

R 1975-12

[750410-1]

(96) (1) (SSaŽ, 10. 4. 75 večer.)

Husserl formuluje v *Krizi* (§ 62, str. 239 českého překladu) základní úkol takto: „od základních vědeckých pojmů se vrátit k obsahům „čisté zkušenosti“ a radikálně odsunout stranou všechny presumpce exaktní vědy a všechna jí vlastní předvrstvení – a tedy zkoumat svět tak, jako by tyto vědy tu ještě nebyly, zkoumat ho právě jako přirozený svět našeho života, jak si v našem každodenním žití při veškeré relativitě udržuje jednotnou konkrétní existenci a stále se v něm svou platností předznamenává.“ V postavení problematiky je nezbytno učinit řadu korektur. Především proti sobě ve skutečnosti nestojí vědecký přístup ke světu a vědecké strukturování světa na jedné straně a tzv. přirozený svět, tj. „přirozený“ přístup ke světu a „přirozené“ strukturování světa. Je tomu tak za prvé proto, že neexistuje – přísně vzato – žádný přirozený přístup ke světu, žádné přirozené strukturování světa, zkrátka žádný přirozený svět. Husserl ovšem stále mluví o předvědeckém přirozeném světě našeho života, tj. každodenního života (např. 501, 195, 149, 146, 144 a j.), jako o něčem aktuálně přítomném a de facto zakládajícím vše další, zejména poskytující nezbytný fundament samotnému světu objektivující vědy, ale na některých místech se vyjadřuje tak, že smyslem univerzální epoché je uskutečnění nové vědy, jež by dovedla „čelit nepovšimnutému a protismyslnému vměšování naivních přirozených platností z dřívějšíka“ (str. 177, § 43). Přirozený svět je tedy půdou, na které staví objektivní věda a na které buduje své výtvořry „definitivních“, „věčných“ pravd a jednou provždy a pro každého absolutně platných soudů (str. 500, příloha XVIII k § 34). Soudy objektivní vědy jsou činěny „na podkladě světa každodenního života, což znamená na půdě univerzální platnosti bytí, obnovující se ve stále proměnlivé pohyblivosti významového života subjektů s příslušnou jistotou, která ověřuje“ (str. 501, tamtéž); tím „celá věda se s námi posouvá do sféry pouze »subjektivně relativního« předvědeckého přirozeného světa“ (str. 183, § 34 e)). Jestliže tedy má být „nová věda“ onoho takto nyní odhaleného, tj. jakožto protismyslné odhaleného vměšování naivních přirozených platností z dřívějšíka zbavena, jde zřejmě nikoliv vposledu o nějaký návrat k tomu, v čem je nezbytně objektivní věda zakotvena, nýbrž k likvidaci jak tohoto základu, tak i samotné objektivní vědy. Novou vědou má být tedy jak přirozený svět, tak i svět objektivní vědy zrušen a nahrazen. Tím ovšem má

být vlastně zrušen také onen subjektivismus na jedné i objektivismus na druhé straně. Je-li tohle správná interpretace Husserlova posledního výhledu a cíle, pak se naše kritika může omezit jen na jeho metodiku. Především na to, že to, co Husserl popisuje jako přirozený svět, je de facto mýtický svět – a ten znamená vlastně prudkou změnu, skok od přirozeného světa ve smyslu osvětí (podlidských subjektů). Husserlův „přirozený svět“ je vlastně svět nepřirozený. Ale nechme stranou terminologii. Husserl sám je nakloněn považovat „přirozený svět“ za něco historického (výslovně to prohlásil např. Patočka na přednášce ve Vršovicích). Ale Husserlův „přirozený svět“ je vlastně něco jako svět mýtu; a v té věci je třeba mu dát plně za pravdu, že „objektivní věda“ má v něm svůj základ, takže je nejen bez něho nemožná a nemyslitelná, ale vposledu je jenom jeho zvláštním případem, zvláštní odnoží, v podstatě stejně subjektivistickou jako on sám. Husserl ovšem nevidí, že existuje alternativa k tomuto subjektivismu „předmětného“, „objektivizujícího“ myšlení – nezná prostě nic jiného než přirozený svět a svět objektivizující vědy. A k tomu ještě některé jeho formulace a dokonce i zvolené termíny přinejmenším matou: co to je a co to vůbec může být ona „čistá zkušenost“? Jak se k ní chce vůbec dostat analýzou „našeho každodenního života“? Jak je vůbec možné, aby ve světě pronikavých intervencí objektivistického vědeckého myšlení zůstalo přítomno něco takového jako „obsahy čisté zkušenosti“?

