

R 1975-11

[750404-5]

(87) (1) (Doma, 4. 4. 75, odpoledne.)

Rozvoj základního (gruntovního) filosofického myšlení se dosti podobá metabolismu organického jedince. Filosofie nemůže k sobě přibírat celé partie cizích filosofických systémů, výsledky celkových filosofických zkoumání, nemůže se obohacovat cizím myšlením prostě tak, že je uzná, že je zapojí do své soustavy, že je podrobí, podřídí jenom nějakému povrchnímu vlastnímu rozvrhu a ponechá je v tomto volném rámci žít vlastním životem. V takovém případě vždycky hrozí, že nepohltí-li důkladně a nestrávilí vše až do základů, bude sama pohlcena a strávena. Filosofie se musí s jiným myšlením vždycky „poznat“, to druhé „pokousat“ a „potrhat“, rozdrtit je až na samy stavební prvky – a z těch pak může posílit svou vlastní stavbu. Každý argument, každé vedení důkazu, každý uzel problémů musí promyslet a znovu konstituovat po svém, ve svém duchu. Proto filosofie a filosofické myšlení je vždycky ve velikém napětí k interpretaci (tj. k filosofické interpretaci, k interpretaci filosofického textu). Filosofie vlastně nemůže interpretovat jinou filosofii nezkresleně: buď vykládá jiné, cizí myšlenky tak, že je zároveň odmítá (a tím zpředměťuje, tím se jich vlastně zbavuje, vyvrhuje je mimo sebe), anebo je vykládá zevnitř jako své. A tím jim eo ipso dává jiný kontext, posune jejich význam, ruší nebo bagatelizuje jejich některé původní vztahy a souvislosti k jiným myšlenkám a naopak zdůrazňuje a nově zavádí vztahy a souvislosti, které dosud vůbec navázány nebyly. Ovšem není v tom libovůle a svévole. Vcelku se vždy prosazuje v každé filosofii (a to tím více a tím plněji, čím je myšlenkově hlubší a důslednější) duchovní struktura doby, jež nepředstavuje nějaký průměr ani souhrn podniknutých a realizovaných myšlenkových a duchovních iniciativ, nýbrž je zakotvena (spíše než dána) v napětí mezi tím, čeho bylo lidsky, kulturně, duchově, ale také materiálně, technicky, ekonomicky, sociálně atd. dosaženo a mezi tím, co představuje vnitřní výzvu, požadavek směřování, horizont zhodnocení a kritického posouzení, situačním „má být“. Tato „výzva“ má zároveň charakter čehosi vnitřního a ještě tedy nezvnějšněného, a zároveň pojítka s tím, co poskytuje smysl resp. v čem každá konkrétní smysluplnost je nutně zakotvena a k čemu zůstává v „relaci“. A základní rysy této situační (dobově situační, „epochální“) výzvy se vyjevují jako uzlové filosofické problémy, určující soustavu těžišek, kolem nichž gravituje filosofické úsilí tím určitěji a „vázaně-

ji“, čím je hlouběji ponořeno a čím je ve svém myšlení pronikavější a konsekventnější. Přesto však konvergence největších filosofů epochy v jejich vzájemném uvědomovaném vztahu zůstává převážně stranou (a nabývá na konturách teprve s odstupem), zatímco prvořadou důležitostí má pro každého z nich ono spolknutí, strávení a tedy rozdrčení soustavy těch druhých (použitelné jsou ve vlastní výstavbě pouze ty „drťky“). A tak má pravdu Kierkegaard, že čím hlubší filosof, tím méně je schopen rozsáhlého čtení cizích filosofických spisů.

[750406-1]

(88) (2) (SSaŽ, 6. 4. 75 dopol.)

Husserl koncipuje svůj metodologický start na základě revidovaného, opraveného východiska Descartovy „epoché“, resp. k jeho „první“ epoché připojuje ještě druhou epoché (viz např. 4058, krize, česky, str. 210 – § 55). Husserlovým cílem je epoché „vědomě přeměnit v redukci na absolutní ego jako na nejzazší jedinečné funkční centrum veškeré konstituce“ (tamtéž). Toto ego je „absolutně jedinečné“ a má „ústřední postavení při veškeré konstituci“ (tamtéž, str. 210, § 54). „Ego není reziduum světa“ (str. 102, § 18), nýbrž pouze jediným kladem, a to absolutně apodiktickým kladem (tamtéž), něčím jako „Archimédův bod“ každé pravé filosofie (str. 103, § 18). Husserl mluví o „egologické sféře bytí“ a poukazuje na otázku, „kterou si vlastně ani nikdo nepoložil“, „zda v této egologické sféře bytí může »vnějšek« mít vůbec nějaký smysl, což ovšem z tohoto ego činí paradoxou, největší ze všech záhad. Možná, že závisí mnoho, ba u filosofie dokonce všechno na této záhadě“ (tamtéž).

