

1976-10

§ 53-59

76-53 věda, objektivismus, skutečnost, vědomí

760614-2

(53) (1) (Slatinice, 14. 6. 76 odpoledne.)

Hrubý rozpor v Husserlově přístupu k objektivismu moderní vědy a k přirozenému životu, v němž je tento objektivismus nevědomky a nepřiznaně zakotven, spočívá v tom, že už sám popis přirozeného života, sama tematizace přirozeného života předpokládá rozdíl mezi tím, čím je tento život „o sobě“ a čím je „pro sebe“. Jestliže je jako protismyslná odmítnuta a zavržena každá myšlenka ať už jednotlivé o sobě jsoucí věci, nebo o sobě jsoucího světa (jakožto univerza takových „věcí o sobě“) jako nonsens (viz: A VII 11, str. 110; citováno podle Janssena, str. 44-45), je nepochopitelné, proč má být dělána výjimka pro jedinou takovou „věc“, totiž pro postoj přirozeného života. Což – důsledně vzato – není tento postoj a přirozený život vůbec něčím pouze ve vědomí? Což to není jenom projekce vědomí? A jestliže ano, jak by tu vůbec mohlo dojít k nějaké diferenci nebo dokonce rozporu mezi touto projekcí, tj. tímto vědomím a mezi něčím jiným, co projekcí vědomí není a co se od této projekce i od samotného vědomí liší tím, že to je něčím „o sobě“?

Nezáleží na tom, že toto „o sobě“ není chápáno jako objektivní danost, jako předmětná věc, nýbrž jako postoj subjektu, jako jeho „přirozený přístup“, „*natürliche Einstellung*“. Chyba objektivismu moderní vědy je zřejmá; to, co považuje objektivní věda (vědecký objektivismus) za pravou skutečnost, je pouze stín, relikt, sediment skutečného dění čili dějící se skutečnosti – a jako takový nemá žádnou vlastní skutečnost, není ničím „o sobě“, neboť každé „o sobě“ z tohoto pozůstatku a zbytku minulého, uplynulého dění již vyprchalo (a kdyby nepřezívalo či spíše jen nepřetržovalo v reakcích dosud skutečných, protože dosud se dějících „entit“, nebylo by už vůbec ničím, ani tím sedimentem). To tedy není předmětem diskuse, v tom nemusí být sporu (leďa v interpretaci). Oč nám tu jde, je existence nějakého „o sobě“, jež není konstituována ve vědomí, nýbrž jež má svůj zdroj a základ jinde, takže vědomí může toto „něco“ mínit také nesprávně, falešně, může si je uvědomovat jako něco jiného, než čím opravdu, vskutku, „o sobě“ jest. Konec konců tady nemusí jít jen o „postoj“ či „přístup“ (*Einstellung*), nýbrž prostě o samo vědomí. Co je vědomí vskutku, nejen pro sebe, ale o sobě? Jak může vědomí kontrolovat správnost toho, čím je samo pro sebe, tj. toho, co si o sobě myslí, jak si samo sebe uvědomuje? Čím zůstává vědomí, které na sebe zapomíná, které pro sebe samo

sebe ztrácí, které se samo sobě vytrácí a skrývá? Vidíme, že se celá problematika koncentruje na jedno ústřední téma: na otázku reflexe. Analýza povahy reflexe je elementárně důležitá pro každé vyrovnání (se) s Husserlovou filosofií a pro překonání jejího fenomenologického idealismu.

Ovšem pro Husserla, jak se zdá, není přirozený „postoj“ (*natürliche Einstellung*) přímo záležitostí vědomí, nýbrž vědomí je pro tento postoj jen „tím příslušným subjektivním“ („*die Einstellung und das ihr Zugehörige Subjektive*“ – Janssen str. 47 – 2×!). Husserl sám mluví o způsobu – *über die Weise des „schlicht in die Welt Hineinlebens“* (Krisis s. 149, cituje Janssen str. 47). Každá reflexe odhaluje pak jen to, co už přirozený postoj vykonal, aniž si toho byl vědom nebo přiměřeně vědom („*Diese Reflexion beachtet nur das, was die natürliche Einstellung selber immer schon getan hat, ohne darauf zu achten*“ – Janssen str. 47). Potud je zřejmé, že mimo samo vědomí a jeho zkušenost, mimo jeho pozornost (a to znamená: mimo naše vědomí, mimo naši pozornost) se odehrává něco z našeho vztahu ke světu – ať už na to dáváme pozor a uvědomujeme si to, anebo v onom postoji, v onom zaměření, v oné „životní orientaci“ (jak bychom řekli my) pouze žijeme („*sei es, daß wir darauf achten, sei es daß wir nur in der Einstellung leben*“ – Janssen str. 47). Jestliže Husserl (ev. Janssen) přesto mluví o nekonečně proudícím subjektivním životě, je zřejmé, že subjektivní tu neznamena ještě samozřejmě a automaticky „vědomé“, že existuje subjektivní bez doprovodu a asistence vědomí. A to je přesně bod, který nás eminentně zajímá, neboť tady se dostáváme k problému toho, čemu my říkáme „subjektivní“, a ovšem k problému samotného subjektu. Už se tedy nemusíme přidržovat vědomí a můžeme se otázat: jaká je povaha, jaká je forma, jaká je struktura subjektu „o sobě“, ne tedy struktura jeho sebeprožívání, sebevnímání, sebeapercipování atd., nýbrž jeho jsoucnosti, jeho bytí? Pokud se zdaří položit tento problém, tuto otázku na půdě samotné fenomenologie, znamená to překonání elementární, základní bariéry, pro kterou (v důsledku které) fenomenologie uvázla v onom jediném, absurdním idealismu, subjektivismu (i když jaksi „univerzálním“) a snad solipsismu (byť nikoliv individuálním, ale solipsismu jakéhosi super-ego).

