

>>>

[Komentář ad: Nicolai Hartmann: Das Problem des geistigen Seins] [1982]

Nicolai Hartmann: Das Problem des geistigen Seins (3248)

I. Teil: Der personale Geist (45)

III. Abschnitt: Das geistige Individuum (101)

10. Kapitel: Die Objektivität (115–124)

a) Předmětnost světa. Objekce (115)

Tím, že se vědomí stáhne do svého pravého postavení,¹ jeví se mu věci jako to, čím jsou o sobě. Když proniká kupředu a když se přehnaně (?) staví do centrálního postavení, zakrývá mu to objektivní svět³ za subjektivním osvětím. Přeorientovanost na svět představuje odkázání vědomí do jeho mezí (?), které provádí vědomí samo na sobě. Odkazuje se na to místo ve světě, na něž náleží; odkrývá osvětí, jež mu překrývá svět. Teprve tím nahlíží svět jakožto objektivní. Tím však, že se mu věci stávají objekty, stává se samo subjektem těchto objektů. Bezduché vědomí není ani vlastním subjektem,² ani nemá vlastní (skutečné) objekty. K tomu mu chybí distance od věcí.⁴ Teprve duchovní vědomí je dovádí k objektivitě. Ta není základem, nýbrž důsledkem odloučení od úsilného tlaku (? – Drang) a od excentrického sebezařazení.⁶ Duchovní vědomí je předmětným vědomím. Ví o věcech jako o stojících před ním, jako o svých předmětech. Takovými předměty nejsou věci samy ze sebe, nýbrž skrze formu a aktivitu vědomí. Jsou jimi také jen „pro“ vědomí, nikoliv o sobě. Věci sice stojí odevždy před ním (proti němu) – ve světě, v němž s ním koexistují –, ale to je právě pouhá koexistence, snad vztah působení, vybuzení nebo užitečnosti, nikoliv však vztah objektu (Objektverhältnis). Pro ducha⁵ tu vzniká jakési jiné protipostavení (Gegenstehen): protipostavení jako forma jevu, bytí věcí pro něho. „O sobě“ jsou věci i bez něho, čím jsou; ale předměty mohou být jenom pro něho. Mohou se tedy stát předměty pouze tak, že duch je formou svého vědomí svými předměty učiní, že si je „objikuje“. To, že se věci stávají objekty, je funkcí zvláštního postavení (přístupu – Einstellung) vědomí vůči nim, jakýsi vlastní druh odevzdanosti jim. Tato funkce je poznání. Její formou je objekce. Zvíře je neschopno objekce. Pokud mu jsou věci vůbec dány, jsou vtaženy do jeho vitální sféry; jsou vítány, zachází se se s nimi (?) anebo jsou obávány, jinak zůstávají mimo pozornost. Při této formě vědomí nemůže dojít k objekci. Objektem se nějaká věc stane teprve tehdy pro vědomí, jestliže je vědomí na ni upředno (bedacht), jak to je s věcí samou a čím vůbec „jest“ – nikoliv relativně (ve vztahu k půdu (Trieb) a [chybějící slovo – zřejmě překlad slovo Begehren – pozn. red.] (Begehren), nýbrž čistě jako to, čím jest. Nezáleží na tom, zda dojem, který vědomí o věci získá, je přiměřený nebo mylný, nýbrž na postoji (přístupu) vědomí jako takovém. Také v případě omylu je činěna věc přece jen předmětem vědomí. Ano, teprve na rovině tohoto vztahu objekce existuje něco takového jako rozdíl postižení a pochybení, pravdy a omylu. /117/