[750410-2]

(97) (2) (pokrač., 10. 4. 75 pozdě večer)

Husserl ve své XIX. příloze (k § 34e) (česky str. 502) mluví o tom, že předpokládaný subjektivně relativní svět je produktem vědomí lidí; jestliže do této sféry se (podle § 34e, str. 153) posouvá celá věda (rozumí se objektivní, objektivizující věda), je ergo svět této objektivizující vědy, tj. objektivní svět nutně rovněž produktem vědomí lidí. Vzniká otázka, zda zmíněná „nová věda“ (viz § 43, str. 177) se v této věci od přirozeného přístupu a od objektivního (objektivizujícího) přístupu nějak liší. Zdá se, že Husserlovým cílem je něco jiného: nová věda musí být „opravdu konkrétní a uskutečnitelná bez protismyslnosti“, nebo, „což je totéž“, „má-li provést redukci vskutku na absolutně poslední důvody“, (177) a to pak znamená, že transcendentální epoché nedojde jen k nějakým důležitým novým evidencím, evidentním poznatkům, ale zejména k principiálnímu sebepochopení, jež teprve dodává nejvyšší smysl a hodnotu jak těmto poznatkům, tak samotné epoché (viz tamtéž). A tak se zdá všechno nasvědčovat tomu, že ona redukce na „absolutně poslední důvody“ zůstane nadále v zajetí „naprosto uzavřeného subjektivna“ (§ 29, str. 133), které však

už nebude nakonec vydáno naivitám přirozených platností ani konstrukcím umělých platností objektivit, nýbrž všechny tyto klamy odhalí, odstraní a dokonale a s evidencí „zakusí“ sebe sama, tj. dospěje k principiálnímu sebepochopení. To by tedy snad byla ona opravdu „čistá zkušenost“, nezakalená ani presumpcemi exaktní vědy (239), ani naivitami přirozených platností (177). Takto „pročištěná“ subjektivita není individuální, nýbrž sociální, tj. je intersubjektivní. Husserl mluví o transcendentální subjektivitě.

Mám dojem, že takto pochopena je Husserlova pozice jen nevelkou úpravou Hegela. Na rozdíl od Hegela se však ve výstavbě Husserlovy koncepce najde řada velmi dobře použitelných pojmových struktur a metodických přístupů (a postupů) – za předpokladu základní transpozice východiska a cíle, záměru jeho filosofie. Pokusme se o předběžné nastínění nutných korektur.

Také „pročištěná“ subjektivita, jež dospívá k stále hlubšímu sebepochopení (jež ovšem principiálně nemá a nemůže mít konce), má intencionální charakter, tj. k něčemu míří, k něčemu se vztahuje. Subjekt se nemůže vztáhnout k sobě, aniž se zároveň (předmětně) vztáhl k něčemu jinému. Jestliže Husserl trvá na očištění subjektivity od naivní i objektivisticky konstruované předmětnosti, musí likvidovat i každý intencionální vztah k předmětnu (dokonce i ideálnímu předmětnu), tj. vposledu intencionalitu vůbec, neboť každý intencionální vztah vědomí k čemusi jinému (k nějakému předmětu) je „relativní“, „subjektivní“ v slabším smyslu, tj. vadný, mylný, falešně konstruovaný.

Husserl chápe intencionální život jako život vykonávající (§ 52, str. 201), což je zjednodušení a redukce. Jde o bližší analýzu toho výkonu, náležejícího k intencionálnímu zaměření. Pouhý „výkon“, tj. pouhý akt, pouhá akce je zaměřena jen zdánlivě resp. potenciálně – ve skutečnosti míří „nazdařbůh“. Základní důležitost vidím v tom, že akce „nazdařbůh“ může buď vypít „doprázdna“, ale že může také „trefit“. A že tato dvojí možnost může mít dosah pro opakování akce, tj. že se výsledek akce (vyústění jejího „výkonu“) může zhodnotit ve „zkušenost“. A tato zkušenost má složku „subjektivní“ (nebudeme říkat „subjektivní“, kterýžto termín si ponecháme pro jinou příležitost), která zakládá a garantuje její rozvrh, pokud nevede dál než k realizaci „akce nazdařbůh“. Ale už tato „subjektivní“ složka v průběhu svého „uskutečňování“ se zvnějšňuje („zprotovněšňuje“, neboť k dokonalému zvnějšnění je právě zapotřebí druhého subjektu, ve vztahu k němuž a v jehož vztahu ke zmíněné akci se tato akce ukazuje v té své složce, kterou je „před ním“ jako vnějšek, jako předmět). A úplným zvnějšněním končí, zaniká. Jenom díky tomu, že se

subjekt má vracet sám k sobě, má nějaké „trvání“ a tudíž může udělat nějakou zkušenost a tato zkušenost mu může k něčemu být.

[750412-1]

(98) (3) (SSaŽ, 12. 4. 75 dopol.)

