1974-06 (rukopis)

Ladislav Hejdánek

◆ myšlenkový deník – soubor, česky, vznik: 1974 ◆ poznámka: rukopisný sešit A5

◆ philosophical diary – collection, Czech, origin: 1974

R 1974–6

(§ 63 neobsazen!)

[740603–3]

(64) (1) (TES, 3. 6. 74 odpol.)

Takové základní pochopení vztahu pravdy a moci ovšem musí být přeloženo, resp. transponováno do roviny praktických opatření. Je-li každý hlubší vhled do situace plodem pronikavější reflexe, jež se obrací (nutně) k nějaké rovině skutečné praxe, pak tento hlubší vhled musí otevřít cestu k revizi a zlepšení této praxe. Odedávna existuje v lidské společnosti nebezpečí, že vojevůdci, kteří svému lidu dopomohli k vítězství ve válce nebo v boji, budou z titulu svých vojenských zásluh vykonávat vliv i v mírové době a v oblastech, jež s válčením nemají žádnou souvislost. (Vím jenom o jediné výjimce, jíž byli izraelští „soudcové“, prostí lidé, ničím se v mírových dobách nelišící od ostatních, ale v době ohrožení se proměňující v uznávané vůdce, aby se po dosaženém vítězství vraceli k svému původnímu povolání a aby jako vůdcové zůstávali nadále jen v paměti lidu.) Tak by se mělo stát obecnou zásadou (z níž výjimka by měla být vždycky chápána a zvláště zdůvodňována, ano i omlouvána jako pouhá výjimka), že generálové by neměli zastávat politické funkce, jež podstatně nesouvisejí s armádou a vojenstvím, dále že vysocí funkcionáři straničtí nemohou být zároveň nositeli veřejných politických funkcí a naopak že vysocí státní představitelé by neměli vázat svá rozhodování na politické zřetele svých stran atd. To jsou všechno už dávno diskutované otázky a zásady. Existují ovšem další. Rozdělení mocí jako jeden ze základních principů moderního demokratického státu znamená (a implikuje!) také praktické zajištění toho, aby ani ve skrytosti nevznikala a nebyla utužována pouta mezi státními představiteli a představiteli průmyslu či obchodu, nebo mezi představiteli politické exekutivy a mezi představiteli soudní pravomoci apod. A do této souvislosti pak náleží také zajištění samosprávnosti vědeckých a kulturních institucí, především vysokých škol a vědeckých ústavů, kulturních svazů, nakladatelství, ano i jednotlivých revuí a časopisů, což všechno má ovšem smysl pouze jako otevření prostoru pro svobodu mínění, projevu, tisku apod. Společným jmenovatelem všech uvedených a dalších podobných opatření je vymezení hranic moci a uplatňování mocenských prostředků. To je ovšem možné jen tam, kde platí právo, kde existuje právní stav, a ovšem kde právo není výrazem mocenských zájmů, tj. kde moc nepředchází právu. Tam pak je možno uložit moci zákonné meze, přes něž nesmí jít, aniž by se dostala do rozporu se zákonem. Aby právo bylo na moci nezávislé, k tomu je zapotřebí, aby na moci byli nezávislí také soudci. Soudcové musí být proto buď přímo voleni, nikoliv jmenováni držiteli moci (mocenskými orgány, resp. exekutivou), anebo – protože volba soudců má také svá úskalí – jmenováni jinou instancí než je exekutiva. Jsou totiž věci, o nichž lze hlasovat, a věci, o nichž hlasování nemá smysl. O spravedlnosti hlasovat má svá četná úskalí; hlas lidu je jenom málokdy „hlasem božím“. O pravdě hlasovat vůbec nelze; odborníkův hlas má nesrovnatelně větší váhu než stovky a tisíce hlasů laických. Proto je třeba vytvořit takovou strukturu společenských a

politických vztahů, jež by umožňovala maximální autonomii pro důležité složky jak veřejného, tak soukromého života.

[740604–1]

(65) (2) (TES, 4. 6. 74 dopol.)

