitelné. Tzv. „látkou“ každé události je dění; událost je jakoby utkána z dění, jež se neděje na povrchu, zatímco jeho základem a nositelem by bylo něco trvajícího, pevného, co se nemění a neděje. A průběh tohoto dění není ztotožnitelný s tím, co jsme zvyklí za „průběh události“ pokládat; to je pouze jeho vnější stránka. Ale to je skutečně jen série změn v onom tradičním smyslu; integrovány jsou tyto změny vnitřní stránkou; a ta není něčím na jedné straně celé události, tj. na jednom konci časového průběhu této události, ale je skutečnou stránkou události v celém jejím průběhu. Mohli bychom to graficky znázornit asi takto:

minulost ← → budoucnost

časová osa ↑↑↑↑

## 761110-1

(117) (2) (SSaŽ - Dunaj, 10. 11. 76 odpoledne.)

Představa, že největší význam mají ve filosofii její začátky, resp. „základy“, je zčásti oprávněná, zčásti mylná. Skutečně je nesmírně

důležité, z jakých zdrojů filosofické myšlení vyrůstá a na jakých základech je postaveno. Ale tyto „zdroje“ či „základy“ nesmíme ztotožnit s počátky filosofického postupu. To znamená, že si nesmíme myslet, že tzv.

„východiska“ či „zdroje“ nebo „základy“ stojí někde na začátku filosofické cesty jako nějaké premisy, z nichž všechno nebo téměř všechno ostatní vyplývá. Tak kupř. Nic. Hartmann velmi nepřesně a vlastně opravdu chybně interpretuje význam ontologické základny pro celou filosofii. Říká („*Nové cesty ontologie*“, Pravda, Bratislava 1976, str. 50), že „filosofie nemůže přistoupit k praktickým úkolům bez vědění a jsoucnu“; mluví o „východiskové rovině jsoucna“ a o „ontologickém základu“. „Že ne každá filosofie začíná objasňováním jsoucna, dá se vysvětlit lehkostí, s jakou se v této problémové oblasti probírají názory a bez dalšího objasnění se kladou za základ. Vůbec nepozorujeme, ba ani netušíme, do jaké míry rozhodují o všem následujícím.“ (Vše str. 50.)

Chyba spočívá ve formulacích: 1) „vědění o jsoucnu“ (nejde o vědění, které by bylo nějak na počátku; takové „vědění“ je teprve dodatečnou reflexí, tedy interpretací, sebepochopením skutečného, „praktického“ vztahu ke jsoucnu (ke světu atd.); 2) filosofie nejenže „někdy“ nezačíná, ale nikdy nemůže začínat (vskutku, nikoliv v nějaké dodatečné stylizaci, ve svém stylizovaném výkladu) „objasňováním jsoucna“, nýbrž je zakládána v onom zmíněném praktickém vztahování k jsoucnu, jež je pak „objasňováno“ ve světle řeči (a pravdy) a ne ve světle filosofie – filosofie čerpá z takového „objasňování“ a je jeho svědkem, tlumočnickem a interpretem; 3) na začátku vůbec nejde o nějaké názory v této věci; a bylo by s užitkem překontrolovat, zda vůbec může jít o nějaký „názor“ ve věci tak podstatně nenázorné; 4) Ale na počátku nejde ani o nějaké „poznání“ (aby bylo možno považovat za vysvětlující a nikoliv zavádějící ono přirovnání k tomu, jak technika, medicína nebo politika se opírají o přírodovědecké, biologické nebo historické „poznání“, str. 50), neboť na začátku je jiný vztah ke jsoucnu (a ovšem ne pouze ke jsoucnu, ani ke jsoucnu vcelku, nýbrž také ke jsoucnosti, k bytí, a k bytnostem i bytostem atd.) než noetický, který se otvírá teprve v reflexi. 5) V tom smyslu tedy tzv. ontologický základ filosofie buď je ontologický, ale pak není základem, anebo je základem, ale pak nikoliv ontologickým. Lépe už vystihuje věc Hartmannův výraz „ontologické rozhodnutí“; bohužel je spojuje s tak pochybnými záležitostmi (v této souvislosti zvláště pochybnými) jako je „obraz světa“ nebo „názor na svět“ (dokonce „přirozený názor na svět“) (vše str. 50.). – Ale to už nás odvádí příliš daleko od naší původní teze či myšlenky.

