1975-28 (rukopis)
Ladislav Hejdánek
- myšlenkový deník – soubor, česky, vznik: 1975 ◆ poznámka: sešit A5
- philosophical diary – collection, Czech, origin: 1975

R 1975–28

(208) (1) (SSaŽ, 19. 7. 75 dopoledne.)
Postup výkladu „Filosofie pro naše dny“ by měl respektovat skutečnost, že reflexe teprve postupně a pomalu proniká ke skutečným „počátkům“; proto by mělo být téma „filosofie“ ponecháno až pro závěrečné partie. Reflexe je vždycky reflexí nějaké aktivity, nějakých akcí. Její pozornost je zprvu plně soustředěna na to, co je jí „nejblíže“ a co nejvíc strhuje její zájem. Je pochopitelné, že z celé akce zajímá reflexi především její „působnost“, její zásah do světa kolem, okolí, osvětí; naproti tomu subjektnost akce zatím zůstává stranou. Později však se začíná z oné „působnosti“ vydělovat obojí složka tak, že se jedna staví stále ostřeji proti té druhé. Pozornost je pak střídavě strhována jednou či druhou stránkou aktivity, jíž je potom věnováno důkladné analytické studium. Je to pochopitelné, neboť postup zkoumání musí vycházet od toho, co je dáno, a postupně dospět k tomu, co „bezprostředně“ dáno není. A tak vzniká otázka, co je vlastně takové první, „původní“ reflexi vlastně „blízko“, co jí je „bezprostředně dáno“. To je stará otázka „bezprostředních dat vědomí“. Ovšem tato otázka nesmí být řešena tak, že ona „bezprostřední data“ konstruujeme, nýbrž pouze tak, že k nim poukážeme jako k základní, bezprostřední „zkušenosti“. To snad je vlastním motivem a základem moderní fenomenologie; anebo by mohlo být, mělo být jako její motiv a základ odhaleno. Ale náš problém to vůbec nezjednodušuje; spíše naopak. Co to je vlastně původní fenomén? A jak můžeme zjistit a zaručit jeho „původnost“? Jak vypadá původní „fenomén“, ještě neovlivněný reflexí? Je něco takového vůbec možné? Je tomu vůbec tak, že reflexe, vědomí jen zpracovává jakási základní „data“ a že se neúčastní jejich vytváření, formování? Nemusíme spíše právě naopak předpokládat, že vědomí každé úrovně proniká až do nejnižších „úrovní“ fenoménů a prorůstá jimi, spoluformujíc a spoluvytvářejíc je?

To je důvod, proč se domníváme, že „čistá fenomenologie“ je nemožná a nemyslitelná. Není totiž možná jako původní, první, základní disciplína, na níž pak by mohlo být postaveno nějaké další uvažování. Fenomén je vždycky takový (také takový), jaké je vědomí, jež ho spoluformuje. Fenomén je proto třeba chápat jako oblast setkání subjektně založené akce s čímsi, co k ní původně nenáleží, ale je jí čímsi „jiným“, „cizím“, „vnějším“, k čemu se však (teprve) ve svém průběhu dostává. Na fenoménu, který je záležitostí, „produktem“ či stránkou, aspektem takového setkání, se tedy podílí jak subjekt se svou subjektní (vnitřní) i objektní (vnější) stránkou, tak i sama „věc“, která se „jeví“, „ukazuje“. V reflexi se subjekt – přesně vzato – obrací k fenoménu (fenoménům), nikoliv ke skutečné akci jako takové. Teprve analýzou fenoménu dospívá na jedné straně k „cestě“, k „přístupu“ k tomu, čím se na fenoménu podílí ono jiné, cizí, vnější, a k tomu, s čím přistupuje, přichází sám subjekt (nyní reflektující). Přitom ovšem jak jeden, tak druhý člen setkání, jež se stalo základem „jevení“, „jevu“, „fenoménu“, nemohou být ze setkání resp. z fenoménu vyděleny jinak, než určitým myšlenkovým rozvrhem. Tento rozvrh má v sobě nesčetná úskalí; především může být sama základní analýza provedena nesprávně. To se stane kupř. tím, že na stranu „objektu“ se vydělí (spoluvydělí) to, co k němu nenáleží, nýbrž co náleží na stranu „subjektu“; nebo totéž, jenže

obráceně. Ale nikde není zaručeno, že při analýze zůstane všechno zachováno, že může být jenom něco mylně přihozeno na nesprávnou stranu. Daleko nejčastěji je analytická pozornost tak soustředěna jedním směrem, že leccos z toho, co náleží do opačného směru, je prostě opomenuto. A toto soustředění pozornosti ovšem vyplývá z celkového životního zaměření nebo alespoň s ním koresponduje ve vzájemném ovlivnění. Tak kupř. myšlení tzv. metafyzické epochy je neobyčejně přitahováno předmětnou stránkou „skutečnosti“, tj. fenoménů, a se vznikem moderní vědy je spojeno vytlačení subjektu do role pouze rušivého momentu při poznávání, který je proto nutno v maximální míře vyloučit a zbavit všeho vlivu, veškeré působnosti. A když je pak stále víc na druhé straně „objevován“ subjekt, je toto „objevování“ stále zatíženo tendencí myšlenkově uchopit subjekt jako zvláštní druh objektu.

