R 1974–1

[740228–1]

(1) (Smet. muz., 28. 2. 74 večer.)
Ricoeur se pokouší ve studii „Négativité et affirmation originaire“ z r. 1956 (původně; znovu přetištěno 1964 v jeho knížce *Histoire et vérité*, 2. vyd. – v 1. vydání tento text ještě není) ukázat základní, konstruktivní roli pozitivity tím, že analyzuje reflexi, tj. že reflexi reflektuje. Ale něco podobného musí nutně platit (a tedy také být odhaleno, objeveno) na úrovních mnohem nižších, než je úroveň reflexe, to musí být prokázáno i na úrovni nejzákladnější, na úrovni primordiální.

Událost (primordiální) je tou událostí, jíž jest, nepochybně také proto, že se drží sebe a svého proti všemu ostatnímu, tj. že sama nepřechází všemi směry a plynule v cokoliv jiného, ani že se nekonstituuje podobně všemi směry a z čehokoli, resp. ze všeho ostatního. Mezi událostí a vším ostatním je mez, hranice, cézura. Tu je možno uchopit pojmově jako akt negace ze strany uvažované události: událost odmítá, odráží nápor „zvenčí“. To, co můžeme nazvat „reaktibilitou“ události, je vlastně z naprosto největší části takové odmítání a odrážení, neboť na primordiální úrovni je reaktibilita události krajně malá (byť nikoliv nulová) a práh této reaktibility je krajně vysoký (byť nikoliv nekonečně vysoký). Potud má zřetelně na této úrovni negace a negativita významný úkol: totiž udržet integritu primordiální události nenarušenou.

Ale nemůže být pochyb o tom, že tato funkční negativita má své – a to zcela nepřehlédnutelné – předpoklady a podmínky. Aby událost mohla odmítat a odrážet vnější tlak, musí sama čímsi nejprve být, a to čímsi právě vnitřním, niterným, vnitřně konsolidovaným a sehraným, integrovaným. A to je právě ta pozitivita, jež předchází onu negativitu a jež sahá hloub, resp. jež je hlouběji založena než tato negativita.

Někdy máme tendenci mluvit o tom, že se událost jako vnitřně integrovaný a konsolidovaný útvar konstituuje jakýmsi „vydělením“ z pletiva veškerenstva (resp. „všeho ostatního“). To je ovšem nutně zapotřebí zproblematizovat. Nejen proto, že by to znamenalo udělit negativitě vlastnost, stát se základem čehosi pozitivního, ale především proto, že v temnu je ponecháváno právě ono „všechno ostatní“. Co vůbec můžeme říci o tomto „ostatním“, nechceme-li předpokládat, že to jsou jen „ostatní události“? To totiž předpokládat nemůžeme a ani nemáme právo, protože jsme se rozhodli sledovat, jak událost vzniká vydělením z ne-událostí. Ale už tím prozrazujeme tajemství onoho schizmatu: nedovedeme-li se o ne-

události (resp. ne-událostech) vyslovit leč negativně, pak ovšem samo vydělení události z toho, co nedovedeme pojmově uchopit leč negativně, je nutno chápat jako negaci této negativity – a to ovšem je akt veskrze pozitivní. Teprve tehdy, kdyby se nám zdařilo prokázat, že ona původní ne-událostnost „ostatního“ je čímsi pozitivním, mohli bychom jako základ a zdroj událostnosti událostí chápat negativitu a negaci. Ale pak by ovšem celá událostnost byla negativní, neboť by představovala odmítnutí oné pozitivity, jíž by v tom případě byla sama původní ne-událostnost. Tím by ovšem zase nemohlo být prokázáno, že negativita ústí v pozitivitu a že se může pro pozitivitu stát základem, ale byla by nanejvýše schopna plodit dále zase jenom negativitu. Negativita nemůže být původnější, primárnější než pozitivita; negativitou nemůže nic začínat. Naproti tomu tam, kde nějaká pozitivita je, může dojít k diferenciaci, k rozštěpení možných dalších cest, a tedy i k možnosti výběru a volby. A protože každá volba znamená zároveň pozitivní akt vůči možnosti zvolení, ale také negativní akt vůči možnosti zavržení, je sama negativita umožněna a snad i založena touto okolností jakéhosi zvidličnatění běhu, rozvoje událostí, zvidličnatění procesu a jeho „odvíjení“ (čímž ovšem přestává právě jít o pouhé odvíjení).

[740302–1]

(2) (PNP, 2. 3. 74, ~ 18.00.)

V druhém oddílu citované studie předpokládá Ricoeur, že první negativitu musíme vidět v samotné operaci překračování, přesahování (dans l’opération même du dépassement – 314). Proti tomu ovšem musíme vyslovit některé námitky. Především: aby vůbec nějaké přesahování či překračování bylo možné, je zapotřebí, aby tu byl ten subjekt, který je schopen překračovat a přesahovat. A tento subjekt musí být nejprve vnitřně integrován, a to znamená: musí být vydělen, emancipován, osamostatněn od okolního světa a proti němu. Tedy proto mám za to, že první negativitu musíme vidět přítomnou už tam, kde se subjekt formuje jakožto subjekt. Konstituce subjektu a jeho vnitřní integrace je spjata s jakousi volbou (či „předvolbou“) konečnosti. Tím, že se subjekt vyděluje jakožto subjekt od ostatního světa, volí konečnost, neboť jako takový může být pouze konečný. Negativita, s níž je spjata transcendence subjektu, tj. jeho schopnost překročit, přesáhnout to, čím jest, není tou první negativitou. Předchází jí negativita, jíž se subjekt v opozici proti ostatnímu světu vyděluje a vnitřně integruje právě sám v sebe. I tu je ovšem nepochybné a naprosto zřejmé, že negativita sama nemůže subjekt konstituovat a vůbec

zakládat. Subjekt se formuje na základě jakési hlubší pozitivity, tj. jako krok jsoucího k vyšší jsoucnosti (protože k bytí či k uplatnění, realizaci bytí – to všechno jsou a mohou na této úrovni být jenom předběžné a prozatímní formulace); pouze vedlejším produktem, okrajovou záležitostí, která z onoho kroku vyplývá, je ona negativita, jíž se subjekt svým krokem (ve svém kroku) distancuje od vnějšku, od „ostatního světa“, usebírá se a loučí se tak i se svou vlastní minulostí, se svou „prehistorií“.

[740303–1]

(3) (PNP, 3. 3. 74, ~ 19.45.)
Filosofie ve svém teoretickém i praktickém vztahu k mocenské politice a k státu musí především vycházet z toho, co se před ní otvírá jako naprosto zřejmé: stát je takový druh násilí, který si činí nárok na oprávněnost, na legitimitu. Její vztah ke státu bude tedy spočívat na dvojím základu: 1) na jejím vztahu k násilí a 2) na kritickém přezkoumání povahy oné legitimity, jíž se stát dovolává a na niž pretenduje, a ovšem i na zásadním přezkoumání povahy legitimity, na níž stát i v optimálním případě pretendovat může a smí. Některé stránky celé záležitosti jsou zřejmější, jiné méně zřejmé. Poměrně zřejmé je např. to, že jen tehdy se může stát dovolávat nějaké oprávněnosti a jen tehdy může respektovatelným způsobem pretendovat na legitimitu svého fungování a svých mocenských zásahů, když si nečiní zároveň nárok na to, že sám stanoví normy a kritéria pro posouzení a rozhodování o tom, co je legitimní a co nikoliv. Jinými slovy: stát může zůstat státem (jakožto legitimním násilím) pouze tenkrát, když si nevyhradí suverénní postavení v otázkách práva, oprávnění a v posledu tedy spravedlnosti. Státu jako ten subjekt, který se práva a oprávněnosti dovolává, nemůže být zároveň subjektem, který rozhoduje o tom, co je spravedlivé a co je právo (anebo bezpráví), alespoň ne tím subjektem, který o tom rozhoduje v poslední instanci a definitivně. I když je tato stránka věci nepochybná, je ovšem hlavní problém skryt v realizaci této celkem samozřejmé zásady. Protože realizace je velmi obtížná (a nejen prakticky, ale také teoreticky, a je obtížná (= nesnadná), nejen že držitele moci obtěžuje), jsou nejčastěji obtíže podtrhovány a zveličovány zejména proto, aby zřejmost a logičnost zmíněného požadavku byla otupena, zbavena ostří a vůbec nahlodána, zpochybněna a zneprůhledněna či alespoň zakryta. Tak vznikají a jsou zdokonalovány státu prospěšné ideologie, jež odhalit v jejich jádru (a nikoliv jen v okamžitých a tím v podstatě nahodilých důsledcích) je povolána v posledu jenom filosofie. Filosofie (skutečná) si tohoto svého úvazku a této své nejvnitřnější (jedné z nejvnitřnějších) po-

vinnosti či lépe poslání musí být vědoma a musí mu plně – pokud jí stačí síly a okamžitá schopnost vhledu, nahlédnutí, jež je snižována nejenom subjektivní neochotou a nechutí si pálit prsty, ale také omezenou, konečnou dějinnou zkušeností – dostát. Už z toho je patrno, že filosofie je a musí být pevněji a hlouběji zakotvena v prostoru, který se rozkládá za hranicemi vymezené legitimity jakéhokoliv státního a mocensko-politického zásahu, i to, že filosofie musí být vždycky solidární (i při veškeré kritičnosti na tuto druhou stranu, jež nesmí být o nic méně náročná a méně přesná než ta, která je namířena na počiny státní) s každým odůvodňovaným úsilím o stanovení mezí, které by stát měl a musel respektovat.

[740303–2]

(4) (PNP, 3. 3. 74, ~ 21.00.)

To ovšem nemá a nikterak ani nemůže znamenat, že vztah filosofie k moci, k mocenskému násilí a ke státu musí být od základu negativní. Je ovšem pravda, že má-li filosofie zůstat věrná sobě a svým vnitřním principům a závazkům, musí být a zůstat v každé situaci ve svém vztahu ke skutečnosti násilí velmi zdrže(n)livá až snad chladná, přinejmenším chladnokrevně věcná (a právě ovšem tato věcnost vylučuje nějakou zaníceno u zaujatost proti násilí a jeho idealistické nebo švermovské odmítání a odsuzování), nicméně pravdou zůstává, že musí rozlišovat mezi násilím a násilím, tj. že určité formy a případy násilí musí (a může, smí) respektovat (a třeba i snášet tehdy, když v jistých ohledech mohou postihovat ji samotnou, tj. nemůže být rozhodující jenom to, jaké postavení je jí vykazováno ze strany státu), kdežto jiné formy a případy násilí a násilných zásahů státně-mocenských, byť se sebevíc odvolávaly na svou oprávněnost a legitimitu, respektovat nemůže a nesmí, ani když by snad ji samotnou nepostihovaly (v takovém případě, pro filosofii zvláště nebezpečném, se musí filosofie tázat, kde sama pochybila, kde sama zapomněla na své poslání a na svou podstatu, a musí rychle hledat cestu k nápravě, tj. k výrazu a k praktickému činu solidarity s těmi, kdo se už stali předmětem politicko-mocenského násilí, tj. zatlačování, umlčování, likvidace, stíhání a pomlouvání). Teprve ve chvíli, kdy se plně solidarizuje s těmi, kdo už byli zasaženi a drceni, uvidí v lepším, snad v pravém světle skutečné rysy dané situace. I když tedy bude filosofie ve svém vztahu ke státu, tj. ke skutečnosti i nezbytnosti legitimního násilí reálná a tedy také ochotná k chápání nezbytnosti a potřebnosti legitimního násilí (jež spočívá v tom, že klade a má klást hráz násilí nelegitimnímu, tj. uzurpátorskému a libovolnému, svévolnému), nesmí nikdy ztratit ze zřetele, že potřebnost a

nezbytnost jakéhokoliv jednotlivého užití mocenských a zejména násilných prostředků, jakož i hrozba takovým užitím, je vždy provázena nebezpečím, jež v sobě každé násilí, tedy i to původně nejoprávněnější a nejlegitimnější skrývá. Proto se filosofie musí vždycky znovu dotazovat po způsobu a prostředcích, jimiž lze účinně položit meze zneužití moci a mocenských prostředků, a to ovšem znamená vždycky zároveň otázku po prostředcích, jimiž lze omezit moc a mocenské prostředky vůbec a obecně, jakož i otázku, jak zabezpečit, aby samo toto omezení bylo kontrolovatelné, aby skutečně bylo kontrolováno a aby tedy bylo maximálně ztíženo také jeho zneužití.