Důležitost tzv. „základu“ filosofie (resp. reflexe) nespočívá v tom, že by tu bylo v zavinuté podobě už všechno rozhodnuto a dáno *in nuce*, jako v zárodku, nýbrž v tom, že jde o *cosi*, k čemu se určitý myslitel ustavičně vrací, nač navazuje, čemu nechává vždy znovu zaznívat a spoluzní, co vždy znovu vintegrovává do svých myšlenkových (a ostatně i mimomyšlenkových a předmyšlenkových) aktivit. Ale „základ“ filosofie není sám filosofický, není počátkem filosofie v tom smyslu, že už by byl filosofií, filosofickým výkonem či postojem. Je to zajisté jakési „rozhodnutí“ ve věci „jsoucío“, ale nikoliv rozhodnutí teoretické či intelektuální, nýbrž praktické, životní, celoživotní; a to je pak podrobena reflexi a dostává se mu lepšího nebo horšího, přesnějšího nebo méně přesného obrysu a výrazu slovního, řečového a myšlenkového. Zkrátka: vskutku základní vztah člověka (a vůbec každého subjektu jakékoli úrovně) ke jsoucím není založen teprve myšlenkou a v myšlence, nýbrž mnohem dříve, a v myšlence dochází teprve svého přesného slovně-řečového a pojmového zpracování a výrazu. Ale tento „základ“ vůbec nestojí na počátku myšlenkové, resp. přímo filosofické práce, nýbrž filosofie se musí k tomuto základu propracovat, musí jej vyhledat, odkrýt a objasnit, tj. uvést do plnějšího, do „pravého“ světla. Tento „základ“ je tedy spíše na konci než na počátku filosofického úsilí a filosofické práce; je tu sice, ale neuchopen nemá myšlenkově váhu, závažnost a důsaznost. Aby se prosadil na rovině filosofické a vůbec myšlenkové, musí projít reflexí, musí být podroben přezkoumání a prosvětlení kritickou reflexí.

## **761112-1**

**(118)** (3) (SSaŽ - Dunaj, 12. 11. 76 před polednem.)

Otázka svobody podstatně míří dvojím směrem, resp. souvisí se dvěma skutečnostmi: na jedné straně s tím, že svobodný čin nemůže být odvozen ze žádných předchozích determinant, na druhé straně pak s tím, že může „ovlivnit“ v nějakém rozsahu (nějakou) skutečnost, což znamená, že skutečnost na tento čin může nějak „reagovat“ (a tím jej vůbec uznamenat, „vnímnout“, zaregistrovat). Svoboda je tak podstatně spjata s reaktibilitou všeho jsoucío, všeho skutečného: problém svobody je popravdě neřešitelný bez pojetí skutečnosti (tj. všeho jsoucío, všech „jsoucen“) jakožto reaktibilní, tj. schopné reagovat. Tam, kde je vše determinováno z minulosti, je svobodné rozhodnutí iluzí; tam, kde naším rozhodnutím není nic rozhodnuto, nejde vlastně také o žádné rozhodnutí, nýbrž o pouhou iluzi, že jsme rozhodli. Na jedné straně tedy nutně potřebujeme, aby naše rozhodnutí nebylo determinováno, ale na druhé zase nutně potřebujeme, aby samo přece jenom něco způsobilo, tj. něco

ovlivnilo, determinovalo. Svoboda nemá žádného místa jak ve světě přísného determinismu, tak ve světě přísného indeterminismu.