76-54 řeč, vědomí, jazyk, věda, pravda

760615-1

(54) (2) (Slatinice, 15. 6. 76 ráno.)

Janssen na jednom místě užívá obratu „*die Sprache unseres Bewußtseins*“ (str. 39). To mne přivádí k dosud nevyslovené myšlence.

Vědomí není tím, co přichází k slovu v „řeči“; neexistuje žádná řeč přiřaditelná vědomí. Vědomí nemluví, neříká, nepromlouvá, ale docela naopak si nechá docházet, nechá si říci, naslouchá a slyší, je pozorné a vidí, nahlíží atd. Je to spíš opačně, než že by vědomí na sebe bralo podobu „řeči“ či alespoň promlouvání: je to řeč sama, která na sebe bere podobu vědomí, která se odívá, obléká do vědomí, která se skrze vědomí a jeho prostřednictvím dovede stávat naléhavější a určitější ve svém oslovování a která tak dovoluje, aby to, co skrze ni promlouvá, promlouvalo rovněž naléhavěji, určitěji a osobněji (osobně závazněji). To, co se děje, stává ve vědomí, co přichází k uvědomění, to je právě řeč, slovo, smysl. Ve vědomí nepřichází k uvědomění skutečnost, tedy např. věci, ale smysl, něco co platí o skutečnosti a o věcech: v posledu pravda. Pravda se prosazuje ve vědomí a skrze vědomí, a prosazuje se jen tak, že vědomí oslovuje, že naň a skrze ně, v něm promlouvá, že je nahlížena a je jí nasloucháno jako té, jež přišla k slovu a jež oslovuje a oslovila. Vědomí samo zůstává beze slova, bez řeči do té doby, dokud nezaslechne promluvení a promlouvání, dokud se s řečí nesetká a dokud se jí nenaučí rozumět.

To, co jsme řekli, vyplývá z povahy řeči samé; řeč není přiřaditelná žádnému subjektu, není záležitostí individuální ani kolektivně subjektivní. Řeč je pouze jedna jediná, a té naslouchat a jí se řídit je podmínkou pro každé promluvení. Ale vědomí nemá ani svůj jazyk. Jazyk je nepochybně záležitostí kolektivní subjektivity. Ovšemže je nutno jazyk znát, důvěrně se s ním seznámit, nechat si i jím leccos předříkávat, nechat se jím vést a řídit, naslouchat mu, sledovat jeho jemné nuance, osvojit si jeho způsoby, zvyky, úsloví a frazeologii. Jazyk si nevymýšlíme ani jej nevytváříme individuálně, ale přijímáme jej od druhých lidí, především – jakožto „mateřský jazyk“ – od matky. Ale jazyk je výtvozem kolektivním a ovšem historickým, ne výtvozem jedné generace, ale nesčetných generací. Každá generace, ano i leckterý jedinec přináší svůj větší či menší podíl na dalších historických proměnách jazyka. Jazykem se zabývá filologie (což je nesprávný, věcně chybný název, protože vnucuje myšlenku, že předmětem jejího zkoumání je logos, slovo, řeč); jazyk má svou předmětnost, svou vnější podobu a je tedy přístupný vědeckým studiím. To naproti tomu neplatí o řeči; ta nemá žádný vnějšek a vědeckému přístupu se neotvírá. Věda nemá, co by o řeči vypátrala, konstatovala, zjistila. Pro vědu a její metodické postupy řeč není ničím, neexistuje. Jako ryzí nepředmětnost, nepředmětná skutečnost se řeč vymyká možnostem vědeckého uchopení, analýzy, popisu, konstrukci. To neplatí o jazyku: o jazyku může věda svými metodami zjistit mnohé. Ale ve vztahu mezi vědomím a jazykem nedospěje ani věda dál než k pouhým korelacím. Věda