Descartovské „cogito“ v sobě implikuje mnohem víc, než si sám Descartes připouštěl a uvědomoval. Např. okolnost, že ve svých *Meditacích* (II, Adam et Tannery, IX, p. 22) říká na otázku, co to je „já“, že to je „věc, která myslí“ („une chose qui pense“). Fakticky však jeho argument „Je pense, donc je suis“ (Cogito, ergo sum) implikuje popření teze, že „já“ je „věc, která myslí“, neboť argument „myslím, tedy jsem“ je argumentem toho, kdo nejen myslí, ale kdo z tohoto myšlení něco vyvozuje o své existenci. Toto vyvozování je ovšem myšlením o myšlení. Argument tedy platí, jenom pokud v sobě implikuje docela určité pojetí reflexe, která je schopna se obracet k sobě samé. Tu však jde o to, že předpoklad reflexe, která se vrací k sobě samotné, stojí na dalším předpokladu subjektu, který se v reflexi vrací k sobě samotnému; takže „cogito ergo sum“ není argument, z něhož vyplývá existence subjektu, nýbrž je argument, jehož předpokladem je koncepce subjektu. A tento subjekt je koncipován jinak, než jak to učinil Descartes. Tento subjekt je koncipován jako ne-věc, zatímco Descartes chápal subjekt jako „věc, která myslí“. Je jasné, že „věc, která myslí“ je jiná myšlenka, totiž myšlenka subjektu, který myšlení „produkuje“. Naproti tomu implikovaný předpoklad subjektu – ne-věci znamená předpoklad subjektu, který se opouští a pak se k sobě vrací. Žádná věc se neopouští, věc zůstává tím, čím je, nebo se mění v něco jiného. Naproti tomu subjekt se může k sobě vracet jedině díky tomu, že se opustil. Jak se může subjekt opustit? Jedině tak, že spočívá v něčem jiném než ve své vnější stránce, ve své vnější podobě. Subjekt opouští sám sebe tím, že vykračuje ze své vnější podoby, ze svého vnějšího rámce a pak přes toto vykročení, přes proměnu vnějších okolností a podmínek se k sobě vrací prostřednictvím nebo mocí jiných sil, než je setrvačnost, než je zůstávání u sebe, zůstávání při sobě. (Z mgf. dikt.)

[740604–2]

(66) (3)

Descartův argument také jenom zdánlivě abstrahuje od intence toho, co je „myšleno“, co „myslíme“. V tom smyslu je vlastně nesprávně ustaven, a také nesprávně interpretován. Descartes říká: ať myslím to či ono, důležité je, že to vskutku myslím. O všem mohu pochybovat, ale už to, že pochybuji, je vyňato z oblasti toho, o čem mohu pochybovat. To, že pochybuji (až už právem či neprávem) je mi evidentní, tím jsem si jist. Jsem si jist tím, že pochybuji, i když si nejsem jist (pochopitelně) tím, o čem pochybuji, a nejsem si jist ani tím, zda o tom pochybuji právem. Omyl Descartesův spočívá v tom, že jeho argument „myslím, tedy jsem“ se opírá nikoliv o prázdné mínění, prázdné myšlení (– něčeho), při čemž od toho intencionálního předmětu je to myšlení jakoby odděleno, odseknuto, separováno, nýbrž ten argument vlastně spočívá na tom, že – ač se o tom nemluví – fakticky se provádí reflexe nad tím, „že myslím“; tedy v tom argumentu „myslím, tedy jsem“, je to „myslím“ intencionálním

předmětem stejně jako to „jsem“. Je to doklad toho, že má okamžitá reflexe je založena ve zkušenosti jak toho, že myslím, tak ve zkušenosti toho, že jsem. Intencionální předmět tu není oddělen, není chirurgicky odstraněn, nýbrž je jím právě to, „že myslím“. Naproti tomu skutečným myšlením (myšlenkovým skutkem) v této chvíli je ono, o němž se nevypovídá, ale které „vypovídá“, které míří k tomu, „že myslím“ a „že tedy jsem“. Abych mohl říci „myslím, tedy jsem“, musí tady být ještě nějaké další myšlení před tím „myslím“, z něhož vyplývá, „že jsem“, totiž ono myšlení, které myslí, že myslím. (Přepis z mgf. zázn. – hned.)

Myšlení nelze uchopit v jeho jádru, jestliže je oddělíme od jeho intencionálního předmětu, k němuž míří a k němuž se odnáší; každý přístup zvenčí, odhlížející od této jeho intence a tím od jeho správnosti či nesprávnosti, tj. přístup pouze psychologický, ztrácí to, co je pro myšlení právě tím nejpodstatnějším. Myšlení je transcendencí, a o tuto transcendenci je připravujeme, zanedbáváme-li jeho intencionální orientaci, nepokoušíme-li se o uchopení jeho intencionálních předmětů. (To vše platí vůbec o vědomí, tedy o mínění, souzení atd.)

[740604–3]

(67) (4) (TES, 4. 6. 74 dopol.)

