červeně – autorské opravy LvH
žlutě – vloženo do původního textu (chybějící slovo, písmeno), nejednoznačná oprava, upozornění na možnou chybu… (zkrátka místo, které nemá uniknout pozdější kontrole)
zeleně – redaktorská poznámka (věcná oprava, bibliografický odkaz…)
červeně – špatně čitelné místo

R 1973–1

730301–1

(1) (1) (1. 3. 73)
Ontologie je filosofická disciplína, jejímž předmětem je – už podle názvu – to, co jest. Tím, co jest, se ovšem zabývají četné jiné disciplíny filosofické, ale také vědecké; na rozdíl od nich se ontologie zaměřuje právě k tomu, co ony nechávají stranou, totiž ke jsoucímu, pokud jde o to, že jest, tedy ke jsoucímu jakožto jsoucímu. O každém jsoucnu říkáme, že jest – a doplňujeme: jsoucno je velké nebo malé, je lehké nebo těžké, jednoduché nebo složité atd. Veškeré vědecké zkoumání je cele zaujato právě otázkami velikosti, tíhy (váhy), složitosti atd., ale slovo „je“ či „jest“ užívá takřka mimochodem, téměř docela bezmyšlenkovitě. Ontologie se zaměřuje naopak k tomuto „jest“. Mluvíme-li o „jest“ určitého jsoucna, mluvíme o jeho bytí. Ontologie se vlastně ani tak nezajímá o jsoucno samo jako spíše o jeho bytí. Gramaticky to odpovídá běžnému úzu: vidíme-li, že někdo kreslí, a zajímáme-li se nikoli o výsledek kreslení, ani o způsob kreslení, nýbrž pouze o to, že kreslí, jde nám spíše než o kreslícího nebo o nakreslené vlastně jenom o kreslení jakožto kreslení. A jde-li nám na druhé straně o obraz, ale tak, že se zajímáme pouze o tu jeho kvalitu týkající se toho, že je nakreslen, jde nám zjevně spíš než o obraz sám pouze o jeho nakreslenost. Pokud bychom setrvali u tohoto srovnávání, znamenalo by to nejspíš souhlas s důrazem na obecný charakter, jímž se vyznačuje každé kreslení nebo každá nakreslenost. Avšak před definitivním souhlasem si budeme muset zatím alespoň předběžně prověřit některé otázky; na prvním místě nepochybně otázku, zda můžeme opravdu právem předpokládat, že kreslení každého kreslícího je identické a že nakreslenost každého obrazu je rovněž stejná. Jiným slovy, musíme se tázat, zda každé jsoucno jest stejně, zda bytí všech jsoucen je totožné. – Kromě toho musíme uvážit, co to znamená nebo co to alespoň umožňuje, máme-li vedle slova bytí k dispozici ještě jiné slovo, totiž jsoucnost (i v němčině např. Sein – Seiendheit apod.).

730303–1

(2) (2) [3. 3. 73 – PNP]
Podle Hegela (Über das Wesen der philosophischen Kritik, in: *Jensen Schriften*, Berlin 1972, s. 266–7) je kritika vůbec možná (jakožto objektivní posouzení, posuzování) jen proto, že pravda rozumu je jenom jedna. A samo sebou z toho následuje, že (kritika) má smysl jenom pro toho,

pro něhož (u něhož) je k dispozici (lze nalézt, existuje, platí) idea jediné a téže filosofie; a právě tak se může týkat pouze takových děl (výkonů), v nichž lze tu ideu jako více nebo méně zřetelně vyslovenou rozpoznat. Podle Hegela je kritika zcela ztracena pro ty a u těch děl (skutků, výkonů), jimž by tato idea snad chyběla. S tímto nedostatkem (chyběním, nepřítomností) ideje se kritika prý nejčastěji dostává do rozpaků, neboť jestliže všechna kritika spočívá v subsumpci pod ideu, pak tam, kde idea chybí, ustává nutně veškerá kritika, a ta si pak nemůže uložit žádný jiný bezprostřední vztah, leč vztah zavrhování (zavržení, odmítnutí). A v tomto zavržení ovšem zcela zpřetrhává kritika všechny vztahy toho, čemu se nedostává (čemu chybí) ideje filosofie, s tím, v čeho službách sama stojí. – To je až primitivní zjednodušení, a proto hluboce nepravdivé a také prakticky nedržitelné. Na kritizujícím záleží, jakou normu, jaké měřítko uznává a zvolí pro svou kritickou práci. Filosof stojí vždycky v situaci, kterou si sám nezvolil a která většinou v leckterých svých prvcích a momentech, a někdy i jako celek, je „pode vší kritiku“. A filosof i tam musí dát své kritice průchod. S totálním „zavržením“ a „odmítnutím“ musí filosof šetřit; zejména proto, že ve své zdánlivé radikalitě je ve skutečnosti na jedné straně velmi laciné, na druhé pak dokonale neúčinné. A z obou těchto důvodů je konstitutivním momentům dané situace přijatelnější než opravdová kritika, nesnadně se zadírající do živého a rozdírající v ranách doby zároveň rány své vlastní.