nebude moci nikdy potvrdit, že vědomí má nějaký svůj vlastní jazyk, ba že vůbec je schopno mluvit, promlouvat (můžeme mu ovšem přiznat tu „schopnost“, kterou mají věci vůbec: v určitém smysluplném kontextu mohou „promluvit“ svou pouhou existencí, ale nikoliv tak, že by užily jazykového vyjádření, že by „promluvíly“ v jazyce či dokonce svým vlastním jazykem). Vědomí má do značné míry labilní, měkkou, poddajnou, tvárnou povahu, je jakoby „marťanské“ (viz Bradbury): přimyká se snadno a rádo k nějakým nabízejícím se pevnějším konturám a strukturám. Vědomí snadno a rychle kondenzuje kolem pevnějších „částic“, krystalizuje tam, kde najde vhodný „podklad“ či „počátek“ v nějakém zvuku čehosi výraznějšího, pevnějšího. A tím pevnějším a výraznějším může být především jazyk (a teprve (?) časem (?) sama řeč). Vědomí není schopno nejen vytvořit svůj vlastní jazyk, ale ani se aktivně chopit poskytnutého jazyka a vnutit mu svůj pořádek, své souvislosti, svou „vůli“. Je to však naopak jazyk, který se dovede prosazovat ve vědomí, ovládnout je a vnutit mu svůj řád. Ovšem tam, kde se jazyk prosazuje sám, přestává být médiem dorozumění a stává se jedním obrovským scestím, stává se hantýrkou pokleslosti a zbloudilosti celých společenských skupin, ano někdy celých národů, celé společnosti. Jazyk musí svůj řád a svou strukturu podřídít řádu a struktuře řeči. Teprve vědomí, které skrze jazyk a jeho prostřednictvím (se) kondenzuje a krystalizuje na pevných strukturách slova, řeči, řečového smyslu, je schopno se opravdu otevřít a zároveň svou otevřenost upevnit ve směru, o němž původně nic nevědělo, o němž si nebylo ničeho „vědomo“ a k čemu by se samo o sobě nikdy nedostalo, totiž ve směru k pravdě. A otevřenost ve směru k pravdě jen uvolňuje cestu směru obrácenému, totiž příchodu, vstupu pravdy skrze řeč a skrze jazyk do vědomí. Teprve vědomí ovládnuté pravdou, přestává být tím původním „marťanským“ vědomím, vystaveným každému nahodilému vlivu, získává svou pevnost, svůj charakter, svou osobitost a zejména svou vnitřní váhu, platnost, pravdivost.

76-55 vědomí, subjektivnost, subjektivnost, asubjektivnost, pravda, osvětí, svět

[760615-2]

(55) (3) (Slatinice, 15. 6. 76 ráno.)

S tím souvisí také otázka tzv. subjektivity vědomí. Bylo by omylem se domnívat, že vědomí je centrem, základem a zdrojem vší subjektivity. Vědomí právě tak snadno může být subjektivní jako intersubjektivní, může na sebe brát podobu subjektivity individuální, ale také subjektivity kolektivní, může se utvářet převážně jako vědomí kolektivní či obecné, může

snadno ztratit vůbec svůj kontakt a svou vazbu na individuum a stát se vědomím neosobním, masovým – vždyť vědomí může být soudné, ale také prosté vší soudnosti, může být uvážlivé, ale stejně tak ztřeštěné, může „ztělesňovat“ přehlednost a řád, ale také dokonalý zmatek a chaos; atd.

V jedné věci je vědomí subjektivní, totiž ve své faktické vztaženosti k jedinému subjektu, jehož vědomím jest. Ale to ještě vůbec neznamena, že tato jedinečná vztaženost ke konkrétnímu subjektu vchází do obsahu vědomí, tj. že dochází také uvědomění. A tady nemyslíme jen na to, zda dochází k náležité reflexi, v níž si vědomí uvědomuje samo sebe a svou přináležitost k určitému subjektu, ale dokonce jen prostě to, že obsah vědomí je uspořádán způsobem, v němž se přináležitost vědomí k určitému subjektu vůbec nějak projevuje. Vědomí je zkrátka tak plastické, tak – zejména v počátcích – všemu otevřené, resp. přístupné, že s největší pravděpodobností v mýtu (u archaického člověka) o nějaké jeho individuální charakteristice a o jeho výlučné přináležitosti k jedinému, zvláštnímu subjektu vůbec nemůže být řeč. Zkrátka s tou subjektivitou vědomí to není tak jednoduché: vědomí není svou podstatou a od samého začátku subjektivní, ale musí se subjektivním postupně teprve stát. Prostřednictvím vědomí je schopen subjekt se vztáhnout k sobě zvláštním, nezastupitelným a ve svých důsledcích neobyčejně nosným a důsažným způsobem; podmínkou použitelnosti prostředkujícího vědomí je však právě to, že vybuduje, ustaví svou subjektivitu, že se stane subjektivním vědomím. Teprve tak se subjekt může stát a stává vskutku vědomým subjektem, totiž subjektem, vědomým si sebe sama. (Ostatně kdyby tomu tak nebylo, že vědomí není nutně a naprosto subjektivní, Husserlův transcendentální idealismus by se nutně zhroutil na pouhý solipsismus.)