Alphonse de Waelhens ve své knize „La philosophie et les expériences naturelles“ (1961 – 20142/6022, str. 44 n.) si zřetelně uvědomuje něco, co je ve shodě také s mým východiskem (a ovšem celé řady dalších autorů, přinejmenším v jistých směrech), totiž že je vypracování nové filosofie spjato s novým přístupem k subjektu. Filosofie subjektivity už není možná bez odkazu k něčemu, co už – formálně vzato – není filosofií subjektivity (44). Waelhens poukazuje na moderní filosofickou orientaci směrem k dialektické koncepci subjektivity, která vidí vývoj „subjektu“ a „objektu“ jako vývoj korelativních momentů (a to momentů, které nemají nezbytně ani základně kognitivní charakter) (44). Odtud jeho požadavek radikální transformace pojmu subjektu (45), při čemž je nutno zavrhnout absolutní primát epistemologie čili teorie poznání (45), s kterýmžto primátem je ovšem spjato klasické pojetí subjektivity.

To všechno souhlasí s mým projektem studie o subjektu jakožto ontické struktuře (tady je zapotřebí upozornění na odlišné pojetí rozdílu ontický × ontologický např. u Heideggera a v projektované práci: ontologie je systematická reflexe, zaměřená na ontiku, na ontickou skutečnost, na strukturu jsoucího jakožto jsoucího; ontologická struktura je podle toho struktura této systematické reflexe, struktura ontologie, kdežto ontická struktura je struktura skutečnosti jakožto toho, co jest; o ontické struktuře lze bádat pouze tak, že provozujeme ontologická zkoumání, zatímco ontologickou strukturu lze zkoumat logicky, noeticky apod.). Subjekt představuje zvláštní typ události, která je schopna se k sobě vrátit, uchopit, zachytit něco ze své „minulosti“, učinit to svou přítomností, součástí své přítomnosti, navázat na svou minulost a použít jí jako materiálu k výstavbě své přítomnosti. Subjektnost spočívá pak v této vztaženosti k sobě, která je vlastní vztažeností, a nikoliv vztažeností něčeho druhého. Pro každý subjekt je tak tato vztaženost k sobě něčím naprosto jedinečným a výhradním, v čem neexistuje žádná náhražka ani náhrada, žádné zastoupení, žádná skutečná obdoba (jen vnější

analogičnost), žádná typičnost, žádná obecnost. Události se mohou sobě podobat jedna druhé jako vejce vejci, rozdíl mezi nimi může být zakotven jenom v jejich odlišném umístění v „čase“ a v „prostoru“, jinak mohou představovat naprosto totéž, jen jindy a jinde (tak to platí o primordiálních událostech – každá nová událost znamená na této rovině jen zopakování něčeho, co se jindy a jinde stalo již nesčíslněkrát a co se stejně tak nesčíslněkrát jindy a jinde ještě stane). Událost, která na nic nenavazuje, znamená nový počátek, jakých bylo a ještě bude nesčíslně – tedy de facto „nic nového“, nic vskutku nového, nebývalého. Teprve událost, která k tomu, co je na ní běžného, obecného, „starého“, přidá něco, co není její, představuje něco vskutku „nového“, něco, co tu dosud nebylo. I to pak může být ovšem nesčíslněkrát zopakováno, o tom není pochyby. Ale přece jenom tím je prolomena uzavřenost a nepřekročitelnost základní, primordiální roviny: událost vykročila na rovinu vyšší, „novou“, rovinu, kde události už nezůstávají tím, čím jsou, ale berou na sebe novou podobu v důsledku navázání na něco, co je mimo ně. Pochopitelně, že mimo ně existují na primordiální úrovni pouze stejně primordiální události, ničím se nelišící od události, která na něco z nich navazuje (dokud ovšem ještě nenavázala; pak už se od nich bude lišit).

[740604–4]

(68) (5) (4. 6. 74 – pokrač., odpol.)