730311–1

(3) (3) (11. 3. 73 – PNP)

Rozhodneme-li se jednou pro kritické výhrady ke způsobu, jakým např. Jaspers redukuje Dasein na Bewußtsein, nebo jakým např. Patočka za výchozí bod volí téma přirozeného světa (resp. lidského světa) v tom (již Husserlem určeném) smyslu, že jde o restituci původního světového celku, pak nám nezbývá, než najít a zvolit jiné, nové východisko. Vztah subjekt–objekt není teprve produktem rozštěpení vědomí na Ichbewußtsein a Gegenstandsbewußtsein, ale je něčím podstatně dřívějším a původnějším. Jeho základem je rozdělení na vnitřní a vnější, vlastní a cizí, integrované a to, co se integrovat nezdařilo. A k tomuto rozdělení dochází všude tam, kde se integruje cosi sebemenšího, sebepartikulárnějšího jako jednotka, jako celek. V rámci světového jsoucna nalézáme jako základní stavební kameny jakési „přirozené jednotky“ (ve shodě s Teilhardovými „unitées naturelles“). A mezi nimi existují jednotky prvního řádu, *primi ordinis*, které už v sobě nezahrnují (neobsahují) žádné přirozené jednotky jiné. A tyto primordiální jednotky musíme podrobit analýze tak, abychom neztratili (aby nespadlo pod stůl) nic z toho, bez čeho nelze pojmout a vysvětlit stavbu světa jako celku těchto prajednotek. Analýza vědomí nebo analýza „přirozeného světa“ („lidského světa“) v Husserlově či Patočkově smyslu je důležitá pro připomenutí toho, co jsme nakloněni při analýze primordiální roviny vypustit či zanedbat; ale nemůže se stát samostatnou základnou, samostatným východiskem filosofické práce.

730311–2

(4) (4) (dtto)

Při analýze primordiální úrovně docházíme k nutnosti pojmout nějak skutečnosti, jež jsou v jistém smyslu a do určité míry obdobou skutečností, které známe ze své bezprostřední nebo i zprostředkované, cele běžné zkušenosti. Tak kupř. musíme o primordiální události (tzv. událostném kvantu) předpokládat, že je nejen „o sobě“, ale také nějakým způsobem „pro sebe“, tj. že se nějak vztahuje sama k sobě; bez toho by nebyla ani možná její vnitřní integrita. A tu musíme předpokládat, neboť událost se děje, není tedy ve své sjednocenosti dána nějak vnějšně (mezí, hranicí, ohraničeností – jako leukippovské a demokritovské *atomoi*). Toto dění události, tj. to, že událost začíná, proběhne a skončí, musí být vnitřně sjednoceno tak, aby šlo vskutku o jedinou událost (a nikoliv o část rozlehlého procesu). Tuto záležitost nesmíme zaměňovat s jinou, totiž jak se událost jeví jako jediná (tedy integrovaná) pro jiné události. Integrita „o sobě“, integrita „pro sebe“ a integrita „pro jiné“ nemusí nikterak nutně splývat, ba ani koincidovat. Ale v každém případě je velkým problémem, zda vůbec něco takového jako „integrita o sobě“ existuje. Snad je nezbytné ji předpokládat u primordiálních událostí, které se pro nějaké neúspěchy integračních snah (tendencí, atd.) už prostě na další, nižší složky nemohou rozpadnout. Ale přinejmenším na všech dalších, vyšších rovinách je existence integrity „o sobě“ značně problematická, a zaslouží si nepochybně podrobného a pečlivého rozboru. (Zdá se, že danost integrity primordiálních událostí zachována být nemůže, ale že diference a napětí se ve vyšších rovinách přesouvá do vztahu mezi integritou skutečně dosahovanou (realizovanou) a mezi integritou, na niž pokračující (a tedy již integrovaná) událost navazuje jako na svou. – Tedy jinými slovy: rozdíl se přesouvá na poměr mezi realizovanou integritou a tím, jak se tato realizovaná integrita sama k sobě vztahuje, jak na sebe navazuje. A tím se vlastně dostáváme v jakési analogii k rozdílu, jaký zůstává na lidské rovině mezi existencí člověka a jeho sebepochopením. A přece tu o žádném sebe-pochopení, vůbec chápání či vědomí nemůže být žádná řeč. Proto je svrchovaně důležité zavést nematoucí, nemetaforické pojmy, které vystihují v plném rozsahu vše důležité, ale nezavádějí náznaky a poukazy k něčemu, co je této rovině ještě cizí.