Musíme proto pojmut skutečnost a vztahy mezi skutečnostmi tak, aby vlivy a determinace byly možné, ale aby byly dostatečně řídké či „děravé“, aby poskytovaly příležitost a místo událostem a skutečnostem nedeterminovaným (buď vůbec anebo alespoň ne plně determinovaným). Co to však je nedeterminovaná událost (nebo skutečnost)? To je taková událost, která by mohla právě tak také nebýt, nevyskytnout se, nepříhodyt se; tedy událost náhodná, kontingentní. Ale pojem kontingence či náhodnosti musí být pečlivě a přesně vypracován. Událost, která má kontingentní, „náhodný“ charakter, ještě zdaleka nemůže být jakákoliv, nemůže být čímkoliv. (Tak kupř. v teplém oceánu, v němž vznikalo nepředstavitelné množství nejrůznějších molekul a kde se „náhodně“, kontingentně mohla objevit první „koacervátová kapička“ (Oparinova), schopná růstu a rozmnožování, zejména pak schopná komplikovat, zdokonalovat svou strukturu a organizaci svých funkcí (ať už individuálně či pravděpodobněji jako „**fylum**“), nemohl se naproti tomu také náhodně či kontingentně objevit nějaký vyšší, vícebuněčný organismus nebo dokonce nějaký obratlovec. Náhodnost, kontingence má své meze – stejně tak, jako má své meze determinace. Vzniká otázka, jak máme pojmově, myšlenkově uchopit skutečný svět, v němž determinace existují, ale jako omezené, tj. mající meze. K tomu cíli musíme analyzovat determinační vztah, zejména pak vztah kauzální, který dlouho platil za prototyp a základ veškeré determinace. Předpokládejme tedy na chvíli, že tomu tak je a podrobme kauzální vztah bližšímu prozkoumání.

Klasické pojetí kauzality je spojeno s představou a přesvědčením, že v příčině není ani víc, ani méně než v následku: *causa aequat effectum*, příčina je rovna následku. Spojíme-li tuto představu s naším postulátem omezenosti kauzální řady, znamenalo by to jakousi dočasnou, provizorní platnost zmíněného pravidla (*causa aequat effectum*), omezenou na řadu kauzálních posloupností, na jejichž začátku stojí následek, k němuž chybí příčina, zatímco na jejich konci zase stojí příčina, která už nemá žádného následku. Za jakých okolností nevede tento závěr či tato představa k rozpornostem až nesmyslnostem? Je zřejmé, že pojetí kauzálního nexu musí být dosti radikálně revidováno. Příčina v sobě nezahrnuje již svůj následek, jestliže může v některých případech zůstat bez následku; a „následek“ nemusí být vždy důkazem příčiny, jestliže se bez ní v některých případech může obejít. (A k tomu přistupuje ovšem vědomí komplikovanosti většiny událostí, kde musíme docela zřejmě předpokládat nějaké integrující centrum a kde některé příčiny vskutku „vedly“

k následkům, jež byly v komplexní události integrovány, ale kde některé stránky či složky události mohou být vskutku bez příčiny, tj. kontingentní; identifikovat tyto kontingentní prvky v dění je ovšem nesnadné a vyžaduje to zvláštní postupy a dokonce „techniky“ přístupu.) A právě tady se ukáže, jakým krokem kupředu je pojetí reaktibility událostí, procesů, skutečností a zejména subjektů.

### **761116-1**

**(119)** (4) (SSaŽ - Dunaj, Praha 16. 11. 76 odpol.)

Ovšem také samotnou reaktibilitu musíme chápat mnohem precizněji a zejména jako podstatnější, než jak bývá zvykem. Jsme totiž nakloněni předpokládat, že subjekt, který reaguje, až na tuto reakci sám zůstává tím, čím (kým) jest. Ale to je omyl, který vyvěrá z toho, že jsme si navykli nejčastější a nejobvyklejší reakce určitého subjektu považovat nejenom za konstantní, ale pro sám subjekt za charakteristické a vyznačující se povahou (jeho) vlastností, jimiž je vybaven. Ale ve skutečnosti subjekt, který zareaguje (poprvé) určitým způsobem na nějakou „vnější“ skutečnost, se stává jiným subjektem. Pochopitelně tímto jiným subjektem zase přestává být, když tak reagovat přestane nebo když dokonce tak reagovat zapomene; naproti tomu tímto novým subjektem zůstává, pokud svůj nový způsob existence potvrzuje novými reakcemi tohoto druhu. Jakmile dojde k nějakému stupni zafixování některých reakcí, představuje to zároveň zafixování některých rysů, resp. vlastností subjektu. (A to je to, z čeho vychází náš obvyklý přístup a chyby, které z jeho generalizace vyplývají.)