1) Když Hartmann mluví o jakémsi „pravém postavení vědomí“ (wahre Stellung des Bewußtseins), zcela opomíjí vykázat, podle jakého kritéria považuje za možné rozhodnout, v čem spočívá ona „pravost“. Je sice zřejmé, že za důsledek pravého postoje či postavení vědomí má okolnost, že se mu věci jeví jako to, čím jsou o

sobě. Ale není naproti tomu zřejmé, zda lze vztah obrátit a považovat přístup, v němž se (jemuž se) věci ukazují jako to, čím jsou o sobě, za eo ipso přístup správný a postoj pravý. V případě, kdybychom opravdu mohli vztah legitimně obrátit, stojíme před problémem, co to vůbec je „být o sobě“. Další problém, neméně fundamentální, je v tom, jak se něco, co je „o sobě“, může zároveň jevit jako to, čím je o sobě. Být o sobě a jevit se představuje jisté napětí; když toto napětí zrušíme, tj. když zrušíme rozdíl mezi tím, jak je něco o sobě a jak se to jeví, rušíme eo ipso i sám jev, samo jevení, vyjevování. Diference mezi tím, jak se něco jeví a jak to je, je podmínkou jakéhokoliv vyjevování. Jestliže se něco vyjevuje tak, jak to je o sobě, znamená to, že se to vůbec nevyjevuje, tj. že to jen prostě zůstává o sobě. To by pak v důsledku znamenalo, že pravé postavení vědomí by jen nechalo věci být tím, čím jsou o sobě, tj. že by je vytlačilo, vytěsnilo z okruhu toho, o čem ví a co ví, čeho si je vědomo. Pravé postavení vědomí by pak nutně bylo ne-vědomím toho, vůči čemu by se správně postavilo. Vědomí, které by se vskutku stáhlo do svého pravého postavení, by pak bylo ne-vědomím, neboť jedině ne-vědomí se věci mohou „jevit“ jako to, čím jsou o sobě, totiž vůbec nejevit, nevyjevovat.

2) Bezduché či duchaprosté (geistloses) vědomí podle Hartmanna není ještě vlastním subjektem (kein eigentliches Subjekt). Jde o to, jaký význam budeme přisuzovat termínu „subjekt“. Odhlédneme-li od terminologické stránky, je nutno za subjekt považovat každé pravé (tj. vnitřně integrované) jsoucno, které je schopno se vztáhnout k sobě samému. Jsoucno, charakterizované jako to, co je „o sobě“, není schopno se vztáhnout nejenom k sobě, ale ani k ničemu jinému. Naproti tomu to, co má mít schopnost se vztáhnout k sobě, se musí nejprve vztáhnout mimo sebe, k něčemu jinému. Každá událost se v celém svém průběhu vždy zároveň vztahuje k něčemu jinému, než čím právě „jest“ („jest o sobě“), totiž buď ke své budoucnosti, nebo ke své minulosti, nebo – většinou – k obojímu. Protože však tento vztah k vlastní budoucnosti nebo minulosti je vlastně stále ještě uzavřen do rámce toho, čím je událost, neposkytuje události žádnou možnost, aby se vskutku vztáhla k sobě jako takové. To je možné jen za předpokladu, že se jako taková (tj. jako celek) vztáhne k něčemu mámo sebe, tj. k něčemu, co jí je vnější. Vztah navenek je předpokladem skutečného vztahu k sobě. A takovýto skutečný vztah k sobě zakládá subjektivní charakter události.

3) Chybný předpoklad, ano předsudek Hartmannův spočívá v tom, že svět a věci v něm považuje původně objektivní; tento původní svět je sekundárně překryt subjektivním osvětím. Odkrytím, odhalením a tím proniknutím této subjektivity (touto subjektivitou) se vědomí dostává k tomu, aby nahlédlo svět a věci jakožto objektivní, tj. svět a věci se mu pak jeví jako to, čím jsou o sobě. „O sobě“ jsou věci i bez jakéhokoliv vztahu k subjektu a jeho vědomí. Jestliže však je svět a věci původně objektivní, pak je tu třeba chápat „objektivní“ ve smyslu „o sobě“. Být objektivní neznamena ještě být objektem. Nic nemůže být objektem samo o sobě, nýbrž jen pro nějaký subjekt, jen pro nějaké vědomí. Vzniká otázka, proč je třeba charakterizovat to, jak jsou věci „o sobě“, slovem „objektivní“, když to nemá nic společného s tím, zda jsou věci „objektem“. Ale jdeme ještě jeden krok dál. O čem lze říci, že to je a jaké to je „o sobě“? Nejde nám tu o Kantovu „Ding an sich“ a o její poznatelnost, neboť tento problém zůstává na rovině tak říkajíc noetické, gnozeologické. Svět není souborem „věcí o sobě“, protože ve světě ono „o sobě“ „věcí“ (přesněji událostí) vůbec nepřichází „ke slovu“. Události na sebe navzájem reagují nebo nereagují. Je v povaze události, že má začátek, průběh a

