

---

Zelená značka deníkového záznamu značí provedenou kontrolu proti originálu.

---

790124-1

(1) (1) (SSaŽ – Vysočany, 24. 1. 79 dopoledne.)

V prosinci vznikly dva fejetony, které nebyvalým způsobem zčeřily hladinu Charty 77. V jednom z nich, napsaném při příležitosti padesátin Karla Pecky, doporučuje Ludvík Vaculík vzdychajícím: „kdo nesouhlasí s činností aktivní a stále zaujaté části, má se tiše a nedemonstrativně odpojit a nekazit práci zbylým“. Je to špatná rada. Zaujetí a aktivita jsou nepochybně lepší než lhostejnost a trpná poddajnost, ale nejsou zase tak velikou a neproblematickou hodnotou, před kterou by muselo jít všechno stranou. Mne alespoň především interesuje, čím je kdo zaujat a jaké jsou cíle a (metody) (prostředky) jeho aktivity. Vaculík pro to asi nemá dost smyslu; je přesvědčen, že „nejsilnější impulzy dostává člověk ze své povahy, a ne z názoru“. A proto se orientuje na lidskou národu: někdo má povahu činorodou, dovede se nadchnout a sleduje svou věc se zaujetím – a tak ho nechme a nekažme mu to. Ludvík Vaculík jako by zapomínal, že i čert pracuje usilovně a se zaujetím. Já nechápu, proč bych se měl „tiše a nedemonstrativně“ uchýlit do ústraní, když někdo s velkou energií a zaujatostí dělá blbosti, notabene nebezpečné blbosti. Jsem naopak přesvědčen, že aktivním a zaujatým hlupákům nebo štrebrům anebo romantickým hurá-radikálům atd. je třeba házet klacky pod nohy a jejich pro ostatní nebezpečné podnikání jim co nejrychleji zarazit.

Na Silvestra se k tomuto tématu vyslovil také Petr Pithart. Jeho rady jsou docela jiné: aktivním menšinám je třeba čelit, nesmíme jim dávat šanci, musíme si podržet svou vlastní odpovědnost, „zcela konkrétní, osobní a nepřenosnou“, „nedelegovatelnou“. Z jeho fejetonu číší nejenom nechuť k „aktivním menšinám“, které mají tendenci brát „naše starosti na svá bedra“ (Pithart charakterizuje tyto aktivní menšiny v Chartě jako „hrstku nadšených, obětavých, riskujících, horlivých, netrpělivých, úhrnem – a mnohdy proti jejich lepším předsevzetím – radikálních“), ale také únava a rezignace. Zase tu neuvádí, čím ta hrstka „radikálů“ je nadšena, pro co se obětuje, co riskuje a co chce získat, zůstává jen u povahových charakteristik: nadšení, obětaví, horliví, netrpěliví. Na jednom místě je určitější: mluví o jejich „silném zájmu o věci veřejné“ a obává se, aby nebyla zlehčována většina, „lehkomyšlně se věnující práci, přemýšlení, pití piva, ženským, sadařením, nechodící na schůze a ignorující volby“. Podle Pitharta patří k životu „menší starost o politiku“. Pithart tedy v žádném případě nebude souhlasit s Vaculíkem, že máme těm aktivním vyklidit pole a nepřekážet; v tom má mou podporu. Ale nemá ji už v dalším: že je třeba jim nedat (resp. vzít?) šanci, aby si pak každý mohl dělat, co chce a co se mu líbí, tj. věnovat se třeba práci nebo přemýšlení, pití piva nebo ženským, sadařením nebo kdo ještě ví čemu a kašlat na „věci veřejné“, jak jen to je vůbec možné.

S tím tedy souhlasit nemohu a nehodlám. U svého učitele jsem pochytil, že je lepší špatný program než žádný program. Proto se mi jako přijatelnější jeví aktivní menšina, horlivá a netrpělivá, hledící do budoucnosti a snažící si se změnit svět, než většina, v níž si každý žije po svém a neuznává, že společnost je víc než souhrn jednotlivců a že člověk je na světě ne proto, aby dělal, co ho napadne a co ho těší, ale aby na sebe vzal také nějaké obecně lidské závazky i odpovědnosti nejenom za sebe, ale i za druhé a za společnost, aniž k tomu potřeboval být od těch druhých pověřován a delegován.