730312–1

(5) (5) (12. 3. 73 ráno – PNP)

Filosofie se neobejde bez toho, čemu bychom snad mohli říkat „nemytický mýtus“ nebo „mýtus zbavený mytičnosti“ (v obdobě k „nearchetypickému archetypu“ apod.). Co máme na mysli? Určitých skutečností se nemůžeme myšlenkově zmocnit (alespoň nikoli přiměřeně) tím, že je učiníme předmětem svého uvažování a svých výkladů. Nepředmětná skutečnost nepřestává být skutečností, ale její předmětné uchopení se s ní v podstatě míjí, protože ji vydává za předmět, za objekt. Protože však zároveň platí, že každé myšlení má vedle předmětných také své nepředmětné komponenty, je zřejmé, že myšlenkové uchopení nepředmětné skutečnosti je nutno svěřit nepředmětným komponentám našeho myšlení. To má dvojí důsledek. Především je třeba posílit tyto nepředmětné komponenty, které nejenom upadly v posledních ~ 3 tisíciletích v zapomenutí (a vlastně ani dříve nebyly nikdy přiměřeně a dost intenzivně reflektovány, neboť náročná reflexe nebyla k dispozici, ale zejména

povážlivě atrofovaly. Za druhé však musíme vzít vážně, že ani nepředmětné komponenty myšlení nemohou být pěstovány izolovaně. Každé myšlení má i komponenty předmětné. Proto musíme přezkoumat, jaké předmětné myšlenkové formace nejlépe budou odpovídat a vyhovovat při našem pokusu nepředmětně uchopit nepředmětnou skutečnost. Jinými slovy: právě tak, jako při všem zatlačování, vytěsňování a při vší zapomenutosti nepředmětné komponenty našeho myšlení nikdy definitivně nepřestaly intervenovat v našem myšlení (ale intervenovaly ovšem nekontrolovaně), musíme počítat s tím, že při každém pokusu o nepředmětné uchopení nepředmětné stránky skutečnosti, resp. nepředmětné skutečnosti vůbec musíme také pracovat s předmětnými komponentami svého nepředmětně zaměřeného pokusu. To se však už nemůže dít nekontrolovaně. Tím se náš problém bude odlišovat od situace archaického člověka, který se nořil do nepředmětných komponent svých mýtů, resp. mytologií s vědomím značné svobody, pokud jde o jejich předmětnou výbavu. Filosofická kritika mýtů a mytologií, jak byla zahájena ve starém Řecku, se kupodivu urážela právě nad onou, do jisté míry volnou, libovolnou výbavou mýtů, ale úplně zanedbávala to, co pro mýty bylo podstatné, jejich vlastní obsah, jejich hlubinu. Dlouhá tradice západoevropského myšlení už nadále nepřipouští návrat k mýtům v jejich libovolnosti – leda jako hrubou pokleslost (toho byla v posledním desetiletí, nejen staletí, otřesenými svědky). A tak vzniká nyní zvláštní, mimořádný úkol, spojený s řadou hlubokých a dosud ani nepřehlédnutých problémů: jaké předmětné stavby použít jako nejvhodnější předmětné komponenty tam, kde na prvním místě půjde o nepředmětné uchopení nepředmětné skutečnosti. Tam, kde sama skutečnost může být základem a direktivou takového rozhodnutí tím, že sama nese obojí charakter, tj. že sama má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, je věc nepochybně jednodušší, i když ovšem musíme mít na paměti, že způsob existence takové skutečnosti je stále ještě něčím podstatně odlišným od struktury vědomí, myšlení, filosofického uchopování atd. (Např. obecné aspekty, které v myšlení hrají významnou, konstitutivní roli, nemají svůj přímý protějšek v samotné skutečnosti.) Avšak tam, kde skutečnost sama je výhradně nepředmětná, tam se příslušná vnější, předmětná výbava jejího myšlenkového uchopení stává právě jakýmsi novým „mýtem“, i když ovšem mýtem odmytizovaným, mytičnosti zbaveným, tj. již nelibovolným, nýbrž podrobeným přísné kontrole a vystaveným značným nárokům. V posledu se ani nelze vyhnout závěru, že filosofická výstavba myšlenkového systému po své vnější, předmětné stránce musí nějak odpovídat nepředmětné „struktuře“ skutečnosti vcelku, tj. celku světa, tedy v posledu nepředmětné struktuře bytí. (Na rozdíl od dosavadních zvyklostí považuji za žádoucí chápat rozdíl mezi jsoucnem, resp. jsoucností a bytím [v obojím smyslu] tak, že jsoucnost jsoucího představuje jeho vnější, předmětnou stránku, zatímco bytí jsoucího jeho stránku vnitřní, nepředmětnou. Podle toho agregáty by měly pouze jsoucnost, kdežto bytím by se vyznačovaly „přirozené jednotky“, integrované události a zejména subjekty.