Musíme se však zeptat: jak může nějaká událost navázat na něco jiného? Jak může něco, co jí původně nepatřilo, co jí nebylo vlastní, učinit svým, svou součástí, třebas jen materiálem výstavby, realizace svého vlastního průběhu? Tady je nutno zařadit několik poznámek o tom, jak vlastně vypadá průběh události (v našem případě primordiální události). Událost totiž uplývá jen na povrchu; toto uplývání je ve skutečnosti zvnějšňováním něčeho, co je původně rozvrženo vnitřně (zavedení pojmů vnitřní a vnější je ovšem zapotřebí zvláště zdůvodnit, i když nosnost stavby, pracující s těmito pojmy, nakonec nejlépe ukáže, jaký smysl má jejich zavedení a užití. Pokusme se alespoň stručně naznačit, oč tu jde. Událost představuje určitý prostorový a časový objem dějství, u něhož můžeme mluvit tedy mj. také o jeho začátku a konci v čase (rovněž tak jako o jeho mezích v prostoru). Událost je tedy jakýmsi celkem, nikoli jen sérií střídajících se stavů, navzájem se lišících. Tento celek však není v jednom okamžiku celý „tady“, právě tak jako není soustředěn celý do jednoho bodu. Událost má jakési minimální rozměry, pod něž nemůže jít; v reminiscenci na určité moderní fyzikální teorie bychom mohli prohlásit, že primordiální událost je nejmenší možné kvantum dějství. A toto nejmenší kvantum dějství není ani v prostorovém, ani v časovém smyslu bodové, ale rozměrné. V časovém smyslu existuje tedy jakýsi minimální interval mezi počátkem a koncem události. Zvolíme-li nějaký (libovolný) bod mezi oběma krajními mezemi dějství události, pak to, co je dříve než tento bod, náleží k jeho minulosti, to, co je pozdější, náleží k jeho budoucnosti – resp. k minulosti a budoucnosti oné události, jejíž zvolený bod uvažujeme jako aktuální, přítomný. Celkovost události však spočívá v tom, že nejde jen o vystřídání série jednotlivých bodových „přítomností“, nýbrž že jednotlivé okamžité (okamžikové) „průřezy“ událostí zůstávají v nějakém podstatném vztahu k ostatním „okamžikům“ téže události, že se jednotlivé „části“

události k sobě podstatně vztahují. Ale jak se může pozdější složka události vztahovat k složce dřívější? A jak se naopak dřívější, starší složka může vztahovat k té složce, která má teprve následovat, k níž má teprve dojít, která se teprve v budoucnosti uskuteční? A v čem spočívá vlastně základní rozdíl mezi složkami, které jsou od sebe časově vzdáleny, ačkoliv jsou složkami jedné a téže události? Musíme se tu především vymanit ze zakořeněných představ jakéhosi objektivního časového a prostorového kontinua (ev. časoprostorového), představujícího jakýsi rámec událostního dění. Nic takového neexistuje, resp. nic takového nemá a nemůže mít charakter jakési původnosti a základnosti, něčeho, co umožňuje (a zakládá možná) onen pohyb dějství, jímž je každá událost. Každé skutečné, tj. uskutečňující se dějství vytváří pro sebe a kolem sebe jakési pole, které má časo-prostorový charakter a vztahuje se výhradně k onomu dějství, k oné celostní události, jež se děje, odehrává. Prostoročas, který by objímal více než jednu událost, je založen teprve ve schopnosti jedné události navazovat na událost jinou, tj. mimo jiné pojmout a zahrnout do svého časoprostorového pole i něco z časoprostorového pole jiné události, na niž právě navazuje.

[740604–5]

(69) (6) (4. 6. 74 – pokrač.)

A nyní se teprve dostáváme k tomu nejpodstatnějšímu. Vzhledem k celkovosti události, jež se mj. vyznačuje tím, že událost je nějak vymezena, ohraničena proti ostatní skutečnosti, jež k ní nenáleží, je všechno to, nač je událost eventuelně schopna nějak reagovat a navazovat, čímsi vnějším. Vnější tu znamená, že to je za hranicemi, jimiž je událost jako celek vymezena právě zvenčí. Ale právě skutečnost navázání předpokládá, že navazující událost je nějak „při tom“, když se odehrává něco z jiné, cizí, vnější události. Protože to však je událost právě cizí, vnější, znamená to, že navazující událost se v okamžiku počínajícího navázání ocitne nějakou svou složkou jaksi „mimo sebe“, za svými mezemi, tam, kde už ona sama není vlastně sebou, kde už to není vlastně ona. To by samo o sobě ještě neznamenalo nic zvláštního; každá událost, protože má v čase nejenom počátek, nýbrž i konec, se jednou dostane do „stavu“, kdy to už není „ona“, totiž právě, když skončí. Ale v takovém (obdobném v tomto smyslu, i když jinak odlišném) stavu „byla“ vlastně také ještě před svým „počátkem“. Důležité je především něco jiného, totiž že tato navazující událost je schopna v té své složce, kterou sahá do oblasti mimo rámec své celkovosti, se opět do tohoto rámce vrátit a reintegrovat nejen tuto dočasně zvnějšněnou, ba „odcizenou“ vlastní složku, ale navíc také něco, co při této reintegraci ona dočasně „odcizená“ složka uchopila v oné oblasti cizího vnějšku a přinesla s sebou. Základem této schopnosti, vintegrovat, vtělit, zapojit do vlastního průběhu něco z průběhu jiné, cizí události, je schopnost události vrátit se k sobě i v té své vlastní složce, která jen dočasně přesáhla, překročila meze události jako celku. V této své vlastní složce událost de facto opouští samu sebe, a jenom proto je schopna se k sobě zase vrátit. Navázání na jinou událost je umožněno a neseno touto základní schopností navazující události opustit v jisté své složce samu sebe a znovu se v této složce k sobě vrátit. Abychom pak odlišili nějak to, co je pro událost cizím vnějškem, od toho, co je jejím vlastním vnějškem, a tak se pokusili myšlenkově uchopit