Na tyto formulace lze navázat. „Egologická sféra“ opravdu představuje cosi základně důležitého, na čem všechno závisí (nejen filosofie); ale termín sám je poněkud problematický a nevhodný. Leč to není rozhodující. V egologické sféře opravdu nemá smysl mluvit o „vnějšku“, protože jde o „vnitřní“, „nepředmětnou“ skutečnost. Je to však „skutečnost“ již strukturovaná, integrovaná a schopná integrovaného rozvinutí, v jehož průběhu se však zároveň „zvnějšňuje“. To už je věc, kterou Husserl zřejmě nepředpokládá a která mu zřejmě ani nepřichází na mysl (i když na druhé straně dělá obrovský skok a hovoří např. o „sebeobjektivaci příslušného transcendentálního »já«, která ovšem bez našeho předpokladu není možná ani myslitelná). Naproti tomu je nutno silně relativizovat jeho důraz na „absolutní jedinečnost ego“ poukazem k tomu, že takových „absolutně jedinečných ego“ je nespočetné množství, jenomže navzájem si jsou potenciálně vnější (kdežto po vnitřní stránce jsou bez přímého kontaktu asi jako Leibnizovy monády).

Ústřední postavení při konstituci (veškeré konstituci) však můžeme ze svého hlediska potvrdit. Všechno, co je, je konstituováno tak, že buď přímo vychází z egologické sféry (která je ovšem, jak řečeno radikálně pluralizována v nespočetné individuální egologické sféry individuálních, původně spolu nikterak přímo nespočítajících a nekomunikujících nespočetných ego), nebo je egologickou sférou resp. egologickými sférami alespoň prostředkováno, když v nějaké prapůvodní podobě konec konců přece jenom v nějaké (nějakých) egologických sférách je založeno. Ale chyba Husserlova pohledu spočívá v tom, že předpokládá přímý přechod (možnost přímého přechodu) ze sféry ego k subjektivitě (jakož vůbec chce navazovat na Descarta, který „opravdu začíná docela nový styl filosofování, jež své poslední zdůvodnění hledá v subjektivnu“ - tamtéž, str. 104, § 19). Ego je podle Husserla „aktivně činné“ ve svých *cogitationes* (tamtéž, str. 104, § 19), ale Husserl nepředpokládá, že tato aktivita ego má zprvu naprosto odlišnou povahu a teprve v návratu k sobě, v reflexi může konstituovat „i vlastní duševní bytí“ (tamtéž) a vůbec subjektivitu, subjektivno. Tím ovšem se dostává do ostřejšího kritického světla i Husserlův záměr položit a sledovat „otázku, kterými vskutku prokazatelnými imanentními výkony dostal svět od ego svůj smysl bytí“ (tamtéž). Nejenom smysl bytí světa, ale sám svět ve svém bytí je konstituován aktivitou, vycházející z „egologické sféry“ (jíž raději budeme říkat ego-sféra, protože tam ještě žádná logizace nemá co pohledávat) resp. z plurality nespočetných egosfér. Ale ta pluralita egosfér, jejichž aktivita, dynamika míří navenek a jejichž jednotlivá zvnějšnění umožňují, aby se egosféry setkaly jako navzájem si vnější, aby na základě toho mohly na sebe zareagovat a tím navázat, aby daly v důsledku takového navazování vznik setrvačností, jež budou představovat druhý typ „vnějšnosti“, s nimiž se zvnějšňující se ego může (vedle jiných takových ego) také setkat. A takto se posléze konstituuje svět: vznikají složitější „subjekty“ se složitějšími „osvětleními“, dochází ke zlomu v reflexi, v níž se posléze uzavřené a v hloubce nutně temné osvětlení prolamují v otevřenost světa, který už není individuální a soukromý, nýbrž společný a „veřejný“, totiž právě osvětlený a osvětlující svět - světlo.

[750406-2]

(89) (3) (SSaŽ, 6. 4. 75 dopol.)

To je ovšem tak podstatná změna pohledu, že na první pohled vlastně není důvodu, proč se Husserlovým pohledem zaměstnávat. Leč to je pouze zdánlivé. Je ještě důvodnější se vymezovat ve vztahu k Husserlovi, než měl sám Husserl důvody vymezovat se vůči Descartovi. A to tím spíše, že

se i naše koncepce musí vůči samotnému Descartovi rovněž vymežit. Koncepce subjektu zkrátka nemůže minout ani pojetí Descartovo, ani pojetí Husserlovo (ostatně ani pojetí, která stojí historicky mezi nimi a která mají pro naše pojetí subjektu a vůbec „subjektní skutečnosti“, subjektna, vnitřního, nepředmětného nemenší důležitost).