konec. Když skončí, prostě není (právě tak jako nebyla předtím, než začala). To, čím událost je „o sobě“, nemá ve vztazích mezi událostmi žádnou samostatnou váhu a důležitost (ba ani skutečnost), protože událost, na kterou nic nereaguje, jako by vůbec neproběhla. To, čemu říkáme svět, není založeno na událostech, jak jsou „o sobě“, nýbrž na jejich vzájemných reakcích, čili jak jsou navzájem „pro sebe“ (či lépe „pro druhé“). Svět vypadá, jak vypadá, právě jen díky tomu, jak na sebe různé události různě reagují. Svět stojí na vzájemných reakcích událostí, nikoliv na událostech samých. Nebo zase přesněji: nestojí na událostech primordiálních, jak jsou „o sobě“, nýbrž je tvořen událostmi mnohem komplikovanějšími a časově i prostorově rozlehlejšími, a to událostmi převážně „nepravými“, tj. vnitřně neintegrovány. Lze to říci – v souvislosti s formulacemi Hartmannovými – také takto: svět a věci v něm nejsou původně objektivní, protože a) nejsou samy ničím původním (původní jsou primordiální události, vše ostatní vzniká teprve jako rezultat vzájemného reagování těchto událostí), b) objektivita rovněž není ničím původním, nýbrž je určitým typem subjektivní projekce, c) o události (ani o primordiální události) nelze říci, že a čím je „o sobě“, protože právě jakožto událost je určitým proměňujícím se typem integrity toho, co je a co není, přičemž to, čím událost není (a co je přesto integrováno v celek události), je jednak tím, od čeho se dějící se událost (dění události) odvrací, nebo tím, k čemu směřuje. Z toho důvodu ani celá událost (událost jako celek), ani žádná složka či část události nemá charakter, který by bylo možno vystihnout pojmem „o sobě“.

4) Když Hartmann mluví o tom, že bez-duchému vědomí chybí distance od věcí, dopouští se několikanásobné konfuze. Především vědomí je vždycky něco jiného než věci, a mezi vědomím a věcmi je vždycky distance, a to velká, základní distance. Legitimně lze říci pouze to, že nějakému vědomí chybí vědomí distance od věcí. Protože však Hartmann spojuje distanci od věcí s tím, že nějaké vědomí je subjektem (vlastním, pravým subjektem), máme před sebou rozcestí. Buď dáme důraz na distanci od věcí (a nikoliv na vědomí distance od věcí), a pak ovšem subjektem může být i takové (pravé) jsoucno, které není vůbec vybaveno vědomím. V tom případě je (pravým, vlastním) subjektem každá vnitřně integrovaná skutečnost (událost, jsoucno). Anebo dáme důraz na vědomí distance od věcí, tedy na „sebe-vědomí“ (neboť není jiného vědomí distance od věcí než spjatého s vědomím sebe). Duchovní vědomí (geistiges Bewußtsein) je takové vědomí, které si je vědomo „sebe“, kdežto bez-duché vědomí (geistloses Bewußtsein) je vědomí, které si je vědomo pouze něčeho jiného. Duchovní vědomí je každé reflektované vědomí, které je schopno v reflexi rozlišit mezi „sebou“ a mezi něčím jiným. Ale co to vlastně znamená, že si je vědomí vědomo sebe? Je si vědomo sebe jakožto vědomí – anebo jakožto ducha? Ostatně: je si něčeho vědomo vědomí – anebo duch? Je vědomí samo subjektem – anebo subjekt má vědomí, je si něčeho vědom? Je vědomí subjektem anebo je třeba je vidět vztaženo k subjektu? A jestliže subjekt může mít vědomí, může je také nemít. Subjekt bez vědomí (připustíme-li takovou možnost, viz první část poznámky) má své „centrum“ jinde než subjekt vědomý; jinými slovy, tím, že si nějaký subjekt osvojí vědomí, otevře si možnost posunout své centrum, zakotvit centrálně jinde, na novém „místě“. Vědomí není jenom „produktem“ subjektu, ale subjekt je také „produktem“ vědomí. Tím, že nějaký subjekt dosáhne vědomí, vchází na cestu vlastní rekonstrukce, restrukturační, rekonstituce. Samo vědomí však nestačí; je zapotřebí, aby to bylo vědomí, které je si vědomo samo sebe. Vědomí si je však vědomo sebe jakožto subjektu; pochopitelně nikoliv jako subjektu