podstatu a základ její celostnosti, musíme předpokládat integrující schopnost události, která z určitého prostoročasového rozsahu dovede sjednotit celek události, která určité „elementy“ v tomto rozmezí dovede zintegrovat v jedinou událost. A protože jde o integraci vnějších elementů, které mohou na druhé straně zůstat také nezintegrovány, je zřejmé, že musíme předpokládat schopnost, jejíž povaha a sám základ je podstatně odlišný ode všeho vnějšího; proto se obrací naše myšlenka k pojmu „vnitřního“.

[740605–1]

(70) (7) (TES, 5. 6. 74 dopol.)
Významná je také otázka, proč je nutno předpokládat „zrnitou“ strukturu dění, pozůstávajícího tedy z událostí, z nichž každá má jakousi integritu, tj. představuje celek. Dění znamená zjinačení, tj. změnu. Kde se nic nemění, tam neexistuje dění. Změna ovšem v pohledu zvnějšku spočívá v tom, že to, co tu je, tu přestane být, anebo že to, co tu není, tu náhle jest. Zkušenost nás ovšem vede k tomu, že se pokoušíme tyto změny vidět v celých sériích, a to v jistých souvislostech. Změny se nám tak jeví jako volnější nebo rychlejší proměny pozvolné povahy a postupného charakteru. V takovém případě jsme to ovšem my, kdo integrujeme sérii jednotlivých změn – skoků v delší proces proměny. Nemá však naše počínání oporu ve skutečném sjednocení oněch jednotlivých změn – skoků, jež nezávisí na našem přístupu? Je-li tomu tak, pak ovšem nezbývá než se ptát po tom, co je principem a garantem takové integrity, nezávislé na našem sjednocování izolovaných „dat“ ve fenomény. Ona integrující intervence musí být předpokládána právě v přechodu od toho, co tu bylo, ale už není, nebo od toho, co tu je, k tomu, co tu dosud nebylo. Jenom zdánlivě může být tato integrita zaručena vazbou změny na to, co se nemění (jak si to představovala zejména řecká antika). Ve skutečnosti tu musí být něco aktivního, co pojme do své přítomnosti jak onu „minulost“ kdy něco ještě bylo (ev. nebylo), tak onu „budoucnost“, kdy to už není (ev. je). Tím se ovšem ukazuje obsah pojmu „přítomnost“ ve své původnosti: přítomno je to, co je „při tom“, v našem případě při tom, jak něco (jiného) zprvu je a pak už není, nebo jak něco není a pak náhle jest. To znamená, že je přítomno obojímu. A jestliže je tato přítomnost přítomna obojímu, minulému i budoucímu, musíme připustit, že to je přítomnost alespoň minimálně rozlehlá (a tedy nikoliv bodová). Čí to je tedy přítomnost, dovede-li překlenout a integrovat alespoň něco z minulosti a alespoň něco z budoucnosti? Tady prostě musíme předpokládat integrující sílu, integrující element, ať už ho budeme nazývat jakkoliv. Naším úmyslem je v takovém případě mluvit právě o události, která má celkový, tj. sjednocený, integrovaný charakter.

[740605–2/740607–1]

(71) (8) (pokrač., odpol.)
Budoucnost a minulost, jež jsou integrovány v událost a jež se tak stávají součástí (součástmi) této události, dostávají tak svůj podíl na její „přítomnosti“. Událost je „při tom“, tj. je při minulosti i „při“ budoucnosti, jež byly integrovány v jedinou událost jako celek. Tak se ovšem jak budoucnost, tak minulost stávají přítomností; za takových okolností se zajisté musíme