Husserl říká, že „svět, který je světem pro nás, je sám naším historickým výtvořem a my svým bytím jsme rovněž historickým výtvořem“ (doplňující text ke krizi, „Přírodovědný a duchovědný postoj“, česky str. 332). To je velmi nepřesné. Především pokud jde o „nás“, tj. o člověka: člověk je „historickým výtvořem“ (lépe: má dějinnou povahu, neboť proč mluvit o „výtvořu“?) ve dvojím smyslu. Jednak má historickou povahu jeho bytí, jednak má historickou povahu jeho sebeuvědomění a sebepojetí. Obojí se může v rozsáhlé míře „krýt“ (byť nikdy naprosto) anebo se může dostávat do diferencí až rozporů. Srovnatelné s bytím člověka je však pouze bytí světa, kdežto svět, jak je „pro nás“, je zase srovnatelný pouze s tím, jak jsme my sami „pro sebe“. A právě tak, jako mezi naším bytím a tím, jak jsme „pro sebe“, mohou být difference, ale i „shody“, mohou být difference, ale také shody mezi bytím světa a mezi tím, jak je světem pro nás.

K tomu však je třeba uvést několik doplňujících poznámek. Je totiž otázka, co to je „bytí světa“, tj. jak je svět „o sobě“. Husserl je přesvědčen, že „svět o sobě“ je nonsense, že svět je vždy jenom „světem pro nás“ (a to, že přece jenom mluvíme o „světě o sobě“, je třeba interpretovat jako zvláštní typ jeho „bytí pro nás“, tj. jako objektivaci, která je jenom zvláštním případem subjektivity). To je správné či nesprávné v závislosti na šíři záběru onoho „my“. Husserl odmítá solipsismus a vztahuje ono „my“ na každého člověka, na celé lidstvo. To je správný, ale pouze první správný krok. Ve skutečnosti není „svět pro nás“ konstituován pouze lidstvem, nýbrž ještě dalšími subjekty, přesně řečeno: „všemi“ subjekty (což by vyžadovalo některá upřesnění, jež si však v tomto okamžiku můžeme odpuštit); a protože takto děláme další kroky po Husserlově prvním, můžeme potom právem (a podotýkám: pouze za předpokladu těchto dalších kroků, takže Husserlovi oprávněnost následujícího závěru upíráme) škrtnout bytí „světa o sobě“ a prohlásit, že svět náleží do takové kategoriální skupiny, kde žádné „bytí o sobě“ nelze předpokládat. To však vůbec neznamená, že „svět pro nás“ by neměl žádnou kontrolu, že by pro něj neexistovala kontrolní instance, že by tento „svět“, který nemá žádného „bytí o sobě“, neměl žádné vnější, předmětné a eventuálně objektivní rysy atd. Jde pouze o to, že některé pojmy a kategorie jsou nevhodné nebo alespoň ne zcela vhodné, že i ty vhodné nebo částečně vhodné musíme správně interpretovat a zejména pojmově precizovat.

To, co jsme, není nezávislé na tom, co si o sobě myslíme a jak sami sebe „bereme“, jak se pojmáme, jak si rozumíme. Již v okamžiku, kdy se jako zcela unikátní živé bytosti, jinak silně připomínající nejen ty, které nám jsou biologicky nejbližší, ale i všechny ostatní, chápeme možnosti reflexe a uvědomujeme si sebe samotné, proměňuje se nejenom naše vědomí o tom, čím jsme a jací jsme, ale i naše bytí samo, tj. to, jací „vskutku“ jsme a čím „opravdu“ jsme. Jestliže však samo naše bytí takto závisí na našem vědomí, je to memento, abychom si nemyslili, že to je nějaká naprostá výjimka. Člověk má jediný ze všech živých bytostí reflektující vědomí, ale to neznamená, že jiné živé bytosti (a třeba i předživé „subjekty“) nejsou schopny se nějak vztáhnout samy k sobě. A jestliže jsou toho schopny – a my si tím jsme naprosto jisti – pak je zřejmé, že způsob a sám fakt toho, že a jak se k sobě vztahují, musí ovlivnit to, jaké jsou a čím vlastně jsou. Odtud už je nepatrný krok k závěru, že kategoriální pojem „o sobě“ (věc o sobě, skutečnost o sobě atd.) je vlastně velmi zkreslujícím prizmatem a přímo překážkou toho, abychom myšlenkově uchopili skutečnost a poznali ji v její pravé „skutečnosti“, po její „pravé stránce“, v její „pravé tváři“ atd. Jakmile chceme mínit nějakou „skutečnost o sobě“, škrtneme vlastně takměř celé univerzum a chceme mluvit jenom o těch skutečnostech, které se nejsou schopny vztáhnout samy k sobě (a samozřejmě ke kterým se nevztahuje žádná jiná skutečnost). Tím ovšem snižujeme to, čím se chceme zabývat jakožto „skutečností o sobě“ buď přímo na nicotnost či nicotu, anebo – pokud tuto skutečnost „o sobě“ budeme modelovat z podstatných teoretických motivů, na tzv. primordiální události. Veškerá ostatní skutečnost, která nezůstává na rovině událostné primordiality, ale překračuje ji, je pak z našeho zájmu a z našeho zkoumání vyloučena, neboť se vymyká (jako konkrétní celek, celkovost) vymezení „o sobě“.