Kdyby v případě reakcí, resp. reaktibility vůbec šlo pouze o nějakou periferní funkci, při níž by subjekt reaktibility byl a zůstával tím, čím jest, nemohlo by vlastně zase jít o opravdovou účinnost a tím skutečnost svobodného rozhodnutí a svobodného činu. Součástí a integrální složkou činu je jak jeho zformovanost ze strany subjektu, tak jeho zaměřenost na určitou „vnější“ skutečnost a přiměřenost zamýšlenému ovlivnění této skutečnosti. Něco v akci musí být tedy charakteristické pro subjekt akce, něco pro objekt akce. Akce je tedy jakousi integritou, syntézou subjektu a objektu, ovšem nikoliv celého subjektu a nikoliv celého objektu. A protože reakce je jenom zvláštním případem akce, platí totéž (a tím spíše) o reakci. V reakci vykazuje subjekt něco svého, něco ze sebe, co nelze odvodit z toho, nač reaguje; tj. kdyby na „tutéž věc“ reagoval jiný subjekt, reagoval by jinak. Ale to by nutně znamenalo, že také „věc“ je vlastně jiná, že tedy nejde o tutéž „věc“. Na druhé straně různé „věci“ se mohou pro subjekt stát týmiž nebo stejnými, podobnými „věcmi“, když je jeho

příliš hrubě rozlišující, příliš hrubě rastrovaná reaktibilita nedovede od sebe rozlišit. Už tím se poukazuje na to, že reaktibilita různých subjektů je různě citlivá, tj. že má různě vysoký práh a také různou specifičnost. Čím nižší je typ subjektu, tj. čím nižší úrovně to je subjekt, tím je jeho reaktibilita primitivnější a omezenější. Žádný subjekt se nemůže obejít bez nějaké své reaktivity, ale některé subjekty jsou schopny reagovat také na reakce jiných subjektů, nejenom na ně samy (v živočišné říši to je naprosto zjevné a přesvědčivé). To však má své významné důsledky pro koncepci tzv. fenoménu.

Fenomén totiž přísně vzato neukazuje „věc“, která by se takto „jevila“ či „vyjevovala“. To, co se vyjevuje, není nikdy (anebo téměř nikdy, a rozhodně vůbec nikdy v případě lidského vnímání a poznávání) „věc sama“, nýbrž složitá, komplexní struktura nepřehledně mnohých vzájemných reakcí, na něž je citlivá a vůči nimž je vnímavá naše vlastní reaktibilita. Samo vědomí pak vůbec není schopno se dotknout ničeho z „věci samé“, ani jejího „vzhledu“, „vyjevování“, „vzezření“; naše vědomí se může obrátit pouze k našim akcím (a reakcím) a ke zkušenostem ze sérií neúspěšných i úspěšných akcí a reakcí. To, co se naší reaktivitě (a tedy vnímavosti a citlivosti) „jeví“, není nikdy svět věcí, nýbrž svět vzájemných reagování, svět vzájemných vztahů (reálných, tj. vztahů-procesů), vzájemného navazování. Dospět z tohoto jevícího se komplexu vztahů a souvislostí k věcem/objektům nebo k ne-věcem/subjektům lze jenom tak, že z celku vykrajujeme jednotlivé – a to je možné pouze ve flexi a v reflexi. „Metafyzický“ způsob vykrajování jednotlivin jakožto „objektů“, tj. jakožto předmětných partikularit, se po dvou a půl tisících letech ukazuje jako vadný a nadále neschůdný a neudržitelný. Ale není to jediný způsob, a nemá také jedinou alternativu. Je třeba důkladně analyzovat sám způsob a průběh konstituce „předmětů“ nebo „nepředmětů“ na základě vykrajování z celkové skutečnosti, jakož i příslušné roviny, na nichž toto vykrajování probíhá (tj. je prováděno), neboť nejde o rovinu jedinou. Je-li toto „fenomenologická analýza“, pak jsem fenomenologem. Ale nevím, bude-li mít právě z tohoto sebezpočtení Patočka nějaké zadostiučinění nebo dokonce snad radost.

