

790x0n-1

- Otázka: Ve čtvrtek se konal v Trutnově proces s mluvčím Charty 77, dr. Jaroslavem Šabatou. Myslíte, že jeho odsouzení bylo ovlivněno jeho funkcí v Chartě?
- LvH: Mohu vyjádřit pouze svůj dojem. Sám incident asi narežírován nebyl; příslušníci Bezpečnosti projeví jen surovost, jaká je na okresní úrovni běžná v případech kriminálních delikventů. Po incidentu však museli okamžitě věc ohlásit svým nadřízeným. Ti měli 48 hodin času na konzultace s politickými místy. Ostatně již v několika případech došlo i po uvalení vazby k propuštění obviněného a k přerušení nebo i zastavení stíhání. Pakliže se tak v Šabatově případě nestalo, bylo to nepochybně motivováno politicky, což se ostatně prokázalo také při procesu. Řekl bych však, že větší váhu přitom měla jeho politická minulost než jeho nynější funkce mluvčího Charty 77.
- Ot.: Domníváte se tedy, že v jeho případě nešlo o útok na Chartu 77?
- LvH: O útok na Chartu určitě šlo. Nesmíme zapomínat na okolnosti incidentu: desítky a desítky příslušníků Bezpečnosti měly zabránit setkání s polskými přáteli. Zadržených signatářů bylo víc, ale jenom na Šabatu byla uvalena vazba a jenom on byl postaven před soud.
- Ot.: Dr. Šabata ve své výpovědi přiznal, že jednoho příslušníka Bezpečnosti opravdu udeřil. Nebyla rozhodující právě tato okolnost?
- LvH: Nemyslím. Šabatova reakce byla úmyslně vyprovokována. Na vyhlédnutí správné osoby měla Bezpečnost dost času: signatáři byli zadrženi, předvedeni, pak museli dlouho čekat na chodbě v budově okrsku, a teprve potom došlo k incidentu. Policisté začali – mimochodem před zraky jiného signatáře – Šabatu bít, tloukli jím o zeď a hrubě jím cloumali. Potom ho odvedli do jedné z kanceláří, odkud bylo slyšet další rány a sténání. Při soudním jednání se ukázalo, že v této místnosti byl Šabata podroben osobní prohlídce, při které se musel také vyzout z bot. Když se po skončené prohlídce oblékal a obouval, začal se k němu jeden policista chovat obzvláště provokujícím způsobem, nařídil mu znovu vstát a ponižujícím způsobem ho ohmatával. V tu chvíli ho Šabata udeřil. Víte, jsou dva druhy lidí; jedni si nechají v takové situaci líbit všechno, ale druhí mají někde určité meze. A tyto Šabatovy meze onen policista překročil. Důležitější však je, že on i jeho kolegové ještě dříve překročili československá zákony. Udělali to proto, že mohli oprávněně počítat s tím, že oni stíhání nebudou. Jsem přesvědčen, že o Šabatovi bylo rozhodnuto předem. Kdyby byl policistu neudeřil, bylo by bývalo vyprovokováno něco jiného.
- Ot.: Kromě rodinných příslušníků a důvěrníka nebyl do soudní síně vpuštěn nikdo ze signatářů a přátel dr. Šabaty, ani žádný z přítomných zahraničních novinářů. Vy sám jste do Trutnova na proces nepřišel. Zabránila Vám v tom policie?
- LvH: Den před procesem za mnou přijeli dva pracovníci Bezpečnosti, aby mne před tím varovali. Trvali na tom, aby při tom byl přítomen můj vedoucí, zřejmě proto, abych za těchto okolností nedostal potřebnou dovolenou. Ale pravým důvodem mé nepřítomnosti byl můj nepříznivý zdravotní stav.
- Oz.: Ještě poslední otázka: zůstane dr. Šabata po odsouzení nadále mluvčím Charty 77?
- LvH: Samozřejmě ano. Fakticky však svou funkci nebude moci vykonávat. Ještě asi vyčkáme, jak dopadne odvolání, i když zatím nic nenasvědčuje tomu, že by se právě nyní měly začít napravovat nezákonnosti posledních 9 – 10 let. Budeme však muset uvažovat o jmenování dalšího mluvčího, zvláště jestliže bude dr. Šabatovi k trestu připočítán 18měsíční zbytek trestu, jehož vykonání mu v r. 1976 bylo podmíněně odloženo.

*

- - -

790721-1

Masaryk na jednom místě

někde je něco z následujícího už přepsáno – hledat!

(krouž. blok, č. 79-003; Praha, 790721-1.)

*

- - -

790722-1

Vstup nového do sféry toho, co už bylo a jest, si dost dobře nemůžeme představovat jako emergenci nějakého nového počátku, který se prostě objeví a nadále se projevuje a prosazuje, až vyčerpá všechny své možnosti. Nové přichází ne jako nová danost, ale jako dynamis, jako aktivita, jako otevření nové cesty, jako nové směřování. Konstatovatelný „nový počátek“ lze považovat jen za příznak, okolnost, předpoklad a projev něčeho, co je za ním a pod ním. Nové kvality nejsou prostě přidány k tomu, co tu už bylo, ale jsou dynamickým ovládnutím, využitím, výběrovým sjednocením, integrací toho, co tu už bylo a co je k dispozici, k formování procesu či dění, jež ovšem v žádných danostech není založeno a proto na ně ani není redukovatelné ani z nich odvoditelné. Nové se nemůže realizovat leč na základě starého; nové, které nenaváže na to, co tu už bylo a jest, je nutně pouze opakováním starého (když bylo ještě nové). Novost není kvalita absolutní, nýbrž historická. Proto nepřichází nikdy nové jako nějaký „přirozený počátek“, v němž by všechno bylo v zavinuté podobě obsaženo, aby se pak jen rozvinulo a po všech stránkách uplatnilo, ale spíše jako nějaké Maxwellův třídící čertík či spíše jeho nějaký minivýhybkář, který postupně přehazuje celou řadu výhybek na kolejích, po nichž se pohybují se značnou setrvačností soupravy toho, co už jest. Ale i tento přírůstek je příliš mechanistický; rozhodující je, že určitá řada specifických přehození výhybek může (a ovšem nemusí) dávat jakýsi celkovější smysl, může vést právě k něčemu nejen formálně novému, ale obsahově vyššímu, „centrokomplikovanějšímu“. (22.7.79, doma.)

(krouž. blok, č. 79-004; Praha, 790722-1.)

790806-1

Analýza dění musí vyjít a být založena na analýze struktury události. A k tomu je opět zapotřebí vytvořit si potřebný aparát myšlenkový a pojmový, s nímž tato práce může být provedena. Takový aparát lze nejlépe připravit – alespoň v hrubých rysech – při práci s nějakým co možná jednoduchým modelem (tak to prováděli ostatně také nejstarší filosofové ve starém Řecku). Proto se zdá, že lze za nejvhodnější začátek považovat úvahy o povaze nejjednodušší, nejprimitivnější, nejnížší události, události „prvního řádu“, „*primi ordinis*“, tj. události prim-ordiální (termín Whiteheadův).

Výchozím předpokladem je aplikace myšlenky kvantovosti na průběh dění a na čas vůbec. Dění i čas mají diskretní, zrnitou povahu, tj. nepředstavují žádné kontinuum, jak dosavadní fyzika předpokládala. Existují jakési nejmenší úseky času, jakési nejmenší částčky dění, pod něž už dále nelze jít, tj. které dál nelze už dělit. A tato nejmenší kvanta dění – nejmenší myslitelná kvanta dění – jsou právě ony primordiální události. Jsou to kvanta dění, tj. i v jejich rámci se stále ještě něco odehrává, děj, stává. Nicméně toto stávání, toto dění už nelze dále rozebrat na nějaké menší úseky, části dění, na nějaké menší události. Nee-

xistuje možnost vést uprostřed události nějaký okamžitý „průřez“, který by byl schopen ono dění jaksi zastavit a ukázat v daném okamžiku zastavení vnitřní strukturu – protože strukturu infinitezimálního, časově bezrozměrného okamžiku, tedy strukturu jen prostorovou. Protože to však není možné, je nutno pozměnit pojetí dění a času, aby bylo lze nahlédnout, proč tomu tak je. Základní dění primordiální události musí mít takovou povahu, aby bylo zjevné, proč další dělení možné není. Nepochybně to souvisí s celkovostí, tj. s vnitřní i vnější sjednoceností, integritou události. Proto mluvíme o události a událostech a ne pouze o nějakém bezbřehém dění, které nemá začátku ani konců.

To by ovšem asi ještě nestačilo. Podstatnou podmínkou je nahlédnutí toho, že dění je umožněno, založeno a nesené skutečností přechodu ze sféry vnitřního do sféry vnějšího, tj. zvnějšnění, které je jednak paralelní s přechodem z oblasti toho, co ještě není, do oblasti toho, co je a co bylo, tj. s přechodem z budoucnosti do přítomnosti a minulosti. Zvnějšnění, zpředmětnění, zvěcnění (realizace znamená právě zvěcnění – vychází od *res* = věc), uskutečnění (když se něco ještě ne-daného stane skutkem) – to je ústřední problematika, která se váže k tématu dění a dějství.

(krouž. blok, č. 79-005; Praha, 790806-1.)

791115-1

Nicolai Hartmann píše (1963, *Zur Grundlegung der Ontologie*, S. 17): Das, worauf die Erkenntnis sich wirklich richtet, was sie zu erfassen und immer weiter zu ergründen sucht, hat ein Übergegenständliches „Sein“. Es ist das, was es ist, unabhängig davon, wieviel oder wiewenig von ihm zum Gegenstande gemacht wird. Sein Gegenstandsein ist überhaupt etwas Sekundäres an ihm. Alles Seiende wird, wenn überhaupt es zum Gegenstande wird, erst nachträglich zum Gegenstand gemacht. Es gibt kein Seiendes, in dessen Wesen von Hause aus es läge, Gegenstand eines Bewußtseins zu sein. Es rückt erst durch das Auftreten des erkennenden Subjekts in der Welt in das Verhältnis des Gegenstehens ein, und zwar genau in dem Maße, als das Subjekt auf Grund seiner Kategorien innerlich imstande ist, es sich zu „objektivieren“. Die Objektion eben ist die Erkenntnis.