Je ovšem třeba se trochu podívat i na „velmi sugestivní“ výklad tehdy o víc než deset let mladšího studentského vůdce Jiřího Müllera, jak je cituje Petr Pithart. Je třeba přiznat, že společnost, v které žijeme, je zařízena na to, aby se uplatňovali ve všech oborech spíše lidé aktivní než **pasivní**, spíše zaujatí než lhostejní, energičtí spíše než lidé měkcí a bez vůle, cílevědomí spíše než náhodně motivovaní atd. atd. Možná, že z hlediska frekvence, tedy z hlediska statistického se činorodost, energičnost, zaujatost, přesvědčenost, pevná orientovanost může jevit jako anomálie a přímo úchylka. Nevím ovšem, jaký pohled na život a **ne** svět se otevře tomu, kdo se rozhodne orientovat na průměr a na většinu. Rád bych znovu připomněl Patočkův dejvický výklad pro vyšetřovatele o Gaussově křivce. Chápeme-li normalitu jako **průměrnost**, resp. maximální frekventovanost, pak budoucnost společnosti záleží na „nenormálních“. Prominentní vědci, vrcholní umělci, špičkoví myslitelé, ale vůbec všichni rekordmani a špičkoví pracovníci ve všech oborech jsou „nenormální“ a v pohledu průměru se nebezpečně blíží bláznům. Ale jsou právě tím, co je za dané situace a v daných poměrech nepravděpodobné. Nevím, proč by tato zásada neměla platit právě ve veřejném životě, proč by politika měla být výjimkou.

K tomu už mohu dodat pouze to, že politika, pojatá jako „umění možného“, může být scestím, protože znamená orientaci na pravděpodobné, na průměr, na většinu. Ale s většinou je třeba hnout, Gaussův vrchol křivky je třeba posunout – a to nesvede většina **sama**, resp. průměr sám. Tendence, která je vlastní průměru a většině, míří k tomu, co je pravděpodobné, a vyhýbá se úzkostlivě každému zvyšování nepravděpodobnosti. Průměr a většina jsou v nejpříznivějším případě nositeli stability a stagnace; většinou mají výrazný entropický sklon. Budoucnost společnosti a vůbec budoucnost lidstva však je spjata s tendencemi negentropickými, se směřováním k větší nepravděpodobnosti. A tady pomohou jen ti, kteří stojí „na okraji“ společnosti, kteří představují kraj (jeden z okrajů) Gaussovy křivky. Budoucnost všech závisí proto na „aktivních menšinách“. Ne ovšem každá aktivní menšina pracuje smysluplně pro budoucnost společnosti a lidstva. Lidé, o nichž nelze říci nic příznivějšího, než že se věnují např. pití piva, ženským, že nechodí na schůze a že ignorují volby atd., nebudou schopni přivést nic podstatně nového a pozitivního pro společnost jako celek. Jsou lidé „vynálezci“, jsou lidé tvůrci, jsou údržbáři a jsou také paraziti. Většina a průměr jsou skutečnosti poněkud nekonkrétní, které své počty zakládají na **sčítání** a zpracování kvantit. Pro budoucnost společnosti je však rozhodující kvalita. A o té neuvažoval ani Ludvík Vaculík, ani Petr Pithart.

790125-1

(2) (2) (SSaŽ – Vysočany, 25. 1. 79 dopoledne.)

Mocensko-politický rámec činí v bloku evropských států, náležících do sféry sovětského vlivu, z každého pokusu o vytvoření opoziční politické platformy záležitost buď předem ztracenou anebo naprosto pokřivenou. Cílem není na prvním místě ustavit politickou alternativu, která bude všemi prostředky usilovat o moc (ev. část moci, podíl na moci), nýbrž alternativu životní, všestrannou, ale především duchovní, mravní a kulturní. To znamená vytvoření a postupné rozšiřování prostoru, kde se občané budou moci rozvíjet po svém „samosprávně“, kde budou vytvářet společenství na základě spřízněnosti volbou a spřízněnosti ideové, duchovní, **vnitřní** a kam by stát vůbec neměl pronikat, kde by jeho intervence byly zjevně a mimo jakoukoliv pochybnost ilegální a přímo ilegální. Naším záměrem se musí stát všeobecná emancipace života společnosti z omezení, do kterých byl uvržen státem jako vlastním produktem **společnosti**, resp. člověka, který se však postavil v důsledku své nelegitimní emancipace proti společnosti a proti člověku. Zkrátka cílem se musí stát odluka společnosti od **státu**, resp. odluka podstatných stránek života společnosti od státu. Stát musí přestat být nejvyšší společenskou formou, musí přestat společnost ovládat a musí být opět zatlačen do funkce zcela služebné. Prakticky to bude znamenat, že se postupně jednotlivé společenské funkce a struktury musí osvobodit nejen od přímého státního dirigismu, ale i ode vsí státní kontroly.