(209) (2) (SSaŽ, 19. 7. 75 pozdě odpoledne.)
Setkání dvou událostí se stává novou, další událostí, pokud alespoň jedna z oněch setkávajících se dvou je subjektem, tj. pokud je schopna se vrátit k „sobě“ a tak se stát vlastně „sebou“. V tomto návratu totiž si osvojuje něco z té druhé, ale právě jenom díky tomu setkání a jeho prostřednictvím jeho prizmatem, jeho „rastrem“. Osvojení si něčeho z událostí setkání je základní strukturou tzv. reaktibility. Subjekt může reagovat jenom na to, s čím se ve svém dění, ve své dějící se aktivitě, akci setkal. S čím se nesetkal, na to reagovat nemůže. Setkání je tedy předpokladem a základem reakce. Reakce je zvláštním typem akce; a každá akce má svůj počátek nepředmětné povahy a odvíjí své dění zevnitř navenek. Aby se akce mohla kvalifikovat jako reakce, musí se její vnitřní počátek modifikovat, adaptovat, adjustovat k něčemu či na něco, co je zároveň mimo akci, ale zároveň je to v akci nějak obsaženo. Tento zdánlivý rozpor je základem subjektu jako integrované vnitřně-vnější struktury. Subjekt, který reaguje na něco „jiného“, „cizího“, „vnějšího“, toto „jiné“ vůbec nemá „před“ sebou jako předmět, nýbrž reaguje vlastně ne na samu věc, nýbrž na jakousi „informaci“ o ní. A tato informace – to je fenomén, to je jev: ne věc sama, ale jak se jeví aktivnímu a reagujícímu (reakce schopnému) subjektu.

Základní chybou je pohlížet na fenomén buď jako na vliv či produkt „objektu“ nebo jako na výtvor, produkt „subjektu“. Pravda je taková, že fenomén je jakási nová integrovaná událost, která nemá samostatného trvání a představuje (resp. představovala by) jakýsi konec (jeden z konců) obou událostí, ovšem konec společný. Důležité však je, že alespoň v kontextu jedné z obou událostí to není konec definitivní, ústící v nicotu (to by právě ještě nebyl skutečný fenomén), nýbrž konec, na nějž navazuje nový začátek. Ovšem pro tento nový začátek (jakožto pro nový začátek nové události) není už tento konec, na který se má navázat, něco vnějšího, nýbrž musí tu být jakési „dění“ tohoto konce, jímž to, co už bylo vnější, je zpětně zvnitřňováno. Fenomén je tedy dění, je událost, která se odehrává, děje opačným směrem. Akce, která se má kvalifikovat jakožto reakce, se tedy ve svém dění (odvíjení) musí setkat s tímto dějstvím, děním „fenoménu“. A teprve díky setkání s fenoménem se může již vnitřně modifikovat, adaptovat tak, aby na svém „konci“, ve svém „závěru“ byla na setkání se samou „věcí“ připravena, aby k tomuto setkání a k věci samé „mířila“, aby ji „předjímala“ a díky tomuto

před-jetí, před-uchopení se skutečně také strefila (alespoň s jistou nezanedbatelnou pravděpodobností).

To je významné schema, které je nutno po všech stránkách promyslet a vzít vážně. Fenomén, který není jakousi „informací“ o něčem dalším, je nesmyslem; ale i když se subjekt ve svých reakcích zaměřuje na toto „něco dalšího“, setkává se jakožto subjekt s tímto dalším pouze „nazdařbůh“, kdežto každá orientace, každé zaměření znamená vlastně pouhé setkávání s fenoménem. Tak se musí zdát, že subjekt je schopen se setkat pouze s fenoménem. Ale fenomén sám je už setkání, ovšem jakési samostatné setkání, jímž končí jisté dvojí dění. Subjekt se může setkat s něčím jiným, druhým, cizím, vnějším, jen jako sám už zvnějšněný, tj. na svém konci, na konci svého dějství, na konci své akce. Takové setkání je vlastně už smrtí, je setkáním mrtvého subjektu s mrtvou věcí. Fenomén představuje jakési vzkříšení, obnovu života uprostřed těchto mrtvých konců. Ono umírající setkání (setkání umírajících) však nemůže obživnout ze své vlastní síly a stát se tak fenoménem. Je to možné jen tak, že se přichytne onoho návratu subjektu k „sobě“, tj. oné konstituce subjektu jakožto subjektu, tj. jakožto „sebe“, jakožto „svébytí“, „svojství“, nebo jak bychom to nazvali. Proto je zapotřebí především vyšetřit základ možnosti konstituce subjektu jakožto subjektu, abychom pak mohli správně myšlenkově uchopit podstatu fenoménu a vyjevování vůbec.