Tento výklad potřebuje být v několika bodech podstatně zrevidován. Především není zřejmé, co znamená hned v první větě slovo „wirklich“. Kdo nebo co může představovat kontrolu toho, zda se poznání (poznatek) na něco vztahuje „skutečně“ či jinak? Zkušenost praví, že předmětem poznání bylo nejednou něco, co „samo o sobě“ neobstálo jako samostatná skutečnost, nýbrž že šlo o chybnou konstrukci resp. o chybný „Suchbild“ (buď že z pletiva skutečnosti bylo něco chybně vykrojeno, buď že šlo o chybu interpretaci čili o chybné zařazení do kontextů, event.. do chybných kontextů). Kromě toho nelze souhlasit ani s tím, že „být předmětem“ je něčím pouze sekundárním na „bytí“, které je svým charakterem „nepředmětné“. V plném smyslu nepředmětné je pouze bytí samo – a to se nemůže z podstaty věci stát nikdy legitimním předmětem; v tom smyslu je vskutku „nepředmětné“ či prostě ne-předmětné, takže se může stát jen „ne-předmětem“. (Rozumí se v přístupu subjektu.) Bytí „konkrétní“ naproti tomu (*noc-cretum* od *noc-cresco*) je srostlicí vnitřní a vnější, „nepředmětné“ a „předmětné“ stránky; může se tedy po jisté stránce stát předmětem myšlení (poznání, výpovědi atp.), ale po jiné stránce se musí stát „nepředmětem“ myšlení (atp.). Samozřejmě jeho „Gegenstandsein“ může být legitimně chápáno jen jako něco druhotného, ale i tato druhotnost má svůj základ ve „věci“, totiž ve vnějšnosti, vnějškovosti, ve vnějšku toho, co se v myšlení (atp.) stává jednak předmětem, jednak nepředmětem. A tento vnějšek je integrován s příslušným „vnitřkem“ v celek zcela nezávisle na myšlení (atp.), totiž celek onoho konkrétního. To, co není vnější, se nemůže stát předmětem, a to co je vnější, se musí stát předmětem. Rozdíl mezi vnějškem a předmětností je dán pouze přístupem myslícího (ale už vůbec jen aktivního) subjektu, ale předpoklad jakéhokoli přístupu je založen v oné vnějšnosti. (Vysoč., 15.11.79.)

(krouž. blok, č. 79-006; Praha, 791115-1.)

791115-2

S bytím se nesetkáváme jinak než jako s konkrétním bytím. Konkrétní bytí je událost; jinými slovy je to v celek integrovaný kus dění, jehož podstatným rysem je zvnějšňování vnitřního. Konkrétní dění je založeno uvnitř a postupně se zvnějšňuje. To nám nedovoluje chápat dění jen jako přechod z vnitřku navenek, nýbrž musíme předpokládat, že existují také ryze vnitřní (nepředmětné) složky dění, tedy dění uvnitř, a také ryze vnější složky dění (předmětné), tedy dění vnější, dění navenek. Neexistuje přísná paralela mezi vnitřním a vnějším, nýbrž vnitřní má vždycky náskok, jde napřed, je dynamické, vede ke skutkům, je tedy skutečnější. Máme důvody se domnívat, že zvnějšnění nikdy neobsáhne, nezahrne do sebe všechnu bohatost vnitřního, že zvnějšněním je vnitřní ve své povaze a komplikovanosti zkráceno, omezeno, redukováno. Vezmeme-li si na pomoc terminologii termodynamickou resp. kybernetickou, má vnitřní dění povahu negentropickou, zatímco dění vnější má povahu entropickou. Zároveň je vnitřní dění jednak samo daleko pronikavěji integrováno, jedna je i základem a rozhodujícím činitelem integrity konkrétní. Jestliže tedy máme usuzovat na povahu bytí samotného, máme důvody se domnívat, že samo bytí je jediné a že je základem veškeré celkovosti a integrovanosti. – právem – Nicolai Hartmann, že „das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag“, pak na jedné straně přiznává, že pouhá aglomerace, agregace nemá vlastního bytí, na druhé straně otevírá otázku po tom, co každou takovou jedinstvo a jednotu umožňuje a zakládá (přes zmíněnou mnohotvárnost příslušného konkrétní). Integrující princip musí být nejenom nějak myšlenkově uchopen, ale musí být i nějak „lokalizován“ a „temporalizován“. Jednota bytí každého jsoucna musí být založena v bytí samém, a bytí samo musí být chápáno jako přicházející, tj. přicházející z budoucnosti (neboť ona integrace se stává úkolem, není výchozí daností). (Vysoč., 15. 11. 79.)

(krouž. blok, č. 79-007; Praha, 791115-2.)

791115-3

Ontologie nemůže být vpravdě pojata jako věda o bytí, neboť věda musí mít svůj předmět a své metody. Bytí však nemůže být předmětem žádné vědy, protože má nepředmětnou povahu. Mohli bychom tedy o ontologii mluvit jako o „vědě o bytí“ pouze za předpokladu, že bychom odlišili vědy o předmětech od věd o nepředmětech. Ale ani to by nám nadlouho nepomohlo, protože bychom brzo zjistili, že nepředměty se od předmětů liší tím, že je od sebe nelze odsekávat žádnými pevnými hranicemi, že jene nepředmět poukazuje na další, přechází v ně, a že celá nepředmětná skutečnost je v hloubce integrována v jediný celek. Právě v tom smyslu pak není ontologie možná jako speciální disciplína, ale jako jedna cesta filosofie vůbec, jako jedna její stránka, jako jeden pokus o uchopení celku nebo o uchopení vztaženosti k celku (v myšlenke). – Ale ona část slova ontologie, která poukazuje k logu, může být ovšem pochopena také jinak než jako věda. Tak kupříkladu mytologie není vědou o mýtech, nýbrž pokusem o logizaci mýtu. Analogicky s tím bychom mohli ontologii chápat jako pokus o logizaci bytí. V tomto pojetí bychom proti mýtu postavili bytí a za úkol bychom si stanovili logizaci samotného bytí a nikoli pouze logizaci a-logického či před-logického mýtu. To by nám umožnilo chápat ontologii nikoli jako speciální obor, nýbrž jako jeden z úkolů resp. jednu z cest – jednu z metod – filosofického zkoumání. Ontologie by pak představovala jeden z myšlenkových přístupů k bytí. Eventuelní polemika proti povaze tohoto přístupu by pak nemusela jít cestou popírání bytí nebo popírání problému bytí, nýbrž mohla by sám problém zachovat a doporučit jen jinou cestu k jeho řešení. (Vysoč., 15.11.79.)

(krouž. blok, č. 79-008; Praha, 791115-3.)

791126-1

Nepřesné a zavádějící slovo „realismus“ je chápáno běžně jako opak „idealismu“ a tedy jako uznávání jsoucnosti, „reálnosti“ věcí, které kolem sebe ve světě nacházíme. Etymologicky poukazuje slovo „realismus“ na „res“, tj. věc. Realismus je orientován na věci. Ale co to jsou věci? Co to znamená, když řekneme, že svět je „reálný“? Co to je „věcnost“ světa? Je svět věcí? Anebo and je svět souborem nesčíslných věcí? (Masaryk říká, že svět není „skladištěm věcí“ – Rukověť sociologie.) Reálný není opakem imaginárního, nýbrž znamená redukci skutečnosti na věci a věcnost. ...

Celý problém budeme schopni uchopit a vyřešit jen za předpokladu některých elementárních pojmových rozlišení. Věc je vždycky něco, co je nějak před námi a proti nám jako předmět. Podstatou skutečné věci čili skutečného předmětu je to, že jest. Věc či předmět je jsoucno. (Rovnostranný trojúhelník považujeme za předmět, ale ideální; reálný může být jen narýsovaný nebo jinak vyznačený či ze dřeva vyrobený trojúhelník. K tomu jindy.) Prvním nutným rozlišením musíme od sebe rozeznávat pravé a nepravé jsoucno. Nepravé jsoucno je aglomerace pravých jsoucen, která však jako celek není sjednocena, integrována. Naproti tomu pravé jsoucno je celkem, je vnitřně integrováno. Věc je tedy vždycky nepravým jsoucnem, kdežto o pravých jsoucnech jen nelegitimně a také neradi hovoříme jako o věcech. Pravá jsoucna jsou organismy, ale také jejich relativně samostatné části, např. orgány, buněčné tkáně a buňky, ovšem molekuly (také makromolekuly a organely!), atomy a všechny subatomární částice, jakož i energetická kvanta. (Teilhard říká pravým jsoucnům „přirozené jednotky“ – unitées naturelles). Když o pravém jsoucnu mluvíme jako o „věci“ či o „předmětu“, dopouštíme se nepřipustné redukce; to někdy nemusí vadit, jindy však může být zdrojem nejtěžších omylů. Takové omyly mohou však mít nejenom nahodilou a jednorázovou podobu, ale mohou se stát strukturálním zatížením celého myšlení. Realismus je tedy myšlení „dědičně“ zatížené tím hříchem, že vše skutečné chápe jako předmět, jako věc. (26.11.79.) (krouž. blok, č. 79-009; Praha, 791126-1.)

791126-2

Nicolai Hartmann píše ve své *Grundlegung der Ontologie*, že je třeba rozlišovat mezi konkrétními jsoucny, která jsou, a mezi bytím jako tím, co jim je společné. „Sein und Seiendes unterscheiden sich ebenso wie Wahrheit und Wahres, Wirklichkeit und Wirkliches, Realität und Reales.“ (1693, str. 40.) Podle něho je mnoho skutečného, ale skutečnost tohoto skutečného je jenom jediná, je to identický modus bytí (str. 41). Ale takovýto poukaz není dostačující. Když mluvíme o tom, co je různým jsoucnům společné, pak máme na mysli to, že „jsou“, tedy jejich jsoucnost. Když mluvíme o tom, co je společné všemu tomu, co je pravdivé, máme na mysli pravdivost. Mezi pravdivostí a pravdou je ještě další rozdíl, stejně jako mezi jsoucností a bytím. Naproti tomu nemůžeme v češtině vyjádřit analogický rozdíl mezi skutečností jako tím, co je společné všemu skutečnému, a mezi skutečností, která se od tohoto společného liší jako jeho základ. (Ani v němčině to není možné; zatímco vedle Wahrsein je Wahrheit, vedle Seiendheit ještě Sein, Wirklichkeit označuje obojí, a tedy svádí k tomu, že jedno od druhého neodlišujeme nebo na rozlišení zapomínáme.) A jako pravda není tím, co je společné jednotlivým pravdivým výrokům, (tím společným je jenom pravdivost), tak ani bytí není tím, co je společné různým jsoucnům (různému jsoucímu), neboť to nazýváme jsoucností. Vzniká otázka, co to je vlastně pravda a co to je bytí – na rozdíl od pravdivosti a jsoucnosti. (26. 11. 79 - datum ručně dopsáno.) (krouž. blok, č. 79-010; Praha, 791126-2.)