Základní chyba, omyl a přímo blud Husserlova uchopení celé záležitosti spočívá v tom, že se uzavírá do subjektivity filosofa, že za vrchol filosofova sebepoznání považuje „jasné pochopení sebe sama, že je subjektivitou aktivně fungující jako prvotní pramen“ a že „poznávající subjektivita“ je „originálním původem všech objektivních formací smyslu a platnosti bytí.“ (tamtéž, str. 121–122, § 27). Naopak je pravda, že filosofie jakožto „aktivně fungující subjektivita“ se nemůže v žádném obsahovém ani formálním (strukturálním) ohledu ani na něco původního odvolávat, ani je sama zakládat. Formulace, že „poznávající subjektivita je originálním původcem všech objektivních formací smyslu a platnosti bytí“ je hned v několika ohledech nesprávná. Předně je nutno každou subjektivitu, tedy i poznávající<ci> považovat za následnou a druhotnou oproti subjektosti, tj. subjektímu založení veškeré aktivity, jejímž je poznávací aktivita jenom tím zvláštním případem, v němž je základní nezbytností návrat k dřívějším (předcházejícím) aktivitám přímým („praktickým“, navenek orientovaným, do „vnějška“ zasahujícím), které jsou tedy původnější, primárnější. Ale ani tyto primární aktivity nejsou originálním původem všech „objektivních“ formací smyslu i platnosti bytí – především proto, že smysl ani bytí (a tudíž ani smysl bytí) nemají a nemohou mít nikdy „objektivní“ ráz, jsouce po výtce nepředmětnými skutečnostmi; zejména však proto, že bytí samo je spíše základem, v němž je každá subjektí aktivita (a také vůbec každý subjekt) zakotvena, v němž má svůj základ a zdroj i původ, a smysl bytí je podobně základem a zdrojem každého smyslu nějaké jsoucí partikularity (čili partikulárního jsoucna) i bytí samotného světa vcelku. Prvotním pramenem, chceme-li už o něčem takovém mluvit, je tedy bytí samo a jeho smysl, v něm je zakotvena každá přímá aktivita a teprve jako reflexe této přímé aktivity je možná aktivita poznávací. Samo bytí můžeme označit jen jako sám základ nepředmětné skutečnosti (nebo nevnější, vnitřní skutečnosti, která už předpokládá multiplicitu subjektíh základů a sfér), přímou aktivitu v nejelementárnějších formách můžeme označit jako subjektí, jakmile se emancipuje z roviny primordiálních událostí (které mají charakter pouhého prae-subjektu); a teprve reflexivní a reflexí ovlivněnou a řízenou aktivitu můžeme nazvat subjektivní (resp. spíše mluvit o jejím subjektivním aspektu, neboť jako čistá subjektivita je stejně nemyslitelná). Přitom ještě je třeba pamatovat, že smysl jsoucna (jakéhoko-

liv) musí být vždy nějak realizován, ale svou realizací je tento smysl vždy zároveň zbavován svého zakotvení ve smyslu bytí (a tím i ve smyslu světa, i kdyby tento smysl světa byl vcelku někdy realizován resp. uplatněn, což není a být nemůže), takže pokračující realizace smyslu musí být vždy znovu v každém svém novém rozběhu, v každé své nové, na fáze dosavadní (předchozí) navazující fázi založena ve smyslu bytí a na dosavadní formace smyslu realizovaného musí navazovat jako na cosi vnějšího (tj. nemůže být nikdy jejich prostým, kontinuálním pokračováním). A svět se takto stává „útvarem smyslu a platnosti“ nikoliv vždy znovu individuální aktivitou jednotlivého filosofa, ba ani společnou aktivitou jenom všeho lidstva, nýbrž společnou aktivitou všech, i subhumánních subjektů. Velký obrat nové filosofie se tedy nemůže skončit a naplnit „návratem k pomáhající subjektivitě“, nýbrž „návratem“ (v reflexi!) k aktivní subjektivitě, subjektivitě, jejíž říše se rozkládá od **nejnižší** úrovně primordiálních událostí přes nejprimitivnější subjekty, jako jsou subatomární částice, atomy, molekuly, supermolekuly (makromolekuly), buňky až k mnohobuněčným organismům v celé jejich vývojové posloupnosti, zavrcholené v jedné větvi (primátů) revolucí reflexe, jež se v tomto rozpoznání dostává teprve nyní legitimní cestou k sobě samé (aby se pochopila a myšlenkově uchopila).

[750409-1]

(90) (4) (SSaŽ, 9. 4. 75 dopoledne.)