[740316–1]

(5) (PNP, 16. 3. 74 večer.)
Do úvodu do filosofie náleží alespoň začátky všech základních filosofických otázek a problémů, aktuálních v určité době (to, zda je určitá otázka pro filosofii základní, se rozhoduje v určité dějinně filosofické epoše a v závislosti na ní). Úvod do filosofie je tudíž třeba chápat jako jakousi rozcvičku, kde se všemi směry, přesněji: po všech hlavních cestách (filosofických) udělá alespoň několik málo kroků. Úvod je to proto, že tam nenajde nikdo víc než několik málo kroků; nic není dovedeno dostatečně daleko, nic není dořešeno a dořečeno, nic se nedostane až k cíli. Ale přece jenom se tak urazí několik kroků po skutečné filosofické cestě – takže každému je otevřena možnost, zkusit po svém a na vlastní riziko jít dál, tam, kam ho onen úvod už nebude a ani nemůže doprovázet. A přece i pro tuto další cestu byl onen úvod skutečným úvodem, tj. uvedením na tuto cestu. Je cosi ve struktuře filosofického myšlení a myšlenkového postupu, že i poměrně krátká jeho část, poměrně krátký jeho úsek alespoň naznačuje směr i další cesty, a víc než směr, přímo způsob cesty, resp. cestování, nejdůležitější vybavení a náležitosti takového cestování, takové myšlenkové výpravy. Něco jako příklad a návod, ukázka a výzva. Úvod do filosofie totiž není informací o filosofii, nýbrž výzvou k myšlenkovému, a nejen myšlenkovému, nýbrž celoživotnímu dobrodružství. Takže ten poukaz k další cestě, k dalším krokům tam nikdy nemůže a nesmí chybět. Filosofický úvod tedy není žádnou filosofickou encyklopedií, neboť představuje výzvu ke skutečné cestě vpřed – a nemá být tedy nějakým zjednodušeným systémem filosofie, jenž každou cestu nechá nakonec přejít v jiné cesty a nakonec vše vrací k počátku, aby soustavnost výkladu dovršil. Filosofické myšlení více vždy znovu usiluje o soustavnost, ale nikdy s ní nepřestává být v napětí. Filosofie dokonce je nejvíce doma tam, kde

vládne napětí, a nejméně tam, kde je všechno završeno, zaokrouhleno a zaobleno. Proto také v úvodu do filosofie je filosofie podstatně ráda, protože doma – tam totiž je všechno jen rozvrhováno, jen začato, jen na počátku – a to je to, co filosofii vždy znovu přitahuje. Svým způsobem je úvod do filosofie zároveň počátkem filosofování, tj. výzvou k němu, ale zároveň plodem, výsledkem a odkazem filosofování, totiž odkazem té filosofie, která tu výzvu formuluje a staví před své současníky. Každá filosofie musí být kdykoliv schopna se cítit (chápat), jako by byla na počátku (opět na počátku), a musí si v podobě formulace oné výzvy, jíž každý úvod do filosofie jest, klást sama účet z toho, kam až došla a co to pro ni samotnou znamená. Zatímco každá věda musí neustále držet svá východiska (a pokud je reviduje, musí okamžitě přestavět sebe celou na nových východiscích), filosofie musí reflektovat každý svůj relevantní krok se zřetelem k tomu, nakolik jí to ještě dovoluje nadále podržet principy a východiska jejích úvah a nakolik to znamená, že se s nimi naopak musí rozloučit, a eventuelně i to, že se s nimi eo ipso (tím, kam došla a kde se nyní ocitá) už de facto rozloučila.

[740316–2]

(6) (PNP, 16. 3. 74 večer.)

Filosoficky neobyčejně významné a důsažné německé slovo „Dasein“ ukazuje k čemusi základnímu, k nejzákladnějšímu rysu lidské existence, lidského existování ve světě. Jde totiž o to, že objektivní, objektivující, objektifikující pohled vždycky může určit nějaké místo jako „tam“, ale nikdy je nemůže určit jako „zde“, „tady“, „tu“. To vidíme na příkladu z běžné řeči. Když jedete s někým vlakem, tramvají nebo autem a zeptáte se ho: „Už jsme tu?“, je vaše otázka vlastně nesmyslná, protože na ni lze v každém případě odpovědět kladně. Vždycky už jste „tu“, tj. tam, kde právě jste. Ovšem když se tážete: „Už jsme tu?“, máte na mysli nikoli „tu“, nýbrž tam: „Už jsme tam, kde jsme chtěli být?“ Ono „tu“ je nesdělitelné, neidentifikovatelné jinak, než že z něho uděláme „tam“. Ale okamžitě, jak se z „tu“ stane „tam“, je zbaveno veškerého specifického, zvláštního vztahu k nám – proto se o něm můžeme pak dohovořit s každým. Ve své existenci, tj. ve svém vztahu k sobě, ve svém zájmu na sobě, ve své starosti o sebe jsme však spjati naopak s oním „tu“: my totiž nikdy nejsme „tam“, leč pro někoho jiného, pro druhé lidi. Pro sebe jsme vždycky „tu“. Jen na první, dosti zběžný a povrchní pohled se může proto „tu“ jevit jako bezobsažné, prázdné; ve skutečnosti je naplněno vrchovatě obsahem, ale obsahem ne-předmětným. (To pochopitelně platí stejně o „nyní“, „teď“ ve

smyslu časovém.) Předmětná intence – pokud můžeme soudit dnešní stav – je např. pro děti, jež teprve učíme mluvit, čímsi bližším a snadnějším: malé děti o sobě zprvu mluví v třetí osobě, tj. tak, jak o nich mluví ti druzí. Je to pochopitelně způsobeno tím, že do světa řeči je dítě uváděno někým druhým (nejčastěji matkou, také otcem, babičkou atp.). Zda to ovšem odpovídá i vnitřním strukturám sebeprožívání, není tím ovšem ještě nikterak dokázáno ani řečeno; rovněž to neznamená, že tomu tak bylo i dříve vždycky stejně, i kdyby tomu tak bylo nyní. Můžeme jen konstatovat, že v řeči jsou slova, jež jenom zdánlivě ukazují k předmětné skutečnosti (anebo jenom svým povrchem, jen nahodile nebo formálně apod.), kdežto ve skutečnosti vypovídají o skutečnosti ne-předmětné onoho zvláštního typu, jímž jsme my jako subjekt. Jsou to obsahem předmětným nenaplněná, nezpředmětněná a nezpředmětňující slova jako „zde“, „tu“, „nyní“, „teď“, „dnes“, „letos“, „včera“, „zítra“, „vloni“, „příští rok“ (tady už je jakýsi přírůstek předmětnosti), „já“, „my“, „ty“, „vy“, ale také „oni“, tedy i „on“ a „ona“ (to už je rovněž na přechodu) atd. Všechna tato slova nepředmětně poukazují k subjektu, vzhledem k němuž si jedině podržují svůj obsah a smysl. Ale ovšem subjekt můžeme chápat také jen redukovaně, předmětně, jako tento či onen subjekt. Máme tím na mysli potom základní strukturu, jíž se každý subjekt vyznačuje, totiž že se vztahuje sám k sobě. Samozřejmě každý subjekt je „někdy“ a „někde“, a musí se tedy fakticky vztahovat také k tomuto „někdy“ a „někde“. Ale tento vztah k sobě neobsahuje ještě ono pro „Dasein“ podstatné rozdvojení mezi fakticitou onoho „*hic et nunc*“ (chápaného ovšem jak v časovém, tak v prostorovém smyslu nebodově, nýbrž naopak rozměrně) a mezi vztažením tohoto *hic et nunc* k „sobě“, ke „svému vlastnímu“ bytí. „Někdy“ a „někde“ se stává „nyní“ a „tu“ teprve tam, kde se subjekt začíná k sobě vztahovat specifickým způsobem, totiž v porozumění sobě a svému světu. Teprve za tohoto předpokladu a na tomto základě se subjekt stává tím, co je vyjádřeno oním německým výrazem „Dasein“.

[740317-1]

(7) (PNP, 17. 3. 74 ráno.)
Zainteresovanost na sobě, zaujatost pro sebe nemá jenom tu stránku, kterou bychom mohli nazvat subjektivismem či subjektocentrismem. Úsilí o uchopení své vlastní skutečnosti, sebe jakožto sebeuchopujícího subjektu, totiž jakožto „Dasein“, vede nutně zároveň k tomu, vzít sebe a svou existenci, svůj život vážně. Subjektivismus takového pokusu „vzít se vážně“ může ovšem deformovat sebepochopení tím směrem, že se vezmeme pří-