(210) (3) (Prosetín, 29. 7. 75 ráno.)
George Santayana v jednom svém textu [„The Appeal to the Supernatural“, in: „*The Genteel Tradition at Bay*“, 1931, str. 27 a násl.] začíná poněkud ironizujícím konstatováním, že téměř všechny národy a všechna náboženství – a zvláště jejich liberální část – se považují za sůl země. Jsou prý přesvědčeny, že pouze jejich zvláštní instituce jsou normální anebo správné, a doufají, že uvidí, jak budou všude přijaty. Atd. Je pozoruhodné, že při své ironizaci si Santayana vůbec neuvědomil, jaká to je výsada, když si lidé mohou myslit, že jejich národní nebo náboženské instituce jsou normální nebo dokonce ideální. Nepochybně již za jeho časů, jakož i dlouho před ním a také po něm je většina lidstva odsouzena žít ve společenstvích, ať už národních a státních, nebo náboženských, anebo jakýchkoliv jiných, jimž byly jejich národní, náboženské atd. instituce oktrojovány; jsou to lidé, kteří chovají k těmto institucím ne-li hluboký odpor, tedy alespoň nechuť a jsou ve vztahu k nim ve značné distanci; a přece tomu tak nemusí být proto, že mají nějaké své instituce (třeba potlačené), jež by považovaly za onu zmíněnou „sůl země“. Je to situace, proti níž by situace, líčená Santayanou, byla vlastně pokrokem, neboť tam by bylo alespoň možno předpokládat, že každý je zakotven v nějaké společnosti (národní, náboženské nebo jiné) a že její principy a stěžejní zásady bere tak vážně, že jim nejenom naprosto věří, ale že je dokonce považuje za doporučeníhodné pro všechny ostatní, pro celé lidstvo. Tato nová situace s sebou nese resp. přinesla nové možnosti, které se otevřely jak pro jednotlivce, tak pro instituce. Mohou totiž vzniknout mohutné a mocné instituce, které nepocítí žádnou újmu, jestliže je v jejich zásadách a principech nikdo nebere vážně; a jednotlivec si může ponechat soukromá přesvědčení, názory, víry, které nejenže nemusí považovat za vhodné pro všechny, ale které nemusí vlastně zkoumat ani pokud jde o

nějakou „vhodnost“ či „správnost“ pro něho samotného. Vytvořily se tak vlastně dva póly téhož životního postoje: na jedné straně existuje mocenská ideologie, která už nechce nikoho přesvědčovat vnitřně, ale spokojí se naprosto formálním vnějším respektem a „souhlasem“; a na druhé straně si jednotlivec sám pro sebe vytvoří jakési „názory“, které nechce a ani nemůže nikterak zveřejnit, ale které si nechává pro sebe jako své soukromé předsudky, nálady, chýry, mýty, pověry. Vytvářejí se tak na jedné straně jakési ploché mýty ideologické, a zároveň zcela mimoběžně s nimi neméně ploché mýty soukromých pověr a tzv. „názorů“, které už si na svou soukromost tak zvykly, že se dokonce přímo vzpírají jakékoliv konfrontaci.