Vědomí však není asubjektivní jen na počátku, nýbrž může se stát asubjektivním, resp. transsubjektivním znovu na vyšší, vysoké úrovni. Už takový objektivismus je pouze vyjádřením a rozvedením povahy vědomí tak zaměřeného na objekty, na předměty a předmětnost, vědomí tak propadlého předmětné stránce skutečnosti, že vůbec ztrácí podstatné rysy subjektivity. Ale také kupř. davová psychóza je výrazným příkladem ztráty subjektivity ve vědomí, resp. z vědomí. To jsou všechno ovšem jenom scestí; ale existuje cesta legitimní, na níž se vědomí vyprošťuje ze své (získané, nabyté) subjektivity způsobem velmi respektabilním, totiž tak, že se otvírá vůči pravdě a že se přimyká jakoby ke světlu, do něhož pravda staví vše skutečné i myšlené. A pak ovšem už vůbec nelze mluvit o nějaké uzavřenosti, omezenosti, ohraňovanosti vědomí do sféry, do rámce subjektivity a subjektivního prožívání či vůbec života. Vědomí, **ovládnuté pravdou**, přestává být subjektivitou, i když neztrácí svou subjektivnost. A sub-

jekt, jehož vědomí se takto otevře pravdě a nechá se pravdou prostoupit, ovládnout a tak rekonstituovat (neboť předpokladem byl ek-statický pobyt vědomí mimo sebe, v němž se vědomí – do té chvíle subjektivní – vzdalo samo sebe a své subjektivity a ve svém návratu k sobě, ve svém novém sebenalezení se stalo novým, jiným vědomím), se stává rovněž novým subjektem, resp. nově žijícím subjektem, jehož životní orientace došla přestrukturování a jehož životní zakotvení bylo vyměněno, přesunuto na jiné místo a do nepoměrně větších hlubin. Díky tomu, že jeho vědomí přestalo mít subjektivní charakter a zlomilo svou subjektivní omezenost a uzavřenost, stává se i sám subjekt (a jiná cesta pro něj neexistuje) ze zatce vlastního osvětlení obyvatelem otevřeného světa, v němž věci i bytosti, předměty i obyvatelé zůstávají v plném světle pravdy a ukazují se být tím, čím vskutku, tj. svým bytostným určením jsou. Všechny skutečnosti nabývají v tomto světě-světle pevných obrysů a také subjekt, obyvatel tohoto světa, prodlévající ve světle pravdy a pobývající v pravdou prosvětleném světě, se definitivně napřimuje, upevňuje svůj charakter, vyjasňuje svou podobu a tvář a stává se vpravdě lidským subjektem, člověkem, občanem jediného, pravého světa.

76-56 Husserl, život, postoj „přirozený“, „bezprostřednost“, vědomí, před-vědomí, „Lebenswelt“, osvětlení

[760615-3]

(56) (4) (Slatinice, 15. 6. 76 večer.)

Co to vlastně je, ten Husserlův „přirozený život“? Janssen říká, že Husserl tematizuje přirozený život jakožto „*Einstellung*“, tj. jako postoj, přístup atd. (str. 46 např.), a sám (Janssen) o ní mluví jako o „*sich selbst verborgene unmittelbare Geradehineinstellung aufs gegenständlich Gegeben fixiert*“ (str. 46), nebo také (tamtéž) jako o „*unmittelbar-naive (und in diesem Sinne natürlich) Lebensweise*“. O něco později (str. 48) mluví též autor o „*Durchbrechung der Macht der unmittelbaren, sich selbst verborgenen Geradehineinstellung des Lebens*“. V tom je celá řada nejasností.