liš vážně. Abychom se brali vážně způsobem přiměřeným, musíme vztáhnout svou existenci a svůj život k jiným, dalším kontextům a skutečnostem, jež rovněž bereme (a musíme i máme brát) vážně. To je požadavkem pro každé pochopení sebe (sebepochopení), jež chce vidět sebe (= jímž chce člověk sám sebe vidět) v pravém světle, tj. nezkresleně. Tam, kde se člověk vztahuje k sobě subjektivisticky zkresleně, vztahuje se k sobě ve skutečnosti nikoli jakožto k sobě, ale jakožto k někomu či něčemu jinému. Proto je také pro Dasein základním požadavkem, vztahovat se k sobě jakožto k sobě přiměřeně, pravým způsobem, tj. způsobem, který odpovídá a je přiměřený skutečnosti našeho „já“ jakožto subjektu; to právě je smyslem onoho „vztahovat se k sobě jakožto k sobě“ a nikoliv „jakožto k někomu (něčemu) jinému“. A abychom tedy sami sebe a svůj život mohli brát vážně, musíme proniknout k té jejich povaze či stránce, která ukazuje jejich skutečnou, pravou podobu. Musíme tedy usilovat o to, abychom si o sobě a o svém životě učinili jasno. Musíme si vyjasnit, kdo to vlastně jsme my sami, jaká je naše situace a jaké jsou naše možnosti (a eventuelně závazky, povinnosti, naše odpovědnost). A „naše situace“ ovšem je něco, co má řadu vrstev a úrovní. Existuje něco jako naše individuální situace, ale také něco jako situace nás jako příslušníků menších nebo větších společenství, jako příslušníků společnosti, jako příslušníků kmene, národa, státu, ale také epochy, nebo zase určitých let (např. válečných nebo let revoluce či restaurace apod.), jako svědků a účastníků významných i méně významných dějinných událostí, a v neposlední řadě i jako příslušníků všeho lidstva. A tu opět může jít ještě o osudy lidstva v dané chvíli, v epoše nebo v dějinách vůbec, nebo zase o situaci člověka vůbec nebo člověka určité doby či epochy vůbec. A ovšem situace člověka i lidstva je zase zarámována situací života na Zemi (nebo její části), ale také situací života ve vesmíru; a ovšem také situací Země, sluneční soustavy, naší galaxie ve vesmíru, a eventuelně situací a osudy vesmíru vůbec (pokud to tak předběžně můžeme formulovat). Tohle všechno prozkoumat, znát a vzít v úvahu je nezbytné, chceme-li sami sebe brát vážně nikoli nadměrně (nebo zase nadměrně nevážně), ale přiměřeně „skutečnosti samé“. A ovšem musíme také pamatovat, že způsob, jak sami sebe bereme vážně, mění nebo alespoň může měnit velmi podstatně naši situaci (tj. měnit nejenom její pochopení, ale její skutečnost). Cesty, jimiž je naše situace, náš život, naše existence hlouběji či méně hluboce, podstatněji či méně podstatně proměňována a modifikována, je třeba ovšem také přezkoumat a prověřit. Některé z nich vedou zpět anebo k úpadku, jiné vedou dál, některé mají za následek korumpování naší existence, její znehodnocení či zchudnutí, jiné zase nás samotné obohacují a přidávají

nám na váze a vážnosti (a to nejenom ve vlastních očích). Způsob, jakým chápeme sami sebe, podstatně ovlivňuje a proměňuje (např. pročišťuje nebo naopak kalí) samu naši existenci, způsob, jak žijeme, náš životní styl, naši životní atitudu. Ale ovšem i zcela naopak zase platí, že jsou životní styly a životní atitudy, jež usnadňují pravé sebepochopení, nebo zase jiné, jež je neobyčejně ztěžují či dokonce přímo znemožňují a vylučují (či vytěsňují). A naším přesvědčením (protože přesvědčením každé skutečné, ve skutek přecházející a vnitřně integrované, v sobě samé nerozporné filosofie) je, že jen takový životní styl je dosti hodný prožívání a dosti důstojný člověka, který je přístupný sebepochopení, sebevidění v pravém světle; a také naopak, že jen takové sebepochopení je pravé, jež může být uvedeno v život, jež může být životně uplatněno.

[740317-2]

(8) (PNP, 17. 3. 74 ráno.)
Integrita lidského života a sebepochopení tohoto života je tedy prvním filosofickým požadavkem. Je to ovšem požadavek, který navazuje na obecný charakter života: také život nereflektovaný musí být integrován. Jen integrovaný život je vskutku život (a ne pouhé živoření či rozpad života). Ale integrita "pouhého" života je přece jen jiného, nižšího druhu než integrita života reflektovaného. Na rovině té první integrovanosti ještě není místo pro rozlišení možností života „pravého" a „nepravého", falešného, nižšího, upadajícího apod. To se objevuje teprve tam, kde životní rozhodování a jednání prochází soudností a je jí řízeno nebo alespoň ovlivňováno. Tak je nové úrovně životní integrity dosahováno novými prostředky. A tyto prostředky a zejména předpoklady jejich účinného uplatnění mají zásadně nový charakter. Vlastně můžeme mluvit o tom, že nová životní integrita je možná jen v novém, od dosavadního hluboce odlišném světě. Tento nový svět je charakterizován mimo jiné tím, že se tam objevují nové skutečnosti, jež co do druhu nemají dosud (v dosavadním „světě") obdoby. Je to především slovo, řeč – a všechno to, co s tím souvisí. Na nové úrovni integrovaný život musí počítat s váhou přesvědčivosti myšlenkového rázu, musí pracovat s pojmy – a také ovšem na pojmech, musí pojmy vypracovávat a přepracovávat. Ale nejde jenom o pojmový a myšlenkový aparát, který spolu přináší slovo a řeč. Jde zejména o to, že tento pojmový a myšlenkový aparát na něco míří, že pracuje s intencí a že v rámci svých intencí je schopen uchopit nejrůznější skutečnosti, a ovšem také skutečnosti, které mají vskutku nový, dosud neznámý charakter, že to jsou skutečnosti, s nimiž se dosud život nesetkal a bez pomoci myšlenkového apa-

rátu (a tedy bez řeči) setkat nemohl. Nejen tedy, že nyní je možno pojmenovat a myšlenkou uchopit všechno to, co musel respektovat život na dosavadní úrovni bez tohoto zvláštního, totiž řečového prostřednictví. Ovšem už i to znamená prudkou změnu (např. pojmenování a řečové uchopení toho, co původně je integrováno na základě tzv. instinktů, znamená uvolnění a rozdrobení této původní vazby a s tím spojenou nutnost náhrady, náhradního řešení – to je pak původní funkce mýtu). Ale jde o víc: už to, že je pojmenováno něco, co původně žádného jména nemělo, znamená, že sem přistupuje něco zásadně nového, že to, co bylo beze jména, se nyní dostává do nové situace, do světla, že se ukazuje v nové tvářnosti, resp. vůbec že – původně skryto – se nyní ukazuje, vykazuje. A ukazuje se jakožto to, čím vskutku jest; toto „jakožto“ však není jenom nějakým napodobením, obrazem, reduplikací toho, co už předtím tu bylo. To, co tu původně „jest“, nabývá nové tvářnosti, ale také nového základu právě prostřednictvím onoho „jakožto“.

[740317-3]

(9) (PNP, 17. 3. 74 odpoledne.)

Uvádět do filosofie lze jen v podobném smyslu, v jakém lze „uvádět do života“ či „učit žít“. Není zajisté pochyb o tom, že „učit žít“ můžeme pouze někoho, kdo už žije; učit žít něco neživého prostě není možné. Ale když už někdo žije, proč je třeba jej „učit žít“? Je tomu tak proto, že lze žít také špatně, že je možno si svůj život zpackat, znehodnotit, učinit nedůstojným, zmarněným, prázdným. Ale co je možno udělat proti tomu? Je skutečně možno někoho „naučit“ žít tak, aby jeho život nebyl zmarněn? Tu je zapotřebí analyzovat, co to vlastně znamená „naučit“. Je možné se naučit matematickému vzorečku nazpaměť, ale zdaleka to ještě nemusí znamenat nějaké pochopení. Naproti tomu platí, že pochopení nám velmi často uspoří námahu s učením nazpaměť. V životě se lze skutečně lecčemus naučit: malé dítě např. se učí od matky a vůbec od dospělých nebo od starších dětí mnoha věcem. Znamená to asi tolik, že buď napodobuje to, co vidí u nich, že sami dělají, anebo že se pokouší udělat to, co mu přikazují, k čemu je vyzývají, k čemu mu poskytují návod a ponaučení. Ale to jsou vesměs věci okrajové a prostředečné, nikoliv životně centrální. Také určité životní zvyklosti přejímá dítě do značné míry od starších, zejména od příslušníků své vlastní rodiny; dokonce i svůj životní styl si (us)pořádá(vá) a vytváří pod podobným vlivem. Tam už spíš můžeme mluvit o tom, že se dítě či mladý člověk „učí žít“. Ale zároveň už i tam vidíme, o jak odlišnou věc jde, srovnáme-li ji s učením např. ve škole. Tak např.

skromnosti nebo radosti v životě (jako celkové životní atitudě, ne tedy jenom pokud jde o jednotlivé situace a jednotlivé reakce na ně) se člověk dost dobře nemůže naučit, nemůže je dost dobře vnějšně napodobit, ale má-li jich dosáhnout, musí nějak změnit celý svůj život. Zásada „keep smiling“, dodržovaná čistě vnějšně, sice může poněkud usnadnit komunikaci s druhými lidmi, ale pouze tam, kde nám ti druzí zůstávají v podstatě lhostejnými a kde také my jsme pro ně podstatně lhostejní. Naproti tomu lidé, kteří nám jsou blízcí a kteří mají na nás zájem, kteří k nám chovají hlubší vztahy, mohou naše pouze povrchní „keep smiling“ pociťovat jako něco velmi antipatického, odpudivého a přímo urážlivého. Povrchnímu „keep smiling“ se můžeme naučit, v nejhorším případě (vzpírá-li se naše povaha příliš) jakousi samo-drezúrou. Ale to je pro hlubší a trvalejší lidské vztahy základna naprosto nespolehlivá, a dokonce těžko snesitelná, jestliže zůstává stejná v každé životní situaci a eventualitě. Naproti tomu smyslu pro solidaritu s druhým v situacích, kdy se dostává do obtíží, způsobujících snad jisté těžkosti i nám, se nemůžeme „naučit“ jako nějakému vnějšímu vzorci, vnější zásadě jednání, ale taková solidarita musí být zakotvena hlouběji. Musí vyplývat z našeho vztahu k dotčenému člověku, z našeho vztahu k druhým lidem vůbec, z naší vlastní životní orientace a životní zakotvenosti. Dokonce je nutné z podstatnějších důvodů, aby mělo naše jednání takový hlubší ponor. Tam, kde prokazujeme druhým lidem služby příliš zjevně z jakési slušnosti, džentlmenství, ze sportovního smyslu pro fair play apod. v závažných životních situacích, ztěžujeme jim, aby to od nás přijali bez rozpaků a eventuelně bez pocitu jistého zahanbení až urážky. Určité služby lze přijmout jen od přátel, právě tak jako lze jen od přátel přijmout určité výtky a tvrdší kritiku. (Nejen od přátel osobních, ale v podstatě od lidí, jichž si vážíme a jež respektujeme.) A to všechno poukazuje k tomu, že závažné a hlubší životní osobní i meziosobní vztahy a události se odehrávají při určitém nezbytném životním ponoru, nemají-li se ukázat jako vratké.

[740317–4]

(9a) **[u LvH omylem znovu (9)]** (PNP, 17. 3. 74 večer.)