To je situace, vznikající ve společnosti, kde je zlikvidována veřejnost, veřejné mínění, veřejné střetávání názorů, přesvědčení a „věr“. Je to jakási sociální schizofrenie, resp. schizofrenie sociálního vědomí, může-li se to tak vyjádřit. Na jedné straně je nikoliv veřejné, nýbrž právě „ne-veřejné“ mínění, zcela roztříštěné na uzavřené okruhy nebo přímo jednotlivce, ale šířící svůj vliv podzemními, nekontrolovanými a nekontrolovatelnými cestami. A na druhé straně je veškerými technickými prostředky vybavený tlak oficiální propagandy, která má vyhraněně ideologický charakter, ale zároveň minimální věcnou přesvědčivost, neboť se nemusí (a nemůže!) konfrontovat s žádnou „partnerskou“ nebo „protivnou“ ideologií jinou (taková totiž prostě není připuštěna). Důsledkem je, že na rovině onoho ne-veřejného mínění v důsledku nedostatku konfrontace a tím i vystavenosti kritice dochází v masovém měřítku pokles osobního, osobně odpovědného myšlení na obecnou rovinu myšlení společenského, a protože neveřejného, tedy mýtického a pověrečného. Tak vznikají nekontrolovaně společenské mýty a pověry, jež na jedné straně velice ovlivňují společenskou situaci, ale pro svou pokleslost jsou snadným terčem útoků ze strany oficiální ideologie (a to tím spíš, že vůbec nemohou nabýt podoby veřejného mínění, zůstávajíce trvale míněním „tajným“, „neveřejným“).

(211) (4) (SSaŽ, 1. 8. 75 dopoledne.)
Abychom mohli mluvit o odcizení, o odcizeném člověku např., musí tu nejprve člověk (neodcizený) být. Ale kde se vzal tento „neodcizený“ člověk? Vznikl odcizením, tj. tím, že se jeden živočich, jedno zvíře odcizilo své živočišnosti, své zvířeckosti, že se odcizilo přírodě a své přirozenosti. Kdyby se člověk nejprve neodcizil přírodě, nebylo by možné, aby se nyní odcizil sám sobě. Tento princip však můžeme nepochybně aplikovat i na člověka, který se nyní odcizuje sám sobě; může to totiž být analogie toho, když se nějaký praop odcizil sám sobě a stal se opočlověkem, čímž vykročil na cestu vedoucí k člověku. Když mluvíme o odcizení člověka sobě samému, musíme se proto tázat, kterým směrem tady člověk sám sebe opouští: vykročil na cestě k vyšší bytosti, anebo poklesá zpět k zvířeckosti – nebo jinam, ale stejně nízko? Jde výš anebo upadá?

Tato rozvaha je důležitá pro posouzení vztahu mezi individuálním a společenským vědomím. Společenské vědomí je dříve než individuální, stejně tak jako je člověk společenský dříve než osobnost, individuum, personální bytost. Člověk se stává individuem v pravém smyslu, osobností, personální jedinečnou bytostí svou emancipací z roviny společenského

bytí, tedy de facto svým odcizením společnosti, ev. sobě jakožto společenské bytosti. Takové odcizení může být ovšem krokem výš právě tak jako krokem níž, vzestupem právě tak jako pádem a poklesnutím. Ne každým odcizením společnosti se člověk stává osobností. Může také upadnout, poklesnout pod společenskou úroveň. Společenskost člověka je něco, co v tomto vzestupném odcizení není odvrhováno a likvidováno či destruováno, nýbrž je pojato do podstatnějšího konceptu, do podstatnějších souvislostí, do hlubšího celku atd. V tomto rámci si zachovává svůj smysl, svou funkci, ale není tím rozhodujícím, tím posledním, čím by se vše ostatní mohlo vysvětlit. Představuje nicméně jisté omezení pro každou personalizaci, pro niž je nezbytným předpokladem a terénem.

Jak se prosazuje osobnost uprostřed společenského bytí, uprostřed společnosti? Není vždycky nezbytné, aby se jedinec ke zdůraznění a podtržení své individuality dostal do napětí a přímo rozporu se společenskou skutečností, se svou společností, se svým společenským „osvětím“. Může svou společenskou situaci přijmout a aktivně si ji osvojit (tj. nebýt jen v situaci pasivity, jíž je něco vnuceno, oktrojováno); v takovém případě ovšem musí svou takto přijatou společenskou situovanost prohloubit, pro sebe zdůvodnit, zakotvit, dát jí místo a smysl ve svém osobním, individuálním životním rozvrhu. Osobní život je totiž nutně hlubší než život společenský, a tím také bohatější, plnější. Právě v tomto smyslu platí masarykovská devíza, že život veřejný je jenom skrovnější část života „soukromého“, vnitřního, duchovního. To je velmi vhodně vyjádřený poměr obou složek: vnitřní, tj. personální život si ze své společenské situovanosti a ze své aktivity, jíž na tuto svou společenskou situovanost reaguje, buduje jednu ze svých stránek, jednu ze svých součástí. To znamená především, že personální (vnitřní) život je nejen neúplný, ale dokonce přímo deformovaný, korumpovaný, poškozený. A proč? Protože když nedá své společenské stránce určité místo, tak si nějaké místo vynutí; a čím méně se s ní bude počítat, tím větší a pronikavější vliv bude mít na všechen ostatní život. (Odtud také můžeme jasněji nahlédnout do „moderních“ metod narušování osobní integrity a vůbec vnitřního života lidí, neboť pro takový narušený vnitřní život se společenská stránka života stává mnohem mocnější, totiž emancipovanou a jakoby primární, základní rovinou.