V tom smyslu nejde vlastně o vytvoření politické opozice, která by představovala alternativní řešení státní vnitřní i vnější politiky a která by tedy tím či oním způsobem počítala s fungujícím státem, jen jinak řízeným a spravovaným. V procesu emancipace společnosti z řídicího sevření státem nejde na prvním místě o změnu režimu, o změnu vlády, nýbrž o změnu vztahu občanů k vládě, o nový vztah mezi člověkem (lidmi) a státem. To je vlastně tím důležitější, že stát a jeho reprezentanti nutně budou v pokusu o emancipaci společnosti od státu vidět pro stát veliké oslabení (a zajisté právem). Proto je nutno vidět a mít stále na paměti také vnější podmínky a předpoklady takového pokusu o odluku. Nelze začít jednostranně „oslabovat“ stát v situaci, kdy by toho jiné státy (vnitřně žádnou emancipací společnosti ještě „neoslabené“) mohly mocensky využít. Proto musí předcházet obecný pokrok mezinárodního dorozumění, vedoucího k tomu, že na celém světě nebo alespoň v nejdůležitějších částech světa dojde k postupným krokům v emancipaci společnosti od státu přibližně paralelně a ve stejné době.

Takový postup umožňuje především skutečnost, že všechny společnosti mají své stíny a že ve všech (i když různou měrou a v různých formách) dochází k potlačování i těch nejlegitimnějších spontánních hnutí pod záminkou, že svrchovanost státu musí být zachována. Prvním stupněm či první etapou se musí stát vytvoření a ustavičné posilování iniciativních občanských skupin, vrhajících kritické světlo na takové stíny a temná zákoutí, kde jednotlivým lidem jsou upírána nebo krácena jejich lidská a občanská práva nebo kde se dokonce proti nim postupuje v rozporu s pozitivním právním řádem. V tom smyslu je Charta 77 výborným vzorem, hodným napodobení i v jiných zemích. Tam, kde je tato etapa příliš

zkrácena nebo přímo přeskočena, vzniká nebezpečí, že do čela státní správy a vlády přijdou eventuelně jiní, noví lidé, ale že k zásadní změně společenské situace, vyznačující se znevlněním, zotročením společnosti orgány státu, prostě vůbec nedojde.

### 791116-1

(3) (3) (SSŽ – Vysočany, 16. 11. 79 odpoledne.)

Jaspers zdůrazňuje (in: *Vernunft und Existenz*, str. 1 a pak 3), že existuje základní napětí mezi rozumem a nerozumovostí. A toto napětí se projevuje na půdě křesťanství jako protiklad mezi rozumem a vírou v nitru jednotlivého člověka: to, co je rozumu nepřístupné, je uvažováno nikoliv už jako něco jiného, druhého, ale jako zjevnost vyššího. V pojetí světa neplatí pak nerozumové za hloupou náhodu nebo slepý nepořádek, ani za zázračný, rozum přesahující princip, nýbrž všeobsáhle za prozřetelnost.

Toto **pojetí**, resp. tato interpretace vztahu mezi vírou a rozumem se sice může odvolat na celou řadu významných složek skutečné křesťanské tradice, ale přesto věcně neobstojí. Napětí mezi rozumem a nerozumovostí je třeba – za podmínek přesnějšiho rozlišení mezi různými typy nerozumovosti – převést na napětí mezi aktivitou, akcí, praxí na jedné straně a mezi reflexí této aktivity či praxe na straně druhé. V podstatě jde o konfrontaci mezi děním, které je organizováno a ovládáno myšlenkou a tedy rozumem, a mezi děním, které takto organizováno a tím i strukturováno není. Cílem této konfrontace je proniknutí promyšlenosti a rozumovosti do dalších sfér. Myšlení je tedy lidskou praxí, která je relativně silně proniknuta a řízena rozumem; je-li ho užito k reflexi praxe, která je rozumem řízena a ovládána relativně daleko méně, je tomu tak proto, aby byla odhalena možnost, jak tuto praxi učinit rozumnější, tj. více proniknutou a ovládanou rozumem. Jako druhotný výsledek tohoto počínání se objevuje lepší porozumění tomu, čeho se tato praxe týká, k čemu je zaměřena a co chce změnit, tedy lepší porozumění situaci, do níž praxi zasahuje. V tomto porozumění se vyjevují některé souvislosti a struktury ve vnějším světě (osvětí), které se rozumovému uchopení zvláště dobře podrobují a které dokonce samy vzbuzují dojem rozumovosti. To souvisí ovšem s jinou otázkou, totiž se samotným pojetím rozumovosti a rozumu.