Velmi obdobná je situace také ve filosofii. Také tam je možno se určitým vnějším náležitostem filosofického myšlení „naučit“, aniž by to znamenalo něco hlubšího nejenom pro naši vlastní filosofii, ale – eo ipso – pro náš vlastní život. Je velké množství filosofů (či snad spíše „filosofů“), kteří mají třeba i pozoruhodné nadání pro recepci nejobtížnějších filosofických témat, aniž by to znamenalo cokoliv závazného pro jejich osobní životní i

myšlenkovou orientaci. Jako může být i člověk navenek velmi kultivovaného vystupování v podstatě bezcharakterní, může i velmi filosoficky vzdělaný a zběhlý myslitel zůstat v jádru filosoficky bezcharakterní. Považujeme-li určitou osobitost a charakternost filosofické orientace za nezbytnou nejenom součást, ale přímo za základ skutečné, pravé filosofie, jsme velmi často na rozpacích, zda nemáme titul filosofa podobným myslitelům upřít. Naproti tomu nemůže být sporu o tom, že existují typy životního zakotvení, respektive životní orientace, kterým náležitý filosofický aparát buď vůbec chybí nebo jejichž aparát je velmi nedostatečný až chatrný, a přece máme dojem (jejž si pochopitelně můžeme ověřit), že nosnost onoho zakotvení je dostatečná, aby na něm mohl být postaven promyšlený filosofický systém, který by bylo nezbytno respektovat. Proto právě je třeba vidět filosofii v integritě oné základní, mohli bychom říci před-filosofické či ne-filosofické, životní orientace a příslušného náležitě vypracovaného filosofického aparátu, který ovšem sám o sobě filosofii ještě nezakládá (a je tedy z toho důvodu v plném slova smyslu těžko označitelný jako „filosofický“). Filosofie představuje tedy jakousi zvláštní komplikovanou strukturu, která integruje a kloubí do vzájemné vázanosti onu velmi hlubokou, velmi základní rovinu životní orientace a životního zakotvení s onou o řadu pater vyšší, značně vrchní, vysokou (i když nikterak po-vrchní) rovinou náročné filosofické reflexe. Pravidlům a formám této reflexe je možno se naučit, ale jen za určitého druhu umrtvení, utuhnutí jejich vnitřní výbušnosti a drásavé i hlodavé kritičnosti a sebekritičnosti. Reflexi vskutku živé, kupředu se deroucí a do nových oblastí pronikající se ovšem také naučit nelze. A protože funkcí skutečné reflexe je zůstávat ustavičně v nejužší blízkosti životní „fronty“ (ve smyslu Blochově), nelze se reflexi v jádře také naučit, nýbrž pouze si osvojit „učením“ její již hotové produkty.

[740317–5]

(10) (PNP, 17. 3. 74 večer.)

A tak se ukazuje, že uvést do filosofie lze jen v tom smyslu, že vrhneme (za pomoci již vypracovaného aparátu určitého typu filosofické reflexe) větší, ostřejší světlo na to, jak každý člověk (a tedy konkrétně také ten, kdo je do filosofie „uváděn“) vlastně již neuvědoměle a nevědomky nějak filosofuje a nějakou filosofii má – a to znamená, že jednak už zaujal (ať už pod jakýmikoliv vlivy) určitou orientaci ve svém životě (nejspíš hned několik různých, navzájem nepropojených a začasté si navzájem odporujících orientací pro různé situace), a jednak že už také myšlenkově pracuje

s určitými prostředky, jež nejsou ničím jiným než pozůstatky a produkty nějakých starších filosofických reflexí, zase však aniž by o tom onen člověk, který jich užívá, dostatečně věděl, aniž by si toho byl řádně vědom. A tak takový „úvod do filosofie“ je vlastně jen povolán k tomu, aby ukázal, že dosavadní filosofická orientace těch, kdo jsou „uváděni do filosofie“, už je nějak vždycky tady, ale že je dost podivná, pochroumaná, deformovaná, jen reliktní, zejména však stará, zastaralá, přežívající z dřívějších dob nebo dokonce epoch (v tomto posledním případě může jít dokonce o přežívající relikty mýtu ještě nelogizovaného, filosoficky nezpracovaného). A také, aby ukázal nezbytnost i možnost pěstování tohoto neuspokojivého stavu filosofické výbavy těchto „uváděných“, a ovšem i nezbytnost a nevyhnutelnost filosofického profilu každého člověka, zejména člověka nové a nejnovější doby, která je plná nejrůznějších filosofií a zejména filosofických kýčů a zvrhlých filosofií, ideologií. Filosofické vzdělání a filosofickou informovanost potřebuje každý člověk dnešní doby zejména také proto, aby se nestával obětí ideologických klamů a šaleb, aby tyto klamy prohlédal a dovedl odhalovat i druhým, a aby si vytvořil vlastní filosofické pozice (resp. aby si osvojil, aby přijal za své určité již vypracované filosofické pozice, na něž se může eventuelně odvolat a k nimž se může vždycky vracet v případě, že se dostane do obtížné a nesnadno řešitelné situace, v níž pomoc filosofie je nejen vítaná, ale často vysloveně nezbytná – to je pak význam toho, že je dobré, když máme svého filosofa, k němuž se můžeme utíkat a vracet pro poučení, když sami nestačíme. V úvodu do filosofie má být tedy poskytnuta alespoň obrysová a náznaková informace o tom, na které nové, moderní či současné filosofy je možno se obracet a které sám autor úvodu zvláště doporučuje. A konečně – last not least – patří do „úvodu“ také alespoň základní informace o dosavadním průběhu dějin myšlení a o charakteru dnešní situace myšlenkové, o základních rysech současné filosofické problematiky a o tom, které filosofické problémy se staly dnes základními a které asi tak – odhadem – budou nabývat váhy v nejbližší budoucnosti.

R 1974–2

[740317–6]

(11) (1) (PNP, 17. 3. 74 večer.)

I když pomineme všeobecnou a základní problematičnost funkce systematiky a systému ve filosofii – přičemž ovšem nemůže být pochyb o tom, že se filosofie bez systému, bez systematičnosti neobejde – musíme si uvědo-

mit, že struktura vztahů mezi jednotlivými filosofickými tématy, filosofématy, a okruhy filosofémat, je multidimenzionální, a že v běžné podobě knihy nemůže být této multidimenzionalitě učiněno zadost a dostatečně vyhověno, protože postup každé knihy je v podstatě „lineární“. Proto se zdá být nepochybné, že vlastní podobou filosofické systematiky může být jenom forma jakéhosi slovníku filosofického, který je ovšem uspořádán tak, že každému závažnějšímu tématu, „heslu“, je věnována kratší studie, v níž je jednak skutečný problém podstatně uchopen (a nikoliv tedy jen pojmenován a zařazen), a v níž za druhé jsou výrazně přítomny poukazy k cestám, jež vedou od tohoto tématu k tématům jiným, a to tak, aby každý, kdo se zajímá o jednu z těchto více naznačených cest, měl možnost na základě svého sklonu a svého rozhodnutí vyhledat příslušné heslo jiné, které by ho vedlo skutečně po té cestě, kterou zvolil. Takový slovník není ovšem nejsnadnější vytvořit. Ale je zřejmé, že o něco takového bude zapotřebí se pokusit. Zároveň se zdá být ovšem nezbytné celému slovníku předeslat jakýsi úvod, „úvod do filosofie“, úvod do filosofického systému, který by tvořil jakousi první část, první díl onoho jakéhosi „encyklopedického“ díla – encyklopedického v tom smyslu, že dovoluje v nejrůznějších kruzích se vracet k centrálním tématům přes nejrůznější témata jiná, tedy vracet se v rozmanitých okruzích k určitým tématům více cestami, mnoha cestami.

[740317–7]

(12) (2) (PNP, 17. 3. 74 večer.)

Východiskem pro konstrukci filosofické systematiky je určení základních problémů, základních otázek současné filosofie. To lze zpočátku učinit zajisté jen heuristicky a odhadem, ale po provedení se jako v prověrce ukáže, zda náš odhad byl správný a naše určení dosti nosné. Základní filosofické otázky totiž nemají nějaké neměnné místo v hierarchii filosofické systematiky, ale jejich význam a jejich „základnost“ závisí jednak na dějinné chvíli, tj. na současné situaci v pokračujících dějinách myšlení, jednak na potřebách a nezbytnostech integrity, objímající životní zakotvenost v dané době a filosofickou reflexi, která nezůstává pozadu za současným stavem filosofického myšlení a zároveň představuje výraz oné zakotvenosti v její kritickou reflexi, tj. kritické posouzení a prověření, vedoucí k větší pročištěnosti onoho zakotvení i k realizaci jeho integrálního uplatnění v celém životě, inclusive myšlení. V závislosti na tom všem a na souhře (tj. na míře již dosažené integrity) všech uvedených složek a momentů nabývají někdy větší důležitosti jedny otázky nebo okruhy otázek,

jindy zase jiné, ale někdy může určitá otázka vytrvat ve svém dominantním postavení i přes několikerou změnu a vystřídání otázek jiných. Zkrátka je to různé – a poznat, rozpoznat, jak to v dané chvíli s významností a základností takových otázek vypadá, představuje něco takového jako „rozpoznávání znamení časů“. Tak lze mít za to, že ačkoliv byl člověk významným problémem sám sobě vždy, je tomu tak dnes vrchovatou měrou a více než kdy jindy. Tím zároveň už je přesouván důraz na ty problémové okruhy, jež jeví tendenci znesnadnit řešení této první otázky, zastínit ji, interpretovat ji redukovaně nebo jinak deformovaně, anebo ji konečně převádět na jiné otázky, a tak ji odsunovat do postavení otázky druhotné a odvozené. Takovým problémem či okruhem problémů je v našem případě věda, a protože dnešní věda už je podstatně odlišná od vědy ještě na počátku novověku, ba dokonce ještě od vědy z počátku minulého století, neboť se stává stále víc závislou na technice a stává se dokonce jakýmsi druhem techniky, můžeme rovnou mluvit o okruhu problémů „věda a technika“, resp. „technika a věda“ (event. „technika inclusive věda“). Jiným stále významnějším okruhem problémů jsou otázky životního prostředí a budoucnosti Země jako základny života lidstva a života vůbec.

[740325-1]

(13) (3) (PNP, 25. 3. 74 ráno.)
Víra není ve své podstatě vztahem k Bohu, tj. nemá náboženský, religiózní charakter. Reflexe víry však nestojí pouze před úkolem, jak právě tuto uvolněnost, tuto svobodu, osvobozenost od náboženství postavit do světla plného uvědomění, ale stojí před mnohem závažnějším úkolem. Jde o to, nově interpretovat právě tu zkušenost, o níž se religiózní představa boha (ev. Boha) opírala snad nejvíc, totiž o zkušenost, že člověk ve své situaci není postaven mezi věci a proti nim, nýbrž že stojí vždy znovu (i když nikoliv neustále) před výzvou, kterou je osobně, individuálně a zejména inteligentně, inteligibilně oslovován. Zkrátka: člověk není schopen porozumět správně sám sobě, pokud svou situaci, svou situovanost neuvidí jako osobní oslovenost, jako osobní vyzvání, resp. vyzvanost, pozvanost. Ta základně a principiálně oslovující „vrstva“ či „složka“ situace a situační výzvy je totiž skutečně vždy přiměřená úrovni člověka, není to nic neosobního, nelidského, mimoosobního a mimolidského. Je to tak, jako kdyby v této výzvě oslovovala člověka druhá bytost. A dokonce tak, jako by ta výzva byla jen metodou nenásilného, nevnucujícího se vedení bytosti, která je dál, která má „náskok“, která vidí pronikavěji – zkrátka právě bytosti, která je schopná opravdu vést. Jestliže se zdá být každá

hypostáze nějaké takové „bytosti“, takového „subjektu“, takového subjektního protějšku nedržitelná, nemůže to znamenat, že zbývá jen nějaké dešifrující odhalení, „vysvětlení“, či nejspíš „odvysvětlení“ a tím zproblematizování a odeskamotování onoho osobního charakteru výzvy, jíž se v určitých rozhodujících situacích cítíme být osloveni. Právě naopak: prohlédnutí a nahlédnutí oné nedržitelnosti religiózního postoje a přístupu nás samo staví do situace, v níž jsme osloveni novou výzvou: jak porozumět, jak myšlenkově uchopit – a tedy nezamluvit, nepopřít a nezapomenout – onen osobní ráz výzvy, která nás v určitých situacích oslovuje? Nezbytnost interpretovat, tj. reflektovat tuto stránku své situovanosti a svého pohybu vůbec, a také zřejmě stránku každé skutečné události obecně, je zřejmá a závazná. Z této nezbytnosti, od tohoto závazku, před touto výzvou se nelze ukrýt a nelze uniknout.