791126-3

To, co jest, nazýváme jsoucnem. Otázkou však je, víme-li přesně a důvodně, že něco jest a v jakém rozsahu to jest. Tak kupříkladu souhvězdí Orion „jest“, neboť to není jenom naše představa, náš výmysl, ale něco „reálného“. Ovšem na základě dnešních znalostí víme, že jakožto „jev“ vůbec neodpovídá „sku-

tečnosti“, neboť hvězdy, jimiž je souhvězdí zdánlivě tvořeno, jsou od sebe velice vzdáleny a nemají spolu nic společného, co by je přiřazovalo právě k tomuto a nikoli k jinému souhvězdí. Je to otázka perspektivy a vzdálenosti, jak se nám budou různé soustavy hvězd jevit jakoby v projekci. Konkrétně to znamená, že jednotlivé hvězdy nepochybně jsou, tj. mají svou skutečnost, ale jakožto souhvězdí jsou pouhým jevem či spíše zdáním. Souhvězdí tedy nebudeme považovat za jsoucno. – Jiným příkladem je hromada cihel. Každá jednotlivá cihla jest; ale můžeme ve stejném smyslu prohlásit i o hromadě cihel, že jest? Kde tato hromada začíná a kde končí? Jsou-li kolem hromady některé cihly rozházeny, na čem záleží, budeme-li je počítat k hromadě nebo zvlášť? A co vlastně činí hromadu hromadou? Odmyslíme-li si nepatrné gravitační následky nahromadění určitého počtu cihel, je zřejmé, že není nic, co by z cihel činilo něco víc, než čím jsou, tj. nějakou hromadu. Hromada není také jsoucno v pravém smyslu, neboť nemá žádnou vlastní jsoucnost. Ale vždyť samotné cihly nejsou také nikterak vnitřně integrovány, ale jsou pouhým předmětem, takměř v témž smyslu jako souhvězdí. Jsme to my, kteří bereme souhvězdí jako souhvězdí a hromadu jako hromadu. Ve skutečnosti jsou jen hvězdy a cihly. Naše vnímání propůjčuje rozmanitým nahodilým agregacím, či sestavám povahu čehosi celostního, náležitějšího k sobě. Ale tam, kde agregace nebo sestava není skutečně spojena v jedno „reálnými“ souvislostmi a vztahy, kde jejich struktura je jenom nahodilá a vnější, aniž by byla schopna účinně udržovat celkovost a integritu proti tendencím ke změně, tam nemůžeme mluvit o hromadě jako o jsoucnu, tj. samostatném jsoucnu, nýbrž právě jen jako o hromadě jsoucen.

Musíme proto rozlišovat jednak mezi předměty, jimž lze připsat jsoucnost, a předměty, které jsou jen předměty našeho vnímání, myšlení apod. Předměty-jsoucna mohou dále být pravými jsoucnými nebo nepravými jsoucnými. A konečně nepravá jsoucna mohou být integrována ještě jinak než zevnitř (jako pravá), ale přece nezůstat bez skutečné integrity. Tak kupříkladu umělecké dílo, obraz, socha apod. jsou, tj. mají skutečnost, ale ta musí být vždy znovu aktualizována aktivitou subjektů, které přicházejí k vnější stránce díla zvenčí, aby pronikly do „vnitřního světa“ příslušného uměleckého výtvaru. Něco podobného pak platí i o institucích, organizacích, společenských hnutích, podnicích atd. Mezi vším tím, co „jest“, musíme tedy v první řadě hledat skutečná, pravá jsoucna jako základ všeho ostatního. (26. 11. 79)

(krouž. blok, č. 79-011; Praha, 791126-3.)

791127-2

Jaspers začíná první přednášku z března 1935 (*Vernunft und Existenz*, str. 1) tím, že proti sobě staví rozumné a ne-rozumné jako dvojí skutečnost, resp. dvojí, které se vedle sebe a proti sobě vyskytuje ve skutečnosti. Filosofie podle něho nepřestává usilovat o rozumné uchopení a proniknutí ne-rozumného a proti-rozumového; ba nejenom je formovat rozumem, ale proměnit je v rozumné, a dokonce je vposledu prokázat jakožto rozumné. Všechno bytí se má ukázat jako řád a zákon. Proti tomu se však vzpírá smysl pro poctivost anebo vzdorná vůle. Ty uznávají a potvrzují nepřekonatelnost ne-rozumového.

Tady musíme zase provést několik rozlišení. Některá jsoucna mají smysl, a přec nemůžeme prohlásit, že jsou rozumná nebo rozumová. Kupříkladu v nástrojích není žádná rozumnost ani rozumovost, ale je v jejich vytvoření a používání. Nástroj má smysl jen pokud ho je k nějakému rozumnému cíli používáno. Proto k němu je vlastně jeho vlastní smysl přidáván, nástroji se dostává smysl zvenčí. Naproti tomu jsou jsoucna, která jsou vnitřně spjata se smyslem, která ze smyslu vyrůstají a na smyslu jsou založena. Rozum přistupuje ke jsoucňům buď proto, aby jich k něčemu smysluplnému použil (a eventuálně je k tomu cíli uzpůsobil) – anebo aby jejich smysl, jejich smysluplnost odhalil a nahlédl. Tento dvojí přístup může být v různých případech jednou přiměřený a případný, podruhé nikoliv. Záleží na tom, o jaká jsoucna ve skutečnosti jde. Jsou-li tzv. pravá jsoucna význačná tím, že jsou vnitřně integrována, centrována, pak to zároveň znamená, že v nich můžeme najít smysl a že jsou v nějakém širším smyslu také zakotvena. Na-

proti tomu nepravá jsoucna jsou buď nějakým reliktem pravých jsoucen a tedy jenom úlomkem, reziduem bývalého smyslu, anebo jsou aglomerací, nahodilým nahromaděním nějakých nižších (nebo menších) jsoucen, ať už nepravých nebo pravých (vposledu vždy nakonec nějakých pravých). A tam ovšem žádný smysl nemůžeme objevit, neboť kde není integrujícího, organizujícího činitele, tam není ani žádný smysl. Ovšem rozpoznat bezpečně, kde smysl není, je obtížně a vždycky riskantní. Vždycky tu je možnost, že jsme nenahlíželi dost pozorně a hluboko a že přijde někdo další, kdo objeví a ukáže nějaké smysluplné souvislosti tam, kde jsme my neviděli nic. Naproti tomu daleko bezpečnější je pozitivní odhalení smyslu a smysluplnosti. I tam je ovšem možná omyl, ale kritické posouzení je tu mnohem snadnější. (27. 11. 79) (krouž. blok, č. 79-012; Praha, 791127-2.)

791210-1

Ontologie se dělí do dvou směrů, rozchází se na dvojí cestu. (Nemůžeme mluvit o tom, že se dělí na dvě disciplíny, protože ontologie není ani speciální disciplína, ani obor, složka filosofie jako celku, nýbrž je to určitá metoda či spíše strategie myšlenkového postupu.) Na jedné cestě se ontologie pokouší pojmově uchopit event. myšlenkou, myšlenkovým postupem poukázat na bytí samo, na druhé cestě je jejím hlavním tématem bytí konkrétních jsoucen a struktura konkrétního bytí. Strategie myšlenkového postupu v každé ze dvou možností je odlišná.

V době, kdy předmětné myšlení ještě tak mohutně ovlivňuje a zatěžuje naše myšlenkové postupy, je první cesta úkolem okamžitě nerealizovatelným, který je nutno z větší části odsunout do budoucnosti. Naproti tomu na druhé cestě se pozornou a ustavičně se kritické reflexi podrobující myšlenkovou prací můžeme pocvičit a připravit na onen nyní ještě naše možnosti a síly přesahující úkol.

Zdá se, že rozhodujícím a směro-datným problémem po té stránce bude výzkum ontických struktur, zpočátku především jejich zvnějšňování, tj. jejich procesuální stránky. Konkrétně to znamená taková výzkumná témata jako: struktura události, model tzv. primordiální události, subjekt jako ontická struktura, úroveň a „vývoj“ subjektů (ontogenetický i fylogenetický), kontakt událostí, reaktibilita a navazování, infrastruktura setrvačných procesů, oscilační charakter vztahu vnitřní-vnější, pravé a nepravé subjekty, ontická struktura uměleckého díla, superudálosti pravé a nepravé, ontická povaha společenské organizovanosti (nejrůznější povahy), ontická povaha dějin apod..

(krouž. blok, č. 79-013; Praha, 791210-1.)

791210-2

Každý typ myšlení je vždycky také výrazem určitého celkového životního (tj. také duchovního, ale nejen duchovního) zaměření. Předmětné myšlení je v tom smyslu výrazem životního zaměření, které nedbá skutečnosti samotné, ale prosazuje se nezávisle na „pokynech bytí“, orientujíc se na své výtvoř – a tím vposledu samo na sebe. Životní zaměření člověka, který se orientuje pouze sám na sebe, prozrazuje soběstřednost, antropismus a antropomorfismus, subjektivismus, eo ipso nihilismus, vykořeněnost, nezakotvenost, v důsledku toho vnitřní nepevnost, vyvažovanou navenek umocněným násilnictvím atd. atd. Heidegger dobře odhaluje podstatu tohoto životního i myšlenkového zaměření, když v práci „Die Seinsfrage“ píše: „Denn es gehört zum Wesen des Willens zur Macht, das Wirkliche, da ser be-mächtigt, nicht in der Wirklichkeit erscheinen zu lassen, als qwelche er selber west.“ (3131, S. 11.) Člověk tohoto zaměření dělá z každé skutečnosti pouhou předmětnost a staví svůj svět z předmětů. Když to nakonec dělá tak intenzivně a s takovou pronikavou účinností, musí být výsledkem jeho aktivity svět de-naturovaný, zbavený své přirozenosti, zbavený veškeré niternosti, každé vnitřní stránky, svět, který je pouhým skladištěm věcí, jak říkal Masaryk, svět zbavený života a životu se odcizující, ba dokonce život ohrožující a ničící. (10. 12. 79)

(krouž. blok, č. 79-014; Praha, 791210-2.)

791210-3

V rozhovoru s Dr. Megglem z Řezna, který stručně poreferoval o své páteční přednášce (7. 12.) – bylo to v neděli 9. 12. u nás – jsem udělal dvě poznámky, na něž v tom okamžiku nereagoval v jejich hloubce, nýbrž jen na povrchu. V první poznámce jsem poukázal na to, že např. v živočišné říši také musí třeba liška v jistém smyslu „interpretovat“ chování myši nebo zajíce, že i tam se musí spoléhat na to, že se budou chovat „konvenčně“, že nevybočí z běžných kolejí apod. Teprve když odlišíme tuto rovinu také v samotném lidském chování, budeme schopni určit blíže, co je vskutku lidské. Nato poukázal dr. Meggle na vědomý záměr, kterým je lidské jednání vždy vyznačeno. Vyšel jsem tedy z toho a poukázal jsem na to, že sám jednající člověk se může mýlit v interpretaci svých vlastních cílů a záměrů, takže druhý člověk může jeho jednání porozumět lépe a hlouběji než on sám. Na druhé straně může také vědomě klamat; obojí možnost je však nutno odlišit. Dr. Meggle v odpovědi poznamenal jen to, že tím se celá věc komplikuje, ale to že náleží k podstatě reflektovanosti. („Já věřím, že můj syn mi věří, když ho posílám na zahradu, aby zapískal, až uvidí návštěvu; můj syn mi věří, že ho posílám zapískat, protože mu věřím, že skutečně zapíská, až návštěvu bude vidět; atd.)