A právě takový vztah je i mezi individuálním, personálním vědomím a vědomím společenským. Společenské vědomí musí být nějak pojato a vintegrováno do vědomí personálně individuálního (sama individuálnost není ještě chráněna před tuctovostí, prostředností, mělkostí, pokud ji už pojmově neuchopíme jakožto personální); ovšemže nikoliv „tak, jak jest“, nýbrž tak, že je buď prohloubeno a v hloubce integrováno, anebo že je i polemicky v některých aspektech odmítnuto a kritizováno. Naprosto odmítnuto však může být jen za příliš vysokou cenu dokonalé ztráty komunikace.

(212) (5) (SSaŽ, 1. 8. 75 odpoledne.)
Má-li individuální vědomí získat vrch a převahu nad vědomím společenským, je to možné jen tak, že prohloubí svůj ponor, svou niternost, a že zároveň vybuduje komplikovanou pojmovost, jíž je schopno se zmocnit obsahů i společenského vědomí a ovládnout je, změřit je (najít jeho míru a kritéria pro ně) a dát jim pravé místo a přiměřenou podobu. Prostředek, jímž takové

převahy může dosáhnout, spočívá v kritičnosti jeho přístupu (k sobě i ke všemu jinému). Právě proto platí, že otázka pravdy se neklade vlastním (podstatným) způsobem na rovině vědomí společenského, nýbrž pouze a základně na rovině vědomí personálně individuálního. Z týchž důvodů nemůže psychologie ani sociologie svými prostředky uchopit vědomí v jeho plnosti ani v jeho podstatě, protože vědomí ústí v kritičnost a jenom v kritickém vztahu k sobě a k vědomí vůbec a jeho obsahům se může otevřít pravdě jakožto pravdě. To je však vždycky individuální, personální „výkon"; pravda neoslovuje společenské vědomí, nýbrž výhradně vědomí individuální, personálně jedinečné. Každý se musí pro pravdu rozhodnout sám, ve svém vlastním svědomí, z důvodů svého vlastního svědomí, na svou odpovědnost a na své riziko; společenské vědomí může nést stopy působení resp. oslovení pravdou jen tak, že prostředníkem tohoto oslovení a ovlivnění je individuální, personálně jedinečné vědomí konkrétních, jedinečných lidí. Předmětem psychologie a sociologie však je člověk a lidé jako typy, i průměru, anebo alespoň ve vztahu k typům a k průměrům. Neschopnost vědy (ať už psychologie nebo sociologie) postihnout a uchopit svými prostředky oslovené vědomí, tj. vědomí otevřené oslovení a otevřeností oslovené, je patrna např. už z toho, že psychologie (ani sociologie, ta ještě tím méně) nemůže rozpoznat kritéria logiky, tj. onoho řádu slova, řeči, jímž se vědomí na určité úrovni začne spravovat a řídit. A jednotlivé, jen o svědomí se opírající a jen svědomí odpovídající vědomí může proto získat vrch nad vědomím společenským právě jen ve světě slova, ve světě platných a respektovaných argumentů, a to znamená ve světě, kde pravda platí víc než síla, víc než násilí, víc než moc a mocenské prostředky.

Ale kde tomu tak je? Moc nezná sama ze sebe žádných mezí, neuznává žádné meze ani hranice. Je ovšem přesto vždycky omezena, ale její meze jsou dány její neschopností žít dál, když příliš vzroste. To jsou však hranice a meze tak říkajíc „neorganické". Organické hranice musí však moci být uloženy, tj. lidé musí trvat na tom, aby určité meze byly zachovávány a musí být připraveni až žárlivě střežit své svobody, jež nesmí žádná moc porušit, a být ochotni dát v oběť třeba i své statky, svou společenskou pozici, ba i svůj život, aby neposkytli moci žádný svůj příspěvek k jejímu zmohutnění a růstu. Jde totiž o to, že moc sama nemá vlastní existenci, dokud není respektována a dokonce dokud k ní pozitivně svým jednáním nepřispěje většina obyvatelstva. Tam, kde za žádnou cenu obyvatelstvo neuzná moc, tam může dočasně nastat krveprolití, ale dny moci jsou tím definitivně sečteny. To ovšem za předpokladu, že do vývoje společnosti neintervenuje vnější síla svými zásahy. Pak je situace složitější, ale i tam se nakonec ukáže, že pouhá moc není schopna vytvořit trvalejší pořádky. Proto přistupuje další nezbytnost, bez níž se moc neobejde a obejít nemůže: ideologie. Už pouhý fakt, že se mocenské prostředky bez ideologie nemohou natrvalo obejít, je významný, neboť představuje pokus moci o jakési „narovnání" ve světě, kde už nějak je přítomno slovo, byť ujařmené, zpotvořené a deformované. Moc, která uzavřela konkordát s ideologií, se totiž dříve nebo později dostane prostým vývojem událostí do rozporu s vlastními zásadami a principy, jak byly pojaty do oné ideologie či spíše jak byly pojaty onou ideologií. A pak se buď ideologie postupně stává stále roztrhanější zástěrkou mocenských potřeb a opatření, anebo se v rámci ideologie vytvoří jakési ohnisko, usilující o promyšlenost, argumentaci, systematičnost atd. A tak potom