730506–1

(6) (6) (6. 5. 73 večer – PNP)

Filosofie se může zabývat čímkoli, tj. může cokoliv učinit předmětem svého uvažování a zkoumání. A přesto rozdíl mezi ní a např. mezi nějakou speciální vědou nespočívá jen v jejich odlišném přístupu, v jejích lišících se metodách a myšlenkových postupech, ale má svůj základ ve „věci samé“. Abychom tento základ rozdílu mezi přístupem filosofickým a vědeckým postihli, musíme 1) uchopit samu filosofii (i vědu) historicky, resp. vidět je v jejich dějinné situaci a dějinném postupu, 2) provést i systematicky revizi tzv. metafyzické orientace filosofie. Tento druhý bod znamená provedení pojmového rozlišení mezi tím, jak jest „předmět“ (tj. intencionální reálný předmět) pro přístup zvenčí, tj. přístup vnějšího pozorovatele, resp. manipulanta apod., a jak jest týž „předmět“ sám „o sobě“, jak jest vskutku, vpravdě (?). V obou případech sice jde o „jest“ onoho „předmětu“, ale jednou o jeho vnější stránku, podruhé o jeho stránku vnitřní. Nazvěme vnější stránku onoho „jest“ jsoucností, vnitřní pak bytím. Věda pak nemá (v té podobě, k jaké dnes dospěla, a na cestě, po níž se stále dál ubírá) přístup k bytí žádného jsoucna – alespoň nikoliv jakožto věda, tj. v rámci a v rovině své odbornosti a když pomineme (vyloučíme) příměsi, které jsou v ní sice nezbytně přítomny, ale nejsou legitimní výbavou jejích odborných prostředků.

730718–1

(7) (7) (18. 7. 73 – Vinohr. nemoc.)

Když je už jednou víra odhalena jako odvrat od zaměření lidského života do minulosti a přivrácení k budoucnosti, začíná teprve ta největší problematika (a nikoli tedy, že by končila). Mýtus znamenal mj. způsob, jak zpomalit změny, jak omezit vznik nového a jak nové, když už je tady [a ukáže se jako „arché“, tj. nevede do nicoty], fixovat a integrovat do zachovávaného a tradovaného stylu života. V nejnovější době se v pozoruhodné míře ukazuje neschopnost vintegrovat všechno nové (byť cenné) do života lidstva, protože je toho příliš mnoho. Změny probíhají příliš rychle, nového je vyslovená záplava, dokonce jde o nesčíslné drobné povodně, které se vzájemně přelévají a slévají v jednu velikou, mnohotvárnou, nepřehlednou záplavu. Lidé už ztrácejí schopnost adaptace tváří v tvář této záplavě novinek, informací, stylů, metod atd., a tím klesají vcelku do jakéhosi zvláštního primitivismu, do ustrnutí na „imprintované“ struktury svého mládí, a rozvíjejí svou adaptibilitu jen jedním nebo dvěma úzce specializovanými směry. Odtud už je zřejmá nutnost zařazení metod navazování na staré a metod výběru toho, nač má být navazováno, do problematiky, která původně byla chápána jako vztah k budoucnosti. Ale jde ještě o víc. Změny, uvedené jednou v život, strhují s sebou vše trvající a proměňují veškeré podmínky života, a to stále rychleji. Rychlost vnějších proměn a omezenost lidské adaptibility ukazují na nutnost řízeného omezování oněch kupředu se řítících proměn k „obrazu člověka“, tj. ke stanovení a pak i praktickému dodržování antropologických norem a mezí. Kromě toho si i futurologické odhady vyžadují naléhavě větší pozornosti. Vazba civilizace na vyčerpatelné zdroje, jejichž meze jsou namnoze už v dohledu, ukazuje na nutnost zavedení jistých technicko-civilizačních konstant, jakýchsi „technických“ koloběhů apod. Neomezený rozvoj je něco, co se stalo definitivně problematickým a pochybným.

730718–2

(8) (8) (18. 7. 73 – nem.)

Už při prvních stránkách jsou zřejmé některé nesprávné momenty přístupu Alvina Tofflera k otázce vztahu člověka k budoucnosti (*Future Shock*, Pan Books Ltd., London 1972). (Ist. publ. 1970 ©). První, jak mám za to, spočívá v předpokladu, že tzv. zrychlení proměn v životě a společnosti je „elementární silou“ [p. 11 – Introduction: „The acceleration of change in our time is, itself, an elemental force.“]. To není vůbec pravda, protože jde o vitální a technickou rovinu, což znamená, že zrychlení je výsledkem proměn, procházejících lidskou subjektivitou. Okolnost, že nejde o elementární sílu, je nesmírně významná a její zanedbání může metodologicky silně znehodnotit výsledky i jinak cenných analýz. Bude proto zapotřebí tuto záležitost sledovat a zjistit, zda nejde jenom o přetížení nahodilé formulace na počátku knihy.