Měl jsem ovšem na mysli něco jiného než strukturovanost reflexe a prорефлектованého jednání. Šlo mi o to, že jak porozumění druhému, tak důvěra v jeho spolehlivost apod. se neobejdou bez toho, co chápeme a interpretujeme, čemu důvěřujeme, nač spoléháme, a to ovšem není ani výhradně, ani především ten druhý člověk. Není jím ten druhý prostě proto, že u něho to nezačíná, že právě i tento druhý člověk sleduje nějakou rozumnou, smysluplnou souvislost, kterou nerozvrhuje sám, nýbrž které se jakoby dává k dispozici. Jednání druhého člověka porozumím, jen když vím, jakými zásadami a principy se řídí, na čem je založena a v čem je zakotvena jeho perspektiva, jak je vůči tomu podstatnému, v čem kotví a na čem staví, jeho celý život zaměřen, jak je k tomu podstatnému vztažen – a zejména, co je tím podstatným. A k tomu podstatnému se musím nějak postavit také já sám, a to moje vztažení k němu elementárně ovlivňuje míru a samu kvalitu mého porozumění nejen onomu podstatnému, nýbrž také celému jednání a chování druhého člověka.

A když jsem uváděl živočišnou říši, mířil jsem k témuž: smysluplnost je i tam, kde není chápána a interpretována, kde není vědomě volena. Porozumění není tedy jen záležitostí mezilidské komunikace, nýbrž záležitostí přístupu k tomu, co jakoukoli smysluplnost umožňuje a zakládá. Slepému nelze vykládat o barvách, tomu, kdo nemá myšlenkovou zkušenost setkání se smysluplností, se nepodaří porozumět smysluplnému jednání druhého člověka a bude je zařazovat pod nejnesmyslnější hesla.

(krouž. blok, č. 79-015; Praha, 791210-3.)

791210-4

Předpokládejme, že konkrétní skutečnost (konkrétní jsoučno, „subjekt“) má jednak svou vnitřní a jednak svou vnější stránku. Předmětné myšlení registruje jenom jeho vnější stránku, vedle níž nevidí a nepřipouští už „nic“. Pro předmětné myšlení je (intencionálním) předmětem (ontologický) předmět – a nic jiného. Pro předmětné myšlení ontologický předmět spadá vjedno s předmětem intencionálním a naopak. Prakticky i předmětně orientovaný člověk potlačil v sobě jakýkoli zbytek toho svého poslání, o němž Heidegger mluví, nazýváje člověka „pastýřem bytí“, a stává se výhradně konstruktérem, „inženýrem“ nepravých jsoucen. V tom smyslu pak spisovatel a básník není strážcem a tlumočnickem slova („Slova“, řeči), nýbrž „inženýrem lidských duší“. Základním vztahem člověka prakticky i myšlenkově předmětně orientovaného není pozornost vůči ústrojnému, nýbrž ovládání sestrojeného, konstruovaného, sestaveného. Člověk tohoto zaměření ztrácí svět a propadá se do zvláštního osvětlení, které je převážně umělé a které

je nikoli osvojením okolí, ale jeho produktem. Tak ztrácí člověk jakoukoli směrodatnou orientaci a propadá se sám do sebe, a to znamená do svého vyprodukovaného osvětí. Protože však povaha jeho vyprodukovanosti je konstruktivní, je zároveň odlidštěná a strhuje člověka samotného na cestu odlidštění, ztráty sebe sama, odcizení. Předmětnost redukuje skutečnost, aby posléze redukovala samotného člověka na nečlověka. To jsou pak podivné konce ideálu objektivit: sám objekt se ztrácí v subjektivitě subjektu, ale i subjekt se dezintegruje, neboť je zbaven svého niterného základu. Skutečnost je chápána jako objektivita (předmětnost) a nic, a protože předmětnost sama se ztrácí, zůstává předmětnému myšlení po absolvování subjektivistické okliky právě jen ono „nic“. V tom smyslu je nihilismus základem a také konečnou fází předmětné životní i myšlenkové orientace.

(krouž. blok, č. 79-016; Praha, 791210-4.)

791210-5

To, co předmětné myšlení považuje za „nic“, je filosoficky relevantnější než všechna předmětná skutečnost. Předmětné myšlení tím, že se výhradně orientuje na předmětnou skutečnost, resp. na předmětnou stránku konkrétních jsoucn (která jsou srostlicemi vnitřního a vnějšího, z hlediska přístupu tedy předmětného a nepředmětného), jednak redukuje konkrétní skutečnost na pouhou abstrakci, na jeden její aspekt, jednak zcela pomíjí a neregistruje ryzí nepředmětnost. Ve skutečnosti však to, nač se orientuje předmětné myšlení, je pouhým reliktem, zbytkem, pozůstatkem skutečného dění; bylo by možno říci „vedlejším produktem“, kdyby tento vedlejší produkt nebyl čas od času znovu vyzvednut k důležitější funkci, totiž k tomu, aby se stal materiálem při výstavbě nového dění vyšší úrovně. Předmětná skutečnost je vedlejším produktem dění, pokud není předmětem nějaké reakce nového úseku dění, nějaké nové události. Nicméně základní a rozhodující je v každém případě skutečnost nepředmětná, která je hybnou silou každého dění. V přístupu ke skutečnému světu se tedy předmětné myšlení ocitá v roli stavitelů, kteří zavrhlí kámen „úhelný“, tj. kámen, bez něhož celý oblouk, celá stavba spadne a zhroutlí se. Jestliže se tedy určitá myšlenková strategie obrátí směrem k tomu, co předmětné myšlení považovalo a považuje za „nic“, to znamená jestliže se k této „nicotě“ či „nicotnosti“ zaměří, aby odtud čerpalo cosi nového a podstatného, pak jen zdání může svědčit pro to, že jde o případ nihilismu. Zcela naopak se jako nihilismus ukazuje ona tradice předmětného myšlení, která ono podstatné a směrodatné považovala a považuje za „nic“. (10. 12. 1979)

(krouž. blok, č. 79-017; Praha, 791210-5.)

791211-1

Jakým způsobem se může nepředmětné myšlení (to vlastně není žádné pozitivní určení, jen negace myšlení „předmětného“) vztahovat k bytí samotnému? Jako pokyn či napovědění nám může posloužit struktura konkrétního dění, totiž struktura události. Událost je základně schopna dvojího vztahu: jednak ve směru svého dění, tj. zvnitřku navenek, k vnější stránce druhých událostí, anebo obráceně zvnějšku dovnitř, ve směru zvnitřňování, pronikání k vlastní hlubině. Toto pronikání do vlastních hlubin k tomu, co každou událost umožňuje a zakládá, je základní zkušeností filosofie od samých počátků filosofického myšlení. Ale v důsledku neadekvátní reflexe bylo na samých počátcích toto pronikání ke „kořenům“ či k „počátkům“ chápáno jako pohyb zpět, pohyb do minulosti či nadčasové praminulosti, do bezčasí počátků k tomu, co je vždycky už dáno, co je vždycky už tady, ať podnikáme co podnikáme. A tato danost byla od počátku interpretována jako předmětné jsoucno, to znamená – v naší terminologii – jako „nepravé jsoucno“. To bylo nepochybně scestí, na něž bylo filosofické myšlení svedeno, zavedeno. Závěr, že se musíme vrátit na příslušné rozcestí a vydat se jinou cestou, je stále ještě zatížen „předmětným“ myšlením. Musíme jít nepochybně jinudy, ale naše cesta nezačíná někde v pradávně, kdy myšlení zabloudilo, nýbrž

začíná teď, kdykoli, v každém okamžiku, kdy se po ní rozhodneme jít. Dějiny dosavadního myšlení nám mohou poskytnout lečjaké poučení, lečjaký poukaz i pokyn, ale nenajdeme v nich žádnou „zlatou dobu“, žádný „zlatý věk“, kdy ještě k chybě, omylu, bludu a scestí nedošlo. To souvisí jenom zčásti se skutečností, že myšlení jako reflexe je pouze druhotným výrazem životní orientace (byť pročištěným, logicky projasněným, integrovaným výrazem životní praxe, která je na počátku vždycky vnitřně nesjednocená a která obsahuje rozmanité prvky, z nichž některé mohou být určitým typem reflexe zvýrazněny, zatímco jiné mohou být naopak potlačeny a zakryty). Tím rozhodujícím je cosi jiného: nejde o to, abychom se svým životem ani svým myšlením přimykali k nějakému hotovému pravzoru, nýbrž musíme žít i myslet ve shodě s tím niterným základem, jímž „živi jsme i umíráme“, totiž ve shodě s bytím jako čirou nepředmětností. A to nemůžeme udělat tak, že bytí napodobujeme (neboť jsme jsoucna, kdežto bytí není jsoucno), nýbrž že ho jsme „poslušni“, že mu nasloucháme, že mu poskytujeme všechny své síly a schopnosti, že se odevzdáváme do jeho vlády a vedení, že se stáváme jeho tlumočníky, jeho hlasateli, jeho svědky, že mu podřizujeme nejenom sebe a svůj život i myšlení, ale také vše, co je v možnostech našeho života a myšlení, že mu ve své praxi i ve své reflexi odevzdáváme a stále víc upevňujeme vládu nejen nad sebou, ale nad celým světovým děním, nad dějinami, nade vším jsoucím. (11. 12. 79) (krouž. blok, č. 79-018; Praha, 791211-1.)

791211-2

Zakotvenost v bytí má více vrstev. První vrstva je elementární a velmi primitivní: spočívá v tom, že každá událost, především pak každá primordiální událost má v bytí svůj zdroj, že svou vnitřní stránkou z bytí vyvěrá, že z něho čerpá své vlastní bytí, tj. své dění, své „stávání se“, své fieri. Ale událost, která chce vykročit ze sebe a překročit, přesáhnout meze svého zvnějšňování, dosáhnout něčeho navíc, pozvednou svůj průběh na novou úroveň, musí nějak navazovat na jiné události. Jedna věc je ovšem setkat se s jinou událostí a jiná věc navazovat na ni. Aby událost mohla využít něčeho ze setkání s jinou událostí, musí být schopna něco z tohoto vnějšího kontaktu zniternit. Druhý typ zakotvenosti události v bytí je tedy na rozdíl od prvního alespoň v začátku záležitostí události samotné: událost usiluje o své větší, hlubší zakotvení, usiluje o niternější přimknutí k bytí, prohlubuje své bytí vysíláním svých „kořenů“ do větších hlubin k samotnému bytí. Ovšem i toto hlubší zakotvení, protože je podstatně niterné, se musí zvnějšnit: nov, hlubší zakotvenost v bytí se musí projevit navenek. To už není možné pouhým zvnějšněním vnitřního, ale musí tu přistoupit navíc určité zorganizování, zintegrování i toho, co už v minulosti zvnějšnění bylo (byť touž událostí nebo – a to je hlavní cesta kupředu – jinými událostmi). Proto třetí typ zakotvenosti v bytí představuje vnitřní integrovanost vnějších skutečností, tj. reliktnů dřívějších zvnějšňování vnitřního (ať už vlastního vnitřního nebo vnitřního jiných událostí, tj. případů zvnějšňování vnitřního). A tento proces integrace vnějšího může mít podobu pouhého napodobení nebo adaptace toho, co tu už jako vnější je dáno a s čím se událost již setkala, anebo může znamenat skutečný krok vpřed a výš tím, že angažuje vnitřní stránky takových vnějších daností a integruje je nikoli v rámci samotné, o integraci se pokoušející události, ale v rámci nového, širšího rozvrhu události, do níž se ona integrující událost sama také - a nadto spolu s jinými – zařadí a vintegruje, tedy v rámci události vyššího typu, události rozlehlejší a také s prohloubenější niterností, tedy v rámci tzv. superudálosti. A tím je tedy zahájena cesta k novému, čtvrtému typu zakotvení přes vyšší událost, prostřednictvím sebezapojení do nějaké superudálosti, která však není jenom jinou, úspěšnější primordiální událostí (eventuelně událostí téže roviny), nýbrž začíná jako spolupráce, součinnost několika událostí nižší úrovně, které dosahují prohloubení své niternosti, tj. svého zakotvení v bytí, pouze v této součinnosti. Pro tuto rovinu je tedy podstatné, že superudálost není původní, nýbrž následnou, sekundární jednotou. To pak konkrétně znamená, že k porozumění její vnitřní struktury nevede cesta analýzy na subordinované nižší události, neboť v žádné z nich není její „počátek“.