(v tomto druhém případě) dojde k rozporům, v nichž nabývá stále větší váhy teoretický moment v ideologii, který pak nemůže než vytyčovat moci a mocenským prostředkům meze, aby nebyl mocí sám ohrožen a smeten, likvidován.

(213) (6) (SSaŽ, 2. 8. 75 ráno.)
Člověk usiluje o to, aby „poznal sám sebe“, tj. aby věděl, kým vlastně jest a jaké je jeho místo uprostřed všeho toho, co má kolem sebe a do čeho je postaven; proto usiluje i o to, aby poznal resp. věděl, jaký to je svět, v němž žije. Co mu v této záležitosti mohou poskytnout vědy? Tak např. fyzika mu může říci jen velmi málo jak o něm samém, tak i o světě, v němž žije. To si uvědomíme v okamžiku, kdy prohlédneme rozdíl mezi teorií a naukou, tj. věděním o světě, a mezi skutečností, tj. mezi skutečným „světem“, skutečným prostorem, prostředím, v němž jsme. Uvažujme chvíli o svém prostředí. Sedíme kupř. na židli nebo ležíme na pohovce. To, co nám fyzika dovede říci o této židli nebo pohovce či o našem sezení či ležení, je cosi velmi zlomkovitého, co je pro naše skutečné pobývání kupř. ve vlastním bytě čímsi krajně odtažitým, abstraktním, ponechávajícím to nejdůležitější vlastně docela stranou. Právě tak málo nám podstatného může říci chemie nebo biologie (např. o dřevě židle či stolu; už více nám ovšem může říci biologie o nás samých, a to nejen somaticky a morfologicky, ale také geneticky a evolučně). Ale na čem se vlastně můžeme zachytit, chceme-li posoudit svou situaci, své místo ve světě? Tam samo nejbližší naše okolí, např. právě třeba zmíněná židle nebo pohovka, je čímsi naprosto zanedbatelným. A přesto jsou zároveň čímsi neobyčejně důležitým, neboť je neobyčejně, životně důležité, máme-li si kde lehnout, tj. kde složit hlavu, nebo máme-li si kde v klidu sednout. Ale není přece pochyby, že to je pouhý prostředek k tomu, abychom dosáhli čehosi podstatnějšího. Na pohovce odpočíváme, abychom nabrali sil k nějaké činnosti; na židli sedíme, abychom se u stolu najedli, nebo abychom se životně k něčemu připravili nebo do něčeho pustili: čteme, píšeme, sestrojujeme něco, děláme propravu nebo ho dokonce uskutečňujeme. Čteme-li však knihu, jistě to není to životně ústřední, co děláme nebo co můžeme dělat. Není-li to oddych (a i tu by bylo velmi poučné sledovat, jaký to je vlastně oddych, v němž pronikáme do jakéhosi jiného světa, než je ten kolem nás, ten „skutečný“), pak je to kus vážného života, vážné životní aktivity. Ale na čem to vlastně pracujeme? Kde je ten vlastní „předmět“ naší činnosti? Jaké je jeho místo v našem světě? Jak se vůbec můžeme orientovat v tomto světě a v našem chování ve světě, abychom od záležitostí okrajových a nepodstatných přešli k důležitým až životně významným? Vůči čemu se v takovém případě vymezujeme, co necháváme stranou (a proč?) a co považujeme za životně ústřední (a zase: proč?)? Jak rozumíme vůbec situaci, v níž jsme? Ta stránka situace, v níž se ukazuje, v jakém vztahu jsme k židli, stolu, pohovce či knize, nějakému přístroji apod., je přece zcela zřejmě čímsi tak okrajovým, jako jsou třeba kulisy v divadelní hře (a ještě možná okrajovějším). Jsme situováni ve světě způsobem daleko podstatnějším a významnějším, který nelze zpřítomnit či ozřejmit poukazem k věcem, jež jsou v klidu či v pohybu někde kolem nás. Jsme zaměstnaní nebo nezaměstnaní, pracujeme ve svém oboru, a se zájmem, nebo nekvalifikovaně a pociťujeme to jako újmu a příkoří. Studujeme či studovali jsme, anebo nám možnost studia