[750412-2]

(99) (4) (pokrač., 12. 4. 75 brzy odpol.)

A tak vidíme, že nejenom svět, nýbrž každá skutečnost nitrosvětská (s výjimkou primordiálních událostí, které jsou ovšem modelovou konstrukcí a nikdy nemohou být základem či předmětem naší zkušenosti, tj. tzv. „živé zkušenosti“) se vzpírá a vymyká onomu výměru „o sobě“. To ovšem vůbec neznamená, že to je všechno jenom naše iluze, naše myšlenka či představa. Vždyť pak bychom museli „být“ také pouze jako „naše“ myšlenka či představa. V jistém smyslu se ovšem naše představy nebo (zejména – a ve vlastním smyslu pouze) myšlenky mohou vztahovat k nám samotným, ale ovšem za předpokladu, že „my“ tu cosi znamenáme, že čímsi jsme. Descartovo a také Husserlovo východisko na tom právě spočívá. Jenže chyba

tu spočívá v tom, že od sebe odděluje všechno, co si mohu myslit a představovat atd., a jakýsi „subjekt“, „ego“ tohoto myšlení, představování atd. Ale právě jsme si přece ukázali, že skutečnost, která se k sobě nevztahuje (tak, že její bytí je tímto vztahem k sobě pozmeněno, tj. je prostě jiným bytím, totiž právě tím nejskutečnějším, nejvlastnějším, „pravým“ bytím této skutečnosti), je buď vůbec ničím anebo modelovou strukturou „primordiální události“. Ale redukuje-li jakýkoliv subjekt na primordiální událost, zbavili jsme jej všeho vztahu k sobě, tedy také všeho myšlení a představování a dokonce veškeré aktivity v plném významu (neboť primordiální událost je sice aktivní, ale tak, že není ničím mimo svou aktivitu, že je jako celek totožná se svou „aktivitou“ resp. přesněji akcí, neboť u primordiální události může jít právě jenom o jedinou akci, která je naprosto totožná s touto primordiální událostí, takže vlastně vůbec nemůžeme mluvit o nějaké aktivitě nebo akci primordiální události). Z toho důvodu musíme descartovské „cogito ergo sum“ prohlásit za neplatné, protože závislé na neplatných, falešných předsudcích. (To pochopitelně nelze chápat jako výtku Descartovi, ale jistě ano jako výtku Husserlovi; Descartes byl dítětem své doby a některé stránky své metody nebyl schopen reflektovat. Naproti tomu Husserl byl schopen je reflektovat, přinejmenším mnohem spíš a mnohem hlouběji, a dokonce je skutečně refleктоval, jenže nesprávně, mylně.)

Nejprimitivnější, „nejelementárnější“ subjekt přesahuje pouhou primordiální událost právě tím, že se vztahuje sám k sobě, že na sebe jakožto událost navazuje, že tak prodlužuje své trvání, že za tím cílem integruje v sobě různost, která musela nejprve vzniknout, aby se subjekt - událost (tj. „původní“ událost, z níž se subjekt teprve „stává“) mohl oddělit zčásti sám od sebe dospívajícího ke konci, k vyústění svého dění, jímž přechází z čiré vnitřní podoby, z čiré niternosti (do níž není zapleten ještě žádný vnějšek) přes konkrescenci svého „vnitřně-vnějšího“ průběhu až k čiré prae-vnějšnosti (nikoli ke skutečnému vnějšku, k jehož „formaci“ je zapotřebí asistence jiného subjektu). Díky vnitřnímu rozrůznění, rozdělení průběhu události - subjektu se může událost vrátit jakoby ke svému „počátku“; ale protože jsme v zajetí četných metafyzických předsudků (tj. předsudků „nepředmětného myšlení“), je třeba dodat, že tento „návrát k počátku“ není orientován do minulosti (do minulosti totiž směřuje sám základní průběh události), nýbrž naopak do budoucnosti, z níž každá událost vyvěrá a v níž je ve své hloubce zakotvena. Návrátem „ke svému počátku“ získává tak událost nový, posílený kontakt s budoucností, s níž je svým původem i svou dynamikou spojena (spjata) a z níž jí tak vyvěrá nový život, nová dynamika, nová aktivita. Ale právě tím se stává novou, jinou událos-