nevědomého, nýbrž jako subjektu vědomého. Je to vědomí, které vlastně konstituuje onen vědomý subjekt. Tím, že si vědomí uvědomuje samo sebe, uvědomuje si sebe jakožto vědomý subjekt, tedy jako ducha. Vědomí, které si je vědomo sebe, se konstituuje duch jakožto subjekt, který si je sebe vědom a který si je vědom (vždy v nějaké míře) i svého vědomí, tj. toho, že si je sebe vědom. Lze to vyjádřit i tak, že (původně ne-vědomý) subjekt, který – dosáhnuv vědomí – se k sobě vztahuje, se k sobě nevztahuje už jako k (původně) ne-vědomému, nýbrž už jako k vědomému a ergo sebe-vědomému, čímž se konstituuje jakožto duch, vědomý si sama sebe. Podívejme se však blíže, co to vlastně znamená, že se duch vztahuje ve svém vědomí sám k sobě jakožto sebe-vědomému. (viz 5)

5) Vědomí má vždy intencionální charakter; vždy se k něčemu odnáší. Ovšem to, k čemu se vědomí odnáší, nemusí být nikterak uspořádáno a pročištěno, nýbrž může být zakaleno, může se vyznačovat různorodostí a promíšeností až chaotičností. Směsice intencí může být pohromadě a střídavě převládat ve zpřítomňování toho, k čemu se ta či ona intence, ten či onen okruh intencí vztahuje. Vědomí, které si je vědomo samo sebe, už našlo k sobě samému přístup a tím i cestu, jak zavádět do svých intencí postupně pořádek. Evropské myšlení představuje tradici docela určitého způsobu zavádění pořádku do předmětných intencí vědomí (myšlení), zatímco nepředmětné intence jsou vytěsňovány z povědomí a vytlačovány z centra pozornosti na periferii. Hlavním prostředkem a pomůckou soustředění předmětných intencí k jedinému „předmětu“ (intencionálnímu předmětu) jsou pojmy. V pojmu je jednak konstituován intencionální předmět, ale zároveň je v pojmu (a pojmem) uchopen, pojat, pochopen. Pochopení intencionálního předmětu v pojmu a skrze pojem je zároveň způsobem, jak uložit myšlení skrze pojem jakousi normu, pravidlo, kritérium, vládnoucí myšlení tak, aby se příslušný intencionální předmět stal vskutku tím, co má myšlení před sebou, co může nahlédnout (duchovně, nikoliv zrakově, ale metafora je příznačná) a co může podrobit dalšímu výzkumu, prohlubování znalostí o něm, ale i dovádění výstavby jeho pojmu a pojetí (eventuelně i samotného předmětu) do dalších a dalších důsledků. To má své závažné důsledky pro porozumění tomu, co znamená, že se duch ve svém vědomí vztahuje k sobě samému (jakožto vědomému, ale nejen vědomému, nýbrž vykazujícím nové a nové charakteristiky). Jde tu o to, že subjekt, dosahující schopnosti nejen si být něčeho vědom, ale být si vědom také toho, že si je něčeho vědom, tedy subjekt, který se stává duchem, přesouvá své jádro, svůj základ, své centrum do oblasti intencionálních předmětů a vztahuje se k sobě jakožto intencionálním předmětu svého vědomí jako k sobě samému, ke svému bytostnému „já“. Protože však ve skutečnosti identifikuje své „já“ s intencionálním předmětem, tj. myšlenkovou konstrukcí, dostává se nutně do rozporu, který vyvolává nepravidelné oscilace v jeho myšlení o sobě (a tudíž i v jeho sebe-vědomí): jednou se směr oné identifikace vyznačuje tím, že bytostné „já“ je ztotožňováno s určitým intencionálním předmětem a tudíž umrtvováno v jakési „ono“, podruhé je onen intencionální předmět, totiž jakési „ono“ ztotožňováno v opačném směru s bytostným a tudíž živým, žijícím „já“, což ve svých důsledcích vede k destabilizaci a destrukci nejen příslušného intencionálního předmětu, ale celé řady dalších předmětů zejména intencí společenského charakteru (totiž nejrůznějších „ty“), a posléze k destrukci „předmětného myšlení“ vůbec. V celkovějším historickém pohledu se ono přesouvání důkazů a proměna směru jeví nikoliv jako nepravidelné oscilace, ale jako poněkud křivolaký, ale přece jenom nepřehlédnutelný vývoj.