## **761117-1**

**(120)** (5) (SSaŽ – Dunaj, 17. 11. 76 odpoledne.)

(Přepis poznámek z ordinace dr. Stefana z 15. 11. 76.) Otázka svobody souvisí nezbytně s možností „ovlivnit“ skutečnost, tj. s otázkou schopnosti skutečnosti reagovat na naše rozhodnutí, na náš čin; tedy na reaktivitě všeho jsoucího. Problém svobody je neřešitelný bez pojetí skutečnosti (tj.

jsoucího, v posledu pak všeho jsoucího, všech „jsoucen“) jakožto reaktibilní.

Ale jde ještě o víc. Kdyby šlo jen o nějakou periferní funkci, přičemž „subjekt“ reaktibility by byl a zůstával tím, čím jest, nedostali bychom se zase ani o krok kupředu. Jde o to, že reaktibilita musí být pochopena jako centrální, ano jako konstitutivní pro samo bytí subjektu, pro samo bytí skutečnosti. A tu ovšem musíme rozlišit mezi bytím a jsoucností. Jsoucnost můžeme ovlivnit zvenčí, mechanicky, manipulací apod. Naproti tomu bytí nemůžeme přímo ovlivnit, nýbrž můžeme na ně pouze apelovat, zatímco to je bytí samo, jež výzvu buď „uslyší“ nebo „neuslyší“, jež ji přijme nebo nepřijme. To, co svobodným rozhodnutím ovlivňujeme, je obvykle jsoucno (ve vztahu k přírodě vždy, jinak na nižší úrovni, event. v pokleslé podobě i ve vztahu k lidem a k lidskému světu). Odtud ovšem musíme změnit i své pojetí samotného jsoucího, resp. jsoucna. Jsoucno není tou „objektivní realitou“, za jakou je obvykle pokládáme, protože pak by je nebylo možno ovlivnit naší aktivitou, ale je to sediment nesčetných interakcí (a reakcí, resp. inter-reakcí) nejenom mezi námi a skutečností, ale v rámci skutečnosti samotné; je to něco jako „konvenční“ struktura, struktura, spolukonstituovaná „konvencí“ nejrozmanitějších reaktivit.

Reaktibilitu si musíme demonstrovat také konkrétně. Ale ještě od ní musíme odlišit něco, co jí předchází jako základ. Uvedme příklad. Vesmír, v němž se objevil první typ života (živé bytosti) se v tu chvíli stal pouhou astrofyzikální realitou; vesmír, tj. univerzum, vše, veškerenstvo, v němž se objevil první člověk, se v ten „okamžik“ stává pouhou přírodou. To není ještě reakce na život nebo na člověka, ale je to vymezení, vymezenost, mez, hranice bytí. Bytí je tu omezeno, tj. něčeho zbaveno, o něco ochuzeno. (Konec přepsaných poznámek z 15. 11. 76.)

Když uvažujeme o změně dosavadního veškerenstva i část skutečnosti, z univerza i pouhou (byť nesmírnou) partikularitu, pak zřejmě nejde o fenomén, nýbrž o věc „skrytou“, kterou je možno a nutno odhalit v reflexi, složitým a přesným postupem myšlenkové, pojmové práce. Jde totiž o to, že ani původní „univerzum“, ani později partikulární „příroda“ nejsou jevy, nejsou a nemohou se stát fenomény, neboť vůbec nemají fenomenální charakter. Pokud bychom jim však přece jenom takový charakter fenoménu přiznali, znamená to dosti pronikavou změnu v pojetí a v pojmu fenoménu. Mám však za to, že takovýto posun by mohl významně usnadnit přeznačení pojetí fenoménu (a vůbec fenomenologie) ze subjektivistického na – řekněme – „realistické“ či „objektivní“ (lépe než -istické), což ovšem jsou v obou případech termíny krajně nevhodné. Oč tu vlastně jde?