[740402–1]

(14) (4) (2. 4. 74, Písek)
Slavné zahájení Kierkegaardových úvah o „nemoci, (která je) k smrti“ volá po přísné a přesné analýze. Teprve po takové analýze a po novém promyšlení celé věci (z nových úhlů pochopitelně) se ukáže ve větší plnosti možnost, jak výsledků jeho úvah použít, jak si je osvojit, jak je učinit součástí, hlubinou vlastního myšlení a smýšlení.

Určitou korekturu musíme provést především v Kierkegaardově antropologii, resp. v jeho přístupu k podstatě subjektu jakožto k čemusi lidskému, podstatně lidskému. Vychází totiž z toho, že člověk je duch, a že duch je „osobnost“ (tak zatím překládejme ono „Selbst“, jež nemá českého ekvivalentu; mohli bychom ovšem také říci „svojnost“ – ovšem ani to není nejlepší, protože to by odpovídalo spíše „Selbstheit“ nebo „Selbstsein“), eventuelně „úsoba“. Ale pak tuto „osobnost“ či „úsobu“ charakterizuje (a přímo definuje) způsobem tak obecným, že to daleko překračuje hranice každé antropologie. Zkrátka: to, co říká Kierkegaard o „selbst“, platí nejen pro člověka, ale pro každý subjekt, tedy i pro každý subhumánní subjekt.

Právě o subjektu platí, že se vztahuje sám k sobě. Musíme předpokládat, že tento vztah k sobě samému není oboustranný (obousměrný), nýbrž naopak jednosměrný – nebo, možná lépe a přesněji, že tento vztah není ničím jednoduchým a jediným, a že ani výslednice složitější struktury vztahů neústí do něčeho jednoduchého, zejména nikoliv do něčeho zvratného či obousměrného. Zkrátka subjekt, který se vztahuje, není identický se subjektem, k němuž tento vztah míří. Proto můžeme právem

s Kierkegaardem předpokládat, že onen vztah subjektu k sobě samému je vztahem mezi dvojím, takže sám vztah je něčím třetím („im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte…“). Ale právě nyní se musíme tázat: kde se bere ona podvojnost subjektu? Jak to, že se subjekt (jako právě integrovaná struktura, jako jedno) stává náhle dvojím? Kierkegaard to poněkud zjednodušeně převádí na rovinu starých dogmatických spekulací (totiž že člověk je syntézou nekonečnosti a konečnosti, časového a věčného, svobody a nutnosti, zkrátka syntézou; a syntéza je vztahem mezi dvojím, takže takto viděno není ještě člověk žádnou „úsobou“, žádným „selbst“). Bez těchto zastaralých berlí, které – i když nejsou ovšem beze smyslu – potřebují naléhavě nové interpretace, se můžeme přidržet např. toho, že subjekt je „syntézou“ či lépe jednotou, sjednoceností, integritou vnitřního a vnějšího, tj. své vnitřní a vnější stránky. Lze s touto podvojností dost účinně a nosně pracovat pro náš cíl? Můžeme nějak tohoto strukturního „zdvojení“ použít pro bližší osvětlení vztahu subjektu k sobě samému?

[740402–2]

(15) (5) (2. 4. 74, Písek)
Integrita subjektu nutně zahrnuje vztah subjektu k sobě samému už v tom primárním smyslu, že subjekt trvá díky tomu, že sám na sebe navazuje. Co to znamená, že subjekt navazuje sám na sebe? Zjevně to, že subjekt, jaký jest právě nyní, navazuje na sebe, jakým byl předtím. Subjekt navazuje sám na sebe tak, že navazuje na svou minulost. Minulost subjektu je však právě relikt toho, co se stalo reálným, co se uskutečnilo, co se zvnějšnilo; naproti tomu přítomnost subjektu je to, co se teprve zvnějšňuje, uskutečňuje, realizuje. Takže přítomnost subjektu je pouze zčásti tímto zvnějšněným, uskutečněným, realizovaným, kdežto zčásti je zároveň něčím ještě nerealizovaným, neuskutečněným, nezvnějšněným. A co je to, co ještě není zvnějšněno? To je právě ono „vnitřní“. Vnitřní představuje budoucnost subjektu, zatímco vnější představuje jeho minulost. Přítomnost subjektu je „syntézou“, integritou, sjednoceností obou těchto stránek, vnějšího a vnitřního, minulosti a budoucnosti subjektu.

Proto můžeme onen „vztah, který se vztahuje k sobě samému“, resp. „to ve vztahu, že se vztah vztahuje k sobě samému“ (jak o tom mluví Kierkegaard) interpretovat jako to při subjektu (na subjektu, v subjektu), že mezi vnitřní a vnější stránkou není jenom takový vztah, jímž by se vnitřní vztahovalo k vnějšímu a vnější zase naopak k vnitřnímu, ale vztah, v němž navíc je realizována schopnost subjektu vztáhnout se k tomuto

vztahu mezi svým vnitřním a svým vnějším, a to předpokládá právě takovou strukturní uzpůsobenost vztahu mezi vnitřním a vnějším, která v sebe zahrnuje jakousi odbočku, jíž se tento vztah kromě k vnitřnímu a kromě k vnějšímu vztahuje (odnáší) k sobě samému jakožto vztahu. To je základna, umožňující reflexi, bez níž člověk není a nemůže se stát člověkem.

[740403–1]

(16) (6) (PNP, 30. 3. 74 večer.)
Chceme-li ve své práci myslet, uvažovat o subjektu, tedy zabývat se subjektem, pak to nemůžeme učinit jinak, než že subjekt učiníme předmětem svého myšlení, přemýšlení, svého uvažování. A ovšem to nás vede hned na počátku k základnímu problému: učinit subjekt předmětem znamená – jak se nám alespoň zdá – ze subjektu učinit něco, čím není. Neboť jestliže je subjekt něčím vyňatým ze světa věcí, ze světa předmětů kolem nás, tak je to právě to, že není předmětem. Ale jak něco, co předmětem není, co je svou podstatou typický ne-předmět, neboť právě podmět, můžeme učinit předmětem? Tuto otázku tedy musíme nějakým způsobem uspokojivě zodpovědět, uspokojivě vyřešit, máme-li si zajistit ty nejzákladnější předpoklady pro zamýšlené uvažování, pro zamýšlenou práci.

Řešení té otázky v detailu je nesnadné, ale zatím si stanovme cíl menší, totiž alespoň vymezení prostoru, v kterém toto řešení bude třeba provést, vymezení terénu, v němž budeme muset pracovat. Ten terén můžeme charakterizovat především základním rozlišením mezi předmětností ve smyslu ontologickém a předmětností ve smyslu noetickém nebo vůbec fenomenologickém. Samozřejmě se nemůžeme meritorně zabývat žádným tématem, aniž bychom něco podstatného z tohoto tématu učinili předmětem ve smyslu noetickém či obecně fenomenologickém. To nemusí ovšem nutně znamenat, že budeme mystifikovat sebe i jiné a že budeme předstírat sobě i jiným, že to, čím se zabýváme, má charakter předmětu ve smyslu ontologickém. Abychom nemuseli vždycky dodávat, v jakém smyslu chceme o předmětu mluvit, použijme možnosti řeči, která vedle slova „předmět“ zná také cizí slovo „objekt“. Původně je slovo předmět míněno jako pouhý překlad slova objekt; ale když vzpomeneme na Marxovy teze k Feuerbachovi, tak si uvědomíme, že tam právě např. v 1. tezi Marx rozlišuje mezi předmětem a objektem a říká, že základní chybou celé dosavadní filosofie bylo, že svůj předmět chápala jako objekt. Rozumíme tedy pod termínem „předmět“ to, co jsme zmínili jako předmět ve smyslu

noetickém či fenomenologickém. Pod termínem „objekt“ chápejme to, čemu jsme říkali předmět ve smyslu ontologickém.

To znamená: ne každý předmět má charakter objektu; každý objekt ovšem můžeme učinit předmětem, ale ne vše, co můžeme učinit předmětem, je už *eo ipso* objekt. Konkrétní případ, před kterým stojíme, spočívá právě v rozlišení a v pozorném nesměšování obojího, neboť subjekt můžeme a musíme učinit předmětem, máme-li se vůbec filosoficky tímto tématem zabývat a máme-li se pokusit subjekt jako skutečnost zvláštního rázu, zvláštního typu myšlenkově uchopit, ale nesmíme myšlenkově uchopit předmět tohoto uvažování, subjekt, jako něco, čím není, tj. jako objekt. Subjekt není objekt, subjekt je pravý opak objektu.

[740403–2/740405–1]

(17) (7) (pokrač.)
Abychom mohli ve vší přesnosti a opatrnosti, bedlivosti uchopit subjekt jakožto předmět, ale jakožto ne-objekt, musíme se zabývat povahou tohoto uchopování samotného. A tady právě docházíme k oné historické charakteristice metafyziky v určitém pojetí, která (v tomto pojetí) spočívala v záměně, v nerozlišování obojího, v předpokladu – nevysloveném, ale velmi účinném a účinně se projevujícím –, že všechno, co můžeme učinit předmětem svého zkoumání, je i ve smyslu ontologickém objektem. Kritika metafyziky je tedy základním východiskem a předpokladem každého pokusu o myšlenkové uchopení subjektu, které si má uchovat alespoň předběžnou možnost úspěchu, věcnosti, přesnosti, zkrátka pravého, pravdivého uchopení věci, uchopení svého předmětu. (6, 7 přepis mgf. záznamu, přepsáno v Písku, 3. 4. 74).