tázat, v jakém smyslu se stávají přítomností a zda tím eo ipso nepřestávají být minulostí či budoucností. Ale jak může minulost přestat být minulostí a stát se přítomností? To je mnohem neprůhlednější než to, jak se budoucnost může stát přítomností. Jsme přece navyklí považovat za samozřejmé, že se budoucnost stává přítomností, že přechází v přítomnost. Ale jak může přejít to, co už jednou bylo přítomností a co už minulo, znovu do přítomnosti? Je však skutečně tak podstatný rozdíl mezi „zpřítomněním" minulosti a mezi „zpřítomněním" budoucnosti? Zpřítomněná budoucnost přece není budoucnost, která přešla v přítomnost prostě tím, že došlo k jejímu uskutečnění, takže fakticky už není ani sama o sobě žádnou budoucností. Zpřítomněná budoucnost nepřestává být budoucností, tj. je zpřítomňována jakožto budoucnost. Kdyby integrující schopnost události spočívala (ve směru do budoucnosti) v tom, že budoucnost realizuje, uskuteční a tím strhne do přítomnosti, zbavili bychom se problému rozlehlé přítomnosti oné události. Událost je ve své přítomnosti rozlehlá právě proto, že zahrnuje budoucnost jakožto budoucnost (a minulost jakožto minulost), tj. že ani budoucnost, ani minulost neruší, ale „zpřítomňuje" v tom smyslu, že jakožto rozlehlá událost je „při tom", jak minulost je (a zůstává) její minulostí a jak budoucnost je (a nemusí zůstávat) její budoucností. Aby přítomnost (= při-tom-nost) mohla být zároveň „při" minulosti i „při" budoucnosti, musí být právě rozlehlá.

(7. 6. 74, PNP)
Tak se rozlehlá přítomnost stává společnou přítomností takto zpřítomněné minulosti i zpřítomněné budoucnosti. Platí tedy nejenom, že minulost může být a zůstat minulostí a mít zároveň určitou přítomnost, ale – jak se tím zabýváme ostatně na jiných místech – minulost dokonce se vůbec může stát minulostí a zůstat jí pouze za předpokladu, že je takto zpřítomněna, tj. že je něčí minulostí, že je jako minulost vztažena k nějaké přítomnosti (tj. právě k něčemu přítomnému, neboť přítomnost je vždy něčí přítomností, je přítomností nějakého integrovaného dění, nějaké události jako celku, neboť rozlehlá přítomnost je právě událost), pojata do této přítomnosti (jako její minulost). Minulost by totiž jinak v okamžiku, kdy vskutku minula (a přestala být přítomností), prostě vymizela, vytratila by se, stala by se „ničím"; to je třeba vzít ovšem doslova, neboť přítomnost, která minula, aniž by našla nějakou jinou, novou přítomnost, která by ji zpřítomnila jakožto svou vlastní minulost, vlastně jako by vůbec nikdy nebyla.

[740607–2]

(72) (9) (PNP, 7. 6. 74 večer.)
Nelze vyložit, co to je filosofie, aniž bychom pochopili, co jsme my sami, aniž bychom vyložili, co to je člověk. A vyložit, co to je člověk, pochopit to lze jenom prostřednictvím a za pomoci filosofie. Jako vhodný lze považovat následující úvod do filosofie, nebo postup úvodu do filosofie: stručně vyložíme, že člověk je bytost, která ví, a nejenom která ví, ale která ví, že ví, a je schopna si navíc uvědomovat, že je bytostí, která ví, že ví. Když takto stručně nastíníme podstatu reflexe, máme příležitost k tomu, abychom podtrhli, jak důležité je pro člověka, aby

věděl, co je a co dělá, a jak potřebuje prostředky k tomu, aby to dovedl uchopit. A protože jsme takto nastínili, co to vlastně je reflexe, a že je tak důležité vědět, co děláme, aplikujme to na to, co jsme teď udělali. Co jsme to vlastně dělali, když jsme vykládali o tom, jak člověk je bytost, která ví, a která ví, že ví, a která je schopna si uvědomit, že je bytostí, která ví, že ví? Tu jsme hovořili o člověku; ale de facto jsme provozovali filosofii, filosofické myšlení. O člověku podstatně promluvit může jenom filosofie. Ale když chceme na druhé straně říci něco o filosofii, tak buď musíme filosofii demonstrovat, ukázat ji při práci, anebo musíme velmi abstraktně, filosoficky reflektovat o tom, co to je filosofie. Tato vysoká reflexe však není vhodná jako úvod, jako začátek (už jenom proto, že nutně zůstane nesrozumitelná a neprůhledná tomu, kdo ji nemůže sledovat z pozice nějaké praktické zkušenosti s filosofií, neskrytou příliš v hlubinách „předpokladů“). A proto musíme považovat za nejvhodnější takový úvod, takový začátek, kde je filosofie demonstrována při práci, tj. kde se o ní nemluví, kde je přítomná nepředmětně, kde je přítomná jako subjekt, ne jako objekt, kde je přítomná v akci. (podle mgf. diktátu)

[740610–1/740614–1]

(73) (10) (TES, 10. 6. 74 odpol.)