730718–3

(9) (9) (18. 7. 73)

Druhou závažnou metodologickou chybou se zdá být (po-)uložení celého problému (alespoň na začátku) na rovinu lidských vlastností, zejména na otázky adaptability a sklonů (náklonností). To je vidět na formulacích např. na str. 12–13: „irrational resistance to change“ [„blind resistance“] nebo „some men hunger, even rage for change, doing all in their power to create it, while others flee from it“, přičemž se poukazuje na to, „that we lack even an adequate theory of adaptation“ v těchto záležitostech. Ohlášený cíl knihy, jímž je rozvrh (návrh) rozsáhlé nové teorie adaptace („it puts forward a broad new theory of adaptation“ – 13), se zdá nasvědčovat velmi problematické koncepci, že ve vztahu k budoucnosti si má člověk vypěstovat přiměřenější adaptibilitu. To nepochybně zní velmi americky, ale je to i psychologicky, nejen věcně (ovšem zejména věcně) nesprávné. Legitimní vztah k budoucnosti musí být založen v aktivním postoji a přístupu ke světu, zejména k budoucímu, nastávajícímu světu. Psychologicky to představuje analogii k obtížím člověka, který se v dopravním prostředku „nechá vézt“, „nechá unášet“ (to nezřídka vyvolává vyslovenou nevolnost), na rozdíl od člověka, který „jede s sebou”, „jede spolu“. Ale i tady je třeba jistého odstupu či rezervy; nesmíme předčasně přetěžovat některé formulace a musíme být otevřeni eventuální revizi na základě dalších partií knihy.

730717–1

(10) (10) [přepis mgf. záznamu z rychlíku – cesta ze Skalice do Prahy 17. 7. 73].

Joziášova reforma, vyznání neviditelného Boha, zbaveného všech vazeb na přírodní dějství, na člověka, na mocnosti a síly tohoto světa, nachází své vyústění, vykrystalizování v tom, že Bůh se vtěluje, nezůstává v sobě, ale vtěluje se, a umírá, a je vzkříšen. A teprve tímto prostřednictvím se stává tím pravým Bohem, který má být dále vyznáván. Křesťan musí vzývat boha zemřelého a vzkříšeného. Heidegger uvádí do jakéhosi neprůhledného, ne zcela vyjasněného vztahu výklady o smrti Boha, jak je najdeme u Pascala, u Plutarcha, u Hegela a u Nietzscheho. Proti jeho pojetí vlastnímu – tedy Heidegger představuje de facto pátého

myslitele, který se soustřeďuje tímto směrem – tedy proti Heideggerovu pojetí, které zahrnuje křesťanství mezi následky, důsledky, následné jevy jakékoliv původního nihilismu, spjatého se západní metafyzikou, tedy proti tomuto Heideggerovu pojetí Nietzsche docela obráceně vykládá sám nihilismus jako následek toho, že jsme křesťanského Boha zabili. V jistém slova smyslu lze přisvědčit Nietzschovi, že křesťanství svého Boha zabilo, ale v jistém smyslu: zabilo onoho vzkříšeného Boha tím, že jej nechalo znovu splynout, tím, že ho myšlenkově svázalo s určitými metafyzickými hypostázemi, které jsou eo ipso mrtvé, i když představují jakési racionalizované archai. Proti tomu Nietzsche správně rozpoznává, že k oné smrti Boha – rozumí se křesťanského Boha, bychom dodali my – dochází teprve v křesťanství, v dějinách křesťanství. To je jistě správné proti Heideggerovi. Naproti tomu okolnost, že Heidegger hodlá nechat celou záležitost za námi a vyhlíží k novému „Bohu" bychom tedy mohli říci (v uvozovkách), kdežto Nietzsche zůstává u faktu mrtvého Boha, u faktu, který je nenapravitelný, v tom má zase pravdu Heidegger. Mohli bychom to říci tak, že opravit, přeinterpretovat, transponovat Nietzschovo pojetí tak, aby byla zachována heideggerovská perspektiva, by byla jakýmsi optimálním případem syntézy, „zkřížení" obou myslitelů, myslitelských konceptů. Je-li tomu tak, je třeba historicky prosadit jak koncepci, tak nezbytnost skutečnosti, skutečné události nové, totiž druhého vzkříšení, jako by to první vzkříšení bylo neúplné a teprve to druhé vzkříšení bylo uzavírající, definitivní, teprve ono by znamenalo obživení a věčný život dvakrát vzkříšeného Boha.