(11. 12. 79)

(krouž. blok, č. 79-019; Praha, 791211-2.)

791211-3

Na úrovni lidské je situace ještě komplikovanější, než jak bylo ukázáno při vykreslení prvních čtyř typů zakotvení události v bytí (79:019). Člověk jako bytost je superudálost superudálostí (je integritou rozmanitých orgánů, tkání, buněk – což jsou všechno už superudálosti – v jediný organismus); sám se však už v žádnou superudálost nezačleňuje, ale svou činností umožňuje a ovlivňuje zrod nového typu událostí, které vytvářejí kolem něho jakési specifické osvětlení či snad téměř svět, totiž svět dějin, dějiny samotné. Do jisté míry a po určité mez připomínají dějiny svou povahou třeba takovou biosféru. Biosféra rovněž není žádná superudálost, ale je zvláštním ne zcela integrovaným prostředím, kde dohasínají organické procesy, aby na ně navazovaly hned jiné, jsouc však na nich závislé jen jako na prostředí a na materiálu. V jistém smyslu mají rozmanité lokality biosféry a rozsáhlé biotopy také jakýsi „dějinný“ charakter. Tak např. život tropických deštných pralesů má svůj vznik, vývoj, spád a dnes už také konec. Možná, že něco z toho lze vypočítat dokonce na úrovni předživého a neživého, např. ve vývoji rozlehlých oblastí vesmíru, ve vývoji hvězd a hvězdných soustav, planetárních systémů apod. Nicméně tam všude, jak se nám zdá, jde o procesy, v nichž nelze najít žádné tendence k integraci prohloubením zakotvenosti v bytí. U dějin jsou však takové náběhy a tendence dost nápadné, takže se lidé vždy znovu pokoušeli a pokoušejí porozumět „smyslu dějin“. Dějiny připomínají jakýsi začínající proces integrace, v němž vždy znovu dochází k dezintegracím, aniž by dezintegrace a zmatek s ní souvisící měly někdy definitivně převahu. Možná, že jistý přiblížením by mohly posloužit kategorie, jež si bude muset vypracovat zejména filosofie umění (pokud nevystačí s těmi dosavadními). Také dějiny, tj. tzv. „objektivní“ jejich průběh, představují něco, co ke smyslu jen poukazuje, tak jako vnější podoba obrazu poukazuje k samotnému výtvaru, k samotnému uměleckému dílu, aniž by s ním mohla být identifikována. Odtud pokusy, najít nějakou „Heilsgeschichte“ za celkově nezintegrovaným průběhem profánní, každodenní historie apod. Člověk, který se pokouší vtisknout dějinám lidskou tvář, se vlastně pokouší je zakotvit v bytí ještě dalším způsobem, který se nikterak nepodobá onomu „organickému“ zakotvování předchozích typů.

(krouž. blok, č. 79-020; Praha, 791211-3.)

790714-1

Jaký je vztah filosofie ke „zkušenosti“? Bez zkušenosti, tj. bez zakoušení něčeho není filosofická reflexe možná. Reflexe, jak říkáme, je vždycky reflexí nějaké praxe; protože se reflexe vrací k praxi, která už proběhla, která byla realizována, vrací se vlastně ke zkušenosti s touto praxí a ke zkušenosti na této praxi založené, resp. touto praxí dané. Jenže bez reflexe se ona praxe v samotné zkušenosti ještě dostatečně nevyjevuje, nýbrž jen částečně a nezřídka v nějakém posunu, zkresleně, zdeformovaně. Zkušenost nepročištěná a neprojasněná reflexí je plná temnot a zamlženosti, je to spíše dojem než povědomí či dokonce vědění. Zkušenost je původně vždy partikulární a není takřka ničím víc než pouhou vzpomínkou, pamatováním. Má-li se stát základnou pro vědění, musí být nejprve zpřesněna, musí nabýt ostrých kontur, musí být pojmově (myšlenkově) uchopena a zformulována. Teprve zkušenost myšlenkově zvládnutá se stává základem, schopným unést velkou, rozsáhlou stavbu hypotéz a teorií či dokonce celku vědění (nikoli celku vědy, neboť věda netvoří, není vůbec schopna svými vlastními silami vytvořit nějaký celek). Pro filosofii je tedy důležitá teprve zkušenost filosoficky interpretovaná, filosoficky uchopená, ustavená a ztvárněná. Filosofie proto své rozhodující zkušenosti musí budovat, vytvářet, konstituovat. Není proto zkušenost pro filosofii předpokladem nebo východiskem, nýbrž je jejím produktem – nebo snad ještě lépe

a přesněji: zkušenost je integrální součástí filosofie a je budována spolu s celou filosofií. Zkušenost je na filosofii závislá neméně než filosofie na zkušenosti. Filosofická zkušenost už prostě je filosofií.

(14. VII. 79)

(krouž. blok, č. 79-021; Praha, 790714-1.)

790714-2

Vztah člověka k budoucnosti je nutno chápat v jeho komplikovanosti, která překračuje schematické vyjádření základního životního obratu od mýtu k víře. O tom platí sice, že člověk původně orientovaný směrem na minulost (přesněji na praminulost) se obrací směrem do budoucnosti. Fenomenologicky to vypadá tak, že to, co má myticky orientovaný člověk „před“ sebou, je minulost, minulý, daný pravzor, zatímco člověk orientovaný vírou má „před“ sebou budoucnost, kdežto minulost nechal za svými zády. Ale ono „před“ sebou je nutno ještě blíže ozřejmit, analyzovat a upřesnit. Mít budoucnost před sebou znamená být k ní obrácen čelem. Ale je také sama budoucnost obrácena čelem k nám? V jistém smyslu ano: budoucnost nám jde vstříc, přichází k nám, přibližuje se k nám – a stává se pro nás přítomností. Ale to vlastně není pravá budoucnost, nýbrž jenom přicházející, „budoucí“ danost, již připravená a tedy „hotová“. Ta pravá budoucnost nejde k nám, ale volá nás k sobě, vede nás za sebou, orientuje nás právě do budoucnosti, která ještě není hotová, daná, připravená, nýbrž která čeká na naši práci, na naši aktivitu. To, co my děláme, když směřujeme do budoucnosti, není vlastně uskutečňování nějakých předem daných možností, nýbrž otevírání nových cest, které tu dosud ještě v žádném smyslu nebyly, dokonce ani jako připravená možnost. Když něco při svém realizování možností za sebou necháváme jako fakticitu, je to jenom, vedlejší produkt. Kdybychom se nechali strhnout a vázat tímto produktem jako cílem své činnosti, vlastně bychom sešli s cesty zaměření do budoucnosti. Budoucnost je tedy „před“ námi v tom smyslu, že jde napřed a vede, táhne nás za sebou. Není před námi jako to, co před sebe rozprostíráme, jako předmět, nýbrž jako to, co nás předchází, co je naším vodítkem, co nás orientuje na ten jediný možný pravý životní cíl, jímž není a nemůže být nic daného, hotového (ani nic, co se někdy v budoucnu něčím daným, hotovým stane), nýbrž která se nám může jenom sám dát – a to tak, že nás přijme. Cílem veškeré naší aktivity, orientované do budoucnosti, není, abychom něčeho dosáhli a pak to měli, nýbrž abychom se postupně odloučili ode všeho daného a byli přijati jako subjekty, jako osobnosti (tedy rovněž jako ne-danosti) do světa budoucnosti, která se nikdy nestane minulostí (Rahner mluví v této souvislosti o „absolutní budoucnosti“ a interpretuje tak Boha). (Doma, 14.7.79.)

(krouž. blok, č. 79-022; Praha, 790714-2.)

791211-4

Západní Evropou v těchto týdnech hýbe otázka vyzbrojení raketami středního doletu. Do toho zasahuje vehementní propaganda ze strany sovětského bloku, která chce takovému vyzbrojení Západní Evropy zabránit. Slyšíme, jak je budoucnosti Evropy líčena v nejčernějších barvách, dojde-li nakonec přece jenom k tomu, že nové rakety budou vyrobeny a připraveny k použití. Máme snad opravdu mít důvod k hysterii? Po poslední světové válce měly Spojené státy nepochybně převahu nad Sovětským svazem. A ten udělal všechno pro to, aby tuto převahu vyrovnal. Vyrobil své atomové a jaderné zbraně, modernizoval všech y ostatní druhy zbraní a zejména intenzivně pokračoval v rozvoji raket. Západ na to reagoval velmi nervózně, ale to bylo pochopitelné, když musel být svědkem, jak Sovětský svaz rozšiřuje a upevňuje svou mocenskou sféru. Po celou dobu zůstávala Západní Evropa ve stínu závodů ve zbrojení. Dnes, kdy si Západní Evropa musí pomalu zvykat na novou situaci jednání mezi Sovětským svazem a Spojenými státy a kdy je v dohledu SALT 2, projevují se zvýšenou měrou obavy, že osudy Západní Evropy by se mohly dostat na okraj amerických zájmů. Evropa skutečně v současné situaci není schopna čelit eventuálnímu

sovětskému útoku. V roce 1968 byla vojenská intervence v Československu příčinou politického šoku západoevropských politiků a dodnes je chápána jako výstraha. Nelze si nikterak divit, že zejména vojenští odborníci si přejí mít země západoevropského bloku lépe zajištěny, neboť otázka eventuálního vstupu Spojených států do války kvůli napadené Evropě je až do problematičnosti závislá na momentální vnitropolitické situaci ve Spojených státech a na ochotě a připravenosti veřejného mínění takový krok podporovat. Nadto se politicky i vojensky nechce Západní Evropa cítit příliš závislá na Spojených státech. A k tomu přistupuje i to, že to byl Sovětský svaz, který modernizoval svou raketovou sílu na svých západních hranicích, takže je schopen v nejkratší době zasáhnout kterýkoli cíl v Západní Evropě více než pěti sty jadernými hlavicemi. Jak situaci opravdu vypadá, vědí asi jen odborníci; propagandě ani jedné strany nelze věnovat naivní důvěru. Nepochybnou skutečností však zůstává, že Sovětský svaz trvá na „vyrovnanosti“ ve vyzbrojení obou stran; to je změna proti situaci před 30 a ještě před 20 lety. Přitom bude sám brzo stát v podobné situaci, do jaké postavil po 2. Světové válce Spojené státy a Západní Evropu, když bude muset sledovat hospodářsky, technicky i vojensky se vzcházející Čínu. – Lze uzavřít: jestliže dnes evropské státy usilují o lepší raketové vyzbrojení, je to logickým důsledkem celé sovětské zahraniční, zejména mocenské politiky poválečné. Kdyby nedošlo v roce 1968 k vojenské intervenci do naší země a k ostentativní demonstraci sovětské vojenské síly, dnes by Západní Evropa asi neusilovala o nové typy raket. (11. XII. 79)

(krouž. blok, č. 79-023; Praha, 791211-4.)