byla odepřena. Vyděláváme tolik, že nemusíme mít starost o zítřek, o rodinu, o to, jak zaplatíme to či ono, anebo nevyjdeme z finančních starostí. Žijeme v míru anebo ve výbušné době, plné konfliktů a nebezpečných hrozeb. Žijeme v dobře organizované a prosperující společnosti, anebo všude vidíme a cítíme rozklad struktur a úpadek. Žijeme ve světě, který se nám zdá být smysluplný, anebo nás všechno nutí k pochybám o jakémkoli smyslu čehokoliv. Žijeme tak, že jdeme světlou cestou, vidíce cíl před sebou, anebo podnikáme to či ono, abychom unikli nudě či bezradnosti, abychom zapomněli a abychom se nemuseli vůbec ptát. Je náš vztah k věcem a ke světu takový, že nás vede vždy dál – anebo nás všechno jen zavádí, svádí a odvádí od nás samých a zakaluje nám zrak i mysl? Co je vlastně rozhodující, hlavní osou našeho života? Jak bychom mohli označit onen spád od méně významných partií a složek našeho života k těm důležitým a ústředním? Jaká kritéria bychom mohli vyznačit, jaká měřítka stanovit, jež by nám pomohla ten spád rozpoznat a přesněji určit? Na jakých znameních a příznacích se můžeme orientovat? A jestliže už se vždycky nějak orientujeme a jestliže se vždy už podle něčeho řídíme, můžeme sami sobě vydat počet z této své orientace? Rozumíme dobře sami sobě, když se v rozhodujících chvílích rozhodujeme tak a nikoliv jinak? Jaké jsou to ty naše životní hodnoty, máme-li nějaké (a vždycky máme nějaké!)? Kde jsme je vzali? Co jsme přejali se svou rodinou z doby a prostředí? Co je původem založeno v celé kulturní epoše? Co je specifikum naší společenské skupiny či vrstvy? Do jaké tradice se cítíme zasazeni a v jaké se cítíme vskutku doma, či v jaké bychom chtěli zakotvit – a proč? A jaký je vztah mezi naší každodenností a našimi cíli, našimi hodnotami? Jsme to spíše my, jak jsme a jací jsme každý den – anebo spíše se svou každodenností podobáme všem nebo většině ostatních, zatímco my sami jsme v těch vzácných chvílích čistých prožitků, průzračného soustředění a napjatého svědomí? To vše jsou otázky, které nás vedou doprostřed problematiky výsostně filosofické.

(214) (7) (SSaŽ, 2. 8. 75 ráno.)
Když víte, že bude nepřetržitě týden nebo čtrnáct dní pršet, nepojedete na dovolenou (pokud nebudete ovšem muset). Budete-li si jisti všeobecnou potopou, bude vaše počínání podobné Noemovu (doufejme, že neresignujete a nepropadnete zoufalství). Poznání, vědění vede k jistému chování, k jistým aktivitám nebo k tomu, že se jistých aktivit vystříháme. Cena a smysl vědění a poznání může být měřena tím, k jaké změně životního postoje, k jaké nové životní orientaci, k jakým novým aktivitám vás vyzývá a přiměje. Tak je tomu ovšem s věděním a poznáním situačním nebo alespoň nějak k situaci vztaženým. Jsou však oblasti poznání, jež jsou tak vzdáleny každé (i naší) situaci, že se nám tam zdá, jako by tam poznatky měly svou váhu a svůj smysl už jenom samy v sobě. Dokonce v jistých dobách měli myslitelé za to, že právě takové poznatky jsou ty pravé, ty nejryzejší a nejčistší. Aristoteles měl za to, že theoriá, teoretické poznání pravdy znamená čisté nazírání pravdy a že je naprosto odvráceno od jakékoliv činnosti, od jakékoliv praxe. Ale takové pojetí je dnes už nedržitelné, protože neobstojí před kritickým přezkoumáním toho, jak se věci mají. Člověk nemá možnost mít pravdu před sebou a prostě na ni zírat, jakmile jen otevře oči a jakmile nic nestojí jeho