(PNP, 5. 4. 74 večer.)
Máme-li se úspěšně myšlenkově zmocnit toho scestí, jímž pro dějiny myšlení je metafyzika, musíme především provést ještě jedno základní rozlišení. Intencionalita myšlení (mínění) není jednosměrná, ale spěje ke svému cíli nejen různými, ale zároveň různými, tj. více cestami, několika nebo přímo mnoha cestami. Pojem sám je jakýmsi uzlem či průsečíkem rozmanitých soudů; nevztahuje se svou intencí ke svému „předmětu“ nikterak přímo, nýbrž jen jako možnost uplatnění v příslušných soudech, a tudíž vlastně přes tyto možné soudy. Přímá intence je tedy něco podobného jako matematický důkaz: ten vůbec neříká nic o tom, jak jsme na řešení přišli, jak dlouho a úporně jsme s problémem zápasili, co nám bylo vodítkem a co nám náhodou (naštěstí) pomohlo atd. Důkaz je jakousi výslednicí a vlastně zkratkou všeho toho, co předcházelo. Podobně přímá

intence je jenom jakoby shrnutím, jenom zkratkou a výslednicí četných reálných intencionálních aktů, jimiž jsou soudy, a zároveň zkratkou programu, rozvrhu, modelovým plánem ještě četnějších soudů, které teprve mají být provedeny, uskutečněny v nových, dalších intencionálních aktech. A protože vedle této „přímé intence“ tu tedy musíme předpokládat celou řadu „intencí nepřímých“ a protože tyto nepřímé intence jsou základem, který umožňuje a vskutku i zakládá intenci přímou, musíme se nutně zabývat touto nepřímou intencí, máme-li mít nějakou šanci v pokusu myšlenkově uchopit intenci přímou. Jestliže pak tzv. přímá intence představuje jakýsi modelový či spíše ideální, idealizovaný, ekonomizovaný, *de facto* fiktivní vztah k předmětu, můžeme o ní mluvit jako o intenci předmětné. Naproti tomu všechny ony intencionální akty, jež *skutečně* zakládají vztah k onomu „předmětu“, i když pouze oklikou přes nejrůznější „předměty“ (nebo „ne-předměty“) jiné, odnášejí se k onomu „předmětu“ jen právě prostředečně, přes něco jiného, a proto tomuto druhu intence můžeme říkat nepředmětná. Vztah mezi předmětnou a nepředmětnou intencí je ovšem složitější, než bylo naznačeno svrchu. Především musíme respektovat, že zformování předmětné intence má značný vliv na ony nepředmětné intence, jež onu předmětnou umožňují a jež jí jsou základem. Dokonce musíme jít tak daleko, že na jisté úrovni jsou nepředmětné intence v dané podobě možné jen za předpokladu, že předmětná intence se již zformovala, že už byla realizována. Takže v jistém ohledu a do jisté míry může předmětná intence být také předpokladem a základem nepředmětné (ev. nepředmětných). A posléze musíme konstatovat, že nepředmětné i předmětné intence nejsou jakési na sobě nezávislé nebo od sebe alespoň oddělené složky mínění, nýbrž že jsou vždy integrovány v jakýsi celek, z něhož musí být pro přesnější myšlenkové zpracování vyabstrahovány. Proto snad je lépe, mluvíme-li o složkách intence (o složce předmětné a složce nepředmětné).

[740405–2]

(18) (8) (PNP, 5. 4. 74 večer.)

Tak jsme dospěli k tomu, že máme vedle rozlišení předmět × objekt ještě další rozlišení: předmětná × nepředmětná složka intence. Předmětem svého mínění můžeme učinit něco tak, že k tomu zaměříme předmětnou složku intence. Ovšem tato předmětná složka, jak jsme již uvedli, je umožněna a nesena četnými složkami nepředmětnými, i když zase naopak tyto nepředmětné složky nesou pečeť oné složky předmětné. Musíme se nyní tázat, jaká je souvislost mezi předmětem předmětné intence (resp.

složky intencionální) a mezi „předmětem“ složky nepředmětné. Není pochyby o tom, že obojí v žádném případě nemůžeme identifikovat. Jestliže míníme např. v našem případě subjekt, činíme jej předmětem své intence předmětné (resp. předmětné složky své intence). Ale máme-li sdostatek respektovat subjektní povahu subjektu (tj. subjekt právě jakožto subjekt), budou mít zřejmě mnohem významnější funkci právě ony nepředmětné složky naší intence. Nepředmětné složky se však nikdy nevyskytují osamoceně, odděleně od předmětných. Tam, kde nepředmětná složka našeho mínění míří např. na subjekt, provází ji vždycky také nějaká složka předmětná, která rovněž musí někam mířit. Běžný případ je právě ten, že tam, kde nepředmětná složka nejvlastněji míří k něčemu uchopitelnému pouze nepředmětně, míří předmětná složka nutně někam jinam, totiž na nějaký předmět. To znamená, že přitom, jak nepředmětně míníme subjekt (např.), předmětně míníme cosi jiného. Dopadne to tak, že přitom, jak nepředmětně míníme subjekt jakožto subjekt, předmětně jej míníme třebas jakožto objekt. Subjekt je ovšem po určité stránce také objekt, má skutečně charakter objektu, neboť má vedle vnitřní také svou vnější stránku. Ale předmětná intence, která se na něj zaměřuje právě jen jakožto na objekt (a která tak *de facto* subjekt redukuje na objekt a představuje tak vlastně vážnou mystifikaci), potlačuje za určitých okolností ony nepředmětné intencionální složky, resp. (protože fakticky bez nich ani nemůže být, nemůže fungovat) vytěsňuje je z oboru reflexe. V takovém případě tedy můžeme mluvit o metafyzickém myšlení. Nejde tu o to, že by takovému myšlení vůbec chyběla jakákoli nepředmětná intence či intencionální složka, nýbrž že takové myšlení vytěsní ze svého povědomí jakoukoli zmínku toho, že fakticky v něm takové nepředmětné složky také (a nutně) jsou, a tváří se samo před sebou i navenek, jako by pracovalo jen s čistými intencemi předmětnými. Metafyzické myšlení nelze charakterizovat jako nepředmětně chudé, nýbrž jako ulpívající v sebeklamu o své vlastní povaze. Kdyby skutečně každá nepředmětná složka byla odstraněna, rozpadlo by se i všechno „čistě předmětné“.

[740406–1]

[Předmětné a nepředmětné složky intence…]

(19) (9) (PNP, 6. 4. 74 večer.)

Okolnost, že intence má jak své předmětné, tak i své nepředmětné složky (či konotace), odpovídá základně tomu, že subjekt sám má svou předmětnou i nepředmětnou stránku. A odpovídá nejen v tom smyslu, že tuto základní kondici subjektu „odráží“, resp. že je jejím projevem či vý-

razem, ale také tak, že jenom díky této své dvojstrannosti je schopna skutečný, plný subjekt také mínit. Ideálním, nejvyžádanějším, nejžádoucnějším případem je taková intence, která míří na předmětnou stránku subjektu (jakožto na vnějšek, zvnějšnění, tedy objekt) svou předmětnou složkou, zatímco na podmětnou, subjektní, vnitřní stránku subjektu svou složkou nepředmětnou. Ke komplikacím však dochází, když také vnitřní stránka subjektu (a to znamená také: subjekt jakožto subjekt) má být míněna, tj. má být, má se stát předmětem našeho myšlení, zkoumání. To nejenže není nic nelegitimního, nýbrž musí k tomu neodvratně a z podstaty věci docházet všude tam, kde jde o reflexi, tj. o to, že mínící (intendující) subjekt chce vědět, co to vlastně dělá, když míní (a vůbec když je aktivní). A protože ovšem fakticky může i k onomu „ideálnímu“ případu dojít vždy jenom tam, kde se taková reflexe realizuje, je „ideálnost“ zmíněného řešení vlastně nemožná, iluzorní, ba v jádře falešná, nepravdivá, zavádějící. Ale jestliže se stává nutností předmětně (byť neobjektifikujícím způsobem) mínit a pojmově uchopit subjekt jakožto subjekt, musí být příslušným vyvážením této „převrácenosti“ nepředmětné mínění vnější, objektní stránky subjektu čili subjektu jakožto objektu. Nepředmětně mínit subjekt ve smyslu objektu ovšem neznamená jenom jakési potlačení objektivizující, objektifikující složky našeho mínění, ale zejména nalezení způsobu, jak respektovat objektní stránku skutečnosti (tedy i skutečnosti subjektu), aniž se zároveň dáváme zavést i svést touto objektností k selhání, scestnému poklesnutí myšlení do tradičně vyježděných, avšak již dávno neudržitelných vyjetých kolejí metafyziky.

[740407–1]

(20) (10) (PNP, 7. 4. 74 večer, po návštěvě Př. Blaž.)

Soucit je čímsi podstatně lidským, neschopnost soucitu je nelidská. Ale to neznamená, že soucit je spolehlivou bází pro lidské jednání, pro lidské činy. Naopak: lidské jednání vycházející ze soucitu a na něm založené je hluboce deformováno a přímo scestné (a zároveň kazí a ničí sám původní soucit a dává mu nepřiměřené, absurdní místo v lidském životě). To vše je jenom konkrétnější rovina obecně platné zkušenosti, že jednotlivé složky života, jednotlivé události a situace jsou od sebe odděleny jakýmsi předělem, který nedovoluje prosté zobecňování (jímž je každý moralismus, každé moralizování, založené na generalizaci jednoho aspektu, jedné roviny či zásady a na jejich absolutizaci). Podobně je tomu např. v případě výtečného vojevůdce, jehož osvědčené vedení v době konfliktu naprosto nemůže zaručit kvalitní rozhodování ve vládní funkci v dobách míru. Od-

borník v oboru medicíny je zase např. nekompetentní v otázkách politiky nebo filosofie. Atd. atd. Životní integrita je ovšem postulátem života vskutku (a důstojně) lidského. Ale lidská konečnost nedovoluje tento postulát vzít za základ ve smyslu danosti. Taková integrita nikdy není dána, nýbrž ustavičně se o ni musí zápasit. Nemůže se s ní nezdůvodněně počítat, ale musí se vždy znovu hodnotit, měřit a posuzovat. Pro otázku funkce soucitu to potom znamená: soucit je důležitý faktor, jímž jsme upozorněni na utrpení druhých lidí a jímž se dostáváme do jakési blízkosti jejich utrpení a jejich těžkostí. Ale soucit se nemůže stát východiskem a motivem našeho jednání dalšího. Otvírá nám cestu k druhým lidem, ale není schopen nás vést skutečně až k nim. Soucit, který přerůstá ještě i tam, kde už měl zmlknout a předat slovo rozumné úvaze, nás nakonec vede zase jen k nám samým. Soucítíme s druhými, protože se vciťujeme do jejich situace, vidíme za nimi sebe a identifikujeme se tak vposledu jen sami se sebou. Touto neschopností zůstat vztahem k druhému člověku a zároveň přerůst v program skutečné pomoci, resp. akce ve prospěch toho druhého se soucit podstatně liší od lásky. Láska ve smyslu *agapé* i ve smyslu *erós* je akceschopná; *erós* ovšem hledá „svých věcí“, kdežto láska nikoliv. *Erós* (tak alespoň v Platónově *Symposiu*) představuje cestu nižšího k vyššímu; láska k vyššímu je odměněna tím, že se sama pozvedá výš. Naproti tomu *agapé* je sebepopřením, sebeponížením, neboť se vzdává svého náskoku a svých výhod, svých privilegií a obrací se dolů, k těm, kteří ten náskok a ty výhody nemají; a tato láska (v křesťanském smyslu) je odměněna tím, že se jí daří obdarovat ty, kteří jsou na tom hůř než ona. *Erós* i *agapé* přestavují jakési transcendování člověka, vykročení ze sebe ven; soucit, který přerostl svůj původní autentický tvar a stal se vodítkem v jednání, znamená uzavření do sebe a do svého světa, do své situace, znamená holou imanenci.