tí; leč jinou událostí od samého „počátku“, nikoliv druhou, další událostí. A to, aby tomu bylo takto a ne jinak, představuje schopnost veliké integrace. Událost se stává subjektem vlastně teprve díky této integraci, díky tomuto nalezení nové celkovosti, nové jednoty, díky tomuto novému sjednocení. A právě v tomto sjednocení, v této integraci se subjekt stává vlastně subjektem, a to znamená, v něm se vztahuje k sobě samému, když se nejprve od sebe oddělil, tj. když se vnitřně rozdělil, rozdvojil. Aby k sobě subjekt mohl přistoupit, tj. aby se k sobě mohl vrátit, musí od sebe nejprve odstoupit, musí se dostat od sebe, musí se od sebe oddělit. A ve všem tom je nutně něčím, co se naprosto vymyká kategoriálnímu určení „o sobě“. Nejprve je „bytí o sobě“ překročeno tím, že se stává „bytím pro sebe“ – a tím eo ipso jiným bytím, bytím, které už ztrácí ono „o sobě“ jako snad nějakou svou pevnou základnu. A pak je definitivně ono „bytí o sobě“ překročeno tím, že se stává jakožto „bytí pro sebe“ (a tedy „bytí o sobě“, vnitřně podstatně proměněné tímto vztahem k sobě) navíc „bytím pro jiné“, mezi jiným a velmi dlouho potom také „bytím pro nás“. A tady je velmi důležitá okolnost, kterou sluší zvlášť podtrhnout: „bytím pro jiné“ se nikdy nestává „bytí o sobě“ jakožto „byť o sobě“, nýbrž vždycky už proměněné v důsledku vztahu k sobě. Přihlédněme k tomu blíže.

[750412-3]

(100) (5) (pokrač., 12. 4. 75 odpoledne.)

Bytí „o sobě“, které se stává bytím „pro sebe“, sice eo ipso podstatně mění své „byť o sobě“, ale ne tak, že by vůbec „bytím o sobě“ přestalo být a stalo se jenom „bytím pro sebe“. (Mimochodem: užíváme těchto nepřiměřených a nedostatečných kategorií jednak proto, abychom ukázali jejich nepřiměřenost a nedostatečnost a abychom tak připravili maximálně půdu pro jejich „likvidaci“ resp. pro likvidaci jejich dobré pověsti, jejich filosofické závažnosti a důvěryhodnosti; nicméně také proto, že zatím jiné kategorie nemáme po ruce a že takové nové kategorie teprve budeme muset ustavit, zatížit a prověřit, a možná vícekrát, až najdeme resp. ustavíme ty pravé.) Co se však vlastně stane s „bytím pro sebe“, když se v důsledku nového vztahu k sobě samému změní, ale ne tak, že by se stalo pouhým „bytím pro sebe“? Stane se novým „druhem“ bytí, v němž je „syn- tetizováno“, integrováno jak byť „o sobě“, tak byť „pro sebe“, ale tak, že obojí už není dále oddělitelné (tj. nemůže je oddělit ani samo toto „byť o sobě × pro sebe“, ani žádné jiné byť; užíváme znaku × místo +, protože vskutku nejde o pouhou sumaci, jak sugeruje stará formule „an-und-für-sich“). Jinak řečeno: když nějaký jiný subjekt, nějaké jiné byť (konkrétní) přistupuje k tomuto „byť o sobě × pro sebe“, samozřejmě přistupuje

zvenčí, z vnějšího okruhu, tj. z „osvětí“ tohoto „bytí-subjektu“. Tím je dáno, že se toto „bytí-subjekt“ jeví zvnějška jako něco vnějšího. Ale touto redukcí především není a nemůže být založena možnost nějakého oddělení „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“ z rámce onoho „bytí-subjektu“, jež je „bytím o sobě × pro sebe“. „Bytí o sobě“ má totiž (v podobě primordiální události) jak svou vnější, tak vnitřní stránku; a „bytí pro sebe“, ač zdánlivě „čistě“ vnitřní povahy, ve skutečnosti se musí také nějak „realizovat“, „uskutečnit“ zvnějšněním; a jestliže dochází k rozdělení a odstupu subjektu od sebe samého, je to de facto odstup jeho vnitřní stránky od vnější, neboť tím, že se od průběhu svého zvnějšňování oddělí, distancuje, a přimkne se znovu ke své niternosti, založí tak vlastně nový moment, novou „etapu“ svého průběhu, svého zvnějšňování – jež nelze pominout či vynechat, odepsat, likvidovat. A tak rovněž ono nové, integrované „bytí o sobě × pro sebe“ se nakonec nějak zvnějšní, ať už intenzifikuje, posiluje a prohlubuje svou niternost jakkoliv. A pro druhé subjekty jsou přístupny vždycky jen ty stránky jakéhokoliv bytí, které se v jistých situacích mohou „ocitnout“ před těmito druhými subjekty a tudíž „ukázat“ se jako něco, co „je před“ nimi, čili jako něco vnějšího, „předmětného“.