Jestliže se pokoušíme uchopit skutečnost reflexe oním „vím, že vím“ a „uvědomuji si, že vím, že vím“, pak ovšem musíme dodat ještě něco dalšího. Naše vědomí, naše myšlení je celé ponořeno do prostředí, vytvořeného oněmi neustálými reflexemi a reflexemi reflexí. Neexistuje čistá reflexe, odpovídající prostě onomu schematu, jehož jsme použili; každá skutečná reflexe je mnohem složitější, komplikovanější, a obsahuje relikty i zárodky nejrůznějších reflexí jiných (implikuje je např. ve formě neformulovaných a bezprostředně třeba i neuvědomovaných „předpokladů“). To, co se pokoušíme uchopit jako podstatnou strukturu a podstatný obsah určité reflexe, je ve skutečnosti jen vyzvednuto a vypreparováno z komplikovaného pletiva nesčetných jiných reflexí. Velmi důležitou funkci tu má paměť, resp. určité funkce paměti. Jakmile je jednou provedena určitá reflexe, podstatně se promění situace toho, co bylo reflektováno. Obecně např. lze říci, že aktivita, jež byla podrobena reflexi, se potenciálně stává praxí. Aktivita sama ovšem na vyšších úrovních vždycky představuje jakýsi návrat, jakési zopakování dřívějších aktivit podobného typu; je tedy založena na jakési „zkušenosti“. Ale zkušenost sama je hluboce proměněna právě v okamžiku, kdy se přestrukturovává na základě vše postupně prosvětlující reflexe. Dokonce můžeme říci, že jakožto taková se zkušenost konstituuje, že krystalizuje teprve na základě reflexe a za předpokladu všeho toho, co je výsledkem reflexe.

(Pokrač. 14. 6. 74)

Ovšemže reflexe sama je zase jen zvláštní odrůdou praxe a že může a dokonce musí být znovu podrobena (a stále nově podrobována) dalším rozborům kritické reflexe. Ale takto ustavičně znásobovaná a prohlubovaná reflexe se propadá do jakéhosi bezedného močálu, není-li vždy její nosnost a platnost jejích výsledků prověřována uváděním zpět na rovinu té praxe, jež byla

reflektována. Smyslem reflexe je konec konců právě ona náprava, ono pročištění a reformování praxe, jež byla reflexi podrobena. Smyslem reflexe je uplatnění jejích nálezů a výsledků v životě. Žádná složka života tedy nesmí být potlačena či zatlačena do pozadí, nemá být také vytlačena, vytěsněna z vědomí, nýbrž buď musí být zapojena do životního celku, postaveného na nový základ, reflexí proměněný, anebo musí být reálně, skutečně ze života odstraněna, skutečně opuštěna a likvidována, a to opět jenom v důsledku a v rámci nové životní orientace.

[740619–1]

(74) (11) (TES, 19. 6. 74 dopol.)
Z pochopení, že křesťanská církev ve všech svých podobách (tj. podobách všech jednotlivých církví, „jednot“) je irreparabilis, je nenápravná, nenapravitelná, vycházím jako ze základního předpokladu. Druhým, neméně základním předpokladem je pochopení (na základě určité redukce, která však je jenom metodická a má své oprávnění), že jedním z nejpodstatnějších rysů onoho nového, co přišlo do světa mýtu, mytického světa, je orientace do budoucnosti, které říkám(e) víra. A z těchto dvou předpokladů pak vyplývá několik základních důsledků, které ovšem zároveň také ukazují na nosnost obou předpokladů, zejména pak na nosnost onoho druhého předpokladu. Jde o to, že ona tradice víry jakožto životní orientace směrem do budoucna, do budoucnosti, je současné situaci, dnešnímu lidstvu prostředkována jenom křesťanstvím, křesťanskou církví. A to znamená, že se nelze obejít bez hlubokého a podstatného navázání na křesťanství, na křesťanskou církev. A protože pro způsob tohoto navázání je důležitý zase onen první předpoklad, totiž že sama církev je nenapravitelná, znamená to, že ono navázání musí být provedeno tak, že se velice přísně a ostře oddělí ona podstatná tradice, založená na orientaci víry, ode všech ostatních složek, které způsobují vlastně onu nemožnost a beznadějnost, nenapravitelnost církve. Znamená to tedy pozitivní navázání na jednu, i když nejdůležitější (ale jako nejdůležitější pouze hodnocenou, nikoliv nejpodstatněji se projevující) složku křesťanství a křesťanské církve, a její vyzvednutí, očištění a postavení proti všemu tomu, co se na této hluboké a nosné orientaci přiživuje, nebo tím spíš co je s ní v rozporu, co ji zakrývá a otupuje. Takového rozpoznání a hodnocení situace znamená především možnost určitého odstupu a tím i určité relativizace všech depresivních momentů v našem vědomí a sebevědomí, které můžeme interpretovat psychologicky, a to znamená bez onoho závažného, nejzávažnějšího dopadu na hodnocení skutečnosti samotné, tj. situace, jaká skutečně jest. A hned dalším bezprostředním krokem je ono nadějné jakési vyhlížení nových věcí, nového kroku kupředu, který ponese a uskuteční, začne uskutečňovat onu očekávanou změnu. Samozřejmě že se vždy znovu v nás budou ozývat myšlenky na to, že bychom nějak měli být „při tom“, že bychom se na oné proměně, s takovou nadějí očekávané, měli také nějak aktivně podílet. Ovšem tady je zapotřebí značné opatrnosti, neboť je v tom určitá ne zrovna tolerovatelná dávka jakési drzosti, jakési vlezlosti, jakési sebestylizace, jakéhosi přimykání k tomu, k čemu jsme fakticky nebyli pozváni a vyzváni. Je zapotřebí daleko spíš značné trpělivosti v onom očekávání, které ovšem neznamená pouhé vyčkávání,