pohledům v cestě. Nestačí totiž otevřít oči a odstranit překážky. Pravá skutečnost (tj. ta skutečnost, jak je jeví ve světle pravdy) je spíše blízká promluvě nebo písni než předmětům, na něž je možno se podívat, jak jsou před námi celé (ostatně nikdy není předmět před námi celý, nýbrž vždy jen z jedné strany; „celý“ předmět znamená předmět ze všech stran, z kterékoliv strany – a tím už se zase blíží spíše promluvě či písni, v nichž je něco dříve a něco později). Skutečnost je taková, že něco z ní už tady bylo, něco tu právě je a něco musíme teprve očekávat. „Nazírání“ redukuje tuto „celou“ skutečnost na to, co tu je právě teď, když se dívám, když „zírám“. Ale kde je mé předchozí zírání? A kde moje příští, budoucí?

Tato časová dimenze je čímsi základně významným: já sám jsem jako subjekt něčím, co se děje v čase a co je (musí být) sjednoceno, integrováno v časové dimenzi, v rozlehlosti času. Skutečnost se mi jeví rovněž v čase, tj. nějak se mi jevila, nějak se mi nyní jeví a nějak se mi také bude jevit; a na mně jest, abych uchopil tyto fenomenální stránky skutečnosti v jejich jednotě. Ale skutečnost se v čase nejenom „různě“ jeví, ona v čase také „různě“ jest. A v případě, že jde o „pravou“ skutečnost resp. o skutečnost, jež vskutku „jest“, tj. jež má své „bytí“, pak to nezáleží už jenom na mně, jsou-li tyto časové „fáze“ příslušné skutečnosti integrovány v jednotu, nýbrž zcela beze mne a bez jakékoliv mé asistence se skutečnost sama (za uvedení podmínky) sjednocuje, integruje i to, čemu Teilhard de Chardin kupř. říká „unité naturelle“, přirozená jednotka. Pouze tam, kde mnoho takových jednotek vytváří nějakou „hromadu“, může záviset na mně (nebo na jiných subjektech), je-li tato hromada uchopena, pojata (a ne teprve ve skutečném „pojetí“, tj. myšlenkově, ale již v pouhých reakcích) jako jednotka; v tom případě pak to je na rozdíl od pravé, „přirozené“ jednotky jednotka nepravá, „umělá“, pouze fenomenální.

Jestliže jsme na počátku mluvili o tom, že poznání nás vede k jistému chování, k jistému jednání, musíme to nyní doplnit a opravit. Samo poznání je totiž možné jen jako nahlédnuté jednání, ovšem jednání včetně jeho výsledku, včetně toho, čeho vskutku dosáhlo. Jestliže totiž většina filosofů starší myšlenkové tradice měla sklon poznání zakládat ať už výhradně nebo pouze jednu jeho část na tzv. vnímání, přičemž konstruovala takové modely jako je počitek, vněm atd., pak nyní víme, že problém není ani tak v jednotlivých izolovaných reakcích nízké (nižší) úrovně na tzv. vnější skutečnosti, nýbrž jejich sjednocení, integrace ve výsledný „obraz“ resp. ve výslednou podobu, odnášející se k oné „vnější“ skutečnosti, znamenající ji, mínící ji, vystihující ji apod. A právě tato integrace je podstatně a nerozlučně spjata s naším jednáním, s naší aktivitou: o tom, které „počitky“ či „vněmy“ patří k sobě, které jsou významné a které mohou být naopak potlačeny jako redundantní nebo vůbec postradatelné a nevýznamné, nás nejsou schopny poučit „počitky“ či „vněmy“ samotné, nýbrž jen celková naše praxe, aktivita, činnost, jednání, chování. A přitom jednotlivé „počitky“ či „vněmy“ vlastně vůbec či alespoň nikoliv srozumitelně a průhledně „nevypovídají“ o tom, čeho „počitky“ či „vněmy“ vlastně jsou. Je tomu dost obdobně, jako např. jednotlivé skvrny (barevné) na obraze nebo jednotlivé čáry v kresbě (či dokonce jednotlivá písmena v knize) ani nemíří ke skutečnosti samy o sobě, nevypovídají o ní, neznamenají ji, neoznačují ji, nedovedou se jí „zmocnit“ či jinak ji „uchopit“, ale teprve jejich úhrn, jejich rozložení v tomto úhrnu a tedy jejich strukturovanost dovoluje,

aby – je-li ve své celkovosti uchopena – opravdu „postihla“, „vystihla“ něco jako intendovanou skutečnost. Jednotlivý „počitek“ či „vněm“ musí být tedy interpretován, a teprve tehdy může být uchopena nějaká intendovaná skutečnost.