Leč setkání dvou událostí, dvou subjektů, dvou „bytí“ (konkrétních) nelze nikdy redukovat na setkání jejich vnějšků resp. z každé strany na setkání s vnějškem toho druhého. Především nikdy (ve složitějších situacích je to naprosto názorné) nedochází k setkání se skutečností toho druhého tak, že se zároveň neodehrává setkání ještě s něčím dalším. Každé setkání má cosi jako svůj „rozptyl“ a zároveň své „soustředění“, své „zaměření“. Každý aktivní subjekt si svá setkání zčásti vybírá zcela selektivně; to už patří k jeho „konkrétnosti“, k tomu, že je lokalizován a temporalizován, že je událostí (subjektem) „hic et nunc“. Už touto okolností je dán základ a počátek oné selektivity, neboť tím je prudce omezen okruh jiných, „druhých“ událostí (ev. subjektů), s nimiž se náš subjekt může „setkat“. Jinak ovšem je práh „nakloněnosti k setkání“ takto ještě stále až neuvěřitelně nízký (relativně), uvážíme-li, jakým až drastickým způsobem je dále zvyšován. Zkrátka reaktivita (důsledkem a přesněji řečeno realitou setkání je zareagování alespoň jednoho z obou setkávajících se partnerů na druhého) má „hrubý rastr“ a velmi vysoký práh, zejména na nižších úrovních. Tento rastr se zjemňuje a práh reaktivity, „vnímavosti“ se snižuje teprve na vyšších až nejvyšších úrovních, jichž stále komplikovanější subjekty jsou schopny dosáhnout. A přece ani na samém počátku, v samých základech nejde jenom o nějakou „srážku“, o nějaké „navážení“ na sebe (asi jako na sebe narážejí Humovy kulečnickové koule). Vždycky tu vedle „vnější“ skutečnosti události resp. subjektu, s nímž se náš

subjekt „setkává“, je a zůstává ve hře cosi, co je (může být) poukazem k tomu, s čím se náš subjekt setkává, ale co s ním není totožné ani není ztotožnitelné s jakoukoliv jeho částí či zlomkem, ale co je důležité jako jakási orientační linie, zaměřující určení, řídicí nebo spíše jen řízené, řízenost umožňující prvek či struktura, která – ačkoliv sama nemá intencionální charakter – umožňuje, aby se něco takového jako prázdná intence „nazdařbůh“ poněkud konkretizovalo, naplnilo obsahem ještě dříve, než dojde k druhé (a další) již nikoliv plně nahodilé kolizi či konfrontaci, setkání s „tím druhým“, co tedy ne-li samo ono „druhé“ míní, tedy alespoň jeho „mínění“ umožňuje a upřesňuje.

[750412-4/750413-1]

(101) (6) (pokrač., 12. 4. 75 k večeru.)

Do světa tedy vlastně nepatří žádná primordiální událost jako taková, ale je do něho potenciálně zatažena a pojata teprve tím, že na ni nějaká jiná událost naváže. A protože na jinou událost může navázat jen událost, která už eo ipso není primordiální, znamená to, že svět začíná, resp. může začít tam, kde je úroveň primordiality opuštěna. Primordiální úroveň ergo nenáleží do rámce světa, primordiální událostí nejsou nitrosvětskými skutečnostmi.

Už tato okolnost naznačuje, že představa, že lze svět pojmout jako úhrn všeho existujícího, všech skutečností, všeho dění atd., je velmi nedomyšlená. A to nás musí nést dále k prozkoumání podmínek formování „světa“ jakožto „světa“. Tak např. série několika málo událostí, které na sebe nějak navazovaly, ale na které ani jednotlivě, ani jak na sérii už nic dalšího nenavázalo, rovněž do světa nepatří, neboť do něho nejsou zahrnuty, nejsou do něho pojaty. Protože však takové události ať už jednotlivé nebo v menších či dokonce větších skupinách (vnitřně souvislých, ale navenek izolovaných) lze myslet, je zřejmé, že může být myšlen „svět“, do něhož jsou „zahrnuty“ všechny skutečnosti, všechny události, i když na ně vůbec nic nereaguje a nenavazuje. Později prozkoumáme takový pojem „světa“ blíže a ukážeme si, je-li vůbec možno ho použít a jak. Nicméně do té doby musíme vycházet z toho, že svět je (musí být) skutečný, a to znamená, že se musí stávat skutkem, tj. že musí být uskutečňován. Protože existuje jediná cesta, jak něco může být uskutečňováno, totiž aktivita (tomu, co má být uskutečněno, ovšem přiměřená), musí být také svět ve své skutečnosti uskutečňován nějakou aktivitou. Nikoliv svou vlastní, neboť svět žádnou vlastní aktivitu nemá. (13. 4. 75.) Musí tedy jít o aktivitu, která se jeví jako cosi „nitrosvětského“. Abychom o nitrosvětskosti mohli mluvit, musíme se nejprve tázat, má-li svět svou vnitřní stránku a jaká je – v kladném

případě - její povaha. Svět není subjekt; pokud má nějakou vnitřní stránku, má ji jinak než jako subjekt. Svět „žije“ jako svět především díky subjektům. Jak je to možné? Vnitřní stránka světa není původně jeho vlastním nitrem, nýbrž „žije“ z vnitřních stránek nesčetných subjektů. Máme-li si učinit představu, jak k tomu dochází, musíme si vypracovat pojmový (myšlenkový) aparát na přehlednějším problému, totiž na funkci subjektu v umění.