V původním pojmu fenoménu je totiž přítomen převažující důraz na určitý subjekt, jemuž se to či ono jeví. Ale myšlenkově lze uzavírat na skutečnost univerza jakožto univerza, jakožto všehomíra, veškerenstva tam, kde se ještě neobjevil jako část tohoto univerza člověk. To znamená, že tu je skutečnost, o níž sice uvažujeme (a velmi přesně a kontrolovaně uvažujeme), ale která nejenomže akcidentálně není fenoménem, ale která ani fenoménem být nemůže, pokud trváme na nezbytnosti nějakého subjektu, pro nějž se taková skutečnost jeví. Ale my ovšem můžeme posunout význam termínu fenomén: především tak, že připustíme, že určitým způsobem (byť nesrovnatelně nižším způsobem) se různé skutečnosti jeví také jiným subjektům, než jsou lidé, lidské bytosti. Prvním krokem k „objektivaci“ fenoménu je to, že z něho učiníme intersubjektivní záležitost a že zároveň podstatně rozšíříme pojem subjektu na subjekty mimolidské a pod-lidské. Po tomto prvním kroku musí ovšem následovat další: jde o krok od reálného, faktického subjektu k subjektu potenciálnímu, resp. k subjektu sice reálnému, ale zatím příslušný fenomén „nevnímajícímu“ nebo dokonce neschopnému „vnímat“ (tj. otevřít se mu, nechat jej, aby se vyjevil, aby se ukázal (rozumí se jemu). Tím dosáhneme překvapivého výsledku: fenomén se stane čímsi „reálnějším“, „objektivnějším“ (až později se pokusíme najít pro to termín vhodnější a přiměřenější).

## **761119-1**

**(121)** (6) (SSaŽ - Dunaj, 19. 11. 76 v poledne.)

Konstatování posunu k větší „reálnosti“ až „objektivnosti“ v nás může ovšem vyvolat otázku, proč potom ještě mluvíme o fenoménu. Důvod však je přesvědčivý, protože při všem posunu zdaleka nedochází k nějakému přiblížení, tím méně k identifikaci fenoménu, jevu na straně jedné a věci, která se jeví, na straně druhé. Jde o to, že ze samotného fenoménu nemůžeme nikdy bezpečně usuzovat na samu jevící se „věc“, že mezi fenoménem a „věcí“ samotnou není přímá, bezprostřední, jednoduchá souvislost. Tím ovšem vůbec nemá být řečeno, že souhlasíme s Kantovou tezí o nepoznatelnosti „věci o sobě“; ta platí pouze za předpokladu, že se omezíme na partikulární, omezený, z celku vykrojený, izolovaný fenomén a že bychom z tohoto partikulárního fenoménu chtěli usuzovat na partikulární základ tohoto fenoménu, na partikulární jevící se „věc“. Takováto rekonstrukce „věci“ z „fenoménu“ je vskutku nemožná. Ale je nemožná proto, že ve skutečném světě nejsou věci od sebe uřaty sekýrou (Anaxagoras) a že cesta od fenoménu k jevící se věci musí jít nikoliv přímo, nýbrž oklikou přes vazby s celkem, tedy přes celek, který ovšem

není „věcí“ v běžném smyslu, takže nemůžeme jen tak beze všeho upřesnění mluvit o tom, že se „jeví“, že je (stává se) sám fenoménem (také). Celek se pro nás nestává fenoménem, ale otevírá se nám – za předpokladu, že také my se otvíráme jemu a vůči němu. To souvisí s tím, že povaha celku (tj. např. světa, vesmíru, přírody, ale také organismu, vůbec subjektu atd.) nemá jen předmětný charakter a že nemůže být redukována na předmětnost.