Husserl opětovně mluví o tom, že „předmětné univerzum, svět, který je nám dán v živoucí konkrétnosti tak jak je [a proto předem daná půda jakékoli možné praxe] (krize, česky, str. 190, § 49). V tomto citátu je hned několik významných věcí. Především se tu mluví o „předmětném“ univerzu. Analogicky mluví Husserl o zkušenosti, která ukazuje „předmětnost samu“ (499); zkušenost je spjata právě s „přirozeným světem“, v němž všechny předměty jsou ještě před epoché kladeny jako reálně jsoucí (264) v rámci toho, jak jsou uvědoměny ve „vědomí“ subjektů (tamtéž). Ovšem k pojmu předmětu a předmětnosti nenáleží nutně zmíněná povaha „reálně jsoucnosti“; Husserl mluví také o „ideálních předmětnostech“ (nebo předmětech) (str. 52). K charakteristice takového ideálního předmětu náleží objektivní určitelnost, myslitelnost jako určenost o sobě, jako něco „předem rozhodnutého“ (vše str. 52). O čem z toho můžeme soudit, že se to vztahuje také na předmět reálný? (Mimochodem na uvedeném místě užívá Husserl promiscue termínů „ideální objektivita“ a „ideální předmětnost“ – str. 52.) (Rovněž se zdá mít týž význam „objektivní svět“ a svět „ideálních předmětností“ – tamtéž!) Vypadá to tak, že k subjektivitě a relativnosti přirozeného světa našeho života předmětnost patří, ale je to

taková předmětnost, která všechny předměty klade, ukazuje jako reálně jsoucí. Oklikou přes svět idealit (53), tj. svět ideálních předmětů (předmětností) je možno přistoupit k „empirickému názornému světu“ tak, že je získáno „objektivně reálné poznání zcela nového druhu“ (z ideální, světu odcizené geometrie se tak stává „určitá“ geometrie a „v určitém slova smyslu všeobecná metoda poznání realit - vše 53). Termín „předmět“ je tedy zachován jak pro předměty „subjektivně-relativní“, tj. předměty každodenního předvědeckého světa, tak pro předměty ideální, které jsou tomuto „přirozenému“ světu odcizeny, tak posléze i pro předměty „objektivně reálného poznání, jež je získáno „na věcech názorně reálného světa“ - čemuž se říká „objektivace“. - Odtud tedy zřejmě ono na počátku zmíněné „předmětné univerzum“ míní subjektivně-relativní předvědecký svět našeho každodenního života; a toto univerzum je nám dáno „v živoucí konkrétnosti tak jak je“. Tomu zase nesmíme rozumět tak, že by nám bylo dáno „pravdivě“, „správně“, nýbrž je to jenom poukaz na onu živoucí konkrétnost, jež se nám dává tak, jak se nám dává (nikoliv, „jak je“ opravdu). To je první nepatřičnost výrazová, kterou musíme konstatovat. Předměty přirozeného světa našeho života se nám „dávají“ více „v živoucí konkrétnosti“, ale nikoliv „tak, jak jsou“, nýbrž subjektivně a relativně. Anebo bychom museli připustit, že tyto předměty subjektivní a relativní jsou. Jestliže však subjektivní a relativní opravdu jsou,¹ jak by bylo možno na nich získat (univerzálně!) objektivně reálné poznatky? Což by tato možnost nedokazovala, že ony živoucí konkrétní předměty našeho přirozeného světa nejsou jenom subjektivní a relativní? Není celý způsob Husslerova vyjadřování tímto způsobem stále ještě v zajetí onoho objektivismu, který má v úmyslu kritizovat a odmítat?

[750409-2]

(91) (5) (pokrač. - 9. 4. 75 dopol.)

Ale nám jde ještě o něco dalšího a to se nám zdá ještě mnohem významnější. Zcela stereotypně mluví Husserl opět a opět o tom, že onen přirozený svět je nám „dán předem“ (výběr dokladů - zcela nahodilý: 90: smysl bytí předem daného světa; 91 - subjektivita, která bytí světa naivně dává předem; 98 - svět smyslové zkušenosti stále předem bezprostředně daný; [svět prostě daný - 98]; 131 - svět je a vždycky už je předem; 132 - na půdě světa stále již předem existujícího; 143 - na půdě tohoto předem daného světa; otázku samého předem daného světa; je předem dán nám všem; tento předem daný svět; 145: není předvědecký svět našeho života

¹ srv. str. 148: „to, co skutečně jest ve smyslu jsoucna předvědeckého světa“!