Také umělecké dílo nelze redukovat na jeho předmětnou stránku, ale je třeba vidět jeho „nitro“, jeho „vnitřní stránku“, jeho „vnitřní svět“. Ale ani umělecké dílo není subjektem, nýbrž je subjektem vytvořeno a je subjekty ustavičně dotvářeno, vyživováno a oživováno - žije zkrátka ze života subjektů. „Nitro“ uměleckého díla má zcela zvláštní charakter, a každý člověk-subjekt, který mu chce porozumět, musí proniknout k tomuto „nitru“, tj. do vnitřního světa tohoto díla. Ale to je vlastně možné jen tak, že při tomto „pronikání dovnitř“ je dílo subjektem „napájeno“, „vyživováno“ jeho vlastním životem, jeho vlastní krví, jeho vlastním dechem. A přece to nezáleží na libovůli vnímajícího a srozumívajícího, chápajícího subjektu, nýbrž na „obsahu“, „smyslu“ onoho díla samého, k čemu posléze ono porozumění dospěje. Už tady vidíme také především problematiku intersubjektivní. K porozumění uměleckému dílu náleží také porozumění jeho tvůrci; nicméně nelze porozumění dílu na porozumění tvůrci a jeho záměrům redukovat. I když je naprosto zřejmé, že bez tvůrce (konkrétního) by ono dílo nevzniklo a že dokonce na sobě nese rysy, jež k onomu konkrétnímu tvůrci zřetelně poukazují, přece samo umělecké tvoření je myšlenkově uchopitelné jenom tak, že aktivitu tvůrce vidíme v její služebné funkci, v jejím služebném vztahu k tomu, co nás v díle vposledu oslovuje. Bylo by velkým omylem se domnívat, že to, co nás v díle oslovuje, je vposledu tvůrce díla sám. Není tomu tak. V jistém smyslu se právě a velké umělecké dílo vždycky natolik emancipuje z dosahu vlivu a rozvrhů tvůrce, že umělec je ve svém tvoření daleko více veden a nesen, než bychom se mohli domnívat. Zcela analogicky poukazuje - právem - Heidegger na lidskou promluvu, sloužící vposledu tomu, aby - skrze lidskou promluvu, lidské promluvení promluvila, oslovila sama řeč. Skutečnost uměleckého díla je tedy nepochybně „intersubjektivní“ v tom smyslu, že se u jeho oslovujícího jádra setkávají nejrůznější lidé - subjekty z nejrozmanitějších společenských skupin, z různých národů nebo tříd, z různých, často velmi od sebe vzdálených dob atd. Umělecké dílo představuje svým smyslem, tj. svým „vnitřním světem“ sféru, v níž může k takovým setkáním dojít právě proto, že až tam dosahuje život lidí, že se do těch míst lidí životně dostávají nejenom, aby se navzájem setkávali a aby si navzájem porozu-

měli, jak by to jiným způsobem vůbec nebylo možné, ale aby svůj život proměňovali a aby jej zakotvili způsobem, jakým by to jinak ani nebylo možné.

[750414-1]

(102) (7) (SSaŽ, 14. 4. 75 brzy ráno.)

Takové setkávání lidí-subjektů „u nohou“ smyslu uměleckého díla představuje pro každý jednotlivý subjekt přesah, vkročení do sféry, jež není jenom vytvářena přesahy těch druhých. Husserl svým hovorem o tzv. transcendentální intersubjektivitě, konstituující svět jako „svět pro všechny“, míří sice zcela správným směrem, ale už svou terminologií a zejména svou pojmovou, myšlenkovou výbavou si před sebe naklade horu překážek, kterou pak dost dobře nemůže překonat a která zakrývá onen nejzákladnější „fakt“, že totiž ani žádná jednotlivá subjektivita, ani transcendentální subjektivita, ba ani transcendentální intersubjektivita není schopna, není mocna nejenom „svět“, ale ani onen partikulární „vnitřní svět“ jediného uměleckého díla konstituovat, garantovat, podržet. Nepochybně se ani tento partikulární „vnitřní svět“ uměleckého díla ani svět vůbec nemůže obejít bez asistence, pomoci, služby lidí-subjektů. Ale to ještě vůbec neznamená, že je jejich výtvozem, že jimi je konstituován. Hrubou chybou je Husserlův koncept transcendentální subjektivity jako „nerelativna“, jako „absolutní půdy“, k níž je možno se vrátit „od univerzálního zkoumání světa, na svůj způsob historického, personálně zaměřeného a pohybujícího se na půdě bezprostředního světa“ (*Krize*, česky, str. 332 – konec knihy). Husserlova kritika objektivismu je naprosto oprávněná a zdůvodněná. Svět tzv. objektivní vědy je vskutku svět konstruovaný, nikoliv „skutečný“, a to zejména proto (říkáme už my), že objektivistický přístup redukuje „živou“ skutečnost, která má jak svou vnější, tak vnitřní stránku, na pouhý vnějšek, pouhou předmětnost. Tím se ovšem vyznačuje nejenom moderní věda, ale věda vůbec a vlastně celé myšlení (filosofické i potom vědecké), jež bylo zahájeno ve starém Řecku, jemuž můžeme říkat „předmětné myšlení“ a jehož kořeny resp. pra-kořeny či prae-kořeny shledáváme už v jedné stránce myšlení mytického (přičemž ovšem samo mytické myšlení dovedlo ještě velmi podstatně pracovat s nepředmětnými komponentami či intencemi myšlení, takže sice můžeme konstatovat, že předmětné myšlení se připravovalo v rámci myšlení mytického, ale nemůžeme je na pouze předmětné myšlení redukovat).