To ovšem zároveň znamená, že ještě tím spíš nemůže být povaha celku zahrnuta do sféry subjektivního či redukována na subjektivitu. Naproti tomu ovšem platí, že beze vztahu k jakékoliv subjektivitě (tj. alespoň k nějakému subjektu či nějakým subjektům) nemá pravou skutečnost (fenomenálního charakteru), nýbrž je omezena na „bytí u sebe“ či „bytí v sobě“. Budeme-li „bytí v sobě“ říkat insistence, zatímco „bytí pro nějaký subjekt“ budeme říkat „fenomén“, je zřejmé, že ještě mezi obojím musíme předpokládat jednu vrstvu, resp. jeden aspekt bytí, totiž „bytí ze sebe (ven)“, tedy ek-sistenci či existenci. A nyní se konečně můžeme vyjadřovat poněkud precizněji.

Svět je spolu-bytím nesčetných subjektů, spojených (nebo zase nespojených) nejrozmanitějšími souvislostmi a vztahy (reálnými) na různých úrovních (rovinách). Insistence subjektu je zvenčí nepřístupná a přímo na ni nelze reagovat (žádný subjekt jakkoliv vysoké úrovně na ni nemůže reagovat). Existence subjektu znamená jakési vyčnívání, trčení subjektu ze sebe ven a tím jakousi „otevřenost“ či spíše „napřáženost“ k setkání s jinými subjekty. Tato napřáženost má svou subjektivní a svou objektivní stránku, neboť je představována akcí, aktivitou subjektu (pokud lze rozlišovat na dané úrovni – a tak tomu je v naprosté většině případů; výjimkou jsou „primordiální subjekty“ či „prae-subjekty“ ev. „protosubjekty“, viz dále...); mezi obojí stránkou existence jsou možné jednorázové přechody, ale neplatí tu žádná paralelita. Zvnějšnění existence (jakožto proces aktivního přechodu subjektu ze sebe navenek, tedy jakožto „projevování“ subjektu) je zvenčí přístupné a zaznamatelné pouze ve svých výsledcích, tj. ve své „zpredmětňené“, „zvnějšněné“ podobě. Vnější stránka existence subjektu (tj. produkt, výsledek zvnějšnění subjektivní aktivity) se tedy jediná z celého subjektu může stát „předmětem“ reagování jiných subjektů. V reakci jiného subjektu se tvoří, formuje, konstituuje to, co nazýváme fenomenální stránkou prvního subjektu. Subjekt jakožto fenomén je výsledkem spoluúčasti, spolupráce, společné konstitutivní funkce (aktivity) subjektu, který se jeví, a subjektu, kterému se jeví. Fenomenální stránka skutečnosti je tak místem (rovinou) setkání dvou (nebo více) subjektů; je

to tedy rovina (prostor) intersubjektivní. Protože úroveň intersubjektivní je závislá na úrovni reaktivní navzájem reagujících subjektů, dochází vždy k jakémusi napětí mezi úrovní jednoho a druhého subjektu (pokud nejde o subjekty téže úrovně a téhož typu). Nelze však říci, že úroveň intersubjektivní je prostě omezena z té strany, kde setkávají se subjekt má nižší úroveň. Nízkost (nebo výška) úrovně subjektu tu totiž primárně sice úroveň setkání ovlivňuje, redukuje, inhibuje, ale nikoliv absolutně, neboť je to pouze úroveň existence a nikoliv úroveň insistence subjektu. Později uvidíme, jak subjekt vyšší úrovně existence (a tedy reaktivní) je schopen překročit překážku, kladenou nižší existenční úrovni druhého subjektu, s nímž se setkává.