[740408–1]

(21) (11) (TES, 8. 4. 74 odpoledne)
Bylo by zajisté zapotřebí popsat, interpretovat a přezkoumat funkci předmětných i nepředmětných složek intence. Jak je vůbec něco takového jako intence možné? Jak se může vztahovat něco k něčemu jinému tak, že můžeme mluvit o intenci? Tady musíme přistoupit k rovinám, které bychom mohli nazvat primordiální nebo této primordiální rovině se blížícím. Subjekt představuje ve své nejnižší úrovni událost, která je schopna nějak navázat na sebe, tj. na svou minulost, reprodukovat tuto minulost, a tím samu sebe. Subjekt trvá tím, že se prodlužuje navazováním na sebe

sama, resp. na svou minulost. V čem spočívá toto navazování a prodlužování? K podstatě události náleží, že má svůj počátek, průběh a konec. Tím, že něco naváže na tuto událost (ať už je to jiná událost, anebo tu navazuje událost sama na sebe, tj. její pozdější = novější složky na složky dřívější = starší), neruší ovšem tuto strukturu původní události, tj. neruší zejména skončení, konec původní události. Navázání znamená tedy nikoliv protažení, prodloužení původní události v plném slova smyslu, nýbrž obnovení některých jejích složek, jejich znovuuskutečnění, znovuutvoření. Jestliže sama původní událost představuje integrované dějství, v němž to, co dosud nemělo a nemá předmětný charakter, vnější charakter, se zvnějšňuje a zpředmětňuje, pak vše, co tuto událost nebo kteroukoliv její událostnou složku má znovuuskutečnit, znovuvytvořit, musí napodobit tuto povahu událostného dějství, jež představuje přechod od vnitřního k vnějšímu, event. od „subjektního“ k „objektnímu“. Napodobení je ovšem možné jen díky tomu, že nějaká druhá událost je schopna se k oné původní vztáhnout. Vztáhnout se však může jen tak, že tento svůj vztah (který musí být reálný, tedy realizovaný) rovněž založí událostně, a to znamená vnitřně, „subjektně“. Druhá událost se tedy svou vnitřní „složkou“ musí vztáhnout k události původní. To pochopitelně není možné tak, že by se vnitřně vztáhla k vnější podobě, vnější složce původní události, neboť reálně by se k této vnější složce mohla vztáhnout jenom dotykem, kontaktem své vlastní vnější stránky. Tedy se musí vztáhnout k vnitřní stránce předcházející události? Jak tomu máme rozumět? Je možný kontakt mezi vnitřními stránkami různých událostí a různých subjektů?

[740410-1]

(22) (12) (TES, 10. 4. 74 dopol.)

Řešení snad slibuje předpoklad, že intenci nesmíme prostě ztotožnit s reálným dotykem, i když bez nějaké vazby na reálný dotyk se ovšem obejít vskutku nemůže. To se ukazuje ostatně i z úvahy, že událost druhotná (na druhém místě se odehrávající, pozdější, novější) by se mohla bez jakékoli reálné vazby vztáhnout k události původní pouze tentativně a nazdařbůh – takže by to vlastně nebyl zaměřený, zacílený vztah, nýbrž trčení, zasáhnutí do prázdna, které by se setkalo s úspěchem jen zcela nahodile, a tedy neorganizovaně, neintegrovaně. Předpoklad nějaké vazby mezi vnitřními složkami různých událostí (bez prostředkujícího vnějšího kontaktu) není jen poněkud příliš fantastický, ale zejména ohrožuje celou myšlenkovou stavbu, jak jsme ji až dosud vypracovali, neboť by zrušil funkci vnitřního jakožto integrujícího faktoru. Jestliže mezi vnějšími stránkami různých

událostí a subjektů je cézura právě díky jejich vnitřnímu sjednocení, je záruka v tom, že vnitřní stránky jsou od sebe odděleny. Kdyby tomu tak nebylo a kdyby byl možný přímý kontakt mezi vnitřními stránkami různých událostí a subjektů, museli bychom hledat další „stránku“, která by byla zárukou sjednocenosti jak stránky vnější, tak také vnitřní. To by vedlo k takovému vzrůstu složitosti, jaký v dané chvíli nedovedeme nikterak odůvodnit; a proto zůstáváme při tom, že vnitřní stránky zůstávají odděleny a že kontakty mezi nimi musejí být vždy zprostředkovány příslušnými stránkami vnějšími. A tady přicházíme konečně zase zpět ke své původní tematice. Má-li být kontakt, dotek vnějších stránek dvou událostí (či subjektů, což neznamená nic jiného než událostí určitého vybavení, určité složitější strukturovanosti) nikoli náhodným vyústěním dvou na sobě vzájemně zcela nezávislých průběhů, nýbrž něčím záměrným a cíleným, musí být alespoň z jedné strany založen aktivně, tj. jako rozvrh, jako projekt. A to je původní podoba, v níž se ukazuje jako přítomná ona intence, kterou chceme zkoumat.

[740410–2]

(23) (13) (pokrač.)
Vnější stránka události nemůže intendovat, není schopna žádné intence, ale může být realizací toho, co bylo intendováno. Aby ovšem mohlo být předmětem intence vnitřně založené něco, co je za hranicemi všeho toho, co vnitřní stránka je schopna integrovat, musí být splněn předpoklad, že se událost s tím, co je jako takto cize-vnější intencionálně „cíleno“ a „míněno“, nějak setkat – a to se mohlo stát jen v setkání vnější stránky události s tímto cize-vnějším, tj. v setkání vlastní vnějšnosti s cizím vnějškem. O tom však musela být vnitřní stránka události nějak „informována“, neboť to nebyla ona, nýbrž příslušná vnější stránka, která onoho kontaktu byla reálně účastna. Vnější stránka ovšem není nic jednou provždy daného, nýbrž představuje jakési více nebo méně trvalé reziduum akcí vnitřně založených. Na počátku tedy musíme předpokládat nahodilý kontakt nazdařbůh, o němž je vnitřní stránka události nějak zpravena, a teprve potom na základě této zprávy, této informace může být rozvržena nová akce, jejímž předem stanoveným cílem je nový kontakt téhož nebo podobného druhu. Intence se objevuje již ve zprávě o nahodilém, neplánovaném kontaktu. Protože však je čímsi novým, nově zformovaným, nemůže být tato zpráva redukována, event. ztotožněna s čímkoli, co se týká pouze vnějšku. I tato „zpráva“, tato „informace“ musí být z vnitřních, subjektních zdrojů nejprve vytvořena. Je však vytvořena na základě čehosi, co je

nepochybně vnějšího rázu. Nezbývá proto než předpokládat, že akce, založená vnitřně, jenom jednou složkou (nebo jenom některými ze svých složek, pokud je takových složek víc), míří do sféry vnějšího (tj. přes vlastní vnějšek k vnějšku cizímu), ale že jinou složkou (ev. jinými složkami) se v nějakém stadiu svého postupného (a tedy částečného) zvnějšnění obrací zpět ke svému zdroji, resp. alespoň tím směrem. A tato vracející se složka jediná je schopna přinést informaci o průběhu ostatních partií akce, jež se nadále zvnějšňují (a jsou v průběhu tohoto zvnějšňování všude tam, kde už je zvnějšnění realizováno, konfrontovány a vystaveny dotyku a střetnutí s cizí vnějšností). Akce má tedy charakter zpětnovazební, tj. je vybavena zpětnou vazbou tam, kde je integrována do širšího celku, tj. kde je akcí nějakého subjektu.

[740410–3]

(24) (14) (pokrač.)
Ale jak tomu je u akce takto dále nezačleněné, neintegrované, tj. u akce, která je sama událostí jakožto „subjektem“? Můžeme předpokládat, že každá, tedy i primordiální akce se takto nějakou svou složkou vrací k sobě samotné? To je zajisté těžko rozhodnout. Jsem nakloněn se domnívat, že základem kosmu, základem veškeré skutečnosti jsou na sobě nezávislé, individuální nesčetné „výbuchy“ primordiálních událostí, jež ve své naprosté většině buď vůbec schopnost tohoto návratu k sobě nemají, nebo které ji mají pouze v latentní, nerealizované, neexponované podobě. Za určitých okolností, jež bude třeba důkladněji prošetřit, se objevují tyto primordiální události obohaceny o tuto novou složku či přímo dimenzi – a tam vzniká teprve skutečné stavivo celého vesmíru. (Event. – a pravděpodobněji – za takových okolností se exponuje nebo realizuje něco, co je v latentní či vůbec neexponované podobě každé události původní a vlastní.) V okamžiku, kdy k něčemu podobnému dojde, objevuje se tu už jakási primordiální intence. Událost je nejen tím, čím jest, ale je schopna se k sobě vztáhnout, navázat na sebe – a to znamená navázat na svou minulost, čili (to vskutku není nic jiného) na sebe jakožto na něco jiného, druhého, totiž již realizovaného, odumřelého, tj. na relikt svého již proběhlého dějství.

R 1974–3

[740412–1]

(25) (1) (PNP, 12. 4. 74 večer.) (Velký Pátek.)

Proč má, zejména právě v protestantismu, utrpení a smrt Kristova takovou důležitost? Pokud Spasitel učinil něco významného, pro člověka důležitého, pro všechny lidi spasitelného, je to nepochybně něco pozitivního. Jestliže se k tomu „připletlo“ něco rušivého, negativního, může to být snad pro pořádek zmíněno. Ale proč to převeliké zdůrazňování? Proč není hlavní důraz položen na Ježíšovy činy, na jeho učení, na jeho program lásky bez konce, lásky, která třeba je hotova až k sebeobětování sloužit druhému? V takovém případě i to sebeobětování je nějak ve stínu té velké lásky. Vždyť někdy snad ani nemusí dojít tak daleko; sebeoběť je vlastně výjimkou. Vždyť je to přece zcela výjimečná situace, kdy mohu druhému sebeobětí vskutku pomoci: může tak uvažovat matka, která v určité výjimečné situaci může být postavena do dilematu: buď já, nebo ono (= nenarozené dítě). Nebo tak mohou lidé, výjimečně postavení do katastrofální situace, uvažovat tam, kde není záchrany pro všechny. To všechno dovedeme pochopit a také dovedeme takové sebezapírané, sebeobětující jednání ocenit (i když sami bychom nemohli být sebou tak jisti, kdybychom se do podobné situace dostali). Ale křesťanský (a zvláště protestantský) důraz na Ježíšovu smrt na kříži se nějak nehodí do uvažování o těchto výjimkách. Kromě toho tu je nesmírně mnoho balastního nánosu, který nám příliš velkou část oné základní skutečnosti zakrývá. K balastu nepochybně náleží ono rozšířené právnické pojetí, které má za to, že boží spravedlnost může být usmířena jen tehdy, bude-li vina a hřích po zásluze odměněna trestem – a trestem za hřích je smrt. Proto musí vzít Syn boží na sebe hříchy celého světa. To je však naprosto nedržitelné stanovisko, neboť se tu předpokládá, že spravedlnost Boží je možno (a pro záchranu člověka nutno) podvést, obelhat nebo alespoň podplatit – spravedlnost tu je usmířena hrubou a křiklavou nespravedlností. Nemohla-li být spravedlnost usmířena bez trestu, jak se může usmířit dalším zločinem? Je zřejmé, že tu vůbec nejde o nějaké zadostiučinění a usmiřování boží spravedlnosti. Máme-li porozumět, proč je Ježíšova smrt na kříži tak důležitá a pro věřícího křesťana „spasitelná“, musíme hledat nepochybně jiným směrem. Slovo o ukřižování (a zmrtvýchvstání) je pravé „vysvobozující slovo“: ale proč?