pouhé zaplňování onoho prázdného prostoru, prázdného časového úseku, který nás dělí od příchodu onoho nového, tím že se budeme „zatím“ zabývat čímsi jiným. (Přepis z mgf. zápisu.)

[740619–2]

(75) (12) (pokrač.)

To, k čemu můžeme sami sebe zavázat, k čemu se můžeme rozhodnout, má vždycky spíše negativní povahu. Je to kritická distance od oněch netolerovatelných stránek současného nebo vůbec dosavadního církevního, křesťanského života. A tady se domnívám, že takovým největším nebezpečím pro každý pokus o obnovu, resp. o krok kupředu, o novou orientaci, o nové vykročení bude spočívat v tom, že se ne dost dobře vymaníme, očistíme od oné zvláštní prolhanosti, sebeklamavosti, sebepodvádivosti křesťanů, kteří jsou nakloněni raději nestavět věci a jednání do nejostřejšího světla, ale spíše je interpretovat takovým uhlazujícím, hroty ulamujícím a celkově vše vylepšujícím způsobem. Tedy nebezpečí vidím zejména v nedostatku kritické reflexe. Kritická reflexe s sebou ovšem nese cosi buřičského a jakoby revolučního, ale onomu pokleslému rádoby revolucionářství se dovede bránit a ubránit svou vlastní zbraní, totiž právě onou kritickou reflexí, neboť pro ono povrchní, frázovité, jalové revolucionářství je podstatná ona sebeklamavá, sebepodvádivá a také jiné podvádějící ideologičnost. Kritická reflexe spojená s očekáváním onoho podstatného (čehosi podstatného) teprve v budoucnosti – to je právě realizace, jeden typ, jedna úroveň realizace života z víry, života a myšlení z víry. Víra to podstatné právě v naději očekává a není si tím vůbec jista tak, že by měla pohotově představu, jak to bude vypadat. Proto jistá otevřenost, spojená s určitou nejistotou s bližší předmětné povaze toho, co přijde a co očekáváme s takovou nadějí, vlastně dokumentuje, že jde o orientaci víry. Na druhé straně ovšem se nám hned zdá, není-li tohle jakási apologie onoho postoje, jakési falešné, křivé zdůvodňování toho, že pouze čekáme. Ovšem takové špatné svědomí nebo pochybnosti, které jsou s tím svázány, musejí být správně lokalizovány, tj. musíme najít, čím jsou vlastně vyvolány, a nesplést se v té lokalizaci. To špatné svědomí je vyvoláno tím, že jsme nakloněni pouhé vyčkávání zdůvodňovat a ospravedlňovat jako nadějeplné očekávání. Ale to je veliký rozdíl, a tento rozdíl musí být důkladně podtržen a přiveden v rozpoznání velmi ostré odlišnosti. Takové skutečné očekávání je vyznačeno jakousi nepřehlédnutelnou aktivitou, činorodostí, dynamikou, jež naprosto chybí vyhýbavosti a opatrnictví pouhého vyčkávání. (Z mgf. zápisu hlavních myšlenek z rozhovoru s Bonym večer 18. 6. 74.) Nicméně asi zůstane skutečností, že v posledu nemůže být pravá pozitivita projektována a plánována; pozitivita nakonec musí být „přidána“, nemůže být předmětem „starání“. Naopak se však musíme starat o nepolevující kritickou reflexi.