Především mluví Janssen na jedné straně o životě samotném jako o přirozeném postoji („... *eine Aufdeckung des Lebens als natürlicher Einstellung*“ – 46), přičemž o něco dál je tento postoj chápán jako způsob života (*Lebensweise* – 46). Blíže je tento postoj určen jako „*unmittelbare Geradehineinstellung*“, což bychom mohli přeložit jako „bezprostřední postavení se, zařazení se do (toho)“, neříká se zatím do čeho, ale protože jinde se vždy mluví o „*Rückgang auf dieses Leben und seine Welt*“ (např. 27), můžeme mít za to, že jde o postavení, zařazení (se) do světa, totiž do

přirozeného světa, do světa přirozeného života. Ale pak se přiřazuje tento postoj, resp. toto zařazení (do přirozeného světa) samotnému životu: je to život, který se takto zařazuje či zaujímá postoj. A jestliže se navíc dává důraz na „bezprostřednost“ („*die Geschichte des Lebens im Modus der Unmittelbarkeit der natürlichen Geradehineinstellung*“ – 48), pak se všechno zdá nasvědčovat tomu, že tohle všechno se odehrává bez asistence nebo alespoň bez nutné intervence vědomí, takže je celkem bez vážných důsledků, jestliže eventuální vědomí si tu situaci neuvědomuje správně. Ale „bezprostřednost“ znamená – jestli vůbec něco, tak – nezprostředkovanost nějakým vědomím. Postoj či zařazení, o němž se tu mluví, není tedy výkonem vědomí, nýbrž výkonem samotného života („*Bedeutung des Lebensvollzuges der natürlichen Einstellung*“ – 48). Je-li tomu tak, pak přirozený život není jen možností lidského života, ale skutečností veškerého života vůbec, tedy i mimolidského, před-lidského (na všech úrovních). Zřejmě jen proto, že mimo- a před-lidský život nemůže být reflektován a v reflexi odhalen jako to, čím vskutku jest, se o něm nemluví. Leč to je nedůslednost, neboť reflektovat mohou jen svůj vlastní život a tedy o nějakém univerzálním charakteru „přirozeného života“ nemůže být ani řeči. A pokud opustím svou vlastní zkušenostní sféru, svou individuální zkušenost a budu uvažovat o životě lidském, životě lidí vůbec, pak už není důvodu, proč se zastavovat a nejít dál k životu animálnímu i rostlinnému.

Ale ať už tomu je jakkoliv – ať Husserl omezuje sféru svého zájmu jen na lidský život či nikoliv, platí, že sféra „přirozeného života“ je původní sférou života předvědomého, který je vědomím zprvu jen zapomenut, zakryt, překryt, misinterpretován – ale přesto stále přítomen jako základ. Pak ovšem „svět“ tohoto „přirozeného života“ není žádný svět, nýbrž prostě osvětí – pouhé osvětí. Pak by tedy podstata Husserlova podniku v této věci spočívala v jiné odlišné metodě přístupu a zkoumání osvětí, než jak to známe třeba ze školy von Uexküllovy nebo nově u Lorenze apod., ale bylo by to zase jenom osvětí, které tu je zkoumáno (zevnitř, „fenomenologicky“, domněle bez konstrukcí objektivismem moderní vědy zatížených). A ovšem i ta distance od protismyslného předpokladu nějakého „an sich“ je poněkud relativizována a podlomena právě oním předpokladem, že onen přirozený, leč sobě samému skrytý postoj (*die natürliche, sich selber verborgene Einstellung* – 46) je jednak něčím pro sebe („bezprostředně“ pro sebe! – co to je?), jednak něčím o sobě, a to, čím je o sobě, což se vyjevuje tím, že se tím stává pro mne („*in dem es [= das natürliche Leben] als natürliche Einstellung beschrieben wird, schon nicht mehr das ist, was es unmittelbar für sich ist, nämlich sich selber*“

verborgene Einstellung. In der Beschreibung ist es vielmehr erfaßt als das, was es an sich selber ist; und zwar so, daß dies durch die Beschreibung für mich geworden ist." – str. 46). A tak *Lebenswelt* není vlastně žádný svět, nýbrž pouhé osvětí, a *natürliche Einstellung* není žádný fenomén, nýbrž věc o sobě, která je pro sebe skryta, ale ukazuje se pro mne. Tak tedy vypadají temnější kouty Husserlovy fenomenologie.

76-57 Husserl, věda absolutní, věda základní, elementární částice, reflexe, „počátek“ filosofování, filosofie, nepředmětná skutečnost, intence, předmětné a nepředmětné ř.

[760616-1]

(57) (5) (Slatinice, 16. 6. 76 ráno.)