Rozum je v podstatě schopnost nahlédnutí, vhledu, porozumění, pochopení. Pochopit a porozumět je však možno jen tam, kde jde o nějaké smysluplné souvislosti, kde je přítomen smysl. Rozum je tedy samou svou **podstatu** porozuměním (resp. schopností porozumět) smyslu. Smysl, smysluplnost musíme proto chápat jako něco širšího a základnějšího, než je rozumovost a rozum. Smysl a smysluplnost předchází rozumu a umožňuje vůbec jakékoliv porozumění. A tak se právě tady otvírá naše původní otázka znovu, a to v novém, určitějším a přesnějším kontextu. Nikoliv napětí mezi rozumem a nerozumovostí, ale mezi rozumem a smysluplností, která nejenom že není na rozumu založena, ale každému porozumění předchází. Jaká je povaha tohoto rozumu předcházejícího smyslu? V čem je založena smysluplnost života? Je to oáza uprostřed ne-smysluplného světa, anebo má život svou smysluplnost zase jenom jakýsi podíl na něčem podstatnějším, základnějším, co předchází vývoji života a co jej umožňuje? Jaký je vztah mezi světem a tímto „kosmickým smyslem“,

pokud je vůbec skutečností? Je vůbec svět skutečností beze vztahu k tomuto kosmickému „smyslu“? Není tento smysl předpokladem toho, aby se konstitoval svět jakožto svět? Nepoukazuje etymologická souvislost mezi slovy „svět“ a „světlo“ právě ke „smyslu“?

Základem by tu pak byla nepředmětná skutečnost smyslu (resp. toho, co „býti má“, „pravdy“ apod.), vlastní samotnému bytí (rovněž nepředmětnému). Bytí „se děje“ tak, že se dějí jednotlivé události, které (díky své reaktivitě) jsou schopny na sebe navazovat. Nevyužití této možnosti, nezapojenost do základního a (kromě toho) do širšího smyslu, nenavazování, nereagování je příležitostí k druhotnému prolomení ne-smyslu, ne-smyslnosti do světa smyslu a tím ke konstituci mezi smyslu, hranic smysluplnosti. Tím také se otvírá otázka, zda již na samotné skutečnosti, že bytí se ve svém dění musí vázat na jsoucna s „omezeným“ bytím, se nepodílí nějakým způsobem ne-smysl (event. ne-bytí). To je nutno podrobit dalšímu detailnějšímu prozkoumání.

#### 791127-1

(4) (4) (SSaŽ – Vysoč., 27. 11. 79.)

Nicolai Hartmann (in: *Systematische Selbstdarstellung*, 3792, str. 285) poukazuje na dva typy, dvě linie filosofování: jednak to je konstruktivní (konstruující) systematické myšlení, jednak výzkumné myšlení problémové. Ve svém hodnocení dává přednost druhému, protože má po jeho soudu daleko objektivnější hodnotu. „Dějiny jdou kolem, pokud jde o konstruktivní systematické myšlení. To je vyvraceno, překonáváno a konečně zapomenuto.“ Hartmann zcela zapomíná, že dějiny nejsou ani ve filosofii možné jinak než právě tím, že filosofická stanoviska, koncepce a systémy pomíjejí a jsou vystřídány jinými. Tomu se nemůže vyhnout ani žádné problémové myšlení. Dokonce platí, že ani samy problémy nejsou něčím trvalým, že struktura filosofických problémů není neměnná, ale podléhá v dějinách významným proměnám, restrukturaaci i přesunům váhy a významu problémů a podobně. Problémy, které jsou pro jedno období nebo pro celou epochu filosofického myšlení rozhodující, určující, „uzlové“, ustupují v jiných dobách či epochách do pozadí či na okraj, aby jejich centrální místo zaujaly problémy jiné, dříve okrajové a zanedbávané. Významnost místa, které určité problémy zaujímají v dané problematice určité chvíle (doby), je charakteristické pro jejich dobovost a pro duchovní povahu doby samotné. Přední filosofové mají pro tuto časově charakteristickou strukturu problematiky smysl a orientují své myšlení právě na těch v dané době nejvýznamnějších, „uzlových“ problémech. Jejich dobové zařazení je proto patrné a odvoditelné nejen z okrajových rysů jejich díla, ale z jeho centrálního, koncepčního rozložení.

A jak se může orientace na váhu a význam „uzlových“ problémů vlastně uplatnit a projevit? Jenom v systému. Základní filosofické problémy určité doby jsou nosnými sloupy celkového filosofického konceptu, který musí prokázat svou nosnost především na tom, jak většinou diskrepantní a na sobě nezávislé nebo jen málo a okrajově závislé problémy centrální integrovat a jejich diskrepance a vzájemné napětí překlenout a jejich řešení uchopit v rámci jediného systému. To může být pro některé filosofy (či spíše pro jejich systémy) záležitost trvalá, celoživotní úloha, na které pracují od svého mládí až do smrti, zatímco u jiných

filosofů můžeme najít vystřídaní dvou nebo i více systémů. To, jak naznačeno, nezáleží na letoře nebo vůbec povaze filosofů jako osobností, ale na povaze systémů, které jsou takto ustaveny a které se mohou někdy ukázat jako nosnější a jindy jako méně nosné. Smysl a význam filosofického vzdělání a zejména podstoupení školení u určitého významného myslitele spočívá v tom, že dovolují lepší orientaci na nosnější struktury a metody filosofického zkoumání a systematického vypracovávání řešení filosofických problémů. Ale jindy se naopak věrnost učitelům nebo naopak sugestivní přesvědčující moc učitelova myšlení může ukázat jako jedna z nejtěžších bariér filosofického pokroku. To opět velmi souvisí s povahou dobových faktorů a doby samotné. Tam, kde dosahuje určitá filosofická epocha svého vrcholu, je orientace na velké učitele nezbytná; tam, kde taková epocha končí a ohlašuje se nová, velcí učitelé jsou překážkou, pokud nejsou učiněni předmětem nejzákladnější a nejpronikavější kritiky. (Tak kupř. Kant uzavřel jedno sub-období moderního filosofického myšlení a udal tón pro další myslitele, kteří mohli vybudovat pozoruhodné systémy. Naproti tomu Hegel završil tuto epochu a neotevřel žádné nové cesty kupředu. Naopak se stal jednou z nejdůležitějších překážek dalšího pokroku, který byl proto podmíněn rozbitím Hegelova systému a vytvořením mnoha začátků (zárodků) nového myšlení v nejširším rozptylu, jehož zhodnocení mohlo pak být provedeno téměř až za sto let. Myslitelé, kteří se ukázali jako nejvýznamnější pro filosofii 20. století, nejsou významní svými systémy, nýbrž naprosto naopak právě přesunem důrazu na nové problémy a svým hlubokým uchopením těchto problémů po četných stránkách, aniž by se řešení, jež naznačovali, ukázalo být něčím víc než pouhými kulisami scény, na níž aktivně vystoupily problémy samotné. (To platí jak pro takového Marxe, tak pro Kierkegaarda a svým způsobem i pro Nietzscheho.)

## 791129-1

(5) (5) (SSaŽ – Vysoč., 29. 11. 79 dopl.)

Hegel (in: *Encykl. der philos. Wiss.*, 2070, str. 141, § 140) píše (říká): „Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das Wesen als bloß innere zu nehmen.“ Tento omyl vznikl na základě latinského termínu *sub-stantia*, česky pod-stata (řecky *hypo-keimenon*), který sugeruje, že pod-stata stojí jako základ pod měnícím se povrchem. Proto je lépe německé *Wesen* v tomto případě překládat „bytost“. Bytost samozřejmě má své nitro, ale také svůj vnějšek. Hegel však se dopouští zase jiné chyby, totiž že trvá na identitě vnitřního a vnějšího (to je zatížení, pocházející již z Descarta a ze Spinozy). Mezi vnitřním a vnějším neexistuje vztah přísné a přesné paralelity, ale spíše jakési napětí, vždy znovu překonávané (a musející být vždy znovu překonáváno), ba přecházející občas i přímý rozpor, divergenci a eventuelně i rozštěp. Funkce vnitřního je aktivní začínání, zahajování, podnikání nových akcí; koordinování, navazování, udržování kontinuity, souvislosti a trvání je zase úkolem a funkcí vnější stránky, vnějšku. Vnitřní bez pomoci a **prostřednictví** vnějšího je odsouzeno k ustavičnému začínání na počátku, to znamená k ustavičnému opakování téhož. Nové může vzniknout zajisté jen z nového popudu, ale podmínkou je stejně tak navázání na to, co tu už bylo, a jeho překročení

jako čehosi daného. Aby nové mohlo navázat na staré, musí mít ke starému otevřený nějaký přístup, tj. ono staré mu nějak musí být dáno. Jen na dané lze navazovat tím, že je překročíme, že od něho odstoupíme kupředu a nad ně. Na druhé straně vnější bez asistence vnitřního odumírá, rozpadá se, zaniká. Samo vnější je vždy pouhým reliktem, reziduem, pouhým dozníváním. I když tedy vnější umožňuje trvání, samo o sobě není schopno trvat, nýbrž rozpadá se, sesedá, vytrácí. Aby bylo vnější s to trvat, potřebuje dostávat ustavičně znovu impulzy od vnitřního. Vnitřní sice samo o sobě není také schopno trvat, ale je schopno vždy nových počátků, nového počínání, nových činů, nové aktivity. Proto můžeme vnitřní považovat za základní, primární, kdežto vnější za odvozené, sekundární. Vnější je svou podstatou zvnějšněním vnitřního. Je však významným předpokladem zkvalitnění průběhu tohoto zvnějšňování: pouze vnitřní, které je schopno navazovat na vnějšek (zvnějšnění) nějakého jiného vnitřního, může propracovat, prohloubit, zkvalitnit svou **úroveň**, resp. úroveň a kvalitu průběhu svého vlastního zvnějšňování; a pouze vnitřní, které je schopno navazovat na své vlastní zvnějšňování, je schopno trvat a zkvalitňovat své trvání (svou individuální historii).

Z toho je zřejmé, že mezi vnitřním a vnějším neexistuje paralelita, nýbrž že vnitřní má řídicí, rozvrhující, aktivní, dynamickou roli, zatímco vnější má funkci stabilizační. Mohli bychom říci, že vnitřní převládá, kdežto vnější převažuje. Vnější je materiálem, z něhož vnitřní staví strukturované celky, jež by nikdy nemohly vzniknout pouhým zvnějšňováním. Mezi vnitřním a vnějším není tedy pouze bezprostřední vztah (který je sice podmínkou, ale pro cíle vnitřního podmínkou zdaleka ne dostačující), nýbrž zejména vztah mnohovrstevnatě a velmi komplikovaně zprostředkovaný. Vnitřní je nejenom garantem integrity události (ev. subjektu jakožto komplikovanější události), pokud jde o bezprostřední vztah vnitřního a vnějšího v procesu zvnějšňování, ale garantem integrity celého komplexu aktivit i reakcí (na vlastní i cizí výsledky zvnějšňování), celého komplexu oscilací mezi vnitřním a vnějším, kde se dostává stále významnějšího místa také zvnitřňování vedle základního procesu zvnějšňování. Zvnitřňování přináší nitru potřebné „informace“, na jejichž základě je možná více méně cílená modifikace průběhu samotného zvnějšňování, takže na průběhu zvnějšňování se touto cestou podílí vedle základního „vnitřního“ také vnější (a to jak vnějšek tohoto konkrétního vnitřního, tak i vnějšek jiných „vnitřních“).

## 791204-1

(6) (6) (SSaŽ – Vysoč., 4. 12. 79 dopol.)

Předmětné je každé myšlení v tom smyslu, že má nutně i předmětné intence (a konotace) vedle nepředmětných; a v témž smyslu je každé myšlení i nepředmětné, protože je vždycky vybaveno také nepředmětnými intencemi (a konotacemi). Mluvíme-li o končící epoše předmětného myšlení, nemáme na mysli tento obecný fakt, nýbrž cosi speciálního. Předmětné myšlení je takové, které všechno, s čím se setkává a co si činí tématem svého uvažování, chápe jako předmět, jako objekt. Chyba toho myšlenkového zaměření, přístupu a postupu spočívá v tom, že ne veškerá skutečnost, která může být myšlením tematizována, má vskutku

předmětný charakter. Mohli bychom to vyjádřit také tak, že nikoliv všechno, co může být intencionálním předmětem našeho myšlení, je zároveň předmětem v ontologickém smyslu. Nutnost činit rozdíl mezi předmětem intencionálním a ontickým nás vede doprostřed ontologické problematiky: co to je předmětnost v ontologickém smyslu?

Předmět je to, co je celé před námi jako vnějšek (jako část vnějšího světa). Ale každá skutečnost nemá takový charakter. Například my sami nejsme sobě vnější, nejsme jako celek „před sebou“. Ale nejenom proto, že tu vystupujeme jako subjektivita; předmětem není ani druhý člověk, s nímž jako s blízkým člověkem počítáme ve svém životě. A lidé vůbec nejsou „předměty“ a nemáme se k nim nikdy jako k předmětům vztahovat a chovat. Ryzím předmětem není ani zvíře a vůbec žádná živá bytost. – Můžeme se však obrátit také jiným směrem. Předmětem není svět, v kterém žijeme, a to ani ve smyslu „osvojeného světa“, totiž osvětí, ani (a to tím méně) ve smyslu světa vcelku. Neboť jednak k tomuto světu náležíme i my (a už z toho důvodu jej nemůžeme redukovat na předmět), jednak k němu (náleží) (náležejí) i jiné skutečnosti, které nemůžeme redukovat na ryzí předmětnost (jak právě uvedeno). Předmětem není řeč, v níž musíme pobývat, máme-li být s to promluvit; předmětem není např. pravda, i když ta o předmětech a předmětných skutečnostech „platí“. Atd. atd. Zejména pak předmětem není a nemůže být bytí. To je ústřední kategorie ontologická; proto jí musíme věnovat zvláštní pozornost.

Bytí je třeba odlišovat od jsočnosti (to je nutný rozdíl od původní filosofické tradice). Všem jsočným je společné to, že jsou; je jim společná jsočnost jako obecný rys, jímž se vyznačují všechna jsočna. Nemůžeme však hypostazovat jsočnost jako základ toho, že jsočna jsou. Jako prostornost vyžaduje prostor jako svůj předpoklad a základ, jako časovost předpokládá čas, tak jsočnost předpokládá bytí. (Podobně pravdivost předpokládá pravdu, oprávněnost předpokládá právo, spravedlivost předpokládá spravedlnost, dobrota předpokládá dobro atd.) A tady na tomto místě se rozcházejí cesty: záleží na našem přístupu, praktickém i myšlenkovém, jak se vztáhneme k jednotlivým „jsočným“ a zda vůbec je za jsočna budeme mít. V každodenním životě máme před sebou nejenom jsočna pravá, ale také jsočna nepravá – a těch nepravých ustavičně přibývá. (To je důsledek „předmětné“ orientace naší praxe i našeho myšlení.) Jsme nakloněni považovat za jsočna hromadu písku nebo cihel, ale také kámen nebo cihlu, dům, stůl, přístroj, mechanismus, krabice, láhev apod. To však jsou vesměs nepravá jsočna. Pravými jsočny jsou zvíře, strom, pták, ryba, ale také les, louka, zahrada (i když v jiném smyslu, než jsme zvyklí uvažovat); jsočnem je i ruka nebo noha, tkáň, buňka, organela, dále makromolekula i molekula obyčejná, iont, atom, proton, neutron, elektron, posléze energetické kvantum. Jsočnem je (vnitřně integrovaná) událost, ať už primordiální, nebo sebevíc komplikovaná a rozsáhlá. Principem zjišťování rozdílu mezi jsočny pravými a nepravými je jejich vnitřní integrovanost nebo jejich nahodilá, mechanická složenost. Základ tohoto dělení je však jinde: pravá jsočna jako taková jsou, kdežto nepravá jsočna jsou pouhým aglomerátem jsočnen pravých (eventuelně také nepravých, jež však jsou zase nějakou aglomerací atd., vposledu však založenou přece na pravých jsočnech). Protože v obou případech mluvíme o tom, že pravá i nepravá jsočna „jsou“, musíme udělat rozdíl



mezi jejich jsoucností (která záleží na našem přístupu nebo i přístupu jiných „pravých jsoucen“, tedy je subjektivně i subjektivně ovlivněna) a mezi jejich bytím. Bytí jsoucná je jeho vlastním bytím, nezaměnitelným s bytím jiných jsoucen; a je základem, principem a hybnou silou jeho vnitřní integrity. Naproti tomu „bytí samo“ je pozadím a základem každého konkrétního bytí (bytí konkrétního jsoucná), ale není přístupné, leč přes bytí pravých jsoucen, jsou ryzí nepředmětností (niterností). Naproti tomu bytí konkrétního jsoucná sice je také nepředmětné, ale není ryzí nepředmětností, neboť zakládá integritu konkrétního jsoucná a samo je jeho integritou. Tím na sobě nutně nese některé rysy, které lze dokonce i předmětně myšlenkově uchopit, byť jenom zčásti.

### 791207-1

(7) (7) (SSaŽ – Vysoč., 7. 12. 79 dopol.)

Nemůžeme-li se myšlenkově dost dobře vypořádat (alespoň běžnými myšlenkovými postupy a prostředky) s otázkou bytí samotného, můžeme pojmově uchopit leccos z povahy konkrétního bytí. Bytí je především „pohyb“ (ovšem „vnitřní pohyb“), hybnost, něco blízkého aristotelské „*energeia*“, je to přechod – ovšem nikoliv možnosti ve skutečnost, nýbrž přechod od toho, co má vnitřní povahu, k tomu, co je „vnější“ (event. co se může stát předmětným pro jiná jsoucná). Konkrétní bytí je tedy po jedné stránce procesem (dějstvím) zvnějšňování. Přístup ke konkrétnímu jsoucnu je ovšem zásadně možný jen zvnějška. Proto se s bytím (ani s konkrétním bytím) nikdy nemůžeme přímo setkat, nýbrž vždy pouze s pozůstatky (relikty) jeho zvnějšňování. Vlastním a nejhlubším posláním myšlení je však najít cestu k bytí (konkrétnímu bytí i – a to zejména – k bytí samotnému). Myšlenka má proniknout tam, kde je přístup zvnějška vyloučen. Toto povědomí bylo zcela živé v mýtu, tj. u mytického, archaického člověka. Bylo však zcela potlačeno a vytěsněno v tradici „předmětného“ myšlení, zahájené ve starém Řecku a postupně ovládnutí evropského ducha a ovládající jej vlastně dodnes po mnoha stránkách. A proč je vlastně tak důležité se myšlenkově dostat k bytí samému? Abychom to mohli objasnit, musíme především objasnit podstatu překračování, transcendování a také podstatu dějinnosti a dějin. Jsoucná je proto pravé, že je vnitřně sjednocené, tj. protože má nitro. Nitrem, niterností míří každé jsoucná (pravé jsoucná) ke svému zdroji, v němž je zakotveno. Toto zakotvení se projevuje tím, že jsoucná jest (v původním, hlubokém, plném smyslu, tj. nejde tu jen o výskyt), tj. že se děje, uskutečňuje, že „žije“ (tedy nejen trvá, setrvává, zůstává tím, čím „jest“). A tento „život“ pravého jsoucná se také stravuje, tj. do značné míry se vyčerpává ve svém trvání (trvání nikoliv danosti, nýbrž právě „života“). Aby jsoucná (pravé) mohlo trvat, k tomu je zapotřebí mnoho oné „energie“ vnitřní povahy, která se zvnějšňuje. Vnějšek pravého jsoucná není pouhou setrvačností, i když setrvačnost umožňuje a vede k ní. Vnějšek musí být trvale „živen“ zevnitř. Někdy přitom dochází k tomu, že energie, přicházející z vnitřních zdrojů, stačí i na víc než pouhé udržování procesu (dějství) oné události, jímž je pravé jsoucná. A pak toto jsoucná vykračuje ze „sebe“, překračuje samo sebe a nalézá přesněji, cíleněji a účinněji své místo ve světě. Děje se to obvykle a hlavně tím, že se aktivně (z vnitřních motivů) zapojuje do širších kontextů

událostného dění, zakotveného rovněž (vposledu) v bytí samotném. Tam, kde právě jsouno dosáhlo vysoké úrovně toho typu, že je schopno reflexe, nemůže se nepokoušet zapojit do širších (smysluplných) kontextů také skrze myšlení, tedy vědomě. Myšlení je vhodné ovšem i po jiných stránkách, ale tato stránka je základní a elementární. Myšlení, které (fakticky nebo i vědomě) rezignovalo na tuto svou orientaci na bytí samo, na celek, na veškerenstvo, tj. na ten největší smysluplný kontext (nejenom jsoucí či dokonce byvší, nýbrž především nastávající, „mající být“, perspektivní), se ocitlo prostě na scestí. A takové scestí je nutno rozpoznat v tzv. předmětném myšlení, které bylo vneseno do evropské duchovní tradice z antických řeckých kořenů. Jde tu vlastně o ztrátu transcendence, o ztrátu schopnosti transcendovat, o ztrátu samotné vůle k transcendování. A k podstatě transcendování náleží využívání minulosti („daného“) k něčemu novému. Návraty k minulosti jsou nutné, ale mohou mít dvojí povahu. Nejde o to se do minulosti jen nořit, ale vynášet z ní potřebné stavební kameny k výstavbě budoucnosti.