6) Jestliže spolu s Hartmannem připustíme, že „duchovní vědomí je předmětným vědomím“ (des geistige Bewußtsein ist gegenständliches Bewußtsein), pak musíme hned připojit příslušnou interpretaci a také korektury. Ale ještě dříve můžeme oponovat jiné Hartmannově poznámce, že duchovní vědomí je dováděno k objektivitě v důsledku odloučení od Drangu a excentrického sebeřazení ducha (Folge der Ablösung aus dem Drang und der exzentrischen Selbsteinordnung). Nehodlám přetěžovat citované formulace, ale musím konstatovat, že předmětné vědomí je jenom zvláštním projevem excentricity ducha, vědomí, aktivity a dokonce každého událostného dění. Směřování dění události od jejího počátku k jejímu konci (cíli) je jako každé tělické dění excentrické, protože má své centrum mimo sebe. Vědomý subjekt, který je tak plně u věcí, že si není sám sebe vůbec vědom, je výrazně excentrické povahy. Teprve distance od věcí dovoluje subjektu, aby našel ve svém vědomí sám sebe, aby se k sobě vrátil a aby se konstitoval jako subjekt sebe-vědomí, tedy podle Hartmanna jako duch. Ale jakmile dá tomuto návratu k sobě podobu zaměření k předmětům, dopouští, aby alespoň v jistém smyslu a v jistých mezích nabyla vrchu opět excentricita. Protože však důsledná a jednostranná excentricita nutně vede k destrukci integrity ducha, subjektu či události, musíme vzít na vědomí, že každý subjekt (a tedy i duch) se vyznačuje jednak excentricitami, jednak centrovaností. To znamená, že je schopen se opouštět a odcházet od sebe, ale je schopen se k sobě také vracet, nalézat se a udržovat svou integritu a celostnost. S tím pak musíme reinterpretovat a korigovat to, co jsme na počátku z Hartmanna citovali. Duchovní vědomí je – jak Hartmann sám má za to – vědomím reflektovaným a proreflektovaným. Jen díky tomu může být vědomím mimo jiné předmětným, tj. vědomím, které je vybaveno uspořádanými předmětnými intencemi. Předpokladem tu však je schopnost zůstat integrovaným vědomím, tj. neztrácet se u svých předmětů. Předmětné vědomí je nejenom zaměřeno k předmětům, ale je integrováno ze strany subjektu, je integrováno zpět do subjektu a je jakožto předmětné vědomí eventuálně postaveno do distance a pod kontrolu integrovaného vědomí integrovaného subjektu, který nahlédl, tj. který si uvědomil, že jeho integrita není garantována ani pouze, ani především jeho soustředěností na předmět (předměty). Centrovanost a excentricita jdou vždycky spolu, takřkajíc ruku v ruce, a i když na chvíli převládá jedna nad druhou, po chvíli tomu je zase na chvíli naopak. Vadnost předmětného myšlení není v jeho excentricitě, ale v jeho zanedbání a takřka metodickém opomíjení nezbytných syntéz, integrací, soustředěnosti a chápání, porozumění, nahlížení atp. Myšlení je možné jen ve světě řeči, ve světě logu, a právě logos umožňuje, aby významné souvislosti, nahlédnutelné podstatné (bytosné) vztahy se ukázaly, vyjevily, dostaly ke slovu. Samotná excentricita bez integrace (reintegrace) vede k rozpadu – a tím destruuje sebe samu jakožto ex-centricita.