Nedržitelná je ústřední Husserlova myšlenka, totiž idea absolutně základní (a zakládající) vědy („*die Idee einer absoluten Ursprungswissenschaft*" – Janssen str. 60). Myšlenka, že návratem reflexe zpět k východiskům a ohledáním předpokladů lze dojít k absolutnímu, vše v posledu zdůvodňujícímu základu, který je apodikticky evidentní, je mylná a je nutno ji odložit docela stejně, jako ve fyzice (jaderné fyzice, resp. fyzice subatomárních částic) musela být odložena myšlenka posledních elementárních částic hmoty. Je tomu docela naopak tak, že dojdeme-li dost daleko ke „kořenům“ a „základům“, propadáme se náhle zase do širokého prostoru; tak tomu je alespoň myšlenkově. Reálně, prakticky to ovšem naráží na tu obtíž, že tento nový prostor se obrovskou „silou“ protlačuje a prosazuje přes ony „elementární“ jakoby „začátky“ znovu do prostoru vnějšího světa. Proto se např. fyzika při rozbíjení elementárních částic už nedostává v jedné etapě k dalším, ještě elementárnějším a ještě menším částicím, ale docela náhle a jakoby skokem k novým a často i méně elementárním, „větším“, hmotnějším nebo alespoň „energičtějším“ částicím jiným. Ale pro myšlení a pro filosofii to má docela konkrétní, závažné důsledky.

Neexistuje nic takového jako absolutní počátek filosofování. Filosofie fakticky začíná tam, kde obvyklý způsob uvažování je podrobován systematické a kritické reflexi. A to se zásadně může odehrát všude, při každé příležitosti, u každého tématu. A zatímco věda vždy postupuje od základů k dalším důsledkům a k celkové koncepci, filosofie je vlastně především a podstatně orientována obráceně, neboť každý její postup vpřed znamená úspěch v postupu dozadu, zpět, k předpokladům a základům. Ale to není přece jenom jediný legitimní směr filosofického bádání a zkoumání. Filosofie musí nutně sledovat také systematický zřetel, a proto se ze svých soudů musí vždy znovu vracet a výsledky svých zkoumání a svých sondujících analýz musí zpracovat (vždy znovu) v celek, musí se opětovně pokou-

šet je integrovat v celkový obraz. Ale to vždy jen předběžně a dočasně, aby měla nový, kvalitnější materiál pro své další reflexe, pro další analýzy. Posledním ani hlavním cílem návratu zpět k základům (v reflexi) není nalezení nějakých posledních neochvějných kamenů, na nichž potom může stát i ta nejvelkolepější myšlenková stavba, nýbrž také a dokonce na prvním místě nalezení nových aspektů, nových pohledů na skutečnost, v neposlední řadě pak nových typů skutečnosti, nové sféry skutečností vůbec. A tady jde o ustavičně znovu se vynořující, dráždivé až zadírající se téma tzv. nepředmětné skutečnosti, při němž ve filosofii vede podobně jako zmíněné již fyzice subatomárních částic. Filosofické myšlení totiž nemůže legitimně a natrvalo (nikoliv tedy jen občasným poukazem, pokynutím a připomínkou, nýbrž systematicky) tematizovat nepředmětnou skutečnost, aniž by vždy znovu nebylo strháváno ve směru předmětných intencí. O nepředmětné skutečnosti nelze totiž přímo, předmětně říci vůbec nic; chceme-li z ní přece jenom něco postihnout, můžeme tak učinit pouze nepředmětně, tj. ve směru nepředmětných intencí. Protože však naše myšlení je vždycky vybaveno intencemi obojího druhu, zůstávají v takovém případě předmětné intence jaksi volné a mohou tápat sem i tam. Tak dochází (zejména v archaickém období života člověka docházelo) k nahodilému obsazování volných předmětných intencí; aby se tomu zabránilo, je třeba sledovat otázku zharmonizování obou druhů intencí. Nepředmětnou skutečnost pak můžeme mínit jen tak, že zároveň předmětnými intencemi směřujeme k něčemu jinému, ale protože ono „jiné“ má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, musíme si mezi předměty předmětných intencí vybrat vhodně takové, aby nějak odpovídaly hlavnímu úmyslu, totiž zachytit a uchopit myšlenkově příslušnou nepředmětnou skutečnost. I když tedy filosofie na počátku může začít odkudkoliv, ve svých výsledcích a u „cíle“ už je vázána určitým výběrem. To je ovšem věc, které je nutno věnovat obzvláštní pozornost.

76-58 protologika filosofická, subjekt, nepředmětná skutečnost, konkrétnost, řeč, jazyk, minulost, budoucnost, ekstaze

[760616-2]

(58) (6) (Slatinice, 16. 6. 76 odpoledne.)