[740412-2]

(26) (2) (pokrač.)

Zatčení, odsouzení a ukřižování Ježíšovo znamená obrovský krach, obrovskou katastrofu jeho vyhlídek a vyhlídek jeho žáků, znamená veliký „průšvih“. Člověk, který byl mnohými ctěn a uctíván, ale mnohými také

obáván a nenáviděn, člověk, který byl ostře sledován na každém kroku a hlídán mnoha špicly, člověk, který měl fízla v kruhu svých nejbližších, práskače, který neváhal jej zradit a vydat vládnoucí klice kolaborantů, který jej odprodal za 30 stříbrných, tedy tento člověk je lapen, políčkován při vyšetřování, souzen, odsouzen a nakonec popraven. Jeho nejbližší se vylekají a rozutíkají, možným nebo skutečným podezřením předcházejí nebo se snaží vyhnout zapíráním svého učitele a předstíráním, že s ním neměli nikdy nic společného, že ho neznají. Lid, který mu stlal květy na cestu, když vstupoval do Jeruzaléma, volá: Ukřižuj ho! To vůbec není nějaká kultická, rituální oběť, jak se nám snaží namluvit tradice, mluvící s oblibou a jakýmsi zalíbením (spíše asi estetickým) o „beránkovi božím“. To je prostě krach, zkrátka průšvih! Co je však na tom osvobozujícího? Mám za to, že osvobozující je především to, že krach a průšvih není posledním slovem o tom, co bylo krachem a průšvihem postiženo. Krach neznamená, že Ježíšovo zaměření, jeho činnost a jeho učení byly falešné nebo alespoň nedomyšlené, snílkovské, nereálné atd. atd. V tom smyslu např. hrůzné, ošklivé nebo směšné stránky historie křesťanství nejsou posledním slovem ani o křesťanské víře, tím méně o Ježíši Kristu. Je to ovšem vina, hřích křesťanů, že k takovému znevážení, vyprázdnění a potupení evangelia nechali dojít, ale je v tom zase obrovské osvobození, že tím nebylo, nemohlo být a dodnes není nic nenapravitelně zkaženo a promarněno. A to právě tak, jako nic z činů a ze slov Ježíšových nebylo zlehčeno oním krachem, oním průšvihem, kterým se to všechno zdálo končit a kterým to přece jenom neskončilo.

[740412-3]

(27) (3) (pokrač.)

Ale ani to ještě není plný význam kříže a důrazu na kříž a utrpení. I když je zmíněný moment osvobozující, pak ne ještě v onom plném smyslu, jímž jsme osvobozeni pro něco, nýbrž jenom v onom částečném, polovičním, jímž jsme osvobozeni od něčeho. Proto musíme učinit ještě krok dál. Nejde totiž v posledu o to, abychom krachy nebrali vážně (i když nepochybně je nemáme brát s poslední vážností), nýbrž abychom je brali vážně, abychom je brali na sebe jako něco významného, důležitého, čemu se nejen vyhnout nelze, ale čemu se vyhýbat je provinění, hřích, a to proti tomu nejzákladnějšímu, nejpodstatnějšímu, nejvyššímu, nejsvětějšímu. Jestliže Ježíš sám sebe nazývá pravdou (a cestou a životem), pak významnost kříže záleží v tom, že pravda a kříž náleží k sobě. A protože, jak jsme řekli, kříž je krach a průšvih (lépe snad průšvih, protože krach už

pojmově, významově sugeruje něco konečného a definitivního), můžeme uzavřít, že pravda a průšvih náleží k sobě navzájem. Pravda vede do průšvihů, neboť rozděluje pravdu od lži (a lež bývá mocná jen díky spojení s mocí, a jen proto je nebezpečná vnějším způsobem). Ale průšvihem to právě nekončí: průšvih, k němuž nás přivedla pravda, se v posledu ukáže jako něco, co zase znovu vede k pravdě. Pravda, která nevede k průšvihu, je podezřelá pravda: je příliš ochočená, podrobená, sloužící, upravená, učesaná atd., zkrátka korumpovaná – a tedy vlastně žádná pravda (neboť poloviční, částečná pravda je lež). A průšvih, který nevede k pravdě, z ní také nevyšel a nevznikl; po tom poznáme, šlo-li nám o pravdu a jaká to byla pravda, která nás „dovedla k průšvihu“. Neboť k průšvihu nemusí vést jenom pravda, právě tak jako potom průšvih (každý průšvih) nemusí vést k pravdě. Existují průšvihy pravé a nepravé. Pravý průšvih se rodí z pravdy, na cestě pravdy, a vyúsťuje do pravdy. A tak je průšvih cesta, po níž jdeme od pravdy k pravdě: od pravdy, která nás oslovila jako výzva, k pravdě, která se nám otevře právě v průšvihové situaci. A to je teprve to pravé osvobození: svobodně a dobré mysli jdeme vstříc průšvihu, protože víme, že bez průšvihu to nejde, že žít bez průšvihů znamená žít bez pravdy, a tedy proti pravdě.

[740412–4]

(28) (4) (pokrač.)

Proč tomu tak je? Snad má něco pravdy Nietzsche, když ukazuje na rozpornost toho, že pravda se může uplatnit jen v životě a že je tedy ve své působnosti a platnosti životem podmíněna; a že život zároveň pravdu narušuje a rozrušuje. (Viz např. Jaspersův *Nietzsche* 3325, str. 193 a xxxxx). Můžeme tomu rozumět např. tak, že život má tendenci pravdy využívat, podrobit si ji, stát se jejím pánem. A ovšem pravda, které je využito k něčemu jinému, než k čemu jde a ukazuje ona sama, je ohýbána a lámána a překrucována a zkracována nebo zase prodlužována, zkrátka rušena a korumpována. Pouze ten život, který ve jménu pravdy a kvůli ní narazí, je neúspěšný a třeba docela ztroskotá, je schopen sloužit pravdě a ne sobě. Život, který je veden pravdou, který se nechá vést pravdou, musí tedy nutně projít oněmi „krachy“ a „průšvihy“, ne proto, jak má za to Nietzsche, že život a pravda jsou v rozporu, nýbrž že v rozporu je život pravdě neodevzdaný a život, který se pro pravdu vzdává sám sebe a teprve tím sám sebe vpravdě získává. Pravda proměňuje obyčejný život v život pravý; a pravý život se hemží průšvihy, ovšem pravými průšvihy. Průšvihem už bývá sama tato proměna; ale zejména vede tato proměna k dalším a

dalším průšvihům. Podstatou těchto „průšvihů“ je konfrontace a střetnutí života již proměněného s životem pravdou ještě nezasaženým. Ale život pravdou nezasažený přestává být prostým, obyčejným životem, když se střetne s životem pravým a když jej vrhá do oněch „průšvihů“ a „krachů“, nýbrž stává se životem nepravým, falešným, lživým, životem, který je zasvěcen smrti, který propadl smrti – a tedy jakýmsi položivotem, nižším životem, živořením – i když živořením, které se prosazuje kopáním a tvrdostmi ze všech sil. A jako je pravý průšvih otevřenou cestou k životu v pravdě tomu, kdo se nechá do průšvihu vést, tak se stává cestou k smrti tomu, který toho, kdo se odevzdal pravdě, do průšvihu vede. A tak znamená průšvih situaci základní důležitosti a základního významu: teprve uprostřed průšvihu se řeší podstatné věci. A protože tomu tak je, protože teprve v průšvihu a uprostřed průšvihu se prosazuje a ukazuje, zjevuje pravda jakožto pravda (a ne v nějakém služebném, čemusi jinému podřízeném postavení), je průšvih vždycky jakýmsi vyvrcholením života, výšinou života, odkud je vidět daleko dozadu a daleko dopředu.

[740414–1]

(29) (5) (PNP, 14. 4. 74 večer.)

To všechno ovšem má svou nepominutelnou politickou stránku, přesně řečeno, je v tom obsaženo teoretické i programově praktické stanovisko k politice, je v tom – řečeno moderně – určitá politická filosofie a filosofie politiky. Zkrátka je to výrazné politické stanovisko. Ježíšovo stanovisko politické je např. vysloveno v tom, co řekl před Pilátem: jeho království není z tohoto světa. Je ovšem – jak říkal opětovně jindy – v tomto světě přítomno, je tu, a tedy není stranou tohoto světa, není jinde (tak se tomu někdy falešně rozumívá). Ale neodpovídá tomuto světu, neřídí se tím, čím se řídí tento svět, nepodrobuje se světu ani tomu, co v něm vládne, představuje jinou vládu, vládu jiného druhu, jiné povahy. A proto se s tím, co v tomto světě vládne, musí střetnout a opětovně střetávat; a protože si nenechává vnutit způsob boje, v tomto světě obvyklý, ani běžné, obvyklé prostředky tohoto boje, navenek se jeví jako bezbranné, jako neúčinné, nevýkonné, neschopné čelit útoku vlád, které jsou z tohoto světa a řídí se jeho pravidly. Střetnutí vlády, na niž se odvolává Ježíš a k níž zve každého, kdo je ochoten se vzdát svého podílu na vládě tohoto světa, a vlády právě tohoto světa, která onu první (či druhou) vládu nechce a z podstaty věci ani nemůže uznat (nechce-li popřít sebe samu, zapřít se a stát se něčím jiným, tj. podstatně se změnit), musí končit něčím, co navenek vypadá jako prohra, jako krach, zkrátka průšvih. Ale to není – v plné šíři míněno –

nepolitický nebo politicky inferiorní charakter jednání z principů odlišných od principů tohoto světa, nýbrž politický přístup kat' exochén, protože politicky orientovaný na budoucnost, na tu skutečnější, protože hlubší budoucnost. Průšvih totiž má perspektivu: v daném okamžiku jakoby zkrachuje a prohraje – ale vzdálenější vítězství je na jeho straně. Zkrátka průšvih a krach toho, kdo se postaví na princip „vlády, která není z tohoto světa", není definitivní, ba je jen velice dočasný, ano, vlastně jen zdánlivý. Ale je důležitý a nedá se nijak obejít: bez průšvihu není cesty dál, bez průšvihu zůstává cesta k pravdě (a k jejímu vítězství, neboť právě o to jde, že to není naše vítězství, nýbrž vítězství pravdy, které vyhlížíme a očekáváme) uzavřena a zatarasena. Spolehnout se na pravdu znamená vzdát se výhod pro sebe, tj. nehledat své výhody, výhody, které by nám měly jaksi zaplatit, splatit naši „věrnost pravdě"; ale to není nepolitický, nýbrž právě naopak krajně politický postoj. Nepracuje mocensky, ale dlouhodobě je tento politický princip účinnější než každá sebepromyšlenější a důslednější mocenská politika. Havlíček tomu říkal „nepolitická politika"; to je dobrý název.

[740418–1]

(30) (6) (TES, 18. 4. 74 dopol.)
Mohli bychom tedy provést následující rozