67/001

670102-1
2.1.67
Interpretace situace se ovšem neobejde bez dějinného pohledu, bez dějinného zařazení. Ale dějiny tu nesmějí být redukovány na historii, tj. na vnější souvislosti, na vnější podobu historických podmínek a okolností, na proces proměny vnější stránky věcí a událostí. Přesněji formulováno: při dějinné interpretaci je třeba zvláštní péči věnovat novému právě v jeho novosti, tj. v tom aspektu, jímž nové nenavazuje, ale jímž se distancuje od toho, co tu už bylo a je. Nové nemůže být vykládáno, interpretováno ze starého. Nové ovšem není možné ani beze vší souvislosti se starým; už proto ne, že nové, které by na nic nenavazovalo, by bylo jen opakovaným případem nového počátku, nového začínání „ab ovo“, tedy ve skutečnosti čímsi velice, převelice starým. Ale nám jde ještě o něco jiného: staré nezůstává bez proměny při vzniku nového, ale ukazuje se v nové podobě, z nového aspektu, v novém osvětlení. Staré se teprve stává tím, čím jest, uprostřed a prostřednictvím navázání nového. Ale protože nové nevyplývá ve své novosti ze starého a nemůže být na staré redukováno ani z něho jednoznačně odvozeno, je třeba jeho dějinnost vidět nejen v jeho vztahu k tomu, na co navazuje z toho, co tu už bylo a je, ale také a snad především v jeho vztahu k tomu, co mu dovoluje navazovat tak, jak navazuje, tj. nově, a co mu dovoluje ukázat na staré právě novým způsobem a dotvořit je k nové, často překvapující podobě. Dějinná interpretace určité situace znamená tedy vždycky také novou interpretaci toho, co této situaci předcházelo, totiž takovou interpretaci, která je zakotvena v tom novém, jež nelze z ničeho předchozího prostě vyvodit, ale která přesto musí souvislost nového se starým ukázat jako významnou a nikoliv nahodilou. To je pak možné pouze za předpokladu, že se neuzavřeme na historickou rovinu (na rovinu historického), ale že vstoupíme na rovinu novou, že pronikneme do nového světa, v němž se teprve dějinnost ukáže jako skutečná dějinnost.

67/002

670102-2
Umění je nějak situováno ve spleti vztahů člověka ke skutečnosti, tj. má své místo ve světě, v němž člověk žije, který obývá. Estetičnost vůbec není ani v mimolidské sféře pouze nadbytečnou, hýřivě luxusní záležitostí, ale je funkčně zabudována např. do celé struktury existence, přítomnosti, „pobývání“ živé bytosti v určitém biotopu. Nám však nyní nepůjde o estetičnost, ale o umění v onom obecném smyslu, v němž může být realizace lidského díla vedena cestami právě tak estetickými jako

mimoestetickými, tedy o umění jakožto tvorbu vůbec. Člověk je přítomen ve světě (podobně jako každý živý tvor) svou aktivitou, tj. koneckonců tvorbou. K podstatě existence živé bytosti náleží, že není produktem svého osvětí, ale že takovým produktem nejsou ani její vztahy k tomuto osvětí. Živý tvor si vytváří své vlastní, nové, specifické vztahy ke svému okolí; teprve z této nové úrovně, v tomto novém kontextu, který není produktem dané skutečnosti, se okolí stává osvětím, tj. svět vůbec se stává „vlastním světem“ živé bytosti. Ba musíme se vyjádřit vlastně ještě radikálněji, neboť na počátku není žádný „svět vůbec“; ten je až nakonec, teprve jako výsledek lidské reflexe, jíž je rozbita, rozlomena subjektivita „vlastního světa“ či „osvětí“, aby mohl být projektován svět jako takový, svět „vůbec“. Člověk realizuje, naplňuje svou lidskost, své polidštění právě tam a teprve tam, kde prolamuje tuto svou subjektivitu. Jenže subjektivita jej nepřestává provázet; subjektivita se rodí vždy znovu, aby člověka obemkla a strhla na úroveň podlidskou ne už jenom tak, že by jej zbavovala schopnosti reflexe, ale že tuto reflexi a její výsledky pohlcuje a prosazuje se tak rovněž na vyšší, nové úrovni. Proto reflexe nikdy nekončí, ale naopak musí začínat vždy znovu, ale také vždy nově (nejde o žádný věčný circulus, o neustálé opakování, které by nešlo kupředu). A umění má svou určitou funkci v tomto sebevysvobozování člověka ze subjektivity. Subjektivita je totiž svého druhu ztrátou subjektnosti jakožto schopnosti vytvářet vlastní, specifické vztahy ke světu a tím jej stavět do nového světla, totiž právě do nových souvislostí, ukázat jej v nové perspektivě a tak jej proměňovat.

67/003

670104-1
4.1.67
Podstatou civilizace a kultury je zkomplikování věcí, aby se usnadnil lidštější život člověka. Do řádu, který panuje v určitém prostředí, vnáší člověk řád nový, který sice musí dosavadní řád nějak respektovat, ale není pouhou jeho nápodobou, ani odrazem, ani produktem, důsledkem. Nový, lidský řád otvírá pro člověka cestu k svobodě, o níž nemohla být řeč na rovině čistě přírodní; tato svoboda vyplývá z toho, že dosavadní řád byl ve své totalitě relativizován, partikularizován, že je respektován tak, že je zahrnut, pojat, umístěn do řádu vyššího a rozsáhlejšího, v němž nedovede a nemůže zaplnit vše, ale v němž se naopak jeho nová partikulárnost projevuje vznikem mezer, volných prostorů svobody. Tímto rozšířením kontextu, v němž se původní (přírodní) totalitě dostává určitého nového, avšak v zásadě partikulárního místa a postavení, se ovšem původní řád proměňuje, stává se něčím jiným, než čím byl dosud. A protože zůstává v jistém smyslu zachován (je respektován), mění se vlastně také v tom

smyslu, že potom vypadá, jako by už odedávna směřoval sám k této proměně, jako by se tedy k tomuto novému stavu vyvíjel, rozvíjel, čili jako by tento nový stav už odedávna v něm byl nějak skrytě, zavinutě přítomen, připraven se rozvinout a uplatnit. Ale to je jen zdání; ve skutečnosti byl dosavadní řád v sebe uzavřeným systémem, který neposkytoval žádnou otevřenost, žádné mezery a žádný volný prostor pro svobodu. Svoboda přišla teprve jako důsledek, následek, plod nového řádu, který v sebe starý řád nějak zahrnul, zbaviv jej jeho totálnosti a obdařiv jej pouhou partikularitou. Tímto způsobem zvýšení komplikovanosti je jedinou cestou k realizaci svobody ve vztahu k řádu nižší úrovně; předpokladem je respektování řádu vyšší úrovně, v němž je dosavadní jako partikulární (tj. po proměně) nějak zachován.

67/004

670104-2
Důraz na onen rys skutečnosti, který je postihován jako totalita světa, se stává příliš velikou samozřejmostí, takřka sloganem, než abychom necítili jako nezbytnost jisté upřesnění, precizování celého problému.

67/005

670113-1
13.1.67
Řecká představa kosmu, který objímá všechny věci, lidi i bohy a který jako řád stojí proti svému opaku, totiž chaosu, byla v průběhu věků všelijak modifikována (ostatně sama je modifikací také), až posléze v době nejnovější byla zproblematizována a docela podvrácena. Vlastní moment, který byl zasažen centrálně, je představován předmětným charakterem, objektivitou onoho kosmického řádu. Podstata této objektivity, této předmětné vnějšnosti vystupuje nejlépe najevo ve funkci osudu (moira), který podle řeckých představ vládne s nevyhnutelností, jíž podléhají i nejvyšší bozi.
Moderní pohled je pomalu budován na troskách těchto předmětných představ. Základem nového pohledu je vyloučení představy čehokoli tak pevného, neotřesitelného, nezměnitelného a neovlivnitelného, jako je moira, byť oděná do modernějšího hávu světové zákonitosti či kosmické nutnosti. Každá pevnost je pevností prostředkovanou, pevností vydobytou na proměnlivosti a nepevnosti. Základem světa nejsou ani neměnné, vnitřně homogenní elementy, atomy a pod., ani věčný, neproměnný logos, nýbrž dění, procesy, události. Svět je celkem nikoli původně, ale rovněž prostředkovaně, přes reaktibilitu jednotlivých událostí jako subjektů. Přesněji řečeno je celek světa něčím, o čem vlastně nelze říci, že jest, ale

pouze, že se stává. Jak se stává světem? Ve formě osvětí příslušné jednotlivé události, jednotlivého subjektu. Tato osvětí mají svou významnou strukturu, opět ovšem subjektně prostředkovanou, nicméně reálnou, tj. vždy znovu realizovanou. Proto je tato struktura respektována také jinými subjekty v jimi rozvržených osvětích a příslušných strukturách. Tak nepředstavují tyto struktury něco výlučně subjektivního, ale naopak jsou základem skutečného univerza, skutečného, tj. vždy znovu uskutečňovaného, realizovaného kosmu. Zdroj kosmického řádu není vnějšího, objektního charakteru, ale je výrazně subjektní povahy. Kosmický řád je ovšem realizací nikoli jediného subjektního rozvrhu a nikoli mnohonásobnou, mnohonásobně založenou takovou realizací, ale stále stejně subjektního rozvrhu, nýbrž představuje intersubjektní kontexturu, na níž se podílejí všechny subjekty, ale která zároveň nabývá pro každý jednotlivý subjekt povahy reality tvrdé, faktické, předmětné, resp. dostupné předmětného strukturování. Ostatně povaha skutečnostního charakteru této intersubjektní kontextury musí být podrobena důkladnému zkoumání.

67/006

670113-2
Reflexe by byla špatně chápána, kdybychom jí rozuměli jako pouhému odrazu, myšlenkovému pendant toho, co již bylo obsaženo a vůbec dáno v praxi a praxí. Právě tak jako je sama praxe něčím, co daleko přesahuje věci, jimiž hýbe, a zdaleka se tedy neodvozuje z těchto věcí, právě tak málo je reflexe dána, jednoznačně determinována praxí, právě tak málo je pouhým odrazem praxe. Jako život vytváří novou rovinu a postupně na ni strhuje své neživé prostředí, aby je učinil právě svým prostředím, biocenózou, a aby je tak přestrukturoval, aby určité jeho komponenty kvalifikoval jako příznivé, neutrální a nepříznivé, podobně i myšlení povyšuje sám život na rovinu novou, která mu není původně vlastní, aby v nových souvislostech a z nových hledisek přestrukturovalo praxi a odhalilo v mnohosti jejích složek některé jako účinné, jiné jako neúčinné. Ale nejen to: také aby postavilo do otázky samo zacílení života, aby zproblematizovalo jeho tendence a samozřejmé maximy („odrážené“ např. nereflektujícím, resp. málo, nemetodicky reflektujícím myšlením, jako je kupř. ideologie a podobně), podrobilo je precizní analýze a v hodnocení je shledalo lehkými nebo závažnými.
Jde tedy vposledu o to, zda pokus reflektivní uspěje natolik, aby vytvořil novou rovinu, spleť nových souvislostí, do nichž je dosavadní rovina právě reflexí zatažena (a v níž se jeví v novém světle, v nové podobě), anebo zda na to reflexe nestačí, takže nepřemůže gravitaci původní roviny a vrátí se

k ní jako ke své vlastní základně, přijímajíc osvětlení od ní a podřizujíc se jejímu smyslu. Jinými slovy, jde o to, podaří-li se v reflexi dosáhnout potřebné distance od oblasti praxe, která má být reflektována, anebo nepodaří-li se to.
V tom smyslu je nutno zproblematizovat úvahy o tzv. autocentričnosti nebo heterocentričnosti (např. sociocentričnosti) filosofie, resp. reflexe vůbec (viz např. Patočka, ČM 32/1936, str. 198 nn.). Skutečná filosofie (reflexe) nemůže mít své centrum např. ve společenské praxi, z níž by vycházela, aby se k ní opět vracela. V tomto smyslu není a nemůže být sociocentrická, neboť by se stala ideologií. Musí však být heterocentrická v tom smyslu, že ono centrum nemá v ničem daném, po ruce jsoucím, tedy ani v sobě. Transcendence veškeré danosti, tj. odstup od ní, je nejvlastnějším elementem každé skutečné filosofie.

67/007

670114-1
14.1.67
Je svrchovaně problematické, zda člověk může svrchovaně rozhodovat sám o sobě; neméně problematické ovšem je, když chce společnost rozhodovat svrchovaně sama o sobě. Nejen problematický, ale přímo pochybný je systém, v němž většina rozhoduje ve všem proti menšině; menšina musí mít svá „nezadatelná“ práva. Ovšem smysl těchto práv není v zabezpečení svobody menšiny, rozhodovat alespoň v některých ohledech o sobě a o svých záležitostech, rozumí se opět svrchovaně, a tedy bez uznávání jakékoli normy. Smysl práv menšiny je v tom, aby i menšina mohla hájit a uhájit právo, spravedlnost, pravdu i tam a tehdy, když je docela slabá – ne tedy, aby prosadila sebe anebo aby získala něco pro sebe. Mnoho z toho, co se v jedné generaci připravuje a vytváří, postihuje jednu nebo více generací příštích. Tady už je naprosto protismyslné, aby menšina lidí, kteří právě žijí, rozhodovala o budoucnosti dětí, vnuků a pravnuků podle svého svrchovaného uvážení, libovolně, aniž by uznávala závazky, jichž si sama nevymyslela. To je smysl odvolání k budoucím věkům, když selhávají pokusy přesvědčit současníky. Pravda zajisté vítězí, ale platí dříve, než zvítězila. Nelze soudit podle vítězství, že jde o pravdu; což jde-li pouze o jednu prohranou šarvátku? Pravda nevítězí vždy a všude, ale nakonec. Jak poznáme, že určité vítězství je definitivní? O pravdě se nehlasuje, pravda se nedokazuje střelbou, kriminály, donucovací mocí, vnější přesilou. Civilizace spočívá nikoliv v tom či onom politickém nebo společenském systému, v té či oné životní úrovni, technické převaze, ba ani v racionalizaci chodu společenského života, ale vposledu jedině v respektu k tomu, co je správné, mravné, pravdivé, v odevzdanosti tomu, co se vposledu ukáže jako pravé,

odevzdanosti jednotlivců v soukromí i společenských skupin, tříd, národů, politických společenství ve veřejném životě.

67/008

670115-1
15.1.67
Nezřídka můžeme slýchat, jak starší lidé naříkají nad tím, že si mládež ničeho neváží, že přijímá všechny výhody, o nichž se jejich otcům a dědům nesnilo, jako samozřejmost, že si vůbec neuvědomují, čeho všeho se jim zásluhou starších dostává, co všechno jim spadlo bez vlastního přičinění do klína atd. Tyto stesky ovšem mohou být posuzovány jako oprávněné nebo neoprávněné teprve tehdy, přihlédneme-li blíže k tomu, čeho si skutečně váží ti starší, jaké jsou to výhody, jichž se mladým bez vlastního přičinění dostává, jaké jsou vůbec podmínky, v nichž děti a mladí lidé vyrůstají, a zejména oč jsou lepší než podmínky jejich rodičů a prarodičů. Dejme tomu, že si mladí lidé opravdu neváží toho, čeho si váží jejich starší spoluobčané; bez bližšího zkoumání nelze vůbec rozhodnout, která generace má spíše pravdu, čí hodnocení daného stavu je přiměřenější a oprávněnější. A ovšem: na čem založíme své zkoumání? Jak budeme hodnotit, jakých měřítek budeme používat my?

67/009

670115-2
Civilizovanost znamená širokou přítomnost, rozlehlou přítomnost. Člověk nežije okamžikem, ale čerpá z bohatství minulosti a míří k daleké budoucnosti. Civilizace spojuje lidi různých generací, různých staletí, různých věků; spojuje je nikoli něčím, co je všem věkům společné, co trvá v proměnlivosti dějin. Nic takového není, a kdyby bylo, nemůže to být základem civilizace. Lidi spojuje v dějinách společné poslání, tj. nekončící úkol, smysl dějin, smysl lidstva, smysl každého jednotlivého lidského života. Nejde o kontinuitu, založenou v určitých danostech, ale kontinuitu, která je prostředkována napříč souvislostem doby, podmínek, prostoru a pod. Nejde o kontinuitu, která překonává a překlenuje, tj. ruší diskontinuitu, ale která diskontinuitu podtrhuje a dokonce vytváří, která vysvobozuje jednotlivého člověka, celé generace, skupiny, epochy z jejich uzavřenosti, prolamuje jejich subjektivitu, ukazuje a obnažuje je v jejich partikularitě a omezenosti, rozrušuje strukturu, jíž dosahovaly své integrity, ruší tuto integritu a nabízí jim novou rovinu, kde je možno navazovat a budovat souvislosti svobodně, svobodnou volbou a rozhodnutím, nikoli na základě svého dějinného zasazení a na základě determinovanosti okolím a podmínkami. V tomto novém světě kontinuity

nového, odlišného typu, nezaložené na zachovávání, konzervování určitých momentů, nýbrž na svobodné volbě momentů docela na přeskáčku, je zakotvena všechna civilizace, všechna kultura, umění, filosofie, věda, ale také řeč, životní zvyklosti, tradice atd. atd. Povahu a struktury tohoto zvláštního světa je třeba pečlivě prozkoumat z tohoto nového hlediska. Co znamená tento svět v ontologickém smyslu?

67/010

670115-3
Postavit už v nadpisu do vztahu člověka a civilizaci, to znamená v dnešní atmosféře jenom dvojí možnost: buď člověka na civilizaci redukovat, postavit jej do zákrytu tak, aby nepřesahoval její rámec, anebo jej postavit do protikladu k civilizaci. Buď je civilizace realizací a rozvinutím člověka a lidskosti, anebo je scestím či ohrožením člověka a lidskosti. Co však je člověk, je-li civilizace jeho ohrožením? Je jeho podstata dána samou přírodou? Ne-li, pak nezbývá než jednu civilizaci postavit proti jiné. Jestliže je více civilizací, která je ta pravá? Anebo alespoň která je lepší, vyšší? Je-li člověk redukován na svou civilizaci, pak ovšem jsou i různí lidé, právě tak jako jsou různé civilizace. Každá civilizace je pak legitimní, všechny mají stejný nárok a právo na existenci. Chceme-li najít měřítko, jímž budeme civilizaci hodnotit, nemůžeme se postavit na rovinu přírodní. Co nám tedy zbývá? Kde najdeme rovinu, z níž bychom mohli civilizaci posuzovat? Kde a jak jsou zakotveny normy, nezbytné pro takové posuzování?

67/011

670120-1
20.1.67
Člověk se vymaňuje ze svých bezprostředních svazků s okolním světem (přírodou) např. také tím, že se přimkne k určitým strukturám, které charakterizují sám svět, samotnou přírodu. Především jde o různé rekurence a rytmy, které jsou nejdříve vyhmátnuty, abstrahovány a nadány významy, propůjčujícími jim zvláštní, pevné místo v oné nové úrovni. Přírodní rytmy nebo rytmy lidského života jsou mythisovány, tím se jim dostává nového rysu závaznosti, jsou dodržovány a zachovávány: jsou základem rituálu.

670126-1
26.1.67
Rituál představuje tedy především ustavení jisté struktury jednání, chování (i myšlení), která má rys závaznosti a současně významný rys

intencionálního zaměření, intencionality. Tato intencionalita nemá čistě předmětný charakter, proto ona závaznost, která strhuje člověka do angažovaného postoje a přímo spoluúčasti, aktivity. Jde-li o mythisaci přírodních rekurencí, je předpokladem určité vydělení těchto rekurencí z chaotického (na první pohled) dění. Vydělení představuje vždy jakýsi rozvrh, který má heuristický charakter a je tedy realizací tvořivosti čili transcendenční schopnosti člověka. Rozvrh se pak osvědčí nebo neosvědčí, prosadí se nebo je vytlačen a nahražen jiným. Skutečnost se pak v důsledku tohoto vykročení z jejího středu, v důsledku realizované transcendence ukáže, vyjeví v nové osvětlení, s novými rysy, v nové, „pravější“ podobě (pochopitelně jen tenkrát, je-li heuristický pokus úspěšný). Toto nové osvětlení spočívá tedy v podstatě v rozdělení skutečnosti a ve vydělení jedné její části, jednoho aspektu a v jejich postavení proti zbývající skutečnosti: řád je tu postaven proti chaosu. Rituál je aktem, jímž se člověk podílí na stvoření světa, na jeho vydobytí proti chaosu.

67/012

670126-2
Pojmy, pojmové souvislosti, ale také morální principy atd. nevznikají jako abstrakce a zobecnění zkušenostních sérií, ale jako předpoklad zkušenosti vůbec; představují rozvrh, který přichází takříkajíc z pozadí, resp. spíše z popředí, zevnitř, z budoucnosti. Předzkušenostní charakter těchto rozvrhů ovšem nikterak neznamená jejich absolutní platnost (a priori) a tedy nezávislost na jakékoli zkušenosti. Každý takový rozvrh je ovšem výsledkem řady heuristických pokusů, kterážto řada představuje pochopitelně také jakousi zkušenost. Je to však zkušenost s těmito rozvrhy, resp. vůbec s rozvrhováním, které tedy onu zkušenost předchází a umožňuje. Je to zkušenost již na nové úrovni, která je vytvářena právě oním rozvrhováním. Zkušenost ovlivňuje v tom smyslu konkrétní podobu onoho rozvrhování, ale není jeho předpokladem tak, že by teprve po jednotlivých konkrétních zkušenostech bylo možno v nich najít, z nich odvodit, preparovat nějaký rozvrh, který by byl těmito zkušenostmi již dán, který by byl v nich již obsažen. Zcela naopak je zkušenost jako zkušenost možná teprve na základě rozvrhu, jehož je realizací (tj. jiného rozvrhu, než o kterém dosud byla řeč).
Takový pojmový nebo morální apod. rozvrh je pokusem o integraci situace, resp. události či série událostí. Jednotící mohutnost tohoto rozvrhu nerezultuje z událostí, které teprve musejí být integrovány, ale odjinud: je subjektním projektem, tj. projektem subjektu, který se konstituuje a udržuje přesahováním situace, události nebo série událostí. Rozvrh je konkrétním případem takového přesahování, této

transcendence subjektu; proto sám rozvrh je vůči situaci, události, sérii událostí rovněž transcendentní.

67/013

670128-1
28.1.67
Člověk se stal člověkem tím, že se oddělil od přírody a postavil se proti ní. To ovšem není možno učinit základem lidského života; přírodu je třeba znovu vintegrovat, pojmout do lidského světa, je třeba ji humanizovat, polidštit. Je otázkou, je-li věda schopná se do takového polidšťování sama o sobě zapojit. Daleko spíše stojí celá přírodní věda a technika na principech, které ono napětí a onen rozpor mezi člověkem a přírodou zvětšují, prohlubují, radikalizují a zejména udržují, protahují, činí věčným. Věda ruší a ničí přírodu, ale obrací se také proti samotnému člověku, proti jeho přirozenosti: činí ovzduší nedýchatelným, krajinu neobyvatelnou atd. To není jenom zneužití vědy, vůči němuž sama „čistá“ věda stojí neangažovaně v jakési neutralitě; tato neutralita „pozitivní“, „čisté“ vědy je sama o sobě dokladem ne-lidskosti vědy (a techniky) a toho, že i vědu a techniku je třeba polidštit – neméně než samu přírodu. Člověk tak stojí už nejen v protikladu k přírodě, ale také k vědě a technice a ke světu, který na nich stojí a o ně se opírá.
Věda má v tom ohledu předchůdce, totiž mýtus. Také mýtus vznikl v situaci rozporu mezi člověkem a přírodou, jejž měl řešit, ale vedl k novému rozporu, kde se člověk ocital v napětí k samotnému mýtu, ritům a celému světu „posvátného“, který se mu odcizil a který jej vtahoval do sebe a tak do odcizenosti. Jako byl mýtus nakonec člověku jen odcizením, jako se člověk v mýtu odcizoval sám sobě, odcizuje se v přítomné epoše vědou a technikou. Abychom mohli posoudit perspektivy polidšťování, humanizace dnes, musíme zkoumat analogie (eventuální) mezi mýtem a vědou a potom případně vyvodit některé závěry z likvidace lidského odcizení v mýtu pro současný zápas s odlidšťujícími účinky moderní vědy a techniky. Lidskost spočívá v angažovanosti; nebezpečí vědy, jak ji známe a jak si ona sama rozumí, spočívá v její domnělé a chtěné neutralitě, v její tzv. objektivitě. Zápas o znovunalezení člověka ve vědě musí být především vybojován na frontě proti objektivitě moderní vědy. K tomu ovšem je zapotřebí nikoli nějaké jednorázové analýzy a reflexe, ale obrovského aparátu přísně promyšlené a racionálně pronikavé reflexe, která má neobyčejně vyvinutý smysl pro dějinnost svého předmětu, tj. pro dějinné, myšlenkové souvislosti, kterých si sama věda není dost vědoma a kterým nekontrolovaně podléhá – při vší racionalitě svého počínání. Bude tu tedy postavena jedna racionalita proti jiné racionalitě, slovem, nové myšlení (nepředmětné?) proti staré metafysice. Teprve v rámci tohoto

obrovského pokusu může být realizována reforma vědy, jakási rekonstrukce vědecko-technické metody a v důsledcích i reforma civilizačních struktur, deformovaných v důsledku a-humánních a antihumánních opatření, založených na vědě a technice.

67/014

670129-1
29.1.67
Žena se osvobozuje prací; práce je humanizující činností, která polidšťuje nejen svět předmětů a okolností, ale také sám aktivní subjekt. Prací se tedy žena stává více a plněji člověkem. Výsledkem tohoto polidšťování, tohoto osvobozování ženy pak je pozoruhodná okolnost, totiž že se žena sama sobě jeví jako překážka tohoto polidštění. Kupř. mateřství se dostává do napětí a do rozporu s lidským posláním ženy, totiž s její prací. Tato okolnost je významná hned z několika důvodů. Mateřství se tak dostává do nového světla, objevuje se v nových souvislostech. Ale tato okolnost, totiž že mateřství se jeví jako překážka na cestě k lidskosti, protože překážka v práci osvětluje samu povahu práce. Není tento rozpor dokladem, že práce, která se dostává do rozporu s mateřstvím a péčí o děti, je práce odlidštěná, člověku odcizená? To pochopitelně ukazuje zase v ostrých rysech sám program lidské cesty k větší lidskosti, osvětluje to z nového úhlu ono pojetí lidskosti, které se dostalo do rozporu se skutečnou lidskostí, resp. se skutečností lidské cesty k lidskosti. Tím, že určitá civilizace chápe mateřství jako barbarské, ukazuje své vlastní barbarství, a tedy nedostatek civilizovanosti.

67/015

670129-2
Podstata člověka není v tom, co jest (čím je); není zakotvena v jeho danosti. Není vůbec zakotvena v žádné danosti, v žádné „objektivní relativitě“. Podstata člověka spočívá v tom, že člověk překračuje každou danost, i svou vlastní danost, že je schopen se emancipovat ze sevření situací, jak je dána, a ze zaklesnutosti do událostí, jak jsou rozehrány. Ale věci nejsou pouze tím, co je v nich a jimi dáno, ale mají také svou pravou podobu, pravou tvář. Tato pravá tvář se ukazuje teprve v jistých souvislostech, není totožná s uzavřeností věci do sebe, s její soběstačností. Věc není vposledu tím, čím je pro sebe, ale především tím, čím je pro jiné (věci, ale zejména subjekty). Tato okolnost je pochopitelně transitivní: ony jiné věci rovněž vposledu nejsou tím, čím jsou pro sebe, a tudíž ani ona první věc není vpravdě tím, čím je pro ně, jak jsou pro sebe. Pravá tvář věcí se ukazuje teprve v tom, jak jsou pro jiné věci (a subjekty),

pokud se ukázaly a projevují ve své pravé dimenzi, v pravém světle, ve své pravé podobě. A tak mezi věcmi (a subjekty) musí být nalezena taková, která se podstatněji než jiné vztahuje k tomu, ve světle čeho se teprve ukazuje pravá tvář všeho, co jest. Pravá tvář všeho jsoucího se ukazuje v pravdě; jde tedy o takovou „věc“, o takový subjekt, který nejen svou pravou tvář, ale přímo svou podstatu zakotvil v pravdě. Jde o takový subjekt, který je teprve tímto vztahem k pravdě, tj. jehož jsoucnost, jehož existence je umožněna a založena vztahem k pravdě. A tímto subjektem je člověk; člověk bez ohledu na svůj biologický původ, bez ohledu na místo a okolnosti, v nichž žije; bez ohledu na uspořádání společnosti, kterou vytvořil. Tedy člověk, který byl schopen rozvinout a využít všech svých daných schopností a možností k tomu, aby se od nich vposledu odpoutal a aby na ně vrhl světlo, v němž se ukáží být jenom nahodilými okolnostmi, nahodilou cestou k pravdě, jednou z mnoha, zdaleka ne tou nejlepší a už vůbec nikoli jedinou možnou, ale cestou, která vposledu konverguje s ostatními cestami a která vposledu každou cestu relativizuje tím, že na ni vrhne světlo, v němž se ukáže její pravá podoba. Východisko nikdy nerozhoduje s konečnou platností o tom, kam dojdeme. A ona pravda, k níž všechny pravé cesty konvergují, není dána předem, ale je oněmi cestami teprve spolukonstituována (i když ne jako jejich produkt).

67/016

670129-3
V prvním přiblížení nám otázka po vztahu člověka a civilizace otvírá pohled na moderní technickou, průmyslovou civilizaci, která se rozvíjí obrovským tempem a která proniká do všech koutů světa, do posledních, nejvzdálenějších zemí a která podstatně proměňuje svět, v němž člověk žije. Ve vztahu k této expanzi zůstává člověku úloha toho, kdo musí napnout všechny své síly, aby udržel krok, aby se nové situaci přizpůsobil, aby odhodil vše, co mu v tomto přizpůsobení překáží a co mu je ztěžuje, tj. zejména přežitky a předsudky, vůbec životní styl, který snad odpovídal dřívější situaci a starým poměrům, ale dnes je definitivně překonán a naprosto neschopen obstát ve změněných poměrech (a měnících se poměrech).
Tak vzniká dojem, jako by dějiny byly dějinami rozvíjející se civilizace, dějinami prudce se měnící společnosti, tedy dějinami, s nimiž člověk musí držet krok, jimž se musí pokoušet stačit, jimž se musí přizpůsobovat a podle nichž (jimiž) se musí řídit. Tento dojem je v jistém smyslu vysoce oprávněný, neboť tyto dějiny vskutku nejsou primárně dějinami člověka, člověk už dávno není jejich rozhodujícím subjektem – i když tomu tak zpočátku bylo. Tyto dějiny se emancipovaly, postavily proti člověku nebo alespoň jej předběhly, vzaly a napořád mu berou rozhodování z jeho

rukou a strhují je na sebe, vyvíjejí se po svém a ne tak, jak by člověk rád. Ale co je sám člověk? Rozumí si dost, aby pro něho bylo skutečnou perspektivou to, co by rád? Nejsou jeho přání plná všelijakých romantických přežitků, resentimentů, pokusů odreagovat a substituovat své někdejší neúspěchy anebo nesplněné plány? Je člověk to, co chce, anebo spíše to, co je? co musí být? Je jeho lidskost zakotvena v tom, co bylo (v přírodě, v dřívější společenské stavbě a pod.), anebo spíše v tom, co musí být, co si vynucuje proces společenského, civilizačního postupu, vývoje, rozvoje? Není-li člověk dán přírodně, je dán společensky? Je člověk produktem společnosti? Jsou jeho proměny vyvolávány a vynucovány objektivním společenským vývojem? Je lidskost rolí, kterou předepisuje např. dnes mohutný nápor technické civilizace? Anebo tu je spíše člověk zbavován lidskosti, svého lidství, přestává být člověkem, je onou civilizací, která se mu vymkla a odcizila, navíc odcizován sám sobě? Je v této civilizaci člověk rušen jako člověk?

67/017

670216-1
16.2.67
Křesťanství a náboženství. Body pro Šumperk.
1.
Zařazení kří jako jednoho ze světových náboženství. Kří je chápáno jako typ, odrůda, druh náboženství. Má něco společného s jinými náboženstvími.
2.
Aby se kří odlišilo, pokoušejí se někteří je prohlásit za pravé náboženství; ostatní jsou nepravá.
3.
Můžeme o člověku říci, že je pravé zvíře? Člověk se nepochybně vyvinul z nějakého praprimáta, tedy ze zvířete. Ale je proto nutně zvířetem? Není existence člověka dokladem, že se uprostřed živočišné sféry může objevit základní proměna zcela nového typu?
4.
Křesťanství vzniklo a vyvíjelo se ve světě, poznamenaném religiozitou; už Izrael. Ale v jakém vztahu byla víra proroků a Ježíšova i prvních křesťanů k náboženství a religiozitě?
5.
Co to je vlastně náboženství a religiozita? Povaha mýtu; posvátná místa a posvátná údobí. Archetypy, vztah k minulosti a k budoucnosti, napodobování a otevřenost; nové.
6.
Náboženství a mýtus. Funkce mýtu v odstupu člověka od přírody. Zrušení

přírodnosti a zrušení mytičnosti. Co to jsou „bohové cizí“.
7.
Kritika mýtu a religiozity v řecké filosofii. Distance filosofů od básníků (umělcova slova) a volná cesta umění výtvarného. Předmětné myšlení a metafysika.
8.
Prorocká linie; průlom do náboženské struktury, do podstaty mýtu.

67/018

670216-2
1.
Nesnadno je porozumět Slovu (božímu) a nesplést si je se slovem lidským. Zejména však je nesnadné rozlišovat vždy mezi tím, co se domníváme vyposlechnout ze slov Písma, a mezi tím, co si přinášíme s sebou a čím se pokoušíme uchopit, pochopit Slovo.
2.
Ježíšovo připomenutí, že se musíme obrátit (Mat. 18,3) a být jako pacholátka, jinak že nevejdeme do království nebeského, míří na ochotu, vzdát se svých zaběhaných zvyků a představ a ochotně i s důvěrou vstupovat do nového světa, do světa božího království.
3.
Jednou z věcí, kterou musíme vždy znovu promýšlet, je vztah Ježíšův a vztah evangelia k tomu, čemu jsme – vychováni biblí – navykli říkat „zákon“.
4.
Mat. 5,17-19: Ježíš nepřichází zrušit zákon a proroky, ale naplnit. Ale hned potom následuje výzva k hojnější spravedlnosti, nežli je spravedlnost zákoníků a farizejů. Slyšeli jste, že řečeno jest od starých – ale já pravím vám (např. oko za oko – neodpírat zlému). Zákon – pro tvrdost srdce.
5.
Náš text ukazuje však rozpor veliký a hluboký, napětí mnohem větší. 2. Mojž. 31, 35,2,13-17 x Mat. 12,1-8.
6.
Učedlníci měli hlad – to je velmi prostá věc.
7.
Farizejové upozornili Ježíše na to, že se takové počínání nesluší. Jaký rozdíl proti tvrdému příkazu Mojžíšova zákona!
8.
Námitky Ježíšovy: a) David, b) kněží. David byl na útěku (1. Sam. 21,6: Achimelech kněz však byl za to spolu s 85 kněžími popraven na Saulův rozkaz – unikl jediný syn Abimelechův, Abiatar). Ještě problematičtější je druhá Ježíšova námitka. Ta hraničí s provokací.

9.
Kněží rušili svátek rituálně: 3. Mojž.

67/019

670216-3
24,5-9. Šlo o kultický čin, o oběť.
10.
Ježíš tedy obhajuje své učedlníky tím, že je přirovnává k služebníkům Davidovým a sebe k Davidovi. Ačkoliv nečteme, že by také Ježíš pojídal obilná zrna, přece se s nimi solidarizuje. A přirovnává jejich počínání k rituálnímu pojídání svatých chlebů, vyhrazené pouze kněžím.
11.
Ježíšova provokace vrcholí, když zahrne toto velice světské, profánní počínání učedlníků do dění, které je důležitější než dění v chrámě. Tady asi nemá na mysli to, že on sám se obětuje za člověka, za lidstvo, za svět. Jaké místo by v této oběti mělo pojídání obilných zrnek z klasů na poli? Daleko spíše jde o poukaz k tomu, že vůbec nejde o oběti, o kultické počínání, ale o prosté lidské vztahy: o milosrdenství.
12.
V tom navazuje Ježíš na proroky. Iz. 1, zejména 11–14 (také soboty!) – a pak 17: dobře činiti, hledat soud, pozdvihnout potlačeného, spravedlnost pro sirotky a vdovy (tj. lidi bezprávné).
13.
Odtud Jakub 1,27: náboženství čisté a neposkvrněné = žádné náboženství, ale navštěvování sirotků a vdov, milosrdenství (2,13), přiodít nahé, nakrmit hladové (2,15 n.)
14.
Syn člověka (titul) je pánem dne svátečního, protože je pánem celého světa, a protože den sváteční nic není, oběť nic není, ano jest Bohu odporná. Ne oběti, ale milosrdenství. Boží království začíná tam, kde končí každá oběť, každý kult, každá posvátnost, ano každé náboženství – a kde začíná svět milosrdenství, svět lidských vztahů, jimiž se svým spolulidem stáváme bližními. Jediný náboženský vztah k Bohu je hluboce nenáboženský: je to vztah k člověku. Vztah, jaký má být: ukázal jej Ježíš.

67/020

670217-1
1.
Spor o to, je-li křesťanství náboženstvím, nebo není, je pouze výrazem sporu podstatnějšího. Je nutno rozumět právě tomu, co je pod povrchem. Nejde o spor terminologický.

2.
Nejde také vposledu o to, že křesťanství je odlišné, zvláštní natolik, že je nelze zahrnout pod společný pojem s jinými náboženstvími. Nárok na odlišnost a zvláštnost vytyčuje každé náboženství a každý směr vůbec.
3.
Otázka tzv. pravého náboženství. Analogie: člověk jako pravé zvíře. Pravda jako pravá lež.
4.
Nejde však o věc snadno řešitelnou, ale hluboce, krvavě vážnou. Současná theologie v jednom svém významném proudu dělá nejvážnější závěry z odlišení náboženství a náboženskosti od křesťanství. Atheistické zaměření theologie – sám pojem boha je problematizován, postaven do otázky.
5.
Zatíženost pojmu „bůh“: mythická, náboženská, metafysická. Nejde o záměnu slova, termínu, pojmu, ale o nové myšlení. Obrácení, metanoia.
6.
Křesťané byli podezřelí z atheismu (v Římě). To však mělo už starší historii. Prázdnota svatyně svatých, pouhé desky zákona v truhle úmluvy, stěhování truhly na popření svatosti místa, sjednocení kultu na jedno místo jako omezení religiózních praktik (Joziáš), odmítání obětí a důraz na milosrdenství u proroků, problematizování soboty u Ježíše, vůbec inkarnace, smrt na kříži – to vše je popření theismu.
7.
Zákaz rytiny, obrazu, sochy – ale také předmětných představ.

67/021

670217-2
8.
Podstata mythu, mythus věčného návratu. Archetypy a pravzory. Obrácenost k minulosti. Budoucnost děsí.
9.
Podstata víry. Otevřenost do budoucnosti. Naděje (ne laciná, ale drahá naděje). Vycházení do neznáma proti návratům k tomu, co se už stalo.
10.
Abraham, Lot, Lotova žena. 1. Mojž. 19,17 a 26. Také Izaiáš 43,18-19. A zpívejte píseň novou. Lidé kolem Ježíše – Jan 7,31 – 8,53 – zejména však 14,12.
11.
Jistota a nezajištěnost víry (a naděje i lásky). Tradice nikoli jako udržování, ale jako kráčení kupředu. Křesťané se neshromažďují kolem svatých míst, svatých praktik, ale jsou poutníky, kteří jdou stále kupředu,

do neznáma, otevření vůči novému.
12.
Religio je vázanost – ať jakákoli; proti takové vázanosti stojí svoboda víry a otevřenost naděje.
13.
Atheismus není nebezpečím, ale záležitostí svobody: je očištěním (může být).
14.
Náboženství není spjato s křesťanstvím neodlučně. Křesťanství od počátku, ba již od doby proroků je v napětí vůči náboženství.
15.
Nezbytnost hledání nových výrazových prostředků a vůbec nového myšlení.

67/022

670302-1
2.3.67
Pro křesťana je základní, životní důraz soustředěn na akt víry. Tento akt se děje ve světě, tj. uprostřed určitých dějinných okolností (podmínek) a jejich proměn. Proto nemůže být za všech okolností a ve všech dobách naprosto stejný. Sám akt víry podléhá významnou měrou proměnám. Je tedy snad součástí dějin? V jistém smyslu ano, v jistém smyslu nikoliv. Víra má nepochybně své dějiny; tyto dějiny víry jsou podstatně souvislé s dějinami světa, v němž víra jakožto akt se realizuje. Je třeba ohledat povahu této souvislosti. Víra se realizuje zajisté v určitých podmínkách a okolnostech, takže její realizace reaguje na danou situaci, navazuje na ni. Víra není vůbec možná bez konkrétního vztahu ke skutečnosti. Víra navazuje na skutečnost nejen pod tlakem skutečnosti, ale ze své spontánní orientace a tendence, ze své podstaty. Nejde tedy o pouhé ovlivnění vnějšími činiteli (jakési znečištění, deformaci), nýbrž o přizpůsobení, které je podmínkou efektivnosti aktu víry. Navazování na určitou, konkrétní situaci je pro víru integrální součástí její realizace. Víra je tedy ze své podstaty zaměřena ke skutečnosti, ke světu. To prakticky znamená, že se realizuje uprostřed lidského vztahu ke světu; protože však lidský vztah ke světu v jistém smyslu je součástí světa, není víra ve své realizaci stržena do subjektivity lidského přístupu ke světu ani do objektivity světa v jeho danosti, ale realizuje se z jakéhosi odstupu od obojího, resp. realizuje se právě jakožto odstup (také; pochopitelně se tímto odstupem nevyčerpává). Odstup víry se však může realizovat pouze jako odstup věřícího člověka (obecně subjektu).

67/023

670302-2
Fakt podvojnosti filosofie a theologie sám o sobě poskytuje dosti spolehlivé východisko všeho dalšího tázání. Nejde totiž o theologii jako filosofickou disciplínu, ani o filosofii jakožto sekularizovanou theologii. K podvojnosti došlo z důvodů (a příčin) dějinných. Ve střetnutí tradice hebrejské a řecko-římské nedošlo k jednoznačnému vítězství jedné tradice nad druhou, ale obě tradice v některých aspektech zvítězily, zatímco v jiných podlehly. Hebrejské tradici chyběl trénink v precisním logickém myšlení, a proto nedokázala tato tradice využít své potenciálně filosofické převahy, ale v mnohém podléhala antickému tlaku. Ke splynutí však nedošlo; vytvořily se dvě tradice, mezi nimiž se udržovalo napětí. Okolnost, že pro rozdělení filosofie a theologie nejsou důvody systematické, nýbrž historické, naznačuje na první pohled, že zaběhané řešení zdaleka nemusí být řešením trvalým. Jestliže nám tedy jde o otázku perspektivy vztahů mezi filosofií a theologií, musíme uvažovat přece jen jinak než jen systematicky, protože systematika zakrývá vždycky hybnost, dynamiku dějinných proměn. Současné situaci lze však porozumět pouze v dějinném zařazení, k němuž pochopitelně náleží nejen minulost, ale také budoucnost.

67/024

670312-1
12.III.67
Budoucnost není pouhá otevřenost, neukončenost, neuzavřenost. Budoucnost je to, co dává dějům a věcem smysl. Budoucnost je tím kontextem, bez něhož je aktualita torzem a bez něhož se každá aktivita stává absurdní. Podstata absurdity spočívá v absenci skutečné budoucnosti, dimenze skutečného „příštího“. Absurdita se vyjevuje všude tam, kde „nové“ není nové, ale kde je pouhým opakováním, pouhým setrváváním u starého. Zastavený čas, zrušená časovost – to jsou základní konstrukční prvky absurdity. Pokračování v tom, co tu už je – to je zajisté také jakási „budoucnost“, ale nepochybně budoucnost falešná, „špatná“. Skutečná budoucnost zbavuje věci a děje jejich uzavřenosti v sebe, tj. jejich danosti; tím vyrovnává jejich proporce a ukazuje je ve správných, „pravých“ dimenzích. To je možné jen skrze odstup. Ten se může realizovat různými způsoby a v několika etážích. Prvním je humor; danost věcí a událostí se jeví jako komická, groteskní, absurdní. Absurdita však už přechází v protiútok; humor se střetá s absurditou jako silným soupeřem, jemuž někdy podléhá. Na absurditu někdy humor nestačí; anebo to je hořký humor, „šibeniční“ humor. Humor stačí na pokleslou absurditu, na lokalizovanou nesmyslnost. Nestačí však čelit nesmyslnosti

buď bezbřehé, bez kontur a konců, anebo nemyslnosti intenzivní, destilované, „čiré“. Proč? Humor není pouhou reakcí, ale má své předpoklady. Naruší-li absurdnost tyto předpoklady, humor vysychá. Které jsou to předpoklady, „kořeny“ humoru? Právě na tomto místě se opět dostáváme k budoucnosti. Humor je nesen důvěrou v budoucnost: vidí již teď to, co se naplno ukáže v budoucnu, většinou nepříliš vzdáleném. Budoucnost již nyní viděná však není pravou budoucností; humor de facto konfrontuje dvě skutečnosti, jednu nesmyslnou, druhou smysluplnou. Nadhled humoru je poněkud levný; má oč se opřít uprostřed dané skutečnosti, neboť má pohled otevřen i pro to, co neleží na dlani. Skutečná absurdita však musí být odhalena, dokonce těžce odhalována. Danost musí být ukázána jako absurdní, absurdnost musí být prokázána jako pravý smysl danosti. Distance tu musí být neobyčejně prohloubena, tak, že by na to sám humor zdaleka nestačil. Danost musí být postavena do zvláštního, ostrého světla, aby se stala zjevnou její absurdita. Kontext, v němž se má nějaká daná skutečnost ukázat jako nesmyslná, musí pochopitelně vykračovat vůbec z mezí danosti. Smysl tu musí být uchopen jako skutečnost zvláštního, osobitého typu. Tady už vůbec nejde o reakci na absurdnost, ale o vysoce aktivní rozpoznávání a odhalování absurdnosti jakožto reakci na danou skutečnost.

67/025

15.III.67
Tondl má nepochybně pravdu (Vesmír 46/1967, č. 3), že filosofie vědy nás nenaučí „dělat úspěšně vědu“. Přesto je nutno odmítnout jeho přirovnání k poměru fyziologie trávení ke skutečnému dobrému trávení. Trávení totiž probíhá po svém a není vědomě řízeno (z mozku, nýbrž z míchy); může být sice ovlivněno duševními příčinami, ale pouze ve směru k narušení. Ke svému normálnímu průběhu nepotřebuje vědomé koordinace. Naproti tomu docela jiná je situace ve vědě. Věda, která by nebyla uvědoměle koordinována, přestává být vědou. Věda je svou podstatou vědomým, uvědomělým úsilím, tj. praxí vědomě řízenou, integrovanou, projektovanou.
Zajisté nelze naprogramovat, vyprojektovat ve vědě všechno. Věda je skutečnou vědou tam, kde je v kontaktu s neznámým a kde se pokouší toto neznámé, tudíž nenaprogramovatelné, uchopit, odhalit, vintegrovat do svého obrazu světa a skutečnosti, slovem poznat.
Naprosto problematická a pochybná je Tondlova tendence omezit předmět filosofie vědy tak, že „univers de discours“ bude pro ni zcela odlišný od toho, k němuž se vztahuje sama věda, jinými slovy: redukovat jazyk filosofie vědy na metajazyk vzhledem k jazyku, kterého užívá věda samotná. Věda se vztahuje v tomto pojetí k univerzu, které je samo o sobě

filosofii vědy nedostupné; filosofie vědy se může vztahovat pouze k tomu univerzu, které vytvořila a vytváří věda sama „svými postupy, procedurami, metodami a svým systémem výroků“. To je představa naprosto pochybná, která by odsuzovala filosofii vědy k roli psa, který pozoruje ukazující ruku, aniž by se podíval, a dokonce směl podívat směrem, jímž ruka ukazuje. Hned dvojí námitka je na místě. Především samo univerzum vědy je nutno podrobit kritickému zkoumání. Pro každou speciální vědu je přece charakteristické, že se zabývá skutečností pouze ve vymezeném aspektu, pouze jednou stránkou věcí. Univerzum vědy je tedy eo ipso abstraktem skutečného univerza. Každá věda abstrahuje skutečný svět po svém a vytváří si také své vlastní, specifické abstraktum univerza, tj. své univerzum. Tímto abstraktem se však vztahuje k reálnému univerzu, jež je všem vědám společné. Proto vznikají hraniční vědy: reálné univerzum nemá přirozených předělů, jichž by se vědní klasifikace mohla přidržet. Klasifikace je prováděna z motivů, které jsou vědeckému myšlení vnitřní, imanentní. Filosofie vědy se nesmí vzdát vlastního, autonomního přístupu k reálnému univerzu, aby odtud mohla posoudit jak vnitřní strukturu vědy, tak její vztah k reálnému univerzu – včetně principů, na nichž stojí a jimiž je vymezeno ono abstraktum, jemuž bychom říkali „univerzum“ příslušné vědy.
Ale je tu nezbytně ještě druhá námitka. Tzv. univerzum vědy je de facto „osvětím“ příslušné disciplíny, osvětím, které sice nasedá na reálné univerzum, ale které zprostředkuje kontakt vědy s realitou jako skrze prizma, skrze filtr (a ovšem vůbec nikoli v mechanickém smyslu). Věda je jisté chování, praktické zacházení s realitou, které je ovšem rozvrhováno vědomě a metodicky. Filosofie se nemůže stát ideologií tohoto chování, nadstavbou této praxe, ale musí být její kritikou; to znamená, že musí vidět a zkoumat vědeckou praxi z jiného než jejího vlastního stanoviska, na základě svých vlastních principů, a tedy v jistém odstupu od samotné vědy. Ne tedy metajazyk, ale prostě jiný jazyk, jehož účinnost se musí teprve ukázat, demonstrovat.

67/026

22.III.67
Jircháře, panel o Garaudyho knížce
1.
Garaudyho knížka nepatří mezi filosofické texty, které je nutno obezřetně exegetovat, abychom nalezli skrytou subtilní myšlenku. Je to text filosofický v rádlovském smyslu: text, který je voláním do boje, který je programem na reformu světa. Proto by nemělo smysl komentovat jednotlivosti (i když je řada takových, proti nimž bych se musel ohradit a které bych musel odmítnout).

2.
Dějinné podmínky, společenské podmínky, za nichž byl (je) formulován a za nichž se prosadil a prosazuje program dialogu: tady může křesťan přijmout marxistickou metodu. Třídní rozpor mezi měšťanstvem (buržoazií) a dělnickou třídou (proletariátem) sice ještě zdaleka nezmizel (v celosvětovém měřítku), ale přestal být základním, centrálním společenským rozporem naší doby. Něco se změnilo: po sérii socialistických revolucí zbývá už pouze dořešení tohoto problému; na scéně se však objevují problémy nové, významnější a centrálnější.
3.
V oblasti vědomí už není centrálním rozporem boj dvou třídních ideologií, ale konfrontace dvou univerzálních duchovních programů. Marxismus a křesťanství, kří a mx představují dnes jediné dva duchovní a myšlenkové univerzalismy pro celý svět. Z tohoto vyplývá jednak série analogických rysů jejich situace i způsobů jejího řešení, ale také a zejména nutnost konfrontace.
4.
Nezbytnost dialogu vyplývá nikoli z toho, že jde o nutné měření sil existujících protivníků, ale z toho, že je v proudu hluboká proměna uvnitř obou protivných stran, přestrukturování front. Progresivní síly na obou stranách jsou si blíž než progresivní a konzervativní křídla každé strany o sobě. Také konzervativci si rozumějí lépe, i když pocházejí z různých stran. Souhra konzervativců je brzdou progresivních snah. Dialog je cestou ke sblížení progresivních křídel obou stran. Dialog je výrazem toho, že situace se pohnula, že svět jde dál, kupředu, že konzervativcům je odzvoněno, ať se jejich pozice zdají sebepevnější.
5.
To je správná odpověď na námitku, kterou Garaudy uvádí (29) – cit. Dialog mezi institucionalizovaným marxismem a institucionalizovaným křesťan-

stvím není jen obtížný, ale je vlastně v hlubším smyslu vyloučen. Institucionálně může být jen potvrzeno to, co je nově a žádnou institucí nekryto vytvořeno a vybojováno na neinstitucionalizovaných rovinách. (Obtíž pro Prokůpka a Hraničku).
6.
„Tíha minulosti“ (str. 49): to je také tíha institucí. Metafyzika a instituce si vždycky náramně hrají do ruky. Proto otázka perzekuce a zatlačování apod. musí dostat správné místo, musí být postavena do správné perspektivy. Tady je na místě zápas o demokratické formy naší společnosti, o zápas občanský. Z tohoto zápasu nesmějí právě progresivní

křesťané utíkat, uhýbat v něm a kompromisovat. Dialog nemá být skleníkovým prostředím, kde se budou křesťané oddávat naivismu. Neúnosné methody ve svých tvrdých, brutálních podobách dnes už opravdu patří minulosti, ale v podobách jemnějších, resp. méně brutálních namnoze přetrvávají. Dialog musí být místem, kde se tyto metody dostávají do ostrého světla. Je mnoho věcí v naší dnešní společnosti, které jsou dosud živým pozůstatkem deformované a deformující minulosti a které nebyly dosud nejen napraveny, ale často ani pojmenovány, přiznány a diskutovány.

7.

Tedy žádný naivismus. Ale uprostřed zápasu o spravedlnost, zákonnost a právo je třeba vidět věci v perspektivě budoucnosti. Chyby minulosti je nutno řešit a napravovat nikoli tak, aby se napětí vyostřovalo na starých místech, ale právě na nových. Křesťan, usilující o to, aby se mu jako křesťanovi dostalo rovnoprávného místa v socialistické společnosti, aby byl definitivně zbaven nálepky podezřelého živlu, který je schopen se chopit každé příležitosti, aby se pokusil vrátit vládu starým pořádkům, musí velice dbát na to, aby se konzervativním živlům na obou stranách nepodařilo jej do takové pozice zatlačit. Proto potřebuje dorozumění a spolupráci s progresivními marxisty. Progresivní křídla obou stran jsou právě pro přestavbu, proměnu světa, pro pokračující zlidšťování společnosti, jsou pro člověka, pro společnost, pro socialismus, pro svět: jejich existence je – formulí řečeno – proexistence. To je právě ona otevřenost do budoucnosti.

8.

Otevřenost do budoucnosti je nezbytně spjata s kritičností k přítomnosti. Jistý nonkonformismus je předpokladem skutečného dialogu. Proto

musíme jako křesťané uvítat např. pokus dr. Krejčího (z Ostravy) o nastínění perspektiv nového modelu atheismu, v němž právě nekonformnost má tak významnou funkci, je tak důležitou ingrediencí. Hermann Broch precizně ukazuje ve své studii „Das Böse im Wertsystem der Kunst“ (z r. 1933), jak představuje konzervativismus hodnotový systém reakčních postulátů, orientovaných na minulé, které je ustanoveno za normu a cíl, za falešný cíl, které je dokonce transponováno na falešný hodnotový subjekt, na jakéhosi anti-boha, nositele zla, jehož protietické požadavky pronikají a zasahují dogmaticky do živého rozvoje původního systému a do jeho autonomní svobody. Podstata tohoto zdogmatizování spočívá v tom, že se nekonečný cíl převrací v konečný, iracionalita dění se zvrhá v racionalitu formy a systému. V tom je dogmatičnost výrazem skutečného zla, je projevem radikálního zla a hříšnosti, vytváří a stává se

nositelem imitujícího systému v podobě etablované dogmatiky, která se stává kýčem.

{Smysl života}
67/029

670327–1
27.III.67
„Smysl života“ je téma uznaně antropologické; bývá traktováno v kontextech psychologických, sociologických, v nejlepším případě axiologických. Jestliže se chceme pokusit pojmout toto téma ontologicky, musíme nejprve najít nebo dokonce vybudovat cestu pro takové podnikání.
Psychologickým předpokladem otázky po smyslu života je zkušenost životní smysluplnosti. Teprve na pozadí této pozitivní zkušenosti může vzniknout situace, kdy se v nejistotě a rozpacích, otřeseni a deprimováni můžeme po smyslu ptát. To je možné ovšem dvojím způsobem. Buď vtrhne do našeho osvětí (tj. do našeho integrovaného světa, do světa integrovaného a integrujícího smyslu) cosi cizího, neintegrovaného a neintegrovatelného (podle všeho zdání), cosi, co náš svět a náš život v jeho smyslu ohrožuje; anebo se nám náš integrovaný, v sebe uzavřený, sjednocený svět a náš život v něm ukáže jako přes veškerou svou běžnost a zaběhanost (a možná právě pro ni) jako nedostatečně smysluplný, ba v jistém smyslu prázdný smyslu, nesmyslný, absurdní. Tedy dvojím způsobem, dvojí cestou může být dojem smysluplnosti našeho života narušen a problematizován: buď zvnějška narušením vnitřní koherence, integrity, vnitřního kontextu našeho života, anebo zevnitř uvědoměním nedostatečného založení a zdůvodnění celku našeho života a našeho světa v širším kontextu „vnějším“. Proto také řešení otázky smyslu života bude mít dvě roviny, resp. dvojí směr, bude zaměřeno na dvojí okruh problematiky. V prvním případě půjde o otázku, jak vintegrovat do života to, co se zdá původně neintegrovatelné (utrpení, nemoc, smrt, prohra, katastrofa atd.); a nejenom jak, ale také proč a v čem je smysl tohoto úsilí o udržení životní integrity. V druhém případě jde o problém mnohem podstatnější, který jde na kořeny samým principům životní integrity. Zatímco první problém je vskutku etický a axiologický (pochopitelně s příslušnými složkami psychologickými a sociologickými), druhý problém má význačné rysy ontologické.

{Smysl života}
67/030

670327–2

Je nutno podrobit bližšímu zkoumání možnost, že něčí život má smysl, přestože ten, kdo jej žije, si tento smysl správně neuvědomuje, ba dokonce přestože třeba subjektivně se domnívá žít v naprosté nesmyslnosti a absurditě. Jde o otázku, zda je oprávněná redukce oné smysluplné integrity, jíž říkáme životní smysl, na sféru subjektivní, na sféru pouhého uvědomění. Životní smysl není jen pocit, dojem, vnitřní duševní harmonie, naladění apod. Otázka, jaký smysl má ten či onen čin, to či ono životní dílo, míří vždy k nalezení místa onoho činu či díla v širším kontextu. Onen širší kontext rozhoduje (spolurozhoduje) o smyslu (významu) činu nebo díla bez ohledu na to, zda čin nebo celé životní dílo byly subjektivně koncipovány právě v tomto smyslu, tj. tímto směrem. Ovšem tady se hned otvírá nová otázka: který kontext je tím pravým? Neboť v různých kontextech se jeví smysl činu (díla) různě; je osvětlován z odlišných stran a různě ostře v různých detailech. Zřejmě i kontext bližší se jeví v pravém světle, dostává pravou podobu v kontextu ještě širším. A tak dále – až v kontextu nejširším. Tak se jeví povaha smysluplnosti jako charakterizovaná svou odvozeností v rámci širšího kontextu. (Resp. z rámce.) Není tedy smysluplnost vnitřní hodnotou života? Pomoc bližnímu má smysl, jestliže ona činnost, v níž mu pomáhám, má smysl; činnost v určité organizaci má smysl, jestliže tato organizace má smysl; námaha má smysl, jestliže má smysl to, čeho namáhavě dosahuji; smysl mého individuálního života má svůj předpoklad ve smyslu společenství, v němž žiji (jinak je musím opustit a najít jiné) a v posledu ve smyslu života ve vesmíru vůbec. Je ovšem možné se odvrátit od toho, co je dáno (společnost, třída, skupina, organizace) a založit svůj životní smysl napříč tomu, co nemůže být jeho základem. Čeho se však v tom případě dovolávám? Kde jinde beru základ smysluplnosti?
Je zřejmé, že pro otázku smyslu života je rozhodující časový rozměr. Proti kontextu danému (minulému) stavím kontext příští (budoucí); smysl svého jednání zakotvuji v tomto budoucím kontextu, k němuž se přihlašuji, který volím a v jehož smyslu jednám a vůbec žiji.

{Smysl života}
67/031

670328–1
28.III.67
Někdy se může stát, že určitá skutečnost (čin, dění, událost, pojmové určení atd.) je vytržena anebo sama opouští svůj původní kontext a zařazuje se nebo je zařazována do nového. Tím pozbývá svého původního smyslu a dostává smysl nový. V jistém smyslu však můžeme mluvit o tom, že onen nový, tj. druhý smysl je od počátku vlastním, pravým smyslem oné věci. Pravdivost takového tvrzení je podmíněná. Onen druhý smysl je

pouze v jistém smyslu původní, první; je to smysl, který má svůj vlastní zdroj, původ, který má svou autonomii a nezávislost na smyslu jiném. Střetnutí smyslů prozrazuje jejich odlišný původ, jejich vzájemnou nezávislost a autonomii. Nicméně vyšší je ten smysl, který je schopen v sebe integrovat ne-li celý, tedy alespoň část ze smyslu jiného. Smysl tedy může navazovat na jiný smysl a navazovat tak, že tento smysl modifikuje, že si z něho něco vybírá a něco jiného ponechává bez zájmu. Smysl tedy není něco nečasovaného, ale je naopak děním, smysl se děje. Jako dění je vnitřně rozpjat od minulosti k budoucnosti, či lépe a přesněji od budoucnosti k přítomnosti a minulosti. Každý „smysl“ má své osudy, své osobní dějiny, svou historii; ptáme-li se na smysl smyslu, nejde nám na prvním místě o význam termínu „smysl“, ale o smysl oné osobní historie určitého smyslu, a také o smysl onoho dění, které představují nejrozmanitější proměny „smyslů“. Má ono usilování o realizaci smyslu se všemi proměnami tohoto smyslu, jimž se takové usilování nemůže vyhnout, jako celek nějaký smysl? Existuje širší kontext dějícího se světového smyslu, v němž jednotlivé realizované smysly mají své místo, nebo v němž své místo mohou hledat a nacházet? Existuje světový kontext, jakási světová historie, na niž jsme realizací nějakého smyslu účastni? Lze rozlišovat mezi různými smysly podle toho, nakolik participují na smyslu kosmického dění?

{Smysl}
67/032

670328–2
Po smyslu se tážeme tam, kde věc, čin, život není a nemůže být zdůvodněn, ospravedlněn sám sebou. Otázka po smyslu je ve své hloubce zakotvena už v jistém pojetí skutečnosti, má své ontologické předpoklady, vychází z jistých ontologických principů, byť výslovně neformulovaných a třebas i nereflektovaných. Nicméně cesta k příslušné reflexi je otevřena. To, co existuje pouze sebou a pro sebe, co je v sebe uzavřeno a co nepotřebuje ničeho jiného ke své existenci a plnosti, se dotázáno po smyslu ukazuje jako smyslu-prázdné, beze smyslu, nesmyslné. Otázka po smyslu nese s sebou jistý „předsudek“, předpoklad, premisu: totiž že skutečnost není ve své danosti, tj. ve své soběstačnosti a uzavřenosti do sebe a pro sebe celá, plná. V pravém světle se skutečnost ukazuje teprve v širším kontextu, v souvislosti s jinými skutečnostmi, zejména však v souvislosti s tím, co není v sebe uzavřeno, co nemá charakter danosti. Smysl či nesmyslnost věci (děje atd.) se ukazuje nikoli na věci samotné, ale v souvislostech, v nichž se tato věc dostává „na scénu“. Jinými slovy, skutečnost nikdy není ospravedlněna sama sebou nebo v sobě, již tím, že jest a jak jest, ale musí být teprve ospravedlněna, musí se jí dostat místa,

umístění, musí být zařazena, zhodnocena, oceněna – „spasena“. Smysl skutečnosti je jí přítomen pouze v zaslíbení, nikoli v předmětném naplnění. Skutečnost se k svému smyslu teprve odnáší, není jeho nositelem či držitelem. Cesta k smyslu a smysluplnosti není nikdy cestou pouhé setrvačnosti, pouhého dovíjení toho, co už se začalo rozvíjet. Proto není nikdy rozhodnuto: skutečnost se vždy může ještě svým smyslem minout anebo se může ukázat jako smysluplná. Smysl skutečnosti není její vnitřní záležitostí; ve svém smyslu překračuje, přežívá skutečnost samu sebe. Smysl je jakýmsi druhým životem, „pravým“ životem. To, co fakticky skončí, co je už pouhou minulostí, co tedy de facto už neexistuje, co není jakoby ničím, je přítomno svým smyslem. Souvislost, onen širší kontext, o němž byla řeč, je v podstatě právě oním kontextem smyslu, je smyslem. Ale tento smysl vede odněkud někam, a zejména vede z minulosti do budoucnosti. Po přesnější úvaze budeme muset říci spíše naopak, že smysl je vlastně zakotven v budoucnosti a odtud proniká do přítomnosti a přes přítomnost do minulosti, aby jim dal, resp. aby ukázal jejich pravý, skutečný smysl.

67/033

670329–1
29.III.67
Ideologii, byť chápané jako falešné vědomí, nelze upřít podstatnou relaci ke skutečnosti, přinejmenším určité skutečnosti. Ideologie dokonce nemůže plnit svou ideologickou funkci, pokud nevyjadřuje např. třídní zájmy. Nicméně tyto třídní zájmy jsou v ideologii vyjádřeny tak, že jsou skryty. Vzniká otázka, v jakém vztahu je schopnost ideologie tyto zájmy vyjadřovat a současně skrývat. Třídní zájmy ovšem nelze chápat jako něco jednou provždy daného, ztvrdlého, strnulého. Tím spíše v širším smyslu je ideologie vázána vůbec na určitou aktivitu (ať společenskou, ať individuální). Ideologie je jakousi projekcí směru, zacílení, perspektivy příslušné aktivity na rovinu vědomí, myšlení; v ideologii dochází ona aktivita jistého uvědomění. Uvědomění ovšem dochází aktivita také v reflexi; reflexe odhaluje pravou povahu aktivity, její principy, její cíle a záměry, tendence. Naskýtá se možnost srovnání a rozboru odlišností mezi reflexí a ideologií. Reflexe ukazuje povahu lidské činnosti v pravém světle, ideologie ve falešném světle. Ideologie je výrazem této aktivity, slouží této aktivitě, stává se jejím nástrojem, zatímco reflexe se jakékoli služebnosti tohoto druhu vymyká a ukazuje aktivitu i po těch stránkách, které by aktivita raději skryla. Ideologie vyjadřuje buď, co si ona aktivita o sobě myslí, nebo co si jest o oné aktivitě obecně myslet (co je v zájmu této aktivity, aby si o ní lidé myslili); reflexe naproti tomu se odvolává k pravdě jako k poslednímu rozhodčímu o tom, jaká je skutečná povaha

oné aktivity, a to bez ohledu na to, čím by ona aktivita chtěla být anebo čím by se chtěla zdát. To, čeho chce aktivita dosáhnout, čím chce být a čím se chce zdát (což zdaleka nemusí být jedno a totéž, ba téměř nikdy nedochází k podobnému krytí), jsou zájmy oné aktivity. K těmto zájmům reflexe pochopitelně také přihlíží, protože jsou součástí, a to integrální, neodmyslitelnou součástí oné aktivity; přihlíží k nim však v tom smyslu, že je ukazuje nikoliv v jejich vlastním smyslu, nýbrž v pravém smyslu. Ukazuje je tak, jak opravdu jsou, jak opravdu vypadají, nikoli tak, jak si přejí vypadat a jaké chtějí být. Reflexe tyto zájmy odkrývá, kdežto ideologie, jsouc v jejich službách, je skrývá, zkresluje, zneprůhledňuje. Proto zájem, který chce zůstat skryt, volí ideologii jako formu vědomí, a odmítá, ba pronásleduje reflexi. Reflexe je nepřítelem zájmů, které se skrývají, protože ona je činí zjevnými.
Je charakteristickým znakem všech zájmů, že mají tendenci se skrývat za ideologií? Ideologie znamená nepochybně rozpolcenost; ideologické vědomí se rozpadá na komponentu, která pracuje ve směru zájmů, a v komponentu, která tuto jeho zaprodanost kamufluje a předstírá něco jiného. Ono předstírání nemusí být zaměřeno pouze na jiné, ale je schopno klamat samo sebe (a to právě patří obvykle k podstatě ideologičnosti). Sebestylizace, lepší mínění o sobě je rovněž formou ideologického vědomí; vyhnout se tomuto nebezpečí sebestylizací ve smyslu horšího mínění o sobě naprosto ještě neznamená únik z tenat ideologičnosti, i když má eticky poněkud přednost. Proti ideologické rozpolcenosti stojí program pravdivosti a pravdy jako jediná cesta integrity (a k integritě) lidského života. Znamená tato integrita vyloučení všech zájmů? Nebo existují zájmy, které nejen že se odhalení nemusejí obávat a neobávají, ale v jejichž nejvlastnějším zájmu naopak jest nejvyšší otevřenost, vnitřní pravdivost?

67/034

670414-1
14.IV.67
Míra vědomí vědy (vědce) o tom, co vlastně dělá, je závislá také (a do velké míry) na sebepochopení vědy. Sebepochopení však není možné bez překračování, přesahování sebe sama; jinými slovy, věda nikdy nemůže chápat samu sebe v termínech svého běžného přístupu ke svému předmětu. Aby věda pochopila, uchopila sebe samotnou, k tomu musí přestat být tou odbornou, speciální vědou, kterou je. Nástrojem této reflexe, sebereflexe vědy je nezbytně filosofie. Věda je zapojena do širších kontextů; v tom smyslu jsou možné disciplíny, které se zabývají tímto zapojením (psychologie vědy, sociologie vědy atd.). Jednotlivé vědy mají své místo uprostřed ostatních (tím se zabývá vědosloví, klasifikace věd).

Ale věda je lidskou činností, je určitým lidským přístupem ke skutečnosti, ke světu. Člověk se prostřednictvím vědy dostává do určitého nového vztahu ke světu, osvojuje si nový životní postoj a styl. Buď se věda předem vzdává nároků na to, aby se stala takovouto novou perspektivou, novou životní orientací, novým životním stylem člověka – a pak tu musí být teoretický obor, který se této funkce sám podjímá a v rámci této funkce zařazuje vědu (i jednotlivé její obory) na nějaké místo v lidském životě; anebo na sebe vezme tento úkol věda sama. V tom případě bude muset za tím cílem postavit zvláštní disciplínu, která bude schopna pojmout lidský život v jeho celku a která tento celek bude moci uvést v podstatný vztah k vědě jako celku; bude tedy nutné, aby tato disciplína byla s to uchopit vědu vcelku v její podstatě. Tak či onak tu bude existovat filosofie v podstatně odlišné podobě než jako pouhá „nadstavba“ skutečnosti vědy, jako „metateoretický“ systém (Tondl).
Není pochyby, že tu vzniká potom specielní problém vztahu takto chápané filosofie a lidského života, ale také druhý specielní problém místa a zařazení reflexe, zejména autoreflexe ve filosofické práci (ve filosofickém podnikání). V jakém smyslu pak bude platit, že filosofie v sebereflexi musí opět samu sebe přesáhnout, transcendovat? Tu je asi jediná cesta kupředu: filosofie musí být pochopena jako metoda systematické reflexe; tato metoda nejen není transitivní (nepřechází na oddělené vědy), ale znamená na rozdíl od vědeckých metod otevřenost, tj. není po ruce vždy, kdy se nám zlíbí, musí být podnikána vždy znovu zkusmo, s rizikem.

67/035

670414-2
<u>Předběžná poznámka</u> k textu dr. Křivohlavého (bod 2.)
Řekl bych spíše naopak, že vědecká práce není možná, není-li pracovník pod vlivem určité koncepce, jíž se zkoumanou skutečnost pokouší předem uchopit. Toto naprosto nezbytné před-pojetí, které ovšem je nezbytně vystaveno ustavičné konfrontaci s každým novým stadiem zkoumání a které musí být a je ustavičně kontrolováno a revidováno, je ovšem vždycky (ve svých počátcích, ale často i dlouho potom, někdy dokonce trvale) pod vlivem vládnoucích představ, ideologií, filosofických pojetí a pod. Předem nevíme, které před-pojetí je adekvátní a které nikoliv; „nepředpojaté“ zkoumání však není možné (tj. každé zkoumání, které se o sobě domnívá, že je nepředpojaté, je eo ipso poplatno obrovské iluzi). Zvláštní důležitost mají taková předpojetí, jejichž platnost nebývá ani potvrzena, ani vyvrácena ani v jednotlivých stadiích zkoumání, ani po uzavření celku zkoumání, ba dokonce ani v obdobích desítek či dokonce stovek let. Příkladem může být tzv. metafysické či předmětné myšlení, jehož podstatu se pokouší moderní filosofie uchopit už přes sto let (s

jistými úspěchy v posledních 30–40 letech) a jemuž byla a v převaze dosud je celá moderní věda poplatna zcela nekriticky, nereflektovaně, samozřejmě. Spíše je třeba si představovat postup zkoumání tak, že původní „před-pojetí“ je konfrontováno jednak s jinými předpojetími, jednak s rozmanitými zkušenostmi (ovšem opět vždy preformovanými nějakým předpojetím), a to nejen v uzavřeném světě soukromého, individuálního bádání, ale vždy v konfrontaci s jinými odborníky (a to znamená také s jejich „před-pojetími“ a zkušenostmi na takových předpojetích založenými). Na základě takové mnohočetné konfrontace se některá před-pojetí osvědčují jako (zatím) nosná a jiná jako neudržitelná; nikdy však definitivně, neboť musejí vždy znovu vycházet vstříc novým a novým konfrontacím. Tak dochází v postupu zkoumání a poznávání k jakési oscilaci mezi soustavou (aparátem) myšlenkových struktur (před-pojetí), s nimiž vždy musíme pracovat a bez nichž vědecká práce není prostě možná, a mezi jakousi předběžnou „skutečností“ která ovšem zdaleka není pouhou daností, čistou fakticitou, ale je vždycky ještě nějak (ovšem právě nikoliv naším před-pojetím a naší soustavou myšlenkových, pojmových struktur) prostředkovanou realitou, která musí být ještě dlouho a usilovně analyzována, abychom se „skutečné skutečnosti“ alespoň poněkud přiblížili.

Literatura k této otázce – jen příklad:
Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. J. C. B. Mohr, Tübingen 1960, 2. vyd. 1965, zejména oddíly:
a) Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile (S. 250 f.)
b) Vorurteile als Bedingungen des Verstehens (S. 261 f.)
Hans-Georg Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens. In: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. G. Neske, Pfullingen 1959. S. 24–34.

A ze starší české literatury:
Emanuel Rádl, Praktická filosofie. Česká mysl 31/1935, str. 1–29.

Text č. 10 pro pracovní skupinu „Věda a víra“. Duben 1967.

67/036

670415-1
15.IV.67
Tondl má za to, že filosof buď přistupuje ke skutečnosti „pouze se svými konceptuálními představami“ a tedy na rozdíl od přírodovědce nevybaven „měřící technikou, matematickou erudicí a dalšími znalostmi“. Ve srovnání s možnostmi specialistů (nejen v přírodních, ale i společenských vědách) jsou proto šance filosofie a filosofů vcelku nepatrné a dávají

filosofickému zkoumání „jen malé a pramálo lákavé perspektivy“. Pokus filosofie vztáhnout své myšlenkové úsilí k témuž univerzu, k němuž se vztahuje věda, charakterizuje Tondl jako „naturfilosofický přístup“. Tondl vychází z mylné „konceptuální představy“, že filosofie nemá k dispozici nic než své „konceptuální představy“. Odkud by je brala? Filosofie vychází ze zkušenosti (i když zkušenosti různého druhu; nejde jen o empirismus, ale právě tak o racionalismus), ovšem ne tak, že by na ní pouze stavěla, ale tak, že ji kriticky rozebírá, reflektuje. Ostatně už sama zkušenost je spoluformována kritickou reflexí. Zkušenost, z níž filosofie vychází, je charakteru nejen individuálního a zejména nikoli presentního, nýbrž má výrazně dějinné rysy. V průběhu dějin se tato zkušenost rozrůstá, zkvalitňuje a usoustavňuje. Výsledky zkoumání jednotlivých vědeckých disciplín představují nepochybně významnou integrální součást oné dějinné podoby zkušenosti, z níž filosofie může a má vycházet. Filosofie nemůže vědeckých poznatků nedbat; nemusí z nich však vycházet bezvýhradně a nekriticky. O žádném téměř (snad vůbec o žádném) vědeckém poznatku, vědecké informaci nelze prohlásit, že už na sebe vzala podobu, v níž je definitivně platná. Věda postupuje vpřed nejen tím, že k dosavadním poznatkům přidává nové, ale také a především tak, že je schopna a ochotna revidovat nejen poznatky dosavadní (ve světle nových objevů), ale dokonce celé komplexní pohledy, teorie a také svou kategoriální výbavu. Vzniká otázka, zda nemůže chyba dosavadního vědeckého postupu, dosavadního typu, struktury myšlení o určitém oboru „předmětného světa“ (jak říká Tondl), být filosofického charakteru. Věda totiž nemůže nepoužívat při své myšlenkové práci filosofických kategorií a filosofických myšlenkových struktur; domnění, že si věda vystačí svými vlastními myšlenkovými prostředky a že se může obejít bez filosofie, patří k nejfalešnějším „konceptuálním představám“ vědců; je to iluze a krajně nevědecký názor. Věda vždycky vychází z nějakých „předpokladů“; většinou si tyto předpoklady – zejména při běžné vědecké práci – vůbec neuvědomuje, o některých dokonce neví a není si ani schopna je „uvědomit“, tj. uchopit na základě těch předpokladů, jichž si je vědoma a s nimiž pracuje.

67/037

670415-2
Doc. Tondl vyložil ve svém článku „Filosofie vědy“ (Vesmír 46/1967, č. 3, str. 67–68) své pojetí (lépe: určité pojetí) funkce, kterou má filosofie v orchestru moderních vědeckých disciplín. Je to svého druhu pokus o pochopení filosofie jako pomocného vědního oboru. Doc. Tondl by ovšem musel vyložit své stanovisko zevrubněji, aby bylo možno je rozebrat po všech stránkách; také by bylo zapotřebí odpovědi rozsáhlejší. Omezím se

proto na několik orientačních poznámek, které by mohly naznačit, že existuje také jiné pojetí filosofie, s jakým doc. Tondl vůbec nepočítá (čímž si svůj výklad značně usnadňuje), a za druhé, že z hlediska takto odlišně pojaté filosofie se Tondlovo pojetí jeví jako značně redukované a snad i pochybné. (Alespoň v těch dimenzích a souvislostech, do nichž Tondl svou koncepci uložil).
Tondl uznává jako jednu z možností, a dokonce jeden z úkolů filosofie vědy „výzkum vztahů vědy jako systému metod, postupů, vět, pravidel a vůbec určité struktury k struktuře předmětné oblasti“. Zapomíná však, že svým pojetím filosofie vědy klade plnění tohoto úkolu nepřekonatelné překážky. Jak může filosofie vědy zkoumat vztahy vědy jako určité struktury k struktuře „předmětné oblasti“, když k této předmětné oblasti nemá samostatný přístup a když se k ní sama může vztahovat pouze přes vědu a jejím prostřednictvím?
Ale to je právě omyl; lidský praktický vztah ke skutečnému světu je mnohem širší než vztah vědy k tomuto světu. Proto také lidské zkušenosti, založené na této širší praxi, přesahují podstatně poznatky vědy a výsledky jejího zkoumání. Filosofie vychází z veškeré lidské zkušenosti, nejen ze zkušenosti vědecké. Její kritický vztah k vědě je v podstatné míře orientován na okolnost, že věda představuje sice neobyčejně prohloubenou a intenzifikovanou partikulární zkušenost, ale že v této své partikulárnosti zůstává přece jenom uzavřena, a že tak představuje velké zúžení a přímo redukci lidské zkušenosti. Výsledkem toho je pak zúžený a redukovaný obraz světa, proti němuž filosofie musí rehabilitovat základní strukturu lidské zkušenosti v její neredukované plnosti, totiž vždy znovu podnikané a nikdy nekončící úsilí o vztah k celku světa a interpretaci celku zkušenosti.

67/038

670418-1
18. IV. 67
<u>K některým obecnějším problémům mikrodokumentace</u>
Interní seminář ÚEM, Praha 19. 4. 67.

1. Věda už dávno není soukromou záležitostí nadšenců, ale společenskou, ekonomickou a politickou mocí a silou. Věda ovšem nikdy nebyla možná bez konkrétního vědeckého zájmu společnosti; dnes je však tento zájem rozhodující nejen pro směr výzkumů, ale často dokonce i pro možnost určitý výzkum podniknout a rozvinout.
2. Stěžejním cílem vědy se stále více stává efekt, možnost praktické aplikace. Zatlačován je moment hledání a poznání pravdy, rozumí se pravdy celkové povahy. Tzv. teoretický zájem bývá zdůvodňován

perspektivou praktického, technického uplatnění.
3. Technika přestává být pouhou aplikací vědy, ale věda se stává pomocným nástrojem techniky jako nového typu lidské praxe. To je vlastní příčina rozpadu vědy na úzce specializované obory; věda ztrácí „univerzum“ a získává „multiverzum“.
4. Paralelně s tímto přestrukturováním univerza v multiverzum dochází k desintegraci vědění na pluralitu informací. Ve shodě s technomorfními tendencemi dochází k nivelizaci těchto informací a v důsledku toho k pokusům o jejich lineární seřazení (klasický případ MDT).
5. Navíc dochází k tzv. informační explozi. Je to opět technika, která nabízí své služby. Atomizované informace se mohou stát předmětem technické manipulace. Vznikají projekty mamutích informačních center, využívajících všech dostupných prostředků nejen mechanizace, ale především automatizace.
6. Příval informací má být rozveden různými kanály. Kritériem je faktická roztříštěnost úzkých spe-

cializací a typ vědce specialisty (ať už jako pouhý odhad anebo výsledek sociologického průzkumu). Objevuje se nesnáz hraničních problémů, pomocných disciplín a práce na komplexních úkolech, objednaných společností.
7. Výsledek: kanalizace informací nesmí být absolutizována. Relevance izolované informace jako „atomu“ vědění nemůže být stanovena bez souvislosti s kontextem. Technický kontext má zcela jinou strukturu než kontext noetický.
8. Příklad: Einsteinem použitá rovnice pro výpočet molekulárních rozměrů (1906) byla 1959 aplikována při výzkumu fyzikálních vlastností mléka (Whitnahem), 1960 při výpočtu vnitřní viskozity (Varadaiahem) a 1961 při zjišťování rozměrů a tvarů lecitinových micel (Elworthem). Poučná je i historie vzniku kybernetiky, jak ji líčí Wiener (přel. 1960). Rovněž Bertalanffy, Prigogine…
9. Problém multidimenzionality. Topologie informační struktury. Potenciální relevance informace je zakotvena v její blízkosti k problému, tedy k jiné informaci. Informační „blízkost“ a obtíže jejího technického zvládnutí.
10. Struktura řeči; sémantické problémy automatického zpracování; kódování contra sémantika. Jak myslí vědec? + (struktura myšlení!)
11. Respekt k základnímu výzkumu; „vyplácí se“. Hrubá analogie: technice se vyplácí nevyhubit člověka; technika bez člověka je absurdní. Základní rozdíl mezi strukturou potřeby informací na úrovni techniky a

aplikovaného výzkumu – a na úrovni základního výzkumu.
12. Omezenost použití „kanalizovaných“ informací, tj. manipulovaných. Věda jako osobní historie vědce; důležitost práce na různých tématech, v odlišných oborech. Znalost kontextů, které při manipulaci s informacemi padají pod stůl.

67/040

670418-3
13. Význam strategie v základním výzkumu; důsledky pro požadavky na informační práci. Nezbytnost vlastních, na tělo šitých informačních center. Smysl termínu „mikrodokumentace“.
14. Špičkový vědecký pracovník nemůže být uspokojen jen velkými dokumentačními centry, informačními (bibliografickými a referátovými) časopisy. Rozsah a intenzita jeho studia literatury je větší (x inženýr). Paměť má své meze a zejména díry. Nezbytnost vlastního dokumentačního systému.
15. Takový systém znamená časové a pracovní zatížení na mnohem nižší úrovni, tedy nedostatečné využití intelektuální kapacity špičkového pracovníka.
16. Univerzitní způsob: vedoucí katedry užívá služeb asistentů. Ti se současně zacvičují. Situace většího centra (např. ústavu) je odchylná. (Krátkodobý asistent – informační pracovník jako trvalá funkce.) Vydělení technických operací.
17. Špičkových pracovníků je víc; kumulace v týmech. Proto informační, dokumentační služba jako specializace.
18. Požadavky:
a) ustavičný a dlouhodobý kontakt informačního pracovníka s vědeckým pracovníkem;
b) spolupráce od samého počátku práce; účast informačního pracovníka v pracovním teamu;
c) vybudovaný aparát, který na sebe vezme technickou stránku;
d) zachování osobního charakteru „vlastní“ dokumentace každého vědeckého pracovníka;
e) multidimenzionální systém, přimykající se co nejúže stylu vědeckého myšlení;
f) nenákladnost, tj. maximální napojení na velká centra, ale individuálním, diferencovaným způsobem;
g) naprostá pohotovost; „sklad informací“ (mikrofilmy, separáty, přehledy údajů atd.).

Závěry:
1. Nutnost reintegrace univerza vědy.

2. Vedle úkolů filosofických úkoly informační.
3. Informační systém, který by respektoval a zachovával jednotu univerza.
4. Problém integrace univerza úzce souvisí s osobní integritou vědce.
5. Eminentní význam mikrodokumentačních systémů („šitých na tělo“).
6. Možnost mikrocenter a týmové spolupráce.

67/041

670506-1
6.5.67
Pokus o novou interpretaci křesťanské zvěsti nelze redukovat na pouhý překlad. Tzv. zvěst sama je už interpretací; nejde pouze o to, vyjádřit tento již existující, dějinně etablovaný pokus o interpretaci v nových formách, novými termíny a uprostřed nových hermeneutických podmínek. Jde o kritický přístup k samotné této interpretaci, tj. jde o restituci základní, primární hermeneutické úlohy, totiž o novou interpretaci toho, co samo již není interpretací, ale co bylo určitým (nyní problematizovaným) způsobem interpretováno. Pokus o novou interpretaci musí transcendovat rovinu pouhého překladu již existující interpretace tím, že provede rozlišení mezi interpretací a tím, co je interpretováno, již v oněch elementárních podmínkách, resp. na té elementární úrovni, kde to, co je interpretováno, není samo již žádnou interpretací, nýbrž spíše základem, zdrojem a předpokladem každé interpretace. Proto se otvírá nová úloha v základní odlišnosti od úlohy dřívější (řešené kupř. Hromádkou na cestě rozpoznávání jádra křesťanské zvěsti): sama „zvěst“ (poselství – *angelion*, *euangelion*) je již reflexí (tj. také reflexí, nikoliv ovšem výhradně a pouze reflexí – k tomu se vrátíme). Reflexí čeho?
Je pochopitelné, že jakékoli uchopení toho, co je reflektováno a interpretováno, je již nezbytně samo interpretací a reflexí. To s sebou nese nezbytnost navázat na interpretaci předchozí, i když třeba jde o navázání kritické až polemické. Sestup k tomu, co už samo interpretací není a co je dále interpretováno, není nikterak snadný a jednoduchý, ale má svůj dějinný postup, který nelze přeskočit. Jinak řečeno, jedinou cestou, po níž se můžeme alespoň blížit k tomu, co je interpretováno a co samo již není interpretací, je právě interpretace. Pouze v interpretaci se dostáváme do blízkosti interpretovaného. Obráceně pak to, co je možno a nutno interpretovat, se plně realizuje ergo až v interpretaci; interpretace je teprve to pravé medium, v níž se interpretované ukazuje v pravém světle (což neznamená, že teprve v interpretaci se jakožto pravé realizuje; rozhodně nikoli v pouhé interpretaci). Ostatně je přece nutno každé interpretaci rozumět jakožto interpretaci, a to právě znamená: ve vztahu k tomu, co je interpretováno. Interpretaci rozumíme, jestliže ji odlišujeme

od toho, čeho je interpretací, co interpretuje. To však není po ruce, ale musí být nejprve nějak zpřítomněno. Což je podstatou onoho Gadamerova „hermeneutického kruhu“.

67/042

6705nn-1
Když čteme dnes Hromádkovu knížku „Cesty českých evangelíků“ z r. 1934, nacházíme mnoho obdob s dnešní situací. Snad bude proto vhodné, vyjdu-li právě od některých jejích thesí. Neboť i dnes platí, že „žijeme v neprůhledné, bezútěšné spleti omylů a chyb politických, hospodářských, vědeckých, rodinných. Náš cit je zmaten, vůle ochromena anebo na falešných cestách“ (12). I pro dnešek platí pro nás povinnost odpovědět jasně na tři Hromádkou tehdy formulované otázky:
„1. Co mám a co smím konat jménem církve? Jaké poselství je svěřeno církvi pro tento svět? Jaké je její poslání a co mám jako její úd zvěstovat českému člověku?
2. Jaká má být stavba církve? V čem vyhovuje a nevyhovuje ve světle Slova Božího náš církevní řád?
3. S jakými pokyny pošleme údy své církve do světa, do občanského povolání, do mravních, kulturních, politických a sociálních zápasů?“ (18)
Svým příspěvkem bych se chtěl přidržet pouze této třetí otázky, i když v pozadí ovšem budou stále přítomny i otázky předchozí.
V téže knížce se Hromádka v kapitole o slabosti naší reformace zabývá nedostatky Jednoty. Uvádí její lokálnost a nedostatek univerzálnosti, manka bohoslovecká a okolnost, že nezvládla všechny otázky, které musí řešit každá církev, chce-li nést
odpovědnost za sebe i za okolní svět. „Bratří se dlouho vyvíjeli, nenesouce bezprostředně na sobě odpovědnosti za veřejné a politické osudy své země.“ Důsledkem bylo, že „náš veřejný život nebyl dost proniknut přetavující mocí reformační víry“ (str. 76).
Tak se stalo, že se dílo Jednoty „nestalo světodějnou mocí náboženskou a ... neobsáhlo českého života šířeji a pronikavěji“ (79). To je pro Hromádku také mementem pro současnost, v níž „jsme odsunováni na okraj duševního i veřejného proudění svého lidu a nezdá se, že bychom mu účinně udávali směr. Proud spíše strhuje nás, jsme unášeni bez vesel a bez kormidla a při tom si zpíváme písně v klamném domnění, že se ženeme dopředu mocí své víry a svých nadějí“ (8). Myslím, že stejným mementem může být historie Jednoty a vůbec naší reformace také pro nás dnes. A mementem je i více než třicet let starý Hromádkův požadavek, že je třeba ukázat směr a program, kterým se má český evangelík řídit ve veřejném životě naší doby (5). V takovém programu se musí spojit dvojí aktivita, která je výsledkem toho, jak nás naše víra žene do práce a do

boje (7): teoretická a společensko-praktická. Vyberu jen několik poznámek k těmto dvěma bodům.

67/043

6705nn-2
Evang. na cestě za člověkem, str. 249-250:
„Nemůžeme přicházet mezi lidi s programem a předpisy pro jejich odbornou činnost. Evangelium nedává pokyny a návod pro to, co má konat státník nebo politik, správce hospodářských podniků, představitel města nebo obce, technik, vědec, umělec, rolník anebo pracovník v kterémkoli jiném odvětví. Život ve světě jest čím dále tím více specializován. ... Theologové církve lámali si ve všech dobách hlavu otázkou, jak Evangelium a vůbec celá zvěst biblická může utvářet život ve společnosti, zejména ve společnosti zorganizované, politicky i hospodářsky pokročilé, vědecky a technicky zdokonalované. V dějinách církve se stále setkáváme s touhou po úniku ze spletitosti světa, po prostých, jednoduchých formách životních. ...“
255: „Církev nesmí znervosnět a hledat umělé cesty, jak zapůsobit na svět. Jejím úkolem není, aby předkládala sociální, politické nebo kulturní programy pro výstavbu společnosti. ...“
Jednota národa v pravdě – a) prosinec 1947: str. 20: „Kdo však chce v tomto porušeném světě něco dělat, kdo chce v něm svému Pánu sloužit, nesmí zůstat divákem, musí sestoupit do vřavy dne, stát na ulici a uprostřed vší té lidské bídy a často i špíny pracovat a bojovat, protestovat a pomáhat, třeba někdy na něj stříká bláto a kolem jeho uší hvízdá kamení. A to znamená, že musí odhadovat, kde hrozí hlavní nebezpečí a na jakém díle chce pracovat. Opakuji, a pořád opakuji, že tím nezatracuje těch druhých, ani neprohlašuje za naprosto spravedlivé těch, komu chce veřejně, politicky pomáhat. Snad právě bude přísnější k těm, k nimž se ve veřejné činnosti přidal. Ale nemůže čekat dokonalé lidi, dokonalé řády. ...“
38: „Víra stojí nad politikou a měří ji podle norem, které nejsou z tohoto světa. Ale živá víra má také určitý pohled na věci tohoto pozemského života. Každý z nás máme ... jakési názory politické... Nechť tedy všechno naše politické rozhodování jest určováno pravdou, která nám byla zjevena v Ukřižovaném a Zmrtvýchvstalém...“

67/044

6705nn-3
Evang. na cestě za člověkem, str. 257:
„Věřící úd církve uznává, že toto úsilí přirozeného člověka o pravdu, o smysl a cíl života je v rukou a pod vedením milostivé prozřetelnosti Boží.

Uznává, že sám jest ve svém pozemském životě určován a utvářen tím, čeho světští myslitelé dosáhli. Ví, že každý z nás nese filosofa ve své mysli a že na této zemi jsme povinni solidárně s ostatními hledat pravdu, právo a čistou krásu.“
„Jeho posláním jest ukazovat na hranice pozemského hledání pravdy a volat člověka k odpovědnosti, sebepoznání a službě lidem. Pravda Evangelia není ideologií, tj. světovým názorem, filosofií dějin nebo společnosti. Pravda Evangelia jest zásah shůry do lidského života, dar milosti, ale (258) zároveň výzva, aby člověk se vším, co má, se svou filosofií i vědou, se svou technikou a jakoukoli jinou dovedností dával se do služeb bližnímu v jeho nejrozmanitějších potřebách, úzkostech a bídách. Evangelium neotupuje smysl pro pravdu, naopak činí člověka odpovědnějším, přesnějším a statečnějším i v hledání pozemských pravd. Jsi-li filosofem, buď pořádným filosofem. Jsi-li vědcem, buď neohroženým a úzkostlivým vědcem. ...
Co jsme řekli, týká se i oblasti politiky a sociálního života, uměleckého a literárního tvoření. ...“

1. Hrom. nechají v naší společnosti uprostřed zápasu, k němuž by se mladí mohli přidat; tento zápas musí dnes vést ti, kteří se k Hrom. hlásí – to není KMK

67/045

6706nn-1
1. Organizační opatření (zpětná vazba, samospráva). Vysokoškoláci; časem středoškoláci? Oddělit. Pracovní kroužky – umožnit. Změnit styl seminářů; věnovat je – některé – přípravě na celé zaměření. Ekumenické kroužky a semináře mimo Prahu; v Praze na sborech porůznu. (Případ Pardubic.) Odpovědní pracovníci; perspektiva sekretáře? (Proti AY: neomezovat na studenty, ale předpokládat IQ.) Soustředění, konference, retreaty, brigády a pod. – Časový rozvrh na leta.
2. Vypracovat zásady a vyjasnit perspektivy. Program zásadně a praktické perspektivy. Rozbor situace a potřeb.
3. Rádlovská tématika: spíše než analysy Rádlovy filosofie vzít jeho témata a zpracovat pro dnešek (pojetí národních dějin a souč. perspektiva, mravnost v našem státě, Západ a Východ, pokrok v náboženství (marxismus a náboženství), národ a stát, rasové teorie, o naší nynější filosofii, mír v Československu, válka Čechů s Němci, náboženský diletantismus, křesťanství po válce ve světě a u nás, náboženské ideály před válkou a po válce (po válce a dnes), soc. dem. a komunismus, demokracie a věda, Masaryk, moderní věda, náboženství a politika atd.
4. Tisk, texty: KR ekumenická, rozšířit rozsah, zařadit katolickou

tématiku, katolíci do redakčního kruhu. Řada rozmnožovaných textů. Časem zvláštní edice. Získat čten. obec.
5. Kontakty s Federací a Paxem.
6. Zařadit do KR cizojazyčné (snad jen angl.) souhrny větších článků a názvy menších.
7. Pracovní schůze a konference s marxisty; pracovní schůze a konference ekumenické.
8.

67/046

670620-1
20.6.67
Základní obrat v ontologii nastává tam, kde je popřena vnitřní homogenita a neproměnnost jsoucen (např. jsoucna jako celku u Parmenida nebo atomů u Leukippa a Demokrita), která umožňuje nanejvýš mechanické narážení a dotýkání jednotlivých jsoucen (pokud jsou různá jsoucna vůbec připuštěna). Obrat spočívá v tom, že se především připouští vnitřní změna, a vnitřní jednota se tak pluralizuje. To je předpokladem uchopení toho, čemu říkáme reaktibilita. Zatímco v mechanistickém pojetí zůstává každý partner mechanického kontaktu pouhým objektem, tam, kde se objevuje reaktibilita, je nutno a možno ji přiřadit jednotlivým subjektům – je tedy nutno a možno zavést pojem subjektu na rozdíl od pojmu objektu. Subjekt je schopen reagovat na něco, je reaktibilní. To znamená jednak, že je schopen určitého soustředěného zaměření na předmět své reaktibilnosti, resp. reakce; na druhé straně to předpokládá schopnost subjektu přesahovat sama sebe. Základem reaktibility je schopnost akce, aktivity. Akce je dokonce primárnější než sám subjekt. Akce je zdrojem integrity, ale zároveň zdrojem specifického narušení této integrity v její danosti, aby ji překonala novou integritou na nové úrovni. Na tomto místě nám však jde ještě o něco jiného. Subjekt je schopen reagovat nejen na objekt, ale také na subjekt. Subjekt ovšem je vždycky také objekt; nám však jde o to, že subjekt je schopen reagovat na subjekt jakožto na subjekt. Speciálním případem vzájemného reagování subjektů na sebe navzájem (jakožto na subjekty) je společná reakce. Integrita subjektu může být překročena, aniž byla zrušena, na nové (vyšší) integrační rovině tam, kde každý jednotlivý subjekt reaguje nejen na danost (objektnost, předmětnost) druhého subjektu, ale také na jeho reaktibilitu, tj. kde tuto jinou reaktibilitu (reaktibilitu jiného subjektu) zahrnuje do rozvrhu svého vlastního reagování. Leibnizovská monáda tak dostává nejen okna, ale zachovává si schopnost harmonie, byť ne prestabilizované. Harmonie není však odsouzena k pouhé paralelitě, ale může se realizovat a vskutku se

realizuje jakožto vyšší rovina integrace. Vzniká supersubjekt (na biologické rovině) anebo společenství (u vyšších zvířat) až společnost (u lidí). Mezi obojím je ještě řada přechodů, např. určité typy biocenóz apod. Předpokladem a vlastním prostorem kontaktu subjektů jsou intersubjektivní (lépe: intersubjektní) struktury. Těmi je nutno se zabývat. Tam, kde nějaký subjekt reaguje na druhý subjekt jakožto na subjekt, reaguje – jak jsme řekli – na jeho reaktibilnost. To znamená, že reaguje nejen na to, čím se tento druhý subjekt už stal a čím jest, ale také na jeho možnost, schopnost směřovat dále, do budoucnosti, do světa toho, co ještě není. Intersubjektní struktury jsou strukturami nikoli daného, minulého a přítomného světa, ale světa teprve rozvrženého a otvírajícího se aktivitě subjektů. Teprve tam, kde může být koordinována aktivita několika subjektů, tj. kde může být koordinovaně rozvrhována a postupně realizována společná budoucnost (nebo alespoň nespolečná budoucnost společně), teprve tam dochází ke skutečnému kontaktu mezi subjekty jakožto takovými.

67/047

670726-1
26.7.67 (Prosetín)
Glaube und Kitsch

1. Anscheinend gibt es keine besondere Beziehung zwischen beiden, und schon gar nichts gemeinsames für sie. Meistens verstehen wir unter Kitsch eine Verfallene oder entartete Kunst; der Glaube hatte jedoch sowohl in der Vergangenheit, als auch noch in der Gegenwart viel zu tun mit einem religiösen Kitsch – unbekümmert ob mit einem bildenden oder mit einem – in der protestantischen Welt mehr verbreiteten-literarischen Kitsch. Solch eine Bindung zwischen religiösem Christentum und einer kitschartigen Kunst ist ohne Zweifel bedenklich und sicher einer tieferen (auch soziologischen) Analyse wert, denn aus der historischen Erfahrung ist uns gut bekannt, daß der Kitsch sehr oft ein Verbündeter einer ... Ideologie zu sein pflegt. Wenn wir die und daß er immer ein Zeichen des Wertzerfalls und Wertverlustes ist. Verbreitung eines religiös gefärbten kitschartigen Kunst in gewissen christlichen Kreisen feststellen können, da ist es sicher gar nicht nur ein Zeichen eines schlimmen künstlerischen Geschmacks, sondern immer auch ein Ausdruck einer Bedrohung der inneren Autentizität des christlichen Glaubens.
2. Und das ist gerade das eigentliche Problem, zu dem ich Ihre Aufmerksamkeit auf einige Minuten konzentrieren will. Wenn wir vom Kitsch sprechen, da geht es eigentlich nie ausgesprochen und ausschließlich um eine Frage der Kunstkritik. Hermann Broch hat einmal

gesagt, daß der Kitsch weder entstehen noch bestehen könnte, wenn es nicht den Kitsch-Menschen gäbe, der den Kitsch liebt, ihn als Kunstproduzent erzeugen will und als Kunstkonsument bereit ist, ihn zu kaufen und sogar gut zu bezahlen (1950/51, Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches – S. 295). Ein Kitsch-Mensch handelt jedoch kitschig (kitschartig) nicht nur im Bereich der Kunst, sondern sein ganzes Leben hindurch. In der Kunst kommt die Kitschartigkeit des menschlichen Lebens nur äußerst klar und ausdrücklich zum Vorschein, aber das Wesen des Kitsches ist nicht erst im Bereich der Kunst verankert, sondern in einer bestimmten Lebenshaltung. Deswegen gibt es neben der kitschartigen Kunst auch eine Kitsch-Wissenschaft, eine Kitsch-Philosophie (nämlich Ideologie), eine Kitsch-Politik – und wie ich es sehe, auch einen Kitsch-Glauben. (Auch ein Kitsch-Christentum).
3. Die Kitschartigkeit stellt eine latente Möglichkeit eines Ausglitschens (Ausrutschens) vor, durch welche alles menschliche Handeln dauernd bedroht ist, und zwar vom Innern bedroht. Der Glaube kann zwar auf verschiedenste Wege seiner inneren Autentizität und Autonomie vom außen her beraubt werden. (Broch schreibt:) „Eine Christlichkeit, deren Priester genötigt werden, Kanonen und Panzertanks zu segnen, streift genau so an den Kitsch wie eine Dichtung, die das geliebte Herrscherhaus

67/048

670726-2
27. 7. 67 (Prosetín)
oder den geliebten Führer oder den geliebten Ober-Marschall und Ministerpräsidenten zu verherrlichen sucht.“ (S. 306.) Aber ein solcher durch äußere Drücke verursachter Abweg ist nie die Hauptgefahr für den Glauben; gefährlicher als alle äußeren Eingriffe ist der „innere Feind“. Da müssen wir aber erst die Frage stellen, was das eigentlich der wahre Glaube ist und erst dann die Antwort suchen darauf, wie sich ein solcher Glaube selbst seiner eigenen Wahrhaftigkeit und Autentizität berauben und so zu einer großen Lüge werden kann.
4. Im NT gibt es eine Epistel, die in Luthers Augen nicht viel Gnade gefunden hat, nämlich der Jakobusbrief. Dort lesen wir jedoch wichtige Sätze über einen solchen lügenhaften, sogenannten „toten“ Glauben. (2,14-17). „Was hilft es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, hat aber nicht Werke? Kann ihn der Glaube selig machen? Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester nackt wären und Mangel litten an der täglichen Nahrung, und jemand aus euch spräche zu ihnen: Gehet hin im Frieden! wärmet euch und sättiget euch! ihr gäbet ihnen aber nicht, was zu des Leibes Notdurft dient, was hülfte es? So ist auch der Glaube,

wenn er nicht Werke hat, an sich selbst tot.“ Wenn wir also für unseren Nachbaren Gottes Hilfe erbeten, wenn wir für streitende Gruppen oder Völker Gottes Frieden erbeten, ohne daß wir selbst auch

27./28. 7. 67
praktisch etwas dafür machen, dann ist es ein erlogenes Gebet, ein Kitsch-Gebet – vielleicht mit einer einzigen Ausnahme, nämlich daß wir in unserem Kämmerlein hinter den geschlossenen Türen beten. Denn erlogen ist sonst ein solches Gebet deswegen, weil es als ein Gebet nur scheint. So ist auch der sg. Wortglaube ein Scheinglaube und damit ein Kitschglaube. „Habet acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden“ (Mat. 6,1). „Und wenn du betest, sollst du nicht sein wie die Heuchler, denn sie beten gern in den Versammlungen und wenn sie an den Ecken der Gassen stehen, auf daß sie vor den Leuten scheinen“ (Mat. 6,5).
5. Vom Apostel Paulus kennen wir aber auch, daß aus den Werken des Gesetzes kein Mensch vor Gott gerecht gesprochen wird (Röm. 3,20). Wir könnten sagen, daß auch solche Werke, die nur um des Gesetzes willen getan werden, nur Scheinwerke, d.h. bloße Kitschwerke sind. Also nicht nur schöne, fromme Phrasen als Überdeckung und Verschönerung weniger schönen praktischen Haltungen oder als Ersatz gerechten Handelns, sondern auch schöne Taten, die um des schönen Effektes willen getan werden und durch welche wir uns als gut und gerecht, und zwar nicht nur vor den anderen, sondern auch vor uns selbst zeigen wollen, zeugen nur von einer tiefen inneren Inversion echten Glaubens in einen

67/049

670726-3
28. 7. 67 (Prosetín)
Scheinglauben oder besser einen Kitschglauben. Denn die Werke des Gesetzes sind immer der Vergangenen zugewandt, sie sind konservativ und sogar reaktionär (in allgemeinem, also nicht nur politischem Sinne). Der Apostel Paulus kennt dagegen auch Werke des Glaubens (2 Thess. 1,11 und bzw. 1 Thess. 1,2-3); dazu werden wir noch zurückkommen. In solchen Werken lebt der Glaube und ohne ihnen ist er tot, ist er also nur ein Scheinglaube.
6. Wir können also soviel vom Glauben sagen: obwohl der Glaube immer nur zusammen existiert mit einem bestimmten Verständnis seiner selbst und auch der Welt, betätigt und bezeugt er sich primär in der Lebenspraxis, er lebt in und sogar durch die Werke des Glaubens. Doch geht er aller Lebenspraxis, allen solchen Werken voran, weil er in seinem

Wesen und seinem Anfang ein Angegriffensein und ein Angesprochenwerden des Menschen ist, durch das der Mensch zugleich in Bewegung gesetzt wird. Im Glauben ist der Mensch aktiv, aber seine Aktivität entspringt keinen gegebenen Quellen, sondern sie ist in der noch nicht vergegenständlichten, noch nicht verdinglichten Wirklichkeit einer neuen Anforderung verankert, die ihre Formulation, ihren Ausdruck noch sucht. Das Wesen dieser Aufforderung besteht in dem unverfügbaren Geöffnetsein des Weges zur Zukunft und in die Zukunft hinein. Glauben heißt also eine Zukünft, eine gute Zukunft haben.
So verstehen wir, warum der Apostel Paulus im 1. Brief an die Thessalonischer (1,3) zugleich von den Werken des Glaubens und von der Standhaftigkeit in der Hoffnung spricht: „Wir danken Gott allezeit für euch alle und gedenken euer in unserem Gebete, / indem wir unablässig eingedenk sind euers Werkes im Glauben und eurer Mühe in der Liebe und eurer Standhaftigkeit in der Hoffnung (auf unsern Herrn Jesum Christum...)“.
7. Die Standhaftigkeit ohne Hoffnung wird zur Hartneckigkeit und Verstocktheit; der Glaube, der nicht mehr an das offene und offen bleibende und gerade dadurch frei machende Neue gerichtet ist, verwandelt sich zum Unglauben, zum Kitsch-Glauben. Denn durch den wahren, echten Glauben werden alle einmal schon erzielten Ergebnisse und Früchte der bisherigen Glaubenspraxis immer von neuen gesprengt und überschritten. Für den Glauben, d.h. für den wirklichen, lebendigen Glauben gibt es keine feste und abgeschlossene, ein für allemal gültige Regeln oder Vorschriften, sowie auch keine feste und endgültige dogmatische Formeln. Die eigentliche, ursprüngliche, authentische Entscheidung des Glaubens entspringt einer tiefen inneren Freiheit und stellt eine neue Antwort auf eine neue Aufforderung vor. Jeder Dogmatismus dagegen will die neue Situation an ein altes, schon bekanntes Schema reduzieren und für deren Lösung rationalisierte,

67/050

670726-4
ja präfabrizierte Mittel und sogar Klichees anbieten. Solche präfabrizierte Antworten könnten freilich vormals Antworten guten und echten Glaubens gewesen sein: durch die Dogmatisierung werden sie jedoch eben der jener Freiheit beraubt, die von einer authentischen Glaubensentscheidung untrennbar ist. Ohne diese innere Freiheit wird der wahre Glaube gerade zu seinem eigenen Gegenteil; in allen wesentlichen Momenten wird der Glaube zu einem Kitschglauben invertiert, indem sich unter dem Schein und sogar unter der Maske des echten Glaubens ein Anti-Glaube durchsetzt. Statt einer niemals

endenden Selbsterneuerung kommt es hier zu einem Erstarren einmal vielleicht berechtigten Form der Glaubensverwirklichung, die damit alle Wege ins Neue und in die Zukunft hinein verdrängt und versperrt. Das hat gerade Hermann Broch mit seinem Termin „Imitationssystem“ gemeint. Er sagt, daß für die das Verkitschung einer Lebenshaltung die Verkehrung der unendlichen ethischen Forderung in eine endliche Moral charakteristisch ist, die zwar dem ursprünglichen Wertsystem angehört, indes nicht mit ihm verwechselt werden darf (339). „Mit anderen Worten: es ist innerhalb eines jeden Wertsystems ein völlig identisches statuiert, das Zug um Zug mit dem originalen übereinstimmt und doch dessen Gegenteil ist, da ihm der Blick auf das unendliche Wertziel fehlt. Es ist die Maske des Antichristen, der die Züge des Christen trägt und dennoch das Böse ist.
8. So sind wir von der Frage über die Bedeutung der Existenz einer Kitschartigen Kunst in einer merkwürdigen Symbiose mit gewissen christlich-religiösen Kreisen zu einer überschritten anderen, nämlich zur Frage der Verkitschung des Glaubens selber. Ich habe nur einige Gedanken erwähnt, um Sie nicht allzuviel zu langweilen. Und auch so bin ich überhaupt nicht sicher, ob Sie es überhaupt als betrachtenswert gefunden haben. Mich selbst interessiert dieses Thema außerordentlich und ich will in der nächsten Zeit noch arbeiten daran.

67/051

670727-1
27. 7. 67 (Prosetín)
Víra, kýč a atheismus

1. Odkud tolik kýčovitosti v religiózním umění?
2. Kýč není záležitostí ne-umění, ale signalizuje hlubší poruchy.
3. Sepětí kýče s náboženským životem (právě tak jako s určitou ideologií nebo politikou) je možno a nutno dešifrovat.
4. Ale kýč není pouze záležitostí pokleslého umění, nýbrž je záležitostí určitého životního stylu, zaměření a stanoviska.
5. Kýč prozrazuje kýčovitého člověka a je záležitostí celého lidského života. Tedy také záležitostí víry.
6. Kýč je latentní možností lidského jednání vůbec; kýčovitost je vnitřním ohrožením každého počínání, každé lidské hodnoty.
7. Kýčovitá víra je lživá víra, tj. víra, která jen předstírá, že je vírou. Tváří se „pěkně“ jako víra.
8. Viz. Jak. 2,15-16. Oč je horší Nero, který dělal z křesťanů ohňostroj a hrál při tom na loutnu (Broch)?
9. Ale co to jsou skutky? To není jen praktický efekt nebo vůbec efekt.

Skutek může být také stavěn na odiv. Tzv. křesťanskost jako vnější norma.
10. Dogmatismus jako kýčovitost.
11. Konzervativnost jako kýčovitost.
12. Estétství – Schönheitsreligion jako kýčovitost.

67/052

670829-1
29. 8. 67
Člověk je tvor neobyčejně přizpůsobivý; jeho adaptační schopnosti jsou dokonce takové, že jsou schopny ohrozit jeho vnitřní integritu. Proto nastupuje na místo pouhé nepřizpůsobivosti to, čemu říkáme morální charakter. Nepřizpůsobení pak ztrácí charakter nedostatku a stává se předností. Rostlina, která se nedovede přizpůsobit změněnému prostředí, zahyne; naproti tomu člověk, který nedovede odolat tlaku vnějších proměn, hyne vnitřně. Neboť lidství a lidskost má také své nezbytné předpoklady, resp. má své důsledky, bez nichž přestává být lidským (lidskou). U rostlin a živočichů nelze mluvit o nepřizpůsobivosti v pozitivním smyslu (kromě momentů, kdy už jde o vysloveně lidské hodnocení – např. rostliny s velkými nároky na prostředí dostávají charakter vzácnosti apod.); vegetativní konformismus a oportunismus jsou pro organismy vlastností kladnou. Naproti tomu člověk jako člověk není něčím, co je prostě jednou tu a co je tedy dáno, co je třeba jen uchovávat a rozmnožovat; člověk musí svou lidskost, své lidství vždy znovu vybojovávat, každý člověk individuálně a stále znovu. Má-li člověk dosáhnout svého lidství a uchovat je, nesmí se konformovat s ničím, co je s tímto lidstvím v rozporu, tedy zejména s ničím, co je nižšího řádu. A protože lidství má vnitřní charakter, vede každá konformita a každý zásadní ústupek vnějším tlakům k narušení podstaty, k narušení člověka v jeho podstatě, v jeho lidství.

67/053

670829-2
Existuje něco většího, než je zachování osobní identity, totiž zachování živé kontinuity. Osobní identita může být docela mrtvá; život naproti tomu spočívá v ustavičném rušení takové identity – ovšem rušení zcela specifického druhu. Nikoli každé narušení osobní identity je vítězstvím života nad mrtvostí.
Filosofie se může dostat (a právě dnes se dostává) do situace, kdy zachování identity se může vylučovat s živou kontinuitou. Rozumíme-li filosofií to, čím zahájili staří Řekové a co od té doby představuje pouze rozmanité varianty téhož, pak se může zdát, že filosofie stojí před úkolem,

přestat být sama sebou a stát se něčím jiným. Ale na celou záležitost se můžeme dívat také jinak. Možná, že právě proto, aby filosofie zůstala sama sebou, musí skoncovat se svou vázaností na řecké počátky v onom výhradním a tudíž partikulárním, jednostranném ustavičném návratu k nim. Filosofie se svým růstem, svým vývojem a svými pokroky stává čímsi jiným, překonává své původní pozice a svou „dětskou“ podobu, tj. může vyprostit své kořeny z půdy, v níž od svých počátků rostla, a zapustit je jinde. Filosofie se tímto způsobem může osamostatnit, může dosáhnout jakési svébytnosti a může vypracovat metody, nezbytné k postupnému zakořeňování v různých půdách, na různých místech. Každý filosof musí začínat znovu. Jeho filosofie je jako rostlina, která kvete a přináší plody. Filosofovy výroky, jeho spisy a jeho vliv na žáky a na dobu etc. jsou semena, která mohou, ale nemusí vyklíčit. Popisovat a klasifikovat semena není zajisté věc zbytečná, ale není to filosofie. Filosofie (filosofický kontakt s nějakým myslitelem) začíná teprve tam, kde se jeho myšlenky ujmou, tj. kdy semena a skořápky, v nichž jsou tato semena skryta a uzavřena, jsou rozlomeny a pukají, aby se zrodila živá myšlenka naše. Filosofovi rozumí jen ten, komu se myšlenky tohoto filosofa stanou vlastními myšlenkami, jemuž se jeho otázky stanou vskutku vlastními otázkami. V tom smyslu právě každý filosof začíná znovu, neboť to, co bylo myšleno před ním, nemá prostě „před“ sebou, nestojí to před ním k jeho snadné dispozici, ale musí to svým teprve učinit.

To znamená předně, že každý filosof musí vycházet ze svých předpokladů a počátků; ale nezůstává u nich, nýbrž konfrontací se svými partnery a předchůdci je modifikuje, přetváří, koriguje, reviduje, některé odvolává a jiné přejímá nebo dokonce zcela nové vytváří. Každá taková osobní filosofie má konečný život; přece však se rozmanité osobní filosofie sobě navzájem podobají. Jejich linie se dělí, ale řada takových filosofií představuje vždy jakousi linii. V nejhlubších zdrojích si jsou tyto filosofie zvláště podobné; není snadné se odlišit v samých základech. Nicméně i k tomu po čase dochází. Existují epochy filosofických pozic; jsou u konce, když je zahájena nová epocha, která se dovede distancovat od jejich východiska. Filosofie se tak stále emancipuje od svých počátků, uvědomuje si jejich partikulárnost a pokouší se najít počátky univerzálnější. Filosofie se tak stále více stává sama sebou, a to tím radikálněji, čím více je schopna kontrolovat své počínání a vědět o jeho omezeních. V určitých dobách dochází k celkovému přestrukturování celého přístupu a celé myšlenkové práce. Vzniká otázka, zda změny, jichž jsme dnes svědky, půjdou tak daleko a hluboko.

670901-1
1. 9. 67
Odkaz antiky, odkaz řeckého myšlení je dnes mrtvý; zatěžuje ovšem naše hlavy, tíží nás a determinuje ve všem našem počínání, ale už se s ním nedá nic kloudného počít. (Počítat s ním ovšem musíme.) Kdyby se někomu zdálo, že tomu tak není, musel by to prokázat – a to je možné jenom jediným způsobem: navázat tak, aby se antický odkaz stal znovu živým, aby se z něho znovu dalo žít, aby se navázáním na tento odkaz ukázala naše dnešní situace jako otevřená. Všechno však nasvědčuje tomu, že to není možné.
Naproti tomu vypadá situace poněkud jinak, podíváme-li se na křesťanství. Křesťanství představovalo myšlenkově nejprve úporné střetání s řeckou a římskou antickou tradicí; v tomto střetnutí utrpělo četné porážky. Středověk byl do značné míry časem vítězství antiky nad hebrejským odkazem. Antika zvítězila nejprve v platonismu, později v aristotelismu. Počátek novověku účtoval dvojím způsobem s tímto stavem, který se stal pro hromadný rozklad společenských i myšlenkových struktur neudržitelným. Renaissance zvolila cestu návratu k původní čistotě řecké myšlenky; reformace se vracela k bibli a tím k hebrejským kořenům křesťanství. Renaissance připravila předpoklady k tomu, aby antická filosofická myšlenka byla rozvinuta do obrovské šíře, ale také k tomu, aby byla domyšlena až do posledních konců. Filosofická reflexe musela dříve nebo později dospět k tomu, že učinila řecká východiska a základní strukturu řeckého myšlení problematickými. Ovšem k tomu, aby tato problematizace, aby tato reflexe byla provedena vskutku radikálně, byl nezbytný potřebný odstup. Nové filosofie nebylo a není; vhodným prostředkem odstupu byly proto výzkumy a sondy, spouštěné ke kořenům biblického, prorockého, hebrejského myšlení. Zatímco reformace v jedné době dost ztratila dech, dostává se moderní protestantská, ale také židovská, a dokonce katolická filosofie (a theologie) znovu do tempa a proniká tímto směrem v nových a nových pokusech. Všechno nasvědčuje tomu, že toto navazování má otevřenou perspektivu do budoucnosti.

67/055

670905-1
5. 9. 67
Mythos nastupuje všude tam, kde chce člověk nahodilé uchopit a pochopit jako nutné a podstatné; tak ona nahodilost, že lidstvo žije na Zemi, na jedné z planet sluneční soustavy, která představuje nepatrné zrnko v mraku celé jedné galaxie či dokonce supergalaxie, se musí stát mýtem, aby mohla člověku poskytnout pevnou jistotu. Astrologický mýtus ujišťuje člověka o jeho sourodnosti s kosmem tam a tehdy, kdy člověk nemá jistou

půdu pod nohama. Démétér, Matka-Země – Bohem se stává to, co je, ačkoliv by nemusilo být, co je takto, ačkoli by mohlo být jinak. Nicméně univerzality dosahuje lidské poslání ve chvíli, kdy se vzdá všech pokusů o založení své pravé existence na čemkoli daném (neboť vše, co je dáno, je nahodilé – vposledu). Mýtus zprostředkuje vazbu člověka na to, co je dáno, tedy na hotové, jednou nastalé události, na minulost. Mýtus je orientován do minulosti, zajišťuje člověku existenci tím, že jej vrací k původnímu, k počátkům, k archai. Vzdát se této orientace do minulosti a na minulost, to vyžaduje radikální životní obrat, „metanoia“. Člověk se musí k minulosti a ke všemu danému obrátit zády a zaměřit svůj život do budoucnosti, tj. k něčemu, co ještě není, co se nestalo. Existuje ovšem také falešná budoucnost – hned ve dvojím vydání. Pravá budoucnost není ani to, co se sice ještě nestalo, ale co se stane a co už teď můžeme odhadem zjišťovat; pravá budoucnost není nikdy daností, byť posunutou do budoucího času. Pravá budoucnost však není ani ničím, co se nikdy nestane, co nikdy nenastane, co zůstane vždy nereálné; pravá budoucnost není nekonečně oddálenou budoucností. Pravá budoucnost je to, co se stává, vždy znovu stává – a co je neustále a vždy znovu v napětí s tím, co je a co má charakter danosti (nehledě na umístění této danosti v minulém, přítomném nebo budoucím čase). *Fiens* nikdy nepřechází plně ve *factum*, nýbrž je s každým *factum* – i se svým vlastním – v napětí a v distanci k němu. Jinými slovy: každé dění má svou faktickou stránku, ale nevyčerpává se jí. Dění se obnovuje opět jen děním, ale nikdy není zachyceno v pevnou podobu vnější danosti. Dění vyžaduje z podstaty aktivní účast, není tedy soběstačné, není „o sobě“, ale vždy „pro“ někoho anebo „pro“ něco.

67/056

670905-2
Demokracie je možná tam, kde existují takové ekonomické a společenské vztahy, které prostředkují kontakt jednotlivce jakožto všestranné, plné osobnosti se společností (obcí). V tom smyslu mohou být jenom některé třídy nositelkami demokracie a demokratičnosti. Takovými nositeli např. nemohli být feudálové, neboť k podstatě feudální struktury patřila hierarchičnost, jíž bylo přisouzeno vytvářet prostředkující vztah mezi jednotlivými úrovněmi navzájem (celek společnosti neexistoval, resp. byl representován nejvyšším hierarchou). Naproti tomu jednotliví výrobci ve starém Řecku nebo v Římě se mohli stát občany ve svobodném smyslu toho slova. Závislost otroka, nevolníka a později dělníka na otrokáři, feudálovi a podnikateli znemožňovala zrovnoprávnění v demokratickém smyslu. K podstatě existence dělníka však patří právě ona odcizenost práce, o níž tolik napsal Marx; právě odcizenost práce znemožňuje

prosazení vskutku demokratických forem společenské existence. Zdá se proto, že ani dělnická třída nemá takový charakter, který by z ní mohl učinit nositelku demokratičnosti (což neznamená, že by dělníci demokracii pro svůj třídní zápas nepotřebovali, dokonce je demokracie podmínkou účinnosti jejich organizovaného odporu proti odcizování a vykořisťování). Výroba už nikdy nebude mít charakter individuálního, svobodného podnikání. Naděje demokratičnosti společenských forem a demokracie jako politického programu nemohou být zakládány ani na drobných řemeslnících, kteří zbyli, ani na drobných rolnících, pokud existují. Ti všichni se zajisté mohou na demokratických formách podílet, ale nejsou jejich nositeli a původci, nedovedou je také sami udržet a zachovat v jejich podstatě.
Vzniká otázka, zda je na obzoru budoucnosti nějaká třída nebo společenská skupina, která by takovou nositelkou mohla být. Zdá se, že by to mohla být tvůrčí inteligence, která nikdy nebyla tak silná (početně), aby vytvořila samostatnou třídu a která až dosud vždy sloužila třídám jiným. Dnes však představuje jedinou společenskou skupinu, jejíž počet neustále vzrůstá a jejíž společenský význam roste. Také zde ovšem má odcizenost její práce svou váhu. Zatím se zdá, že netvůrčí inteligence bude mít ještě poměrně dlouhou dobu převahu početní a že bude také převážně určovat duchovní atmosféru, z níž se bude rodit sebepochopení této rostoucí společenské skupiny. Leč to nevypadá na dlouhé trvání. Jsou zprávy, že studující technických a přírodovědeckých oborů v západních zemích, zejména v USA, zapisují masově přednášky humanitních směrů. Pro sebepochopení, reflexi příslušníků této skupiny je nesmírně důležitá obeznámenost s moderním filosofickým aparátem a také s problematikou nové filosofie. Aby atraktivnost filosofie měla také své „materiální“, resp. existenční a nejen existenciální kořeny, k tomu cíli musí filosofie samu sebe pochopit jako společenský program, tj. také politický program – s Rádlem řečeno: program na reformu světa.

67/057

6.9.67
Přístup subjektu ke světu (*sit venia verbo*) může být předznačen absencí smyslu v tomto světě, k němuž subjekt přistupuje. Zkušenost, resp. zakoušení nesmyslnosti však samo o sobě není nebo nemusí být nesmyslné. Zkušenost, která se vztahuje k nesmyslu (nesmyslnosti), není tím eo ipso zbavena smyslu, nýbrž onen nesmysl je jejím smyslem. Zkušenost má zcela určitý, vyhraněný smysl; tímto smyslem, resp. v rámci, ve struktuře tohoto smyslu oné zkušenosti je zachycen, uchopen nesmysl, jenž je právě zakoušen. Tímto uchopením je však nesmyslnost zároveň omezována a vymezována, neboť ono uchopení jakožto smysl

nesoucí a smyslem obdařené se staví nutně proti nesmyslu, jejž uchopuje. Tak se smysl zkušenosti stává mezí zakoušeného nesmyslu (zakoušené nesmyslnosti); do té míry je ovšem také průlomem do této nesmyslnosti, neboť sama zkušenost a zejména subjekt této zkušenosti tu stojí proti nesmyslnosti nikoli jako stejnorodý partner, ale jako aktivní antipod, jako efektivní šiřitel smyslu.
Vzhledem k tomu, že neexistuje jediný subjekt, ale mnoho subjektů (a k tomu na různých úrovních, nikoli tedy jen na lidské), je – předpokládaná, tj. metodicky předpokládaná – nesmyslnost likvidována a překonávána na mnoha místech a na mnoha frontách. To však znamená, že všude tam, kde je nějaký subjekt v akci, čelí situaci, která je plna podobných více či méně efektivních akcí, tedy situaci nikoli vcelku i v detailech nesmyslné, ale strukturované v rozmanitých okruzích smysluplnosti. Subjekt se tedy střetá s nesmyslností pouze partikulární a ergo vymezené, omezené podoby a platnosti.
Námitka, že svět vcelku v nesmyslnosti přesto může zůstávat, přestože se v něm mohou prosazovat a prolamovat jakési podmíněné a relativní enklávy smyslu, problematizované však právě onou celkovou nesmyslností, po mém soudu neobstojí. Neboť co to je „svět vcelku“? Jak je možno předpokládat úhrn bez aktu sčítání? Totalitu bez aktu totalizace? Dokonce i sám „svět vcelku“ je prolomením oné nesmyslnosti, kterou metodicky předpokládáme jako původní. Celek je smysl; proto však je nutno se ptát po subjektu, který je schopen tento smysl prosazovat a realizovat uprostřed předpokládané nesmyslnosti.
Ze všech těchto předpokladů lze postulovat, resp. regresí vysoudit: ona „původní“ nesmyslnost je tam, kde není aktivního subjektu, který by ji likvidoval. Tato nesmyslnost však není totožná s nicotou, neboť nemá samostatnou existenci. Nesmyslnost představuje spíše enklávy, jakési „pytle“ podtlaku smyslu uprostřed smysluplných a k smyslu mířících i smysl vytvářejících aktivit; zejména pak musí být jako taková zakoušena – a to právě na pozadí smyslu některého typu a určité úrovně. Smysl má samostatnou existenci, neboť představuje trvalé, i když unikající pozadí vší existence. (Existence je zvláštní symbióza danosti a dění, fakticity ve smyslu *factum* a fierity ve smyslu *fieri*; existuje pouze subjekt, který jediný v sobě integruje obojí stránku jako svou, resp. jako sebe.)

67/058

670906-1
6.IX.67
Ontologie napříště nemůže vycházet ze jsoucího jako danosti, jako faktičnosti, neboť každá danost a každá faktičnost je nějak vztažena k subjektu. Ontologie musí vycházet ze subjektu jakožto jsoucího, a to

s tím vědomím, že subjekt je jsoucno, které se nevyčerpává svou daností, svou faktičností. Výchozí a základní partií ontologie musí se stát ontologie subjektu; nejde tu o postavení subjektu ve vztahu k tomu, co jest, nýbrž o bytí subjektu jakožto ontické struktury, jako skutečnosti. Proto se pojetí subjektu dostává filosoficky centrálního postavení.
Subjekt má svou vnitřní a svou vnější stránku. Vnitřní stránku nelze ztotožňovat s vědomím, právě tak jako vnější stránku nelze ztotožňovat s tělem. Tělo samo jako živé má rovněž svou vnitřní i vnější stránku, duch (vědomí) také. Vnitřní stránky obou spolu úzce souvisí, vnější rovněž. Dvojice duch–tělo je pojmově i věcně pochybná.
De Waelhens pracuje s dvojicí fakticita–transcendence. Pojem transcendence je však nejen historicky značně zatížen, ale je naplněn vnitřními rozpory. Mám za to, že rozdíl vnitřního a vnějšího, který odpovídá rozdílu mezi *factum* a *fiens*, by mohl být postihován termíny fakticita a fierita.

67/059

670921-1
21. 9. 67
Myšlenka uvést Husserla blíže do českého kontextu právě překladem Goldmannovy knížky nemže být považována za nejšťastnější. Především proto, že se omezuje na rozbor a kritiku Husserlových *Karteziánských meditací*, jejichž postavení v celku Husserlova díla samo by zasloužilo zvláštní rozbor a vymezení. Husserlova dikce je nadto mnohem jasnější přes veškerou obtížnost tématu; nikoli nejjasnější a nejpřesnější formulace Goldmannovy jsou těžko sledovatelné a zejména kontrolovatelné bez ustavičného sledování zároveň čteného Husserlova textu. Goldmannova knížka proto může v českém překladu zapůsobit vlastně teprve potom, až vyjde český překlad Husserlových *Meditací*. Volba Goldmannova textu a jeho postavení vůbec na začátek (nepočítáme-li Garaudyho Perspektivy člověka) je tím zvláštnější (kurióznější), že Husserlovy *Meditace* samy se přimykají k *Meditacím* Descartovým. Tímto dílem se pokusil uvést své myšlení ve Francii, a proto je do jisté míry extrapoloval v konfrontaci s karteziánskou tradicí, ve Francii stále tak živou. U nás zatím nejdůkladnější uvedení do Husserlovy filosofie, Patočkův rozsáhlý výklad, který vycházel na pokračování ve *Filosofickém časopisu*, příznačně nedokládá svá tvrzení ani jedinkrát odkazem ke *Karteziánským meditacím*. (Nepočítáme-li starší Patočkův text habilitační práce o *Přirozeném světě*. Tam jsou *Meditace* četně citovány.)

67/060

670928
28. 9. 67
1. Podřízenost předmětu (předmětného světa) v uměleckém díle.
2. Dílo jako skutečnost a jako význam.
3. Podstata uměleckého díla. Ontologie díla.
4. Ontologie nepředmětné skutečnosti.
5. Fenomén hry a povaha praxe. Aktivita, akce.
6. Struktura dění jako struktura akce. Povaha času.
7. Umělecké dílo a čas.
8. Povaha slova a řeči.
9. Struktura literárního díla.
10. Povaha osvětí a struktura světa. Pobyt na světě.
11. *Theatrum mundi* a *mundus theatri*.
12. Umění a reflexe (teorie). Svět myšlenky a svět umění.
13. Upadlost umění; podstata kýče.
14. Upadlost myšlenky; podstata ideologie.
15. Kritičnost v myšlence a v uměleckém díle. Distance.
16. Povaha otázky; otázka v umění. Co je postaveno v umění do otázky?
17. Úloha podobnosti a podoby ve výtvarném díle.
18. Svět umění jako svět, v němž člověk žije.
19. Umění jako metoda strukturování světa člověka (lidského světa). Např. perspektiva a pod.
20. Zdroje integrace a prostředky integrace.
21. Subjekt jako prostředek integrace.
22. Zakotvení subjektu v nepředmětné skutečnosti.
23. Místo subjektu v umění, v uměleckém díle.
24. Umělecké dílo jako *fiens*, nikoli *factum*.
25. Povaha filosofie. Filosofie a umění. Filosofická reflexe umění (jakožto praxe).
26. Význam analýzy umění pro vnitřní problematiku a výstavbu filosofie.

67/061
671016–1
16. 10. 67
Nedávno byl v 5. čísle *Filosof. časopisu*, věnovaném Janu Patočkovi k jeho letošním 60tinám, ocitován jeden jeho výrok z roku 1941: „Zvláště pak třeba přivykati jej (mladého člověka) k tomu, aby raději četl stránku z Platóna než celé kompendium o Platónovi a platónských otázkách“ (Mládí a filosofie, in: *Kalendář stršk. studentstva na rok 1941–42*). Vidím tu dnes převážně mladé lidi; kdybych se měl držet Patočkovy direktivy, měl bych s Vámi snad nejraději probírat seminárním způsobem některý Jaspersův text. Čtení filosofického textu však potřebuje soustředění, které není možné bez přípravy. Nevím, kolik z Vás četlo něco z Jasperse.

Nicméně má-li mít náš dnešní společný večer smysl, pak zajisté nikoli v tom, že bych Vám pomohl nalepit na Jasperse nějaký štítek a uložit jeho filosofii do některé z připravených přihrádek, ale spíš v tom, že ve Vás vzbudím chuť něco z Jasperse si přečíst. V tom smyslu bude mým úkolem Vás uvést do čtení Jasperse, a nikoli Vám toto čtení ušetřit a nahradit.

Jaspers je filosof; nelze se setkat s Jaspersem, aniž bychom se setkali s filosofií. Máme-li si zpřítomnit živého Jasperse, pak si musíme zpřítomnit některé jeho aktuální filosofické myšlenky, které dovedou v této chvíli oslovit i nás. Existuje zajisté jistý žargon odborníků ve filosofii, kterému se rychle dovedou přiučit také mnozí pseudofilosofové. Ten spočívá v tom, že určitá filosofická situace, metoda řešení nějakého problému apod. dostanou zvláštní jméno, které je může znalému představit, ale které je nemůže nahradit ani reprodukovat. (Vtip o „vyprávění“ vtipů připomenutím jejich čísla.) To může mít někdy své praktické důvody a svůj smysl, jestliže si tím pomůžeme ke stručnosti v okrajových prostorách problému, abychom pak s tím větší intenzitou a pronikavostí uchopili problém v jeho jádru – což ovšem už není možné udělat pouhým pojmenováním. Mým cílem tedy bude Vás uvést do několika problémů, jimiž je Jaspers stržen, a nechat v nich samotného Jasperse promluvit. Pro ověšení Jasperse různými popisnými čísly nebo dokonce výstražnými tabulkami je příliš brzo tam, kde Jaspers není čten, a tudíž znám. Ostatně soudím, že ten, kdo chce pěstovat opravdovou filosofii, musí podobné tabulky navždy ponechat starosti jiných.

To ovšem neznamená nějakou nekritičnost, jak sami poznáte. Ale myšlence je možno kriticky čelit pouze tam, kde je tato myšlenka přítomna jako

67/062

živá a smysluplná, nikoli tedy ve své redukované a karikované podobě. Nejprve je proto nutno myšlenku pochopit, porozumět jí, nechat si ji dojít, uchopit ji v jejím vnitřním rozvrhu a to znamená: nechat se jí samou uchopit. Skutečnou kritiku filosofické pozice můžeme provádět pouze zvnitřku, tj. tím, že se opřeme mysliteli tam, kde je jeho skutečná pozice a kde je jeho síla, uprostřed jeho rozvinutého myšlenkového postupu, a tedy přinejmenším na jeho úrovni. Jen tak je možno nějakou filosofickou myšlenku vskutku překonat a najít tak cestu dál.

67/063

671206–1

6. 12. 67

Národ a národnost v Rádlově pojetí

Když se r. 1919 pokusil Rádl s kruhem spolupracovníků obnovit Masarykovo *Atheneum* v podobě *Nového Athenea*, napsal hned do

prvního čísla malou glosu, jíž doplňuje a zpřesňuje své formulace z redakčního úvodníku. V úvodníku čteme, že základní idea časopisu zůstane stejná, jako byla u *Athenea*: „kritickým studiem vědy povznášeti úroveň českého života duchovního, podporovati kritické myšlení, smysl pro zdůvodňování názorů, vládu vědy v životě soukromém i veřejném“. Ve zmíněné glose, nadepsané „Exaktní vědy a národní život“ (str. 75), polemizuje Rádl s názorem J. Polívky, že zvláště pro malý národ, který nevládne velikými prostředky, je všechna práce vědecká, pokud není aspoň v nepřímém poměru k výzkumu vlastivědnému, vlastně luxusem, zatěžujícím vlastní činnost vědeckou (tj. není-li jejím cílem povznášet kulturní a vědeckou úroveň národa) (*Naše doba* 1919, č. 4). Podstata Rádlova stanoviska spočívá ve dvou bodech. Především je Rádl přesvědčen, že věda vskutku povznáší úroveň duchovního života národa a že je v tom smyslu nutnou součástí tohoto života. Na druhé straně však národní život v žádném případě nepatří mezi principy a normy vědecké práce; všude tam, kde je věda podřízena národním cílům nebo jakkoli omezena na národní zájmy, stává se vědou lokální a tedy nepravou. Vyjádřil bych to vlastními slovy asi tak: věda je pro národ zajisté nezbytná a prospěšná, ale o míře její nezbytnosti a povaze prospěšnosti rozhoduje věda, nikoli národní život. Význam vědy pro národ není v tom, že by potvrzovala národ v jeho existenci, nýbrž že jej uvádí na novou rovinu, která z národní existence, jak je dána, nikterak nevyplývá. Úkolem vědy není realizovat předem daný národní úkol, nýbrž národ na sebe má brát úkol, pěstovat pravou vědu.

67/064

671206-2
V drobné glose, o níž jsem se zmínil, máme in nuce celé Rádlovo pojetí národa. Rozvedu některé jeho momenty poukazem na Rádlovu přednášku o rasových teoriích ve Filos. jednotě (1918 vyšla jako brožura). Rádl tam už vyhraněně mluví o romantickém pojetí národa, jehož slabost spočívá především v tom, že se svým dovoláváním na půdu, rasu, historii, kulturu a na povinnost nasadit všechno za toto dědictví po předcích, dovolává jen konservativních důvodů, které se vesměs obracejí do minulosti (18). Proti tomuto pojetí, jehož duchovním otcem byl Fichte, staví Rádl své vlastní these: svobodnému národu nestačí jen uchovávat dědictví po otcích; neumřít není jeho jedinou starostí. Pravá svoboda záleží v tom, že se nepodrobujeme ničemu vnějškem danému; svobodný muž se řídí jedině tím, co sám za správné uzná. Národnost však, daná půdou, rasou, jazykem, historií, je koneckonců jen osudem člověku uloženým. Tu člověk je odsouzen milovat vlast, protože se v ní zrodil, milovat národ, protože je s ním pokrevně spřízněn, milovat jazyk, protože v něm byl vychován, jak

zpívají naše vlastenecké písně. Svobodný národ se však nepodrobí žádnému osudu, nýbrž chce svobodně rozhodovati o předmětu své lásky; proto neuzná, že by jeho podstata byla na věky uzavřena do nepřekročitelných hranic půdy, rasy, jazyka, tradice, čehokoli, co se lidem ukládá jako věc už hotová, daná přírodou nebo historií. Není svobodného národa bez svobodné volby rozumných lidí; život svobodného národa tkví v cíli, který si uvědoměle ustanovil. Svobodný národ jest dán budoucností, ne minulostí. (19) Roste zajisté z toho, co jest minulostí dáno, z vlasti, z řeči, z tradice, z instinktu, ale neslouží jim, nýbrž vládne. Idea tedy vede národ. Ale idea zachvacuje člověka jako dravý proud, nedávajíc mu pokdy, aby se vzpamatoval a rozvážil, co jest správ-

né a proč se má rozhodnout. Také idea jest, může se stát osudem, fátem. I divoké kmeny, podnícené štvavými řečmi svých vůdců, řítí se za ideou, instinktivně cítěnou. Idea sama jest slepá, proto zachvacují lidstvo stejně tak temné ideje, zvracející se ve fanatism a barbarské šílenství, jako ideje čisté, mravné, spravedlivé. Attila, džingischánové, Timurlenk, Marat, Cesare Borgia a zrůdy lidské označované jménem Antichrist, byli a jsou také nositeli idejí a strhli za sebou tisíce nadšenců obětujících s lehkostí život svůj i život bližního za ideu.
Ani idea tedy není a nemůže být poslední pravdou národního života, protože i oddanost ideám může být porobou. Teprve idea uvědomělá a odůvodněná, rozvinutá v theorii, je způsobilá, aby byla cílem svobodného národa. Uvědomělá a odůvodněná idea však sluje programem. Program je sice vždy jen lidským dílem a je zatížen lidskými chybami, ale pro lidský život je jedině pravým vůdcem. Rozhodujícím kritériem národního programu je jeho správnost; rozumové odůvodnění národního programu je tedy důležitější než jeho odvozování z historie, z rasy, z instinktu národního; říci o národním programu, že je správný, jest více, než říci, že jest národní. Důvody pro národní program mají u svobodného národa vyšší cenu než fakt, třeba nepopiratelný, že tento program jest přesvědčením celého národa. Tak je národ určován jedině programem. Čím vzdělanější národ, tím uvědomělejší a všelidštější má program; čím zaostalejší, tím více se uzavírá v sebe a spoléhá na národní instinkt, na lásku k vlasti, na minulost. Vložiti smysl národa v program, jaký si vědomě ustanovil, znamená zříci se rasového a vůbec romantického hlediska. Také celá minulost je jen materiálem fakt, která se udála bez naší odpovědnosti; máme tedy volnost uznat z ní jedině to, co odpovídá našemu pro-

67/066

671206-3
gramu, a ostatní zavrhnout. Našimi předky nechť jsou všichni mužové bez rozdílu národnosti, kteří připravovali náš ideál. A právě tak to platí i do budoucnosti. Jestliže je pravda, že pevný program dělá národ a drží jej, nikoli rasy, pak každý má právo se k nám přidat, žid jako Turek, jen když poctivě uzná náš program a naše zákony. Každá opravdová národní idea vyrůstá sice z jednoho národa, ale určena jest pro všechny; není opravdového národního programu, který by se neobracel o proselyty ke všem lidem celého světa. (26)
A tak jest na nás, abychom český národ podle svých zásad vytvořili; abychom ideou přetvořili ten materiál, který jest nám dán rasou, tradicí, jazykem; a svobodni jsouce, ne-li jinak, aspoň ve svém rozhodování pro pravdu, pro lásku k bližnímu, pro usilovnou práci, abychom po příkladu velkých národů dob minulých i dnešních, po příkladu velké doby z vlastní minulosti, po případě svých nejlepších lidí vložili smysl českého národa v program tak pravdivý, aby státi se Čechem bylo touhou a uskutečnitelnou touhou všech nejlepších lidí na světě.
Tyto názory, které mohou vypadati jako pouhá teorie, měly pro Rádla ovšem velmi konkrétní důsledky. Pojetí národa představuje jeden z hlavních momentů Rádlova odvratu od myšlení Masarykova. Tvrdá kritika ideje československého státu, jak ji najdeme ve Válce Čechů s Němci, a neméně tvrdá kritika praxe národnostního sčítání, má své kořeny právě v Rádlově pojetí národa. Zatím co Masaryk dával mnohem větší důraz na národ než na stát, Rádl od počátku byl přívržencem politického chápání národa a odpůrcem chápání organického. Zatímco Masaryk se pokoušel dokazovat, že osnovná struktura národních dějin jde od reformace přes obrozenství k nejnovější době, Rádl zdůrazňuje svobodnou volbu z materiálu minulosti.

67/067

671206-4
Postupem let došlo k tomu, že se u nás stále více prosazovalo romantické pojetí národa; i když v teorii bylo kompromitováno německým nacionalismem, v praxi vedlo československou politiku i po druhé světové válce. Odsun Němců znamenal de facto vyvození nacionalistických důsledků z porážky nacistického politického systému. Rádl protestoval za první republiky proti tomu, že např. Němci neměli stejné postavení ve státě jako Češi, že nebyli rovnoprávnou národností. Okolnost, že se po skončení války postupovalo v posuzování viny Němců a viny Čechů naprosto různě, že např. Němci museli prokazovat aktivní protifašismus,

kdežto Čechům stačilo potvrzení o bezúhonnosti, že u Němců stačilo, když se za války hlásili za Němce, kdežto protektorátní loyálnost se za zradu republiky nepovažovala, atd., to všechno svědčí o tom, že i v aktu odplaty hrál významnou roli motiv nacionální a teprve v druhé řadě motiv státní a politický. (vedle motivu...)
Rádlovi je národ a národnost programem, povinností, zájmem životním, nikoli pouhým stavem (Nár. v. p. 62); proto např. při sčítání nejde o to, aby se lidé národnostně klasifikovali, nýbrž aby se přihlásili k jistému národnímu, národnostnímu programu. Nejde o to, objasnit a konstatovat minulost, nýbrž o to, chtít určovat budoucnost. Národnost v Rádlově smyslu se volí, nezjišťuje. O národnosti se rozhoduje svobodnou volbou; k národnosti se hlásíme jako k programu pod osobní odpovědností (64). V tom smyslu tedy národ není dán, nýbrž pořád vzniká podle plánu svých lidí, žije, kdykoli lidé proň pracují, a mizí, kdykoli lidé naň zapomínají (Ras. theorie 30). Jen tímto pojetím lze překonat kmenové cítění ideou politického národa, jehož členy budou Češi jako Němci a jako Slováci i Maďaři: tu národ jest ideálem, úkolem, programem; národ

67/068

není, ale má býti, a k němu jest třeba materiál tohoto světa povznésti (Válka 134).
Národnost je projevem inteligentního života; podléhá vlivům veřejného mínění; patří do oblasti svobody. Národnost pak není znakem člověka, nýbrž je povinností (jež nemá smyslu tam, kde není svobodné volby: blondýnem není nikdo povinen býti); není pak vrozena člověku, nýbrž stvořena člověkem; není produktem jeho krve, nýbrž je výzvou k jeho svědomí; není to dílo věků, je to program pro budoucnost. Sociálně pochopená národnost není dílem přírody, nýbrž patří do toho světa, který neexistuje, ale existovat má. (Nár. 83.)
Předneseno v Jirchářích na ekumen. semináři dne 6.12.67 (po Součkovi).

67/069

671228-1
28. 12. 67
Nové vzniká vždy, i když na nižších úrovních s omezenou frekvencí a v omezeném rozsahu. Na lidské úrovni však poprvé dochází k podstatnému zlomu v jednom rozhodujícím směru: zatímco až dosud emergovalo nové z hlediska subjektu proměny nahodile, tj. tak, že subjekt byl vlastně objektem změny, změna byla centrována mimo subjekt, resp. její centrum nebylo možno identifikovat s centrem aktivity subjektu, nyní dochází k podstatné proměně v tom smyslu, že centrum vzniku nového se

inkarnuje do subjektu, subjekt se tak stává stále více samotným centrem aktivity, která k novému přímo směřuje a vede. Subjekt rozvrhující cestu k novému – to je člověk. Podstatně je člověk charakterizován právě svou orientovaností na nové, tj. do reálné budoucnosti. Uvědomění této orientovanosti, která ovšem právě ve své praktické podobě předchází každému takovému uvědomění, se realizuje (druhotně) jakožto reflexe a prochází specifickými dějinnými proměnami.