730717–2

(11) (11) (pokračování)

Prvním vzkříšením by bylo to, které je již uchopeno v křesťanské tradici, druhým pak by bylo to, [které se], které vyrůstá, které se odráží, a které překonává tu smrt, která byla uchystána vzkříšenému Bohu v dějinách křesťanství; jejíž přemožení vzkříšením je možno pochopit jako vzkříšení ve světě logu, ve světě evangelijního kázání, kázání evangelia, a druhá, druhé vzkříšení pak je nutno pochopit jako vzkříšení z onoho pohřbívání, kterému byl Bůh již jednou vzkříšený podroben znovu v tradici, konkrétní historické tradici onoho evangelijního zvěstování. To už pak nemůže být jenom vzkříšení ve světě slova, ale je třeba jít ještě dále, a to znamená: je to vzkříšení ve světě pravdy. Pak je to možno propojit s oním Ježíšovým slovem: já jsem ta cesta, pravda i život. Teprve v tomto druhém a definitivním vzkříšení se ona cesta logu stává pravdou a představuje vstupní bránu do života věčného. V této koncepci snad bude možno najít jakési modelové schema, myšlenkové uchopení odkazu celé křesťanské tradice, aniž by bylo nezbytno se přiznat k onomu v této tradici tak hluboce prosazenému novému usmrcování a křišení, zabíjení a pohřbívání již jednou vzkříšeného Boha, jeho sepětím, resp. sepětím koncepce Boha s jistými metafyzickými hypostazemi, s jistou metafyzickou tradicí evropského myšlení. Tedy jakési vyjití z babylonského zajetí metafyziky onto-theo-logické, a vstup do nové éry, nové tradice, která skoncovala s ontotheologií a přesto představuje vzkříšení toho, co v této tradici bylo umrtveno a zabito.

730717–3

(12) (12) (pokračování)

Zatímco, jak říká Karl Löwith (93), Heidegger sice se vyživuje (parazitárně – bychom mohli dodat) z křesťanství, ale zároveň mu bere jeho vlastní půdu pod nohama, čímž vlastně takto perspektivně likviduje sám sebe, naše od jeho odlišné pojetí křesťanství půdu nebere, ale zbavuje je určité parazitární choroby, která je starší než ono, a která v některých dobách likviduje téměř úplně (a v jiných z velké části) to nejpodstatnější, s čím křesťanství přichází. To znamená: jde de facto o – dalo by se říci – jakýsi návrat k počátkům, ale ovšem návrat, který – jako ostatně každý návrat – se může dít jenom vykročením do budoucnosti. Je to tedy navázání, které podstatně ovlivňuje některé kontury, ale stále přece jenom neruší, neničí (konec 1. strany kazety) to, z čeho vyrůstá, a které umožňuje, aby křesťanství bylo vskutku něčím jiným, podstatně jiným než všechna náboženství, tedy tak jiným, že ani nemůžeme říci: všechna ostatní náboženství, neboť právě v této jinakosti křesťanství přestává být náboženstvím a stává se významnou etapou cesty ne-náboženství, nenáboženskosti. Jak je vidět, máme za to, že nejenom Nietzsche odřezává budoucnostní perspektivu, ale také Heidegger – právě tím, že staví svou pozici na křesťanství, které současně podráží, podetíná, které zbavuje jeho základu, a tím ovšem eo ipso zbavuje základu i své navázání a svou celou koncepci. V tomto smyslu také Heidegger je málo perspektivní a je přechodnou postavou, přechodným myslitelem, který mnohé vidí a mnohé odhaluje, ale který nečiní ten nejpodstatnější, nejzákladnější krok do budoucnosti, kterému tedy přece zůstává ono druhé, poslední a definitivní vzkříšení cizí, a zůstává mu čímsi vnějším, nedosažitelným, na čem on sám už ve své koncepci nemá podíl.

730717–4

(13) (13) (pokračování)

Tím ovšem, že Heidegger nepatřičně, nevhodně, ne na místě, navazuje na křesťanství, živí se jím, jak jsme řekli, tím ovšem nelikviduje tu tradici objektivně, nýbrž pro sebe. To zn. on sám sobě, svému myšlení klade nepřekonatelnou překážku k cestě vpřed. Jestliže rozpoznáme tuto překážku jako vnitřní nezbytnost, vnitřní dědičnou vadu Heideggerova myšlení, pak pochopitelně nezbývá než najít, jak tuto překážku obejít ve svém myšlení, jak se jí vyhnout, jak – jinak a přesněji řečeno – ji nestavět, nestrhávat do své cesty tak fatálním způsobem, jak to činí Heidegger. – U Nietzscheho je situace jiná. Nietzsche sice odhaluje velmi hluboce, a snad i přesně, do značné míry přesně, situaci současné křesťanské tradice, ale jeho záměr myslitelský jej vede k jejímu překonání jen ve „fantazii“, tj. v jakémsi podivném, de facto nemožném návratu zpět, který on vidí jako možný jen díky tomu, že tento návrat vidí jako vždycky možný a vždycky nutný, tj. jako „věčný návrat.“ Nenecháme-li se ovšem svést touto jeho koncepcí, pak musíme vidět, že jeho záměr de facto je, vrátit se k situaci, jaká tu byla ještě před vznikem oné křesťanské tradice, resp. před jejím počátkem. Tuto situaci si vtěluje do oné postavy iránského předfilosofického myslitele Zarathuštry. Ale nejen že to je situace historicky neodpovídající, nepravdivá a neskutečná, ale i vnitřně je koncipována naprosto rozporně, jestliže uvážíme, že