tím ze všeho nejznámějším, pro všechny lidi již vždycky naprostou samozřejmostí? Nejsou všechny horizonty neznáma u tohoto světa jen horizonty nedokonalých znalostí, a tudíž již předem známé ve své nejobecnější typičnosti?; 149 - přirozený svět našeho života je říše prvotních evidencí; 150 - prapůvodní evidence, v níž je předvědecký svět našeho života neustále předem dán; 152 - evidence předvědeckého světa je předem dána; složkou přirozeného, stále pro nás jsoucího a ustavičně předem daného světa; 153 - přirozený svět jako základová půda „vědecky pravého“ světa; 176 - jak je svět předem a bezprostředně dán; bezprostřední danost světa; bezprostřední danost univerza; 177 - svět, jak je nám v proměně způsobů danosti předem neustále dán; 179 - svět, který aktuálně již jest; 190 - svět jako předem daná půda jakékoli možné praxe; 498 - odkrytí předem daného světa; 500 - již předem je jisté, že každá pochybnost se musí dát odstranit; svět jako stálý, platnost bytí mající pospolitý horizont jsoucích věcí má a měl již předem platnost bytí něčeho souhlasně prožitelného etc.; aj.).

Ustavičné zdůrazňování tohoto „předem“, této „danosti předem“ je ještě podtrženo tím, že konkrétní jednota přirozeného světa sahá dále než konkrétnost věcí (str. 152) - rozumějme: dále nazpět, dále ve směru tohoto „předem“. Svět je tedy dříve než věci: je to „horizont“ jsoucích věcí; negativní zkušenosti v jednotlivostech nenarušují základní souhlasnost, která se vždycky zase znovu obnoví (499). Ale svět je „dán předem“ nejenom ve vztahu k jednotlivým věcem a jeho konkrétnost jde dál nejenom než konkrétnost věcí, ale - jak Husserl říká - „korelativně platí totéž o vědeckých činnostech, o činnosti zkušenostní, o aktivitě, která vytváří logické útvary „na základě empirie“ atd. (152). To je zcela pochopitelné, protože jako lidé jsme „složkou přirozeného, stále pro nás jsoucího a ustavičně předem daného světa“ (152). Jenže jde o to jak se o tom může v rámci svého myšlenkového aparátu Husserl vůbec vyslovit. Pokud chce trvat na subjektivitě a relativitě přirozeného světa, musí trvat na tom, že „fakticky“, „opravdu“ je subjekt dříve než jeho sebepřirozenější svět. Anebo je tento svět dříve než jakákoliv věc i jakákoliv aktivita, tj. i subjekt(iv)ní aktivita, i než subjekt sám - a pak ovšem nelze trvat na subjektivitě světa. Samozřejmě lze ještě vykonat pokus o řešení tohoto rozporu: svět je dříve než určitý subjekt, protože však jeho subjektivita je intersubjektivní (tj. je společný všem subjektům, všem lidem), může být obojí teze zachována. Leč to je jenom klička; to se ukáže, jakmile myšlenkově ověříme možnost vztahu tohoto přirozeného světa k prvnímu subjektu (či prvním subjektům). Aby bylo zabráněno udělat tento krok, poukazuje se na to, „co my o tom víme“ (viz Patočka). - Anebo lze jít zpět ke Kantovi a

pochopit onu prioritu světa před jednotlivými věcmi, aktivitami i před samotným subjektem jako apriori, které sice subjekt nese s sebou jako něco „svého“, tedy „subjektivního“, ale na co nemá vliv a co nemůže být a není přístupné jakýmkoliv jeho aktivitám, tedy co jim „předchází“. Má to vztah k jeho tzv. „univerzálnímu korelačnímu apriori“ (str. 189). Ale pak nelze mluvit o světě naší zkušenosti!

[750409-3]

(92) (6) (SSaŽ, 9. 4. 75 dopol.)

Tím vším je ovšem zároveň zpochybněno Husserlovo pojetí subjektivity. Základní vadou tu je nerozlišenost subjektivity od subjektnosti. Pokud jde o subjektnost, má Husserl pravdu v tom, že „subjektivita je tím, čím je – totiž konstitutivně činným já – jen v intersubjektivitě“ (str. 195). Především výměr „konstitutivně činné já“ odpovídá povaze subjektnosti – jen s tou výhradou, že já – na rozdíl od subjektu – musí být konstituováno specifickými aktivitami subjektu. Subjekt není jen tak samozřejmě a automaticky už eo ipso „já“. Ale to je konec konců záležitost terminologická. Dále: co to znamená „konstitutivně činné já“? Buď je to činnost, která má konstitutivní charakter, tj. je to činnost, jíž se něco konstituuje; anebo to je činnost, která konstitutivně náleží k onomu „já“. Druhá eventualita je méně pravděpodobná, protože vlastně obsahově nenáleží do daného kontextu. Předpokládejme tedy první alternativu. Co konstituuje „já“ svou činností? Vše – a to pak v přirozeném světě a sám tento svět, tak svět ideality i svět objektivit. Ale aby mohlo „konstituovat svůj osobní (čistě egoický) horizont“, musí se jaksi „zapojit“ do „lidstva“: „»Prostorem« všech subjektů já je univerzální socialita (v tomto smyslu »lidstvo«)“ (195). Pak je takto „subjektně“ konstituovaný „přirozený“ svět pro všechny identický (tamtéž). To je nedržitelné. Tam, kde jde o pouhý rámec či pouhý „horizont“, nemá smyslu mluvit o identitě; a pokud máme na mysli byť jen o chlup víc, žádná identita neexistuje a nemůže jí být dosaženo. Že je svět výsledkem aktivit nesčetných subjektů (a aby to byla pravda, musíme pojem subjekt mínit hodně široce), je nepochybně pravda. Že nelze to, co dostane své místo v tomto světě, prostě považovat za „skutečnost o sobě“, je také nepochybné. Ale intersubjektivitu také nemůžeme přece fixovat na něco „pro všechny“ stejného, proto nic jednotlivého ani rámec všeho jednotlivého není fixováno a není ničím pro všechny stejným a identickým. Aby mohla být subjektnost (Husserl říká subjektivita) skutečně „tím, čím je“, totiž tím konstituujícím subjektem, potřebuje prostor intersubjektivit (-nosti) ze dvou důvodů: především to, co konstituuje, není ničím (a samo konstituování jako aktivita a konstituující subjekt rovněž nejsou ničím),