Jakmile se podaří objasnit problematiku předmětné a nepředmětné skutečnosti (a předmětných a nepředmětných intencí), vyjasňuje se před námi úloha myšlenkově (filosoficky) přistoupit – alespoň propedeuticky a exemplárně – k některému „konkrétnímu“ případu nepředmětnosti. A na prvním místě bude beze vší pochyby stát úloha založení (fundace) tzv. filosofické protologiky, jestliže tím rozumíme ten obor filosofického zkou-

mání, který usiluje o uchopení skutečnosti řeči, slova, logu (nikoliv ve vymezení řecké tradice). – Zmínili jsme se o „konkrétnosti“ takového případu, který musí být zkoumán, protože se na této cestě ukáže, že konkrétní nejsou jen subjekty jakožto srostlice vnitřního a vnějšího, ale že budeme v jiném, nikoliv přísném a vlastním smyslu nuceni přiznat „konkrétnost“ (alespoň jakousi) ještě dalším skutečností intersubjektivní povahy. A první takovou skutečností je vskutku řeč. Řeč je čistě nepředmětná skutečnost, ale má své předmětné „pendant“, svou „nevlastní“ předmětnou stránku, s níž není sice v přímém a těsném kontaktu, tak aby bylo možno mluvit o „srostlici“ v pravém a plném slova smyslu, ale přece jenom s ní je v kontaktu velice důležitém a podstatném, nicméně prostředkovaném vždycky nějakým subjektem či spíše nějakými subjekty. Pro řeč jakožto nepředmětnou skutečnost je tou příslušnou předmětností mluva či ještě „konkrétněji“ jazyk. Vědomý subjekt nemůže být zakotven v řeči, aniž by se naučil mluvit, tj. aniž by se naučil vládnout nějakým jazykem. V řeči je zakotven svou nepředmětnou stránkou, v jazyce naopak svou stránkou předmětnou. Proto můžeme také mluvit o tom, že chceme-li něco říci, musíme naslouchat řeči, co nám „předříkává“. Řeč by nemohla předříkávat, kdyby nebyla vnitřní, nepředmětné povahy, tj. kdyby nepřicházela z budoucnosti; jinak by její „předříkávání“ bylo něco jako první vyslovení v jazyce, po němž bychom mohli už jen totéž opakovat. Jen proto také může řeč předříkávat každému našemu promlouvání, aniž by říkala něco o něčem. A když mluvíme o tom, že předpokladem návratu vědomí k sobě v reflexi je ekstatické pobývání vědomí „mimo sebe“, pak je zřejmé, že směr onoho odstupu vědomí od sebe nejde ven ze subjektu, do jeho vnějšího okolí, nýbrž „ven“ do jeho „vnitřního světa“, do otevřenosti světa nepředmětnosti, světa nepředmětné skutečnosti. A pouze v návratu z tohoto nepředmětného světa opět k sobě se opravdu může vědomý subjekt stát něčím novým, neboť všechno nové je zakotveno, založeno a „tryská“, „prýští“ z budoucnosti, z nepředmětnosti, z toho, co se ještě nestalo a neděje, nýbrž co se teprve stane, co přijde, co má přijít. A tak i on sám se (znovu) „stává“, ovšem jako subjekt zcela nový, který se ke „své“ minulosti sám hlásí a tím ji činí „svou“ minulostí.

Něco analogického ovšem musíme předpokládat také u subjektů nevědomých, resp. před-vědomých, vůbec u všech subjektů jako takových. Subjekt se totiž konstituuje tam, kde nějaká událost je schopna ve svém průběhu v jedné své složce se obrátit proti směru dění (od budoucnosti k minulosti) a vrátit se tímto obratem k „sobě“, ke svým počátkům a navázat potom v nové fázi dění (své událostnosti) na fázi předchozí jakožto na svou minulost. Ale právě onen obrat proti spádu dění a „návrat“

k vlastní budoucnosti znamená onu proto-ekstazi, tj. analogii ekstatického pobytu vědomí mimo sebe, jak o tom byla řeč. V onom návratu k „sobě“ (totiž ke své budoucnosti) se událost rovněž opouští, nechává se za svými „zády“, odvrací se od „sebe“ a posléze se stává novou událostí, aby se (svou minulost) znovu našla a aby na „sebe“ jakožto na svou minulost (a teprve tím jakožto na „sebe“) navázala a založila tak ze základu a zakotvení svého proto-ekstatického odstupu od sebe kontinuitu subjektu jakožto subjektu řady událostí ev. akcí.

76-59 subjekt, svět, filosofie, reflexe, „postoj“ životní, „zaměření“ životní

[760617-1]

(59) (7) (Slatinice, 17. 6. 76 dopoledne.)

Tzv. orientace ve světě, způsob či styl života, „postoj“ k životu a světu, resp. v životě a ve světě je něco, co se nerealizuje jenom navenek, uprostřed věcí a situací, co se neprojevuje jenom vnějšně, ale co se stává součástí složky, již se subjekt ze své přítomnosti ve vlastní aktivitě vrací sám k sobě a na co ve svém obnovení i nových akcích vždy znovu navazuje – a co se tímto způsobem stává jakýmsi „vnitřním“ fundamentem jeho pobývání ve světě, ovšem vnitřním ve fázi zvnějšňování, resp. prvního zvnějšnění. Je to něco, k čemu zvenčí není přístupu (přímého; může to být ovšem předmětem pokusů o konstrukci či rekonstrukci na základě pozorování jiných stránek aktivity a vůbec života subjektu, vskutku vnějších); proto to obvykle uniká pozornosti, protože naše evropská tradice do velké míry potlačila naši schopnost vzít vůbec na vědomí a zejména se podrobněji, detailněji a systematicky zabývat tím, k čemu není zvnějška žádný přístup, co se nám musí otevřít a čemu my se musíme otevřít jiným způsobem. A tak se stává zase jen filosofie tou „odbornou“, tou „vědeckou“ disciplínou, která může napomoci svými od vědeckých odlišnými metodami povahu tohoto životního zaměření odhalit a vyjevit. Stojí však za to se blíže podívat na způsob, jakým to prakticky dělá.