## **761119-2**

**(122)** (7) (SSaŽ - Dunaj, 19. 11. 76 odpoledne.)

„Svět jako celek“ se nemůže stát předmětem reaktivní žádného subjektu, ať už jeho úroveň je sebevyšší, ale může se stát „předmětem“ myšlení, myšlenkové intence subjektu nejvyšší úrovně, který vykročil z uzavřenosti svého osvětí do nového světa, světa slova, řeči, stal se obyvatelem světa řeči a jeho prostřednictvím se stal schopným pobývat na světě a vztahovat se ke světu jako k celku „v pravdě“. Ale co to vlastně jest tento „svět vcelku“? Tím samozřejmě nemíníme úhrn předmětných stránek „všech“ procesů, událostí, subjektů a reálných vztahů mezi subjekty (a událostmi a procesy atd.), neboť jednak tento úhrn není schopen žádný subjekt provést (což by byla překážka pouze technická, nikoliv zásadní), zejména však by takovým shrnutím či sebráním nemohl být uchopen svět vcelku, nýbrž pouze jeho vnější, „předmětná“ stránka. Ale právě to je nejproblematictější: svět totiž nemá sám (jakožto celek) předmětnou stránku, nemůže se stát fenoménem, neboť svět jako celek nemá protějšku, směrem k němuž by vyčníval, směrem k němuž by se otvíral, neboť každý myslitelný subjekt existuje do světa a v rámci světa, nikoliv ke světu zvenčí. O světě vcelku nemůžeme tedy ani říci, že existuje (ek-sistuje), neboť taková ek-sistence bez jakéhokoliv skutečného protějšku ztrácí jak smysluplnost, tak samu reálnost, skutečnost. (Ek-sistence se pak nemůže stát skutkem, nemůže být uskutečněna, nemůže se zvnějšnit, zpředmětnit.)

Na druhé straně však nemůžeme „svět vcelku“ pojmout jako úhrn všech insistentních subjektů (resp. subjektivních insistentí), neboť bychom pak ztratili všechnu univerzalitu a „svět vcelku“ by se nám rozpadl na nesčíslné, nespočetně mnohé uzavřené „vnitřní světy“, tedy rozpadl by se na multiverzum vnitřně strukturovaných monád, jež by se ovšem nemohlo

podat integrovat žádnou „univerzální harmonii“. – Nehledíc ovšem už k tomu, že by nám spadlo pod stůl všechno vnější, všechno předmětné, takže bychom zase nedostali „svět vcelku“, nýbrž jenom nějakou jeho složku či stránku. – Jak tedy můžeme chápat „svět vcelku“ a povahu jeho skutečnosti?

Máme-li zachovat jak vnitřní, „subjektní“, tak vnější, objektní stránku „světa vcelku“, neobejdeme se bez aktivity a reaktivity všech existujících subjektů. Nejde tu však pouze o nějakou vnější stránku této aktivity, nýbrž o aktivitu celou, tj. o celý proces zvnějšňování původně vnitřního. Protože však většina akcí je spjata s reakcemi, je jimi dokonce spoluformována a podmíněna (i když reakce je možná jen jako akce a také vždy akcí jest), a protože každá reakce (a každá reaktivita) má určitý práh a má tedy „hrubý rastr“ (některá méně hrubý, jiná hrubší), máme příležitost chápat svět vcelku jako skutečnost nesčíslných navzájem se pronikajících anebo překrývajících, ale také navzájem vzdálených a od sebe oddělených reakcí partikulárních událostí, procesů, subjektů na jiné, rovněž partikulární události, procesy a subjekty. „Svět vcelku“ je tedy takovouto kontexturou událostí a vztahů událostí, které se časově i prostorově navzájem překrývají a pronikají, které jsou rozličnými způsoby do sebe zaklíněny a zaklesnuty, držíce jedna druhou atd., takže celek potom jakž-takž drží pohromadě, aniž by byl centrálně integrován zevnitř ani jednotný zvenčí. Nejde však o žádný vedlejší produkt aktivit a reaktivit nesčíslných subjektů, nýbrž o cosi velmi důležitého a podstatného, v čem se každá skutečnost, každá událost, proces, subjekt atd. ukazuje jako to, čím vskutku jest. Je to tedy nikoliv sama realita (ať už niterná, insistentní, nebo reálná, realizovaná, existentní) subjektů (jejich aktivit a reakcí), nýbrž jakási společná scéna, na níž všechny subjekty (atd.) vystupují, která – osvětlena pravdou – je prostorem vyjevování a tedy fenoménů.