pokud tady nejsou nějaké další subjekty, další subjektní aktivity, které na to, co bylo konstituováno prvním subjektem, nějak nenaváží, nezareagují, tj. které to svými aktivitami nebudou rekonstituovat. A za druhé může subjekt něco konstituovat jenom tak, že na něco, co bylo konstituováno předtím jinými aktivitami nadanými subjekty, bude v podobě svým rekonstitucí navazovat, tj. že to, co jinými subjekty bylo konstituováno, bude rekonstituovat a v této rekonstituované podobě to použije jako základu nebo materiálu k tomu, co sám „chce“ (bude) konstituovat. A tak tento „prostor intersubjektivnosti“ je předpokladem toho, aby subjekt i se svými aktivitami byl vskutku tím, čím jest, aby byl složkou a součástí světa. Ale tento svět není (ani v „přirozené“ podobě) „předem dán“, nýbrž je ustavičně rekonstituován novými a novými aktivitami, bez nichž by sesedal, až by se postupně rozložil a vytratil, „vyprchal“ by. Tak to platí nejenom o jednotlivých „věcech“, „událostech“ a „subjektech“ jakožto složkách světa, ale také o světě samém. Tento (tzv. „přirozený“) svět je něco „živoucího“ prostě především proto, že to „dýchá“ plícemi všech subjektů a že to „žije jejich životem“, neboť svět sám není subjektem. Jeho život tedy musí být tak trochu „parazitární“ povahy; jde ovšem spíše o symbiózu než o parazitismus, protože subjekty tento svět nutně potřebují – potřebují totiž své „protějšky“, jež by na ně reagovaly, a potřebují prostor, v němž to všechno je vůbec možné. V pravém slova smyslu ovšem to ani symbióza není, protože svět nemá vlastní život, ale žije jen životem jej konstituujících a ustavičně rekonstituujících subjektů.

[750409-4]

(93) (7)

A kdy můžeme vlastně mluvit o „subjektu-já“? Pouze tam, kde je subjekt schopen se k sobě vrátit v reflexi, tj. kde se k sobě vztahuje svou subjektivitou a nikoliv pouze svou subjektivitou. V reflexi je totiž subjekt schopen nejen k sobě přistoupit, aby dosáhl svého sebeuvědomění, tj. aby si uvědomil, čím je i bez tohoto sebeuvědomění. Sebeuvědoměním se totiž subjekt stává čímsi jiným, novým, čím dosud nebyl. Sebeuvědomění znamená také sebepojetí a tím i sebeprojekt, který pak intervnuje ve všech dalších aktivitách, takže centrum aktivity se vlastně jakoby přesune. Spoustu věcí děláme proto, že to odpovídá našemu sebeepochopení a našemu obrazu o tom, jak máme a jak musíme jednat, abychom to byli my (tady je nejlépe vidět, jak došlo k přesunu onoho „my“: jsme to přece „my“ vždycky, ať uděláme cokoli; ale nám se to nutně jeví tak, že v některých svých činech to jsme více my a jinde méně my, že v některých případech jsme to byli my, kteří se realizovali, kdežto jinde jsme to vlastně „my“ nebyli, protože

jsme nebyli dost pozorní, udělali jsme chyby, dopustili se přehmatů, ochabli jsme ve své sebekontrolě a sebekoordinaci, nechali jsme dojít k tomu, že naše osobní integrita byla narušena a ohrožena, musíme se do-
datečně distancovat od něčeho, co jsme udělali a odvolat to nebo na-
pravit, jako bychom to vlastně nebyli původně my, kdo to udělali, ale
teprve nyní, když to odvoláváme a napravujeme. Tady všude je zřejmé, jak
sebepečení nabývá vrchu nad tím, čím jsme původně byli, jak to, co si o
sobě myslíme a co si myslíme o tom, čím bychom měli a chtěli být, je
mnohem významnější pro nabývání a udržování osobní integrity než to, co
je nějak „dáno“ mimo jakoukoliv intervenci našeho sebeuvědomění, se-
bevědomí a - svědomí.