791211-5

Myšlení se může dvojím způsobem vztáhnout ke skutečnosti, buď svými předmětnými konotacemi, nebo svými nepředmětnými konotacemi (předmětnou, nebo nepředmětnou intencí). Vzhledem k tomu však, že je vždy vybaveno obojím, musí dbát na to, kam a jakým způsobem zaměří ty druhé konotace (nebo intence). Poměrně jednoduché to je tam, kde tématem myšlení je konkrétní jsoucnost, neboť to má jak svou vnější, tak i svou vnitřní stránku. K té vnitřní stránce musí tedy myšlení zaměřit své nepředmětné intence, zatímco předmětné intence budou mířit na stránku vnější. Když však je tematizována (míněna) ryzí nepředmětnost, jsou předmětné intence vlastně uvolněny a mohou se tedy zaměřit kamkoliv. Je tomu tak opravdu? To lze rozhodnout teprve tehdy, až detailněji přihlédneme k povaze vztaženosti nepředmětných intencí k nepředmětné (tj. vnitřní) skutečnosti.

Myšlení, které se vztahuje k něčemu nepředmětně, nemá to tedy „před“ sebou jako něco, k čemu je možno přistoupit zvenčí. Ale jak je možno k něčemu přistoupit zevnitř? (Pamatujme, že tady nejde o vnitřní stránku toho, k čemu přistupujeme, nýbrž také a především i niterný vztah, tj. směr dovnitř *našeho* přístupu!) V tom smyslu mluví kupř. Heidegger (*Zur Seinsfrage*, str. 26) o proměně (Verwandlung) „des Sagens, das dem Wesen des Seins nachdenkt“. Bytí tu tedy není předmětem výpovědi (nebo myšlení), nýbrž výpověď nebo myšlení se musí strukturálně zjinačit, přeorientovat, aby jeho vlastní postup odpovídal dění samotného bytí.

Existuje prastará tradice, přinejmenším stejně dávná jako tradice řecké filosofie, která ono proměněné, zjinačené myšlení, jež odpovídá onomu základnějšímu oslovení, jímž se na nás obrací bytí samo, event. pravda sama, odvozuje od proměněné, zjinačené životní orientace, která mnohem základněji odpovídá na výzvu bytí samého nebo pravdy samotné – a celý tento postoj bytosti nachýlené k poslouchání výzvy a k následování toho, k čemu ona výzva vede, se nazývá víra (spolehnutí, důvěra, ujištění, jistota).

Nepředmětný vztah života a myšlení k bytí a jeho oslovující výzvě se vyjevuje jako naslouchání a poslušnost, ústící v činy, v celou aktivitu, v celý nový život. A myšlení jako reflexe tohoto celkového životního zaměření musí být i samo vnitřně proměněno, mají-li všechny jeho předmětné výsledky být legitimní. (11. 12. 79)

(krouž. blok, č. 79-024; Praha, 791211-5.)

791212-1

Dnešní situace poměru světových politických sil je podstatně změněná na rozdíl třeba jen od doby 3 až 4 roky starší. Při Carterově nástupu do funkce byla myšlenka nového kola zbrojení veřejnému americkému mínění velmi vzdálena a program rozsáhlého dozbrojování a převyzbrojování veřejně nemyslitelný. Na druhé straně odpor vůči ozbrojeným intervencím, vyvolaný frustrací a kocovinou po vietnamském debaklu, byl ještě živý. Militaristické kruhy pohlížely s obavami na – jinak nepříliš pravděpodobnou – možnost vnitřní demokratizace nebo alespoň částečné liberalizace sovětského bloku (ty obavy jsou ostatně staršího data – byly zřetelné např. v době „československého jara“ 19068). Lze mít asi právem za to, že Cartrův důraz na lidská práva byl s uspokojením kvitován ze strany těchto kruhů především jako zkouška, zda se tato možnost neukáže snad jako reálná, a pak jako provokace nových represí v sovětském bloku. Dnes jsou zastánci tvrdé linie uspokojeni. Sovětský svaz (včetně satelitů) nerozpoznal svou šanci, protože mu chybějí lidé se státnickým rozhledem. Stranické a vládní reprezentace v socialistických zemích se lekly, že by měly vzít vážně třetí koš z Helsink, a to tím víc, když se objevily skupiny občanských iniciativ, na Helsinky a na oba mezinárodní pakty se odvolávající. Ještě daleko důležitějších chyb se dopustilo sovětské vedení v mezinárodní politice. Události v Kambodži poskytují mnoho důvodů k rehabilitaci amerického vojenského dobrodružství ve Vietnamu. (K tomu přispívá nemalou měrou také situace na vietnamském jihu.) Vojenská přítomnost Sovětů a Kubánců v Africe podtrhuje nutnost amerických protipatření. A rakety středního doletu, umístěné na západních hranicích Svazu a schopné zasáhnout jakýkoli cíl v Západní Evropě jako na zavolanou připravují půdu pro vyzbrojení Západní Evropy novými raketami, dodanými Spojenými státy. Doba příznivá jednání se chýlí ke konci. Sověty prokázaly, že každého jednání chtějí využít ve svůj prospěch. Proto sílí hlasy, že jednání nemá smysl a že je dokonce svrchovaně nebezpečné. Spojené státy (a ostatně i státy Západní Evropy) si z velké části vyřeší své sociální problémy (hlavně nezaměstnanost) vystupňováním zbrojních programů. Na druhé straně Sovětský svaz, který bude muset držet krok a dále horečně zbrojit, ještě víc pošramotí svou již tak nepříznivou ekonomickou situaci. To je vítané možnost, protože tím dojde k vyostření sociálních a v důsledku toho i politických napětí v sovětském bloku. A v pozadí je potenciální hrozba ze strany Číny asi již v nedaleké budoucnosti velmi aktuální. Vnitřní oslabení a růst rozporů, stále obtížnější pozice ve světě, kde se Sovětský svaz neuváženě zapletl na řadě míst, vznik nových ohnisek politických problémů ve světě, na něž Sovětský svaz neumí a asi nemůže adekvátně reagovat – to je pro zastávce tvrdé linie v USA (i jinde) velmi vítaná změna. (12. 12. 79)

(krouž. blok, č. 79-025; Praha, 791212-1.)

791212-2

Nesmyslnost sovětské politiky je zřejmá. Kdyby vnitřně liberalizovali blok i samotný Svaz, kdyby se orientovali přednostně na zvyšování úrovně pracujících, kdyby nechali stranou mocenskou prestiž a nezaplétali se na americkém nebo africkém kontinentě, kdyby nepodporovali despotismus v asijských zemích atd., pak by předně neztráceli příznivce na celém světě, představovali by perspektivu pro pracující v kapitalistických zemích, vnitřně by si usnadnili situaci (vyžadovalo by to ovšem udělat něco, čím by si reprezentace opět získala důvěru, tolikrát zklamanou) a velice by ztížili, ne-li dokonce znemožnili realizaci všech zbrojních programů v USA a v Západní Evropě. To by reálně odpovídalo jako vnitřním, tak mezinárodním potřebám a cílům socialistického tábora. Ve skutečnosti však docela naopak jsou po tvrdé linii uvnitř, čímž vyvolávají situace, kdy z obav před opozičními proudy stupňují své represe. Navenek svou politikou ustavičně zvyšují potřebu dalších vojenských příprav: musejí dnes mít stále větší obavy před Čí-

nou, kterou zahnali svou politikou do aktivního nepřátelství, musejí posilovat svou vojenskou přítomnost v Kubě, ale také ve Východní Evropě, tím provokují protiopatření ze strany Západní Evropy, na něž zase potom neuroticky reagují sami. A tím kapitalistickým státům usnadňují jejich vnitřní situaci a sobě ji zhoršují. (12. 12. 79)

(krouž. blok, č. 79-026; Praha, 791212-2.)

791213-1

Funkce reflexe (a myšlení) ve společnosti není a nemůže být podstatně jiná, než jaká je v individuálním životě jednotlivého člověka. Tak jako třeba víme, že kouření nebo alkohol škodí, a přece si je nedovedeme odříci, nebo tak jako víme, že když dnes neuděláme příslušnou část své práce, budeme muset zítra pracovat do noci a přes noc, a přece jdeme na večírek s přáteli apod., tak také ve společnosti nestačí, že si odborníci vyjasní situaci a její potřeby, ale musejí ostatní společnost o správnosti svého rozpoznání přesvědčovat. Na první pohled je jednodušší, když bude nutno přesvědčovat pouze vedoucí a řídicí složky, protože není vůbec snadné se s takovými věcmi obracet ke všem lidem. Ale problém je jinde. Dojde-li k úzké spolupráci mezi odborníky a vládnoucí elitou, jsou na jedné straně odborníci vydáni do rukou vlády a dříve nebo později budou jen dodávat argumenty pro vládní rozhodnutí, jejichž motivace je zcela jiná; a na druhou stranu zůstávají sami odborníci bez kontroly, protože ve věci je vládnoucí elita nemůže kontrolovat. Popularizace odborných expertíz, propagace společenských projektů, přesvědčování nejširších vrstev sice umožňuje demagogii, ale umožňuje také veřejnou kritiku, která vposledu je schopna odhalit také každou demagogii. Odbornost, věda, věcná kompetence se nesmějí stát výbavou žádné vlády propůjčené funkce, ale musejí mít své vlastní místo ve společnosti, své vlastní, vládou nekontrolované a neorganizované zázemí, musí mít své vlastní odborné fórum, ale také podporu a porozumění v nejširších společenských vrstvách. V tom ohledu je věda velice závislá na stavu společnosti. Jenom demokratická společnost může dát všem předpoklady k růstu vědy nejrůznějšími směry. Věda utilitárně zaměřená, techno-věda, sloužící konkrétním politickým cílům vládnoucí elity, je vědou na scestí, vědou místy atrofující a místy přebujelou, vcelku tedy nemocnou. (13. 12. 1979)

(krouž. blok, č. 79-027; Praha, 791213-1.)

[konec ročníku 1979]

Zelená značka deníkového záznamu značí provedenou kontrolu proti originálu.

790124-1

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

V prosinci vznikly dva fejjetony, které nebývalým způsobem zčeřily hladinu Charty 77.