Písek 8.8.82

820808

<<<

>>>

[Logika filosofická]

Problém filosofické logiky je třeba znovu odkrýt a vyjasnit, protože byl nadlouho zastíněn a přímo vytěsněn z obecného povědomí i z povědomí odborného. Logika se osamostatnila jako speciální obor a přestala mít eo ipso vztah k celku, což znamená, že přestala mít filosofický charakter. Filosofická logika nemůže být nikdy redukována na problematiku formálních struktur myšlení resp. na problematiku tzv. pravidel či zákonů správného myšlení, ale musí být chápána jako „logologie“, tj. jako nauka o logu, jako teorie logu, tj. pojmového myšlení. Už tím je dáno, že tradiční téma formálně logických vztahů me mezi pojmy, soudy atd. přestává dominovat, ba je dokonce z různých důvodů problematizováno. Logo-logie totiž znamená zároveň slovo o slovu, řeč o řeči, nauku o nauce (a naučnosti resp. možnosti nauky), zkoumání samotného zkoumání atd. atd. Tím je výrazně vyzvednut problém základní důležitosti, který nemá v tradiční logice žádné místo, totiž problém reflexe. Logika se proto musí ujmout, chce-li být logikou filosofickou, témat jako vztah myšlení a řeči, vztah mluvy a řeči, povaha soudu, vztah soudu a pojmu, povaha pojmu, povaha intencionality a intencionálních „předmětů“, vztah pojmu ke skutečnosti, vztah pojmu k intencionálním předmětu, vztah intencionálního předmětu ke skutečnosti atd.atd. Filosofičnost takové logiky se ukazuje právě v tom, že se tu ve zvláštním světle či v určitých aspektech zpřítomňuje celá filosofická stavba se všemi tématy, která do filosofického zkoumání spadají. Zbývá proto specifikovat právě onen aspekt, v němž je založena odlišnost filosofické logiky od filosofie vůbec. Pokusme se postihnout specifickou odlišnost filosoficko-logického zkoumání zdůrazněním jeho zvláštního zájmu o „nižší“ myšlenkové struktury nástrojového (instrumentálního) charakteru. Naproti tomu obecně filosofické zkoumání spoléhá v této tématice na jistou rutinu (která ovšem může a čas od času dokonce musí být znovu a znovu prověřována) a svůj hlavní zájem zaměřuje na strategii myšlenkového postupu, tj. na stavbu cesty, jíž se filosofické myšlení ubírá (nikoliv: po níž, jako by tu byla zvlášť cesta a zvlášť cestování po ní). Protože však jde o logiku filosofickou, nemůže chybět ani reflexe: do jejího oboru tedy nutně náleží také zkoumání vztahu řečových struktur jednak ke strukturám „věcným“, jednak k povaze „pravdy“, která skrze řeč a její struktury proniká do struktur věcných.

30. 7. 82, Praha

820730

<<<