To je však dokladem toho, že subjekt konstituuje především (a také)
sám sebe. A konstituuje sám sebe dvojím způsobem: především tím, co
skutečně dělá. Na úrovni, kde sebepečení a sebevědomí už inter-
venuje, tj. tam, kde je přítomna reflexe, je to už ne pouze jeho aktivita
resp. pluralita jeho aktivit, ale praxe, jíž člověk konstituuje vždycky
nejenom něco „předmětného“, nýbrž také sám sebe. A to nikoliv tak, že
provádí svou konstituci resp. rekonstituci ve smyslu realizace svého au-
toprojektu (tj. že se vlastně konstruuje či rekonstruuje), nýbrž zcela ne-
předmětně, neboť každá akce se svým „výsledkem“ „zapisuje“ jednak do
vnějšího okolí, do „osvětí“ subjektu tak, že lze změnu zvnějška a bez poro-
zumění osvětí, bez vzhledu do vnitřního světa onoho subjektu prostě kon-
statovat, jednak vždy znovu udržuje, rekonstituuje nepředmětně sám ak-
tivní subjekt tím, že se k němu vrací a že naň navazuje, tj. že v ní subjekt
navazuje sám na sebe. A právě v této okolnosti je základ onoho významu,
jaký díky reflexi nabývá sebepečení a sebepečení při rekonstituci sub-
jektu na lidské úrovni. Vědomím obdařený, nadaný subjekt se musí nutně
vztahovat k sobě vcelku, tj. také ke svému vědomí a tedy i ke svému vě-
domí o sobě a vědomí sebe (speciálně). A protože jeho akce, pokud jsou
nekontrolovány a nekoordinovány, jej mohou rekonstituovat různě, tj. kaž-
dá jako něco jiného, není tu primární důležitosti ani tak otázka „věrnosti“
subjektu sobě samému, tj. zachování jakési vlastní orientace, vlastního ja-
kéhosi charakteru, nýbrž vůbec zachování nějaké jednoty, nějaké integri-
ty. Subjekt zkrátka nemůže podniknout cokoli, ale jen to, čeho realizace
navenek nebude doprovázena jeho vnitřní desintegrací. A tady je pochopi-
itelné, že první a základní starostí subjektu takto vybaveného je
„konzervace“ alespoň toho, co tu je. A protože žádná akce subjektu není
pouhou emanací jeho „podstaty“, jeho vlastní povahy („dané“ povahy), ný-
brž je vždy něčím víc, co představuje krok (alespoň minimální) v říši „svo-
body“, je nasnadě, že pro svou oporu a pro zachování vlastní vnitřní in-

tegrity bude usilovat o to, své akce typizovat, jako typizované vytržít a fixovat tyto typy jakožto „archetypy“ - což právě představuje mytický způsob „pobytu“ člověka na světě.

[750409-5]

(94) (8) (SSaŽ, 9. 4. 75 brzo odpoledne.)

To, k čemu jsme zatím dospěli, je eminentně důležité pro nový přístup a posouzení problematiky, kterou Husserl rozvířil kolem vztahu subjektu a jeho světa. Je pravda, že subjekt konstituuje svůj osobní horizont tak, že (jakožto já, tj. pokud je nadán reflexí) sám „ví, že v něm jest“ (195). To však nelze interpretovat tak, že tento svět je čímsi původnějším než sám subjekt; jde jen o to, že subjekt konstituuje „svůj svět“, tj. své osvětí svými akcemi (a svými akčními systémy atd.), a že subjektivně, tj. ve svém pojetí koncipuje tento již ustavený „vlastní svět“ tak, že se do něj sám - zase ovšem ve svém sebepojetí! - zařazuje jednak jako jeho centrum, jednak - později - jako jeho součást. Pojetí světa předchází sebepojetí resp. pojetí vlastního zařazení, místa v tomto světě - to je logické. Ale je to pravý opak toho, jak věci probíhají „skutečně“, tj. nikoliv na rovině reflexe a bez její intervence. Primární je vždy aktivita subjektu, která je založena „vnitřně“, tj. nepředmětně, a teprve ve svém průběhu se zvnějšňuje. Teprve díky akcím je subjekt schopen reagovat na něco, co je mu vnější, na něco „předmětného“ (tj. co je před-ním; ale vztáhnout se může k tomu, co je před ním, jenom jako k něčemu, co učiní „předmětem“ své akce, svých akcí. Tím to zapojil do „svého světa“, do osvětí nejprve v rozvrhu a pak efektivně; obě tyto fáze představují partikulární fáze konstituce ev. rekonstituce tohoto „vlastního světa“ či osvětí. Teprve když je toto osvětí konstituováno (v rozvrhu i prakticky), tj. když tu toto prizma nejen je přítomno a funguje, ale když projde i uvědoměním, může do jeho projektu být vprojektován také sebe-projekt, sebe-pojetí subjektu. A proto je zjevná proměna priority: zatímco fakticky je subjekt prius a osvojení jeho „okolí“ posterius, je v reflexi prius naopak svět a subjekt je uvědomován (= se uvědomuje) relativně mnohem později, takže i filosofickým tématem se stává se značným zpožděním. Nicméně když je reflexe provedena do důsledků, musí tyto obrácené poměry „napravit“ a „dát do pořádku“. A v této situaci dnes filosofie je, když se subjekt, subjektivnost a subjektivita stávají jedním z uzlových bodů současného myšlení (ev. začínající teprve myšlenkové epochy).