V jednom z nich, napsaném při příležitosti padesátin Karla Pecky, doporučuje Ludvík Vaculík vzdychajícím: „kdo nesouhlasí s činností aktivní a stále zaujaté části, má se tiše a nedemonstrativně odpojit a nekazit práci zbylým“. Je to špatná rada. Zaujetí a aktivita jsou nepochybně lepší než lhostejnost a trpná poddajnost, ale nejsou zase tak velikou a neproblematickou hodnotou, před kterou by muselo jít všechno stranou. Mne alespoň především interesuje, čím je kdo zaujat a jaké jsou cíle a **(metody) (prostředky)** jeho aktivity. Vaculík pro to asi nemá dost smyslu; je přesvědčen, že „nejsilnější impulzy dostává člověk ze své povahy, a ne z ná-

zoru“. A proto se orientuje na lidskou národu: někdo má povahu činorodou, dovede se nadchnout a sleduje svou věc se zaujetím – a tak ho nechme a nekažme mu to. Ludvík Vaculík jako by zapomínal, že i čert pracuje usilovně a se zaujetím. Já nechápu, proč bych se měl „tiše a nedemonstrativně“ uchýlit do ústraní, když někdo s velkou energií a zaujatostí dělá blbosti, notabene nebezpečné blbosti. Jsem naopak přesvědčen, že aktivním a zaujatým hlupákům nebo **štrebrům** anebo romantickým hurá-radikálům atd. je třeba házet klacky pod nohy a jejich pro ostatní nebezpečné podnikání jim co nejrychleji zarazit.

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

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

Je ovšem třeba se trochu podívat i na „velmi sugestivní“ výklad tehdy o víc než deset let mladšího studentského vůdce Jiřího Müllera, jak je cituje Petr Pithart. Je třeba přiznat, že společnost, v které žijeme, je zařízena na to, aby se uplatňovali ve všech oborech spíše lidé aktivní než **pasivní**, spíše zaujatí než lhostejní, energičtí spíše než lidé měkkí a bez vůle, cílevědomí spíše než náhodně motivovaní atd. atd. Možná, že z hlediska frekvence, tedy z hlediska statistického se činorodost, energičnost, zaujatost, přesvědčenost, pevná orientovanost může jevit jako anomálie a přímo úchylka. Nevím ovšem, jaký pohled na život a **ne** svět se otevře tomu, kdo se rozhodne orientovat na průměr a na většinu. Rád bych znovu připomněl Patočkův dejvický výklad pro vyšetřovatele o Gaussově křivce. Chápeme-li normalitu jako

průměrnost, resp. maximální frekventovanost, pak budoucnost společnosti záleží na „nenormálních“. Prominentní vědci, vrcholní umělci, špičkoví myslitelé, ale vůbec všichni rekordmani a špičkoví pracovníci ve všech oborech jsou „nenormální“ a v pohledu průměru se nebezpečně blíží bláznům. Ale jsou právě tím, co je za dané situace a v daných poměrech nepravděpodobné. Nevím, proč by tato zásada neměla platit právě ve veřejném životě, proč by politika měla být výjimkou.

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

790124–1/790125–1

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

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

žebné. Prakticky to bude znamenat, že se postupně jednotlivé společenské funkce a struktury musí osvobodit nejen od přímého státního dirigismu, ale i ode vsí státní kontroly.

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

Takový postup umožňuje především skutečnost, že všechny společnosti mají své stíny a že ve všech (i když různou měrou a v různých formách) dochází k potlačování i těch nejlegitimnějších spontánních hnutí pod záminkou, že svrchovanost státu musí být zachována. Prvním stupněm či první etapou se musí stát vytvoření a ustavičné posilování iniciativních občanských skupin, vrhajících kritické světlo na takové stíny a temná zákoutí, kde jednotlivým lidem jsou upírána nebo krácena jejich lidská a občanská práva nebo kde se dokonce proti nim postupuje v rozporu s pozitivním právním řádem. V tom smyslu je Charta 77 výborným vzorem, hodným napodobení i v jiných zemích. Tam, kde je tato etapa příliš zkrácena nebo přímo přeskočena, vzniká nebezpečí, že do čela státní správy a vlády přijdou eventuálně jiní, noví lidé, ale že k zásadní změně společenské situace, vyznačující se znevolením, zotročením společnosti orgány státu, prostě vůbec nedojde.

790125–1/791116–1

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

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

Toto **pojetí**, resp. tato interpretace vztahu mezi vírou a rozumem se sice může odvolat na celou řadu významných složek skutečné křesťanské tradice, ale přesto věcně neobstojí. Napětí mezi rozumem a nerozumovostí je třeba – za podmínek přesnějšího rozlišení mezi různými typy nerozumovosti – převést na napětí mezi aktivitou, akcí, praxí na jedné straně a mezi reflexí této aktivity či praxe na straně druhé. V podstatě jde o konfrontaci mezi děním, které je

organizováno a ovládáno myšlenkou a tedy rozumem, a mezi děním, které takto organizováno a tím i strukturováno není. Cílem této konfrontace je proniknutí promyšlenosti a rozumovosti do dalších sfér. Myšlení je tedy lidskou praxí, která je relativně silně proniknuta a řízena rozumem; je-li ho užito k reflexi praxe, která je rozumem řízena a ovládána relativně daleko méně, je tomu tak proto, aby byla odhalena možnost, jak tuto praxi učinit rozumnější, tj. více proniknutou a ovládanou rozumem. Jako druhotný výsledek tohoto počínání se objevuje lepší porozumění tomu, čeho se tato praxe týká, k čemu je zaměřena a co chce změnit, tedy lepší porozumění situaci, do níž praxi zasahuje. V tomto porozumění se vyjevují některé souvislosti a struktury ve vnějším světě (osvětí), které se rozumovému uchopení zvláště dobře podrobují a které dokonce samy vzbuzují dojem rozumovosti. To souvisí ovšem s jinou otázkou, totiž se samotným pojetím rozumovosti a rozumu.

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

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

791116–1/791127–1

(4) (4) (SSaŽ – Vysoč., 27. 11. 79.)

Nicolai Hartmann (in: *Systematische Selbstdarstellung*, 3792, str. 285) poukazuje na dva typy, dvě linie filosofování: jednak to je konstruktivní (konstruující) systematické myšlení, jednak

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

A jak se může orientace na váhu a význam „uzlových“ problémů vlastně uplatnit a projevit? Jenom v systému. Základní filosofické problémy určité doby jsou nosnými sloupy celkového filosofického konceptu, který musí prokázat svou nosnost především na tom, jak většinou diskrepantní a na sobě nezávislé nebo jen málo a okrajově závislé problémy centrální integrovat a jejich diskrepance a vzájemné napětí překlenout a jejich řešení uchopit v rámci jediného systému. To může být pro některé filosofy (či spíše pro jejich systémy) záležitost trvalá, celoživotní úloha, na které pracují od svého mládí až do smrti, zatímco u jiných filosofů můžeme najít vystřídání dvou nebo i více systémů. To, jak naznačeno, nezáleží na letoře nebo vůbec povaze filosofů jako osobností, ale na povaze systémů, které jsou takto ustaveny a které se mohou někdy ukázat jako nosnější a jindy jako méně nosné. Smysl a význam filosofického vzdělání a zejména podstoupení školení u určitého významného myslitele spočívá v tom, že dovolují lepší orientaci na nosnější struktury a metody filosofického zkoumání a systematického vypracovávání řešení filosofických problémů. Ale jindy se naopak věrnost učitelům nebo naopak sugestivní přesvědčující moc učitelova myšlení může ukázat jako jedna z nejtěžších bariér filosofického pokroku. To opět velmi souvisí s povahou dobových faktorů a doby samotné. Tam, kde dosahuje určitá filosofická epocha svého vrcholu, je orientace na velké učitele nezbytná; tam, kde taková epocha končí a ohlašuje se nová, velcí učitelé jsou překážkou, pokud nejsou učiněni předmětem nejzákladnější a nejpronikavější kritiky. (Tak kupř. Kant uzavřel jedno sub-období moderního filosofického myšlení a udal tón pro další myslitele, kteří mohli vybudovat pozoruhodné systémy. Naproti tomu Hegel završil tuto epochu a neotevřel žádné nové cesty kupředu. Naopak se stal jednou z nejvýznamnějších překážek dalšího pokroku, který byl proto podmíněn rozbitím Hegelova systému a vytvořením mnoha začátků (zárodků) nového myšlení v nejširším rozptylu, jehož zhodnocení mohlo pak být provedeno téměř až za sto let. Myslitelé, kteří se ukázali jako nejvýznamnější pro filosofii 20.

století, nejsou významní svými systémy, nýbrž naprosto naopak právě přesunem důrazu na nové problémy a svým hlubokým uchopením těchto problémů po četných stránkách, aniž by se řešení, jež naznačovali, ukázalo být něčím víc než pouhými kulisami scény, na níž aktivně vystoupily problémy samotné. (To platí jak pro takového Marxe, tak pro Kierkegaarda a svým způsobem i pro Nietzscheho.)

791129–1

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

Hegel (in: *Encykl. der philos. Wiss.*, 2070, str. 141, § 140) píše (říká): „Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das Wesen als bloß innere zu nehmen.“ Tento omyl vznikl na základě latinského termínu *sub-stantia*, česky pod-stata (řecky *hypo-keimenon*), který sugeruje, že pod-stata stojí jako základ pod měnícím se povrchem. Proto je lépe německé Wesen v tomto případě překládat „bytost“. Bytost samozřejmě má své nitro, ale také svůj vnějšek. Hegel však se dopouští zase jiné chyby, totiž že trvá na identitě vnitřního a vnějšího (to je zatížení, pocházející již z Descarta a ze Spinozy). Mezi vnitřním a vnějším neexistuje vztah přísné a přesné paralelity, ale spíše jakési napětí, vždy znovu překonávané (a musející být vždy znovu překonáváno), ba přecházející občas i přímý rozpor, divergenci a eventuelně i rozštěp. Funkce vnitřního je aktivní začínání, zahajování, podnikání nových akcí; koordinování, navazování, udržování kontinuity, souvislosti a trvání je zase úkolem a funkcí vnější stránky, vnějšku. Vnitřní bez pomoci a **prostřednictvím** vnějšího je odsouzeno k ustavičnému začínání na počátku, to znamená k ustavičnému opakování téhož. Nové může vzniknout zajisté jen z nového popudu, ale podmínkou je stejně tak navázání na to, co tu už bylo, a jeho překročení jako čehosi daného. Aby nové mohlo navázat na staré, musí mít ke starému otevřený nějaký přístup, tj. ono staré mu nějak musí být dáno. Jen na dané lze navazovat tím, že je překročíme, že od něho odstoupíme kupředu a nad ně. Na druhé straně vnější bez asistence vnitřního odumírá, rozpadá se, zaniká. Samo vnější je vždy pouhým reliktem, reziduem, pouhým dozníváním. I když tedy vnější umožňuje trvání, samo o sobě není schopno trvat, nýbrž rozpadá se, sesedá, vytrácí. Aby bylo vnější s to trvat, potřebuje dostávat ustavičně znovu impulzy od vnitřního. Vnitřní sice samo o sobě není také schopno trvat, ale je schopno vždy nových počátků, nového počínání, nových činů, nové aktivity. Proto můžeme vnitřní považovat za základní, primární, kdežto vnější za odvozené, sekundární. Vnější je svou podstatou zvnějšněním vnitřního. Je však významným předpokladem zkvalitnění průběhu tohoto zvnějšňování: pouze vnitřní, které je schopno navazovat na vnějšek (zvnějšnění) nějakého jiného vnitřního, může propracovat, prohloubit, zkvalitnit svou **úroveň**, resp. úroveň a kvalitu průběhu svého vlastního zvnějšňování; a pouze vnitřní, které je schopno navazovat na své vlastní zvnějšňování, je schopno trvat a zkvalitňovat své trvání (svou individuální historii).