Když se v reflexi filosof přiblíží a přimkne k nosnému smyslu (resp. k smyslu-nosné struktuře) určitého rozhodnutí anebo činu v daném situačním kontextu, reprodukuje vlastně tento smysl na nové, jiné rovině, totiž v rovině myšlení, v rovině slova. Ale také v této rovině zůstává reprodukováný čin zase jenom činem a reprodukované rozhodnutí je opět rozhodnutím. Také ono má své zakotvení, které je však nyní průhlednější a je přístupné pečlivé a přesné analýze, jaká je známa z interpretačních analýz. Filosofie si takto z „nitra“ a v „nitru“ reprodukuje ono základní zakotvení, onu základní orientaci a ustavičně přítomně přezkoumává, zda se ne-

dopustila misinterpretace. Když se všestranně přesvědčila, že její interpretace činu nebo rozhodnutí ob stojí jako věrná a pravdivá, má v rukou zároveň myšlenkové uchopení onoho životního „postoje“ či zaměření a zároveň, **pak** od něho tím pádem má potřebnou distanci (protože se jí podařilo je předmětně zachytit a demonstrovat ono zaměření a zakotvení), se mu přibližuje také zevnitř, tj. bez oné distance (nebo alespoň tak v určitých případech tak říkajíc „věrojatných“, „čistých“, „přesvědčivých“, „pravdivých“ postojů může učinit), nahlízejíc ono zakotvení jako „svoje vlastní“. (Tady nastává ovšem jiný problém: když se filosofická reflexe přesvědčuje o nosnosti a pravdivosti základního „životního“ zaměření, z něhož vyplynul interpretovaný a analyzovaný čin, resp. rozhodnutí, pak z uvedených důvodů nemůže trvale a do všech důsledků zachovat kritický odstup jiného typu než právě jenom takový, jaký aplikuje filosofie (filosof) jen vůči sobě. Důsledek je ten, že tam, kde interpretovaný a analyzovaný čin má takovou vnitřní sílu a přesvědčivost, že interpret, ať chce či nechce, jeho základní orientovanost bere za vlastní, osvojuje si ji a jde s ní nebo alespoň pod jejím podstatným vlivem dále i ve svých vlastních rozhodováních a ve své vlastní aktivitě. Stručně řečeno: pravda, opravdovost, ryzost je prostě nakažlivá všude, kde nenajde uzavřené dveře. A pro reflexi, která se má dostat až k opravdovým základním zakotvením, je otevření a otevřenost čímsi nezbytným, *conditio sine qua non*.)

Jinak ovšem dopadnou případy, kdy se zkoumaný čin nebo rozhodnutí ve svém hlubším zakotvení prokáží jako málo nosné, neuspokojivé, nepřesvědčivé, nějak vadné nebo přímo nepravdivé, lživé. Pak ovšem jakékoliv nahlížení „zevnitř“ by se muselo stát jakýmsi podílnictvím na oné neuspokojivosti, falešnosti nebo lživosti základního „postoje“ či „zaměření“. Proto hlavní a někdy (v případě „dokonalé lživosti“ jediným prostředkem je nedopustit, aby základní kritická distance byla provázena či doplňována vnitřní identifikací. Toho se dosahuje v posledu rozhodnutím, nenechat se ovlivnit, nenechat na sebe působit. Je v tom pochopitelně jisté riziko: můžeme se mýlit. Ale tohoto rizika nás nezabaví nikdy nikdo. V otevřenosti je rovněž riziko: co když se důvěřivě otevřeme podlosti, proľhanosti, lži, která je nejdokonalejší a nejnebezpečnější, když se nejvíc podobá pravdě? Proto nezbyvá, než dělat vždy zprvu jen **sondy** na zkoušku, které jsou vždy znovu ověřovány, prověřovány, revidovány atd. Důvěřivost a naivní odevzdanost každé trochu lépe vstrojené orientaci je stejně tak nepravá a nesprávná jako zásadní nedůvěřivost, žlučovitá podezíravost, skepse a přesvědčenost předem, že něco shnilého se přece nakonec ukáže.