Husserl vypracoval (a nebyl ovšem první) některé předpoklady k tomu, aby mohlo být předmětné myšlení opuštěno a tzv. nepředmětné myšlení naopak rehabilitováno. Nicméně zůstává v zajetí předmětného myšlení a

rehabilituje pouze jednu stránku, jeden pól nepředmětna, totiž subjekt a tzv. „subjektivno“ či „subjektivitu“. Přísně vzato ovšem subjektivita je vlastně objektivita, zvláštní případ objektivity, a také Husserl, který o subjektivitě mluví, zůstává většinou v mezích předmětného myšlení. Jeho pojetí transcendentální subjektivity je toho dokladem. Zároveň však ukazuje správným směrem, když onen důraz na subjekt dává a když upozorňuje, že dosud „žádná filosofie ještě nikdy říši subjektu neučinila tématem svého zkoumání, a proto tuto říši vpravdě nikdy neobjevila“ (*Krize*, česky, str. 133, § 28). Omezenost Husserlova přístupu spočívá především v tom, že subjekty chápe výhradně jako lidské subjekty, a tím „konstituci“ světa skládá výhradně na bedra lidské, ev. od ní *de facto* odvozené transcendentální subjektivity, zatímco ve skutečnosti subjekt jako struktura je už sám univerzálním modelem, prosazujícím se téměř v plném rozsahu uprostřed skutečnosti (to, co nelze ze „skutečnosti“ na subjekty převést anebo dát k subjektům do podstatného vztahu, jsou vlastně pouze primordiální události, o nichž jsme si už řekli, že nejsou nitrosvětovou skutečností, nýbrž pouze myslitelným a myšleným modelem). A hned další, následnou chybou Husserlova přístupu je myšlenkové uchopení subjektu jako (vposledu) čiré subjektivity, zatímco každý subjekt má jak svou subjektivní (vnitřní, nepředmětnou), tak i objektivní (vnější, předmětnou) stránku. Největší chybou je ovšem to, že Husserl nedomyslel, že sama „subjektivita“ (tj. v naší terminologii subjektivita nebo prostě samy subjekty) nemůže konstituovat ani sebe, natož svět, skutečnost světa nebo alespoň partikulárních oblastí světa, partikulárních oblastí relativní integrace, relativní celkovosti.

Jako je možno analýzou vědeckého objektivismu a vůbec skutečností objektivit ukázat, jak je postavena na subjektivitě a jak bez ní není možná, ačkoliv objektivní (objektivistické) myšlení jako by o ní nic nevědělo (a je tedy zapomenutím, zapomenutostí na subjekt), tak je možno a nutno ukázat, že subjektivita sama neobstojí bez dalšího předpokladu, totiž bez jakési „skutečnosti“ vnitřní, nepředmětného charakteru, v níž je zakotvena, ale která je „hlouběji“ než nitro jakéhokoliv subjektu (i nejkomplicovanějšího a tedy nejvyšší úrovně) a jejíž „niternost“ není počátkem zvnějšňování, takže tady poprvé musíme provést rozlišení mezi nepředmětnou skutečností a mezi skutečností subjektivní, vnitřní. A tato nevnitřní (a tím spíše nevnější), nepředmětná skutečnost není nadána dynamikou, vedoucí přímo k „realizaci“, k „uskutečnění“ navenek, ale je spíše cosi jako „výzva“, „strhující rozvrh“, atraktivní perspektiva (nikoliv model, který je vždy předmětný). Na vysoké úrovni reflektujících subjektů se ukazuje tato atraktivní, vyzývající „skutečnost“ v nahlédnutí, jež

přesvědčuje. Protože však „nahlédnutí“ může být také mylné, musí – a také může – být kontrolováno. Kontrola nahlédnutí (tj. např. „evidence“, o níž Husserl tolik hovoří) je možná jedině v reflexi; reflexe je však možná jen jako reflexe nějaké praxe, nějaké aktivity. Také nahlédnutí je možné je situačně (a proto potřebuje také kontrolu). A tak je taková kontrola možná jen tam, kde je výzva přijata, uskutečněna (provedena) – a pak jako praxe zreflektována.