poslední překonání nicoty se děje tak, že je uvolněno místo nutnosti. Tato divná transpozice je odhalením problematičnosti celé Nietzschovy pozice. V první Zarathuštrově řeči (o třech proměnách) se ukazuje na to, že se především biblické „ty máš“ proměňuje v „já chci“ osvobozeného ducha. V oné prázdnotě, pustotě, poušti své svobody k ničemu, k nicotě jaksi vydobývá člověk v oné poslední a nejtěžší proměně z „já chci“ k „já jsem“ onu rovinu neustálých okruhů věčných návratů, a ono nic, onu nicotu překonává tím, že se jeho vlastní „já“, jeho „ego“ stává osudem, stává fatem. To je to poslední vítězství nutnosti, která ovšem je chtěná. Je to nutnost, která je svobodně zvolená. To ovšem všechno jsou zcela zřejmé žonglérské pokusy, jak se vyhnout skutečné logice; jsou to pouhé řečnické obraty, ale do skutečné vývojové dialektiky mají daleko. V posledu jde skutečně o návrat k situaci, kde nutnost rozhoduje a svoboda neexistuje. A tento návrat vidí Nietzsche v tom, že se svoboda sama sebe vzdává a že volí tuto nutnost, která je vyloučením svobody. Proto také ona věčnost, jíž se Nietzsche domnívá dosahovat, je věčností mrtvou. Není to věčný život, nýbrž věčná smrt, věčná mrtvost. (Konec mgf. záznamu z rychlíku.)

730719–1

(14) (14) (19. 7. 73 – nemocnice) (pokrač. k č. 9)

Tofflerovo objektivující pojetí (resp. spíše objektifikující, objektivizující) zrychlujících se proměn (acceleration of change) je patrno z formulací na str. 19: „It is (= acc. of ch.) a concrete force that reaches deep into our personal lives, …“; it „confronts us with the danger of a new and powerfully upsetting psychological disease. This new disease can be called ‚future shock‘, and …“ Předně nejde o sílu, která zasahuje (zvnějška) do našeho života, nýbrž o vnitřní proměnu tohoto života samého a jeho vlastní reakci na tuto proměnu i na její vnější důsledky. A v pravém smyslu slova nejde o nemoc, nýbrž o neschopnost koordinované a uměřené reakce, o jakousi nevolnost, pramenící buď z nevůle nebo spíše z vnitřní nesvobody otevřeného rozhodování čelem do budoucnosti. Nejde o vlastnost ani o chorobu, nýbrž o určitý životní styl, o životní orientovanost, o zaujaté stanovisko, o pozici – či jak bychom to nejspíš vyjádřili. Čili jde o kulturně-morální strukturu životního zaměření, která obvykle nebývá zreflektována ani vědomě projektována a proponována, ale která není dána, šíří se jakousi „kulturní nákazou“, napodobováním, sdělováním a sdílením, ale zásadně může být podrobena reflexi a reflektující analýze a na základě jejích výsledků může být proměněna, změněna, tj. může projít proměnou celý život, celá životní orientace – může dojít k životnímu obratu.

730719–2

(15) (15) (19. 7. 73)

Podstatou tzv. „budoucnostního šoku“ (= šoku z budoucnosti) je i podle Tofflera desorientace ve změněném světě a ve změnách světa (světových změnách) [např. 19, 20 aj.: bewilderment, frustration, and desorientation; „futer stock is the dizzying disorientation brought on by the 19/20 premature arrival of the future“]; [20: „milions of human beings will find themselves increasingly disoriented, progressively incompetent to deal rationally with their