[750409-6]

(95) (9) (pokrač. – 9. 4. 75 odpoledne.)

Problematika potom stojí asi takto: na prvním místě musíme nějak myšlenkově pojmut bytí samotné události nebo subjektu. Toto bytí je „stávání se“, tj. je to přechod od niternosti, od vnitřního charakteru navenek k povaze zvnějšněnosti. Aby se bytí události či subjektu mohlo realizovat až ke svému úplnému zvnějšnění, má zapotřebí asistence a kooperace jiných událostí a jiných subjektů. Tak se ovšem dostávají nutně tyto jiné události a jiné subjekty do blízkosti, do „okolí“ onoho původního, a ten pak na ně reaguje ze své strany podobně jako ony reagují na něj. Tím, že na ně reaguje, dává jim místo ve svém osvětí. A teď přichází ta základní otázka: kde se bere to osvětí, v němž se dostává místa jiným, druhým událostem a subjektům? Odkud se bere tato struktura, která je neodvoditelná z „předmětů“, jimž se v ní dostává umístění? Takto transponována se Husserlova otázka dostává opět ke své platnosti – a není nutně svázána s jeho subjektivismem. A protože subjekt, kterému se dostalo umístění v osvětí druhého subjektu, je schopen tento jejsamého „umísťující“ subjekt umístit zase ve svém osvětí, takže se jejich osvětí nutně alespoň zčásti překrývají a navzájem prostupují, a protože se v osvětí jednoho subjektu může dostat místa nejenom druhému subjektu, nýbrž také jeho způsobu, jak „je“ ve svém osvětí, a tedy také jeho osvětí, takže už na sebe nereagují jenom subjekty, ale také jejich osvětí. (Jakoby!) A tak je založeno předitivo tzv. světa, který nelze považovat za „objektivní“, ale ani za „subjektivní“. Objektivní není, protože není přístupný jen zvnějška, tj. např. jen „smyslově“, pouhou registrací, neboť osvětí má vedle své vnější, předmětné stránky, také svou stránku vnitřní, nepředmětnou, která tedy smyslové zkušenosti není dostupná. Za subjektivní nelze osvětí rovněž považovat, proto jednou svou stránkou má předmětný charakter. Podobně je to i s relativitou osvětí: po jedné stránce vsutku je relativní, ale jako celek není pouhou relativitou (ve smyslu svého relativního vztažení k nějakému subjektu nebo k societě, „socialitě“ subjektů).

A tak nemůžeme Husserlovu pojetí přiznat oprávněnost kvalifikace „přirozeného světa“ jako čehosi subjektivního a relativního. Není to však ani „předem daná půda jakékoli možné praxe“ (190), nýbrž je to svět, který je praxí spoluprodukován a tedy měněn, proměňován (když už nelze říci, že je konstituován – spíše spolukonstituován). Husserlův důraz na smysl a na mody platnosti neobstojí; smysl a platnost jsou „skutečností“ jen tam, kde jsou „při skutku“, kde jsou uskutečňovány, tj. v konkréci s tím, co je nebo co se může stát jejich „nositelem“ či „realizací“. To ostatně říká sám Husserl, že „smysl není nikdy nic jiného než smysl v modech platnosti, tedy vztažený k intendujícím a platnost uskutečňujícím subjektům já“ (191);

jen je třeba dodat, že to a) platí o subjektech, které ještě nezformovaly své „já“; b) že intendování musíme chápat velmi široce, abychom postihli i směřování subjektů velmi nízkých úrovní; c) že uskutečňování platnosti je myslitelné jenom jako její uplatňování v předmětném uspořádání záležitostí, tj. jako zvnějšňování.