Z toho je zřejmé, že mezi vnitřním a vnějším neexistuje paralelita, nýbrž že vnitřní má řídicí, rozvrhující, aktivní, dynamickou roli, zatímco vnější má funkci stabilizační. Mohli bychom říci, že vnitřní převládá, kdežto vnější převažuje. Vnější je materiálem, z něhož vnitřní staví strukturované celky, jež by nikdy nemohly vzniknout pouhým zvnějšňováním. Mezi vnitřním

a vnějším není tedy pouze bezprostřední vztah (který je sice podmínkou, ale pro cíle vnitřního podmínkou zdaleka ne dostačující), nýbrž zejména vztah mnohvrstevnatě a velmi komplikovaně zprostředkovaný. Vnitřní je nejenom garantem integrity události (ev. subjektu jakožto komplikovanější události), pokud jde o bezprostřední vztah vnitřního a vnějšího v procesu zvnějšňování, ale garantem integrity celého komplexu aktivit i reakcí (na vlastní i cizí výsledky zvnějšňování), celého komplexu oscilací mezi vnitřním a vnějším, kde se dostává stále významnějšího místa také zvnitřňování vedle základního procesu zvnějšňování. Zvnitřňování přináší nitru potřebné „informace“, na jejichž základě je možná více méně cílená modifikace průběhu samotného zvnějšňování, takže na průběhu zvnějšňování se touto cestou podílí vedle základního „vnitřního“ také vnější (a to jak vnějšek tohoto konkrétního vnitřního, tak i vnějšek jiných „vnitřních“).

791204–1

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

Předmětné je každé myšlení v tom smyslu, že má nutně i předmětné intence (a konotace) vedle nepředmětných; a v témž smyslu je každé myšlení i nepředmětné, protože je vždycky vybaveno také nepředmětnými intencemi (a konotacemi). Mluvíme-li o končící epoše předmětného myšlení, nemáme na mysli tento obecný fakt, nýbrž cosi speciálního. Předmětné myšlení je takové, které všechno, s čím se setkává a co si činí tématem svého uvažování, chápe jako předmět, jako objekt. Chyba toho myšlenkového zaměření, přístupu a postupu spočívá v tom, že ne veškerá skutečnost, která může být myšlením tematizována, má vskutku předmětný charakter. Mohli bychom to vyjádřit také tak, že nikoliv všechno, co může být intencionálním předmětem našeho myšlení, je zároveň předmětem v ontologickém smyslu. Nutnost činit rozdíl mezi předmětem intencionálním a ontickým nás vede doprostřed ontologické problematiky: co to je předmětnost v ontologickém smyslu?

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

Bytí je třeba odlišovat od jsoucnosti (to je nutný rozdíl od původní filosofické tradice). Všem jsoucňům je společné to, že jsou; je jim společná jsoucnost jako obecný rys, jímž se vyznačují všechna jsoucná. Nemůžeme však hypostazovat jsoucnost jako základ toho, že jsoucná jsou. Jako prostornost vyžaduje prostor jako svůj předpoklad a základ, jako časovost předpokládá čas, tak jsoucnost předpokládá bytí. (Podobně pravdivost předpokládá pravdu, oprávněnost předpokládá právo, spravedlivost předpokládá spravedlnost, dobrota předpokládá dobro atd.) A tady na tomto místě se rozcházejí cesty: záleží na našem přístupu, praktickém i myšlenkovém, jak se vztáhneme k jednotlivým „jsoucňům“ a zda vůbec je za jsoucná budeme mít. V každodenním životě máme před sebou nejenom jsoucná pravá, ale také jsoucná nepravá – a těch nepravých ustavičně přibývá. (To je důsledek „předmětné“ orientace naší praxe i našeho myšlení.) Jsme nakloněni považovat za jsoucná hromadu písku nebo cihel, ale také kámen nebo cihlu, dům, stůl, přístroj, mechanismus, krabici, láhev apod. To však jsou vesměs nepravá jsoucná. Pravými jsoucny jsou zvíře, strom, pták, ryba, ale také les, louka, zahrada (i když v jiném smyslu, než jsme zvyklí uvažovat); jsoucňem je i ruka nebo noha, tkáň, buňka, organela, dále makromolekula i molekula obyčejná, iont, atom, proton, neutron, elektron, posléze energetické kvantum. Jsoucňem je (vnitřně integrovaná) událost, ať už primordiální, nebo sebevíc komplikovaná a rozsáhlá. Principem zjišťování rozdílu mezi jsoucny pravými a nepravými je jejich vnitřní integrovanost nebo jejich nahodilá, mechanická složenost. Základ tohoto dělení je však jinde: pravá jsoucná jako taková jsou, kdežto nepravá jsoucná jsou pouhým aglomerátem jsoucen pravých (eventuelně také nepravých, jež však jsou zase nějakou aglomerací atd., vposledu však založenou přece na pravých jsoucnech). Protože v obou případech mluvíme o tom, že pravá i nepravá jsoucná „jsou“, musíme udělat rozdíl mezi jejich jsoucností (která záleží na našem přístupu nebo i přístupu jiných „pravých jsoucen“, tedy je subjektivně i subjektivně ovlivněna) a mezi jejich bytím. Bytí jsoucná je jeho vlastním bytím, nezaměnitelným s bytím jiných jsoucen; a je základem, principem a hybnou silou jeho vnitřní integrity. Naproti tomu „bytí samo“ je pozadím a základem každého konkrétního bytí (bytí konkrétního jsoucná), ale není přístupné, leč přes bytí pravých jsoucen, jsoucny ryzí nepředmětností (niterností). Naproti tomu bytí konkrétního jsoucná sice je také nepředmětné, ale není ryzí nepředmětností, neboť zakládá integritu konkrétního jsoucná a samo je jeho integritou. Tím na sobě nutně nese některé rysy, které lze dokonce i předmětně myšlenkově uchopit, byť jenom zčásti.

791207-1

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

Nemůžeme-li se myšlenkově dost dobře vypořádat (alespoň běžnými myšlenkovými postupy a prostředky) s otázkou bytí samotného, můžeme pojmově uchopit leccos z povahy konkrétního bytí. Bytí je především „pohyb“ (ovšem „vnitřní pohyb“), hybnost, něco blízkého aristotelské „*energeia*“, je to přechod – ovšem nikoliv možnosti ve skutečnost, nýbrž přechod od toho, co má vnitřní povahu, k tomu, co je „vnější“ (event. co se může stát předmětným pro jiná jsoucná). Konkrétní bytí je tedy po jedné stránce procesem (dějstvím) zvnějšňování. Přístup

ke konkrétnímu jsoucnu je ovšem zásadně možný jen zvnějška. Proto se s bytím (ani s konkrétním bytím) nikdy nemůžeme přímo setkat, nýbrž vždy pouze s pozůstatky (relikty) jeho zvnějšňování. Vlastním a nejhlubším posláním myšlení je však najít cestu k bytí (konkrétnímu bytí i – a to zejména – k bytí samotnému). Myšlenka má proniknout tam, kde je přístup zvnějška vyloučen. Toto povědomí bylo zcela živé v mýtu, tj. u mytického, archaického člověka. Bylo však zcela potlačeno a vytěsněno v tradici „předmětného“ myšlení, zahájené ve starém Řecku a postupně ovládnutí evropského ducha a ovládající jej vlastně dodnes po mnoha stránkách. A proč je vlastně tak důležité se myšlenkově dostat k bytí samému? Abychom to mohli objasnit, musíme především objasnit podstatu překračování, transcendování a také podstatu dějinnosti a dějin. Jsoucnu je proto pravé, že je vnitřně sjednocené, tj. protože má nitro. Nitrem, niterností míří každé jsoucnu (pravé jsoucnu) ke svému zdroji, v němž je zakotveno. Toto zakotvení se projevuje tím, že jsoucnu jest (v původním, hlubokém, plném smyslu, tj. nejde tu jen o výskyt), tj. že se děje, uskutečňuje, že „žije“ (tedy nejen trvá, setrvává, zůstává tím, čím „jest“). A tento „život“ pravého jsoucna se také stravuje, tj. do značné míry se vyčerpává ve svém trvání (trvání nikoliv danosti, nýbrž právě „života“). Aby jsoucnu (pravé) mohlo trvat, k tomu je zapotřebí mnoho oné „energie“ vnitřní povahy, která se zvnějšňuje. Vnějšek pravého jsoucna není pouhou setrvačností, i když setrvačnost umožňuje a vede k ní. Vnějšek musí být trvale „živen“ zevnitř. Někdy přitom dochází k tomu, že energie, přicházející z vnitřních zdrojů, stačí i na víc než pouhé udržování procesu (dějství) oné události, jímž je pravé jsoucnu. A pak toto jsoucnu vykračuje ze „sebe“, překračuje samo sebe a nalézá přesněji, cíleněji a účinněji své místo ve světě. Děje se to obvykle a hlavně tím, že se aktivně (z vnitřních motivů) zapojuje do širších kontextů událostného dění, zakotveného rovněž (vposledu) v bytí samotném. Tam, kde pravé jsoucnu dosáhlo vysoké úrovně toho typu, že je schopno reflexe, nemůže se nepokoušet zapojit do širších (smysluplných) kontextů také skrze myšlení, tedy vědomě. Myšlení je vhodné ovšem i po jiných stránkách, ale tato stránka je základní a elementární. Myšlení, které (fakticky nebo i vědomě) rezignovalo na tuto svou orientaci na bytí samo, na celek, na veškerenstvo, tj. na ten největší smysluplný kontext (nejenom jsoucí či dokonce byvní, nýbrž především nastávající, „mající být“, perspektivní), se ocitlo prostě na scestí. A takové scestí je nutno rozpoznat v tzv. předmětném myšlení, které bylo vneseno do evropské duchovní tradice z antických řeckých kořenů. Jde tu vlastně o ztrátu transcendence, o ztrátu schopnosti transcendovat, o ztrátu samotné vůle k transcendování. A k podstatě transcendování náleží využívání minulosti („daného“) k něčemu novému. Návraty k minulosti jsou nutné, ale mohou mít dvojí povahu. Nejde o to se do minulosti jen nořit, ale vynášet z ní potřebné stavební kameny k výstavbě budoucnosti.