environments“]. Ale desorientace je možná i tam, kde vůbec nejde o změnu, nýbrž o nepřiměřenost přístupu třeba k stabilní situaci. Nepřiměřenost je rozhodující, nikoli změna nebo rychlost změny. A pak ovšem může jít o inkompatibilitu, nepřiměřenost a neslučitelnost lidské existence, lidského pobytu nebo třebas i jen lidské tělesnosti s novým prostředím, osvětím, okolím. V takovém případě ovšem je marná nějaká „příprava“, „výchova“ k přizpůsobení a větší adaptibilitě. Ale nejde-li o tuto krajní možnost, pak „příprava“ spočívá v navození onoho životního obratu a ne ve vycvičování „adaptibility“. Adaptace znamená přizpůsobení, přimknutí k něčemu; při změnách, zejména rychlých, prudkých, musí vést adaptace jenom k novým desorientacím a k novým krizím. Nezbytný životní obrat tu znamená předně odstup od vtírajících se a naléhajících proměn, a za druhé o otevřenost, která sama takový odstup umožňuje, jím se uskutečňuje a skrze něj (jeho prostřednictvím) prorůstá a rozšiřuje se nad jeho rovinu a za jeho možnosti. A tato otevřenost je pravým opakem adaptibility, mnohem radikálnějším opakem než pouhá neschopnost adaptace, protože i sebe jako podřízené a podřazené složky zahrnuje jak ne-adaptovanost (nikoli z neschopnosti, nýbrž z „charakternosti“, tj. věrnosti sobě a své linii), tak jakousi přiměřenější „adaptovanost“, totiž takovou, která nezůstává uzavřena ve své neschopnosti adaptace, nýbrž která se neadaptuje přes míru tak, že by ztratila sebe, svou integritu, svou svébytnost.

730719–3

(16) (16) (19. 7. 73)

a) „imagine an entire society, an entire generation … suddenly transported into this new world“ (20); „change is avalanching upon our heads“ (dtto). To je jen další doklad oné nesprávné objektivizace, o níž byla řeč svrchu. – Zároveň např. na str. 25 poukazuje Toffler na to, že dnes (v 800. generaci, jak říká) „the cumulative implications of the time skip principle take on weight“. „Whatever happened to some men in the past affects virtually all men today.“ „Thus the scope of change is fundamentally altered. Across space and through time, change has a power and reach in this, the 800th lifetime, that it never did before.“ A ani mu přitom nenapadne, že nejde v první řadě o změnu účinnosti dnešních proměn proti dřívějším, nýbrž o pronikavé zvýšení reaktibility, resp. o vynalezení a bohaté využívání prostředků, jimiž se schopnost reagovat zintenzivňuje. To přece musí být zřejmé už z toho, co Toffler píše o tom, jak „an event that affected only a handful of people at the time of its occurrence in the past can have large – scale consequences today.“ (24) Tady se nemění charakter události (takové, jakou je třeba peloponéská válka, uváděná Tofflerem), nýbrž naprosto zřejmě schopnost lidí, na tuto událost bohatěji a masověji reagovat a navazovat. Odtud i ono problematické formulování pak problémů, tak odpovědí a výsledků analýz či úvah. „For we have not merely extended the scope and scale of change, we have radically altered its pace.“ (25) To je pochopitelně nutno reinterpretovat: jsme to skutečně my, kdo jsme to celé způsobili a ještě dále působíme; ale nerozšiřujeme dosah a rozsah změn tak, že bychom tak ony změny uzpůsobili nějakým zintenzivněním jejich vlastností, nýbrž že měníme, zintenzivňujeme svou schopnost a schopnost všech nebo většiny současně žijících lidí reagovat na ony změny a navazovat na ně.

Tím tedy nepřidáváme váhu oněm změnám, nýbrž rozšiřujeme rozsah a zjemňujeme citlivost svého reagování na ně, a tudíž rozšiřujeme, zprostorňujeme a časově zkvalitňujeme, zahušťujeme, zhutňujeme svou přítomnost (tzn. jsme např. schopni ve větší míře být „při tom“, pokud jde např. o Peloponéskou válku nebo jiné již minulé, uplynulé události). Celá otázka musí být proto postavena jinak: člověk (lidstvo) si rozšiřuje svou přítomnost stále víc a komplikovanějším způsobem, tak, že zapojuje za tím cílem nové a nové prostředky, které mu to v jednotlivostech usnadňují, ale vcelku jej zahlcují. Otázka proto zní: jak daleko může člověk tímto směrem jít? Jak velikou přítomnost vůbec je schopno unést? Jak musí svou přítomnost rozšiřovat a činit rozlehlou (rozlehlejší), aby nebyl utlačen vahou této přítomnosti? Člověk potřebuje (skutečné, ne zdánlivé) vysvobození z přítomnosti (neméně než z minulosti), a toho může dosáhnout nikoli adaptací a stále větší skladovací schopností, nýbrž jistým typem uvolnění a otevřeností jak pro nové, tak pro staré, jak pro minulé (a přítomné), tak pro budoucí, přicházející. (19. 7. 73 nemoc.)

Obsah sešitu R 1973–1

	str.
1.	1
2.	3
3.	5
4.	7
5.	10
6.	14
7.	16
8.	18
9.	19
10.	21
11.	24
12.	26
13.	28
14.	32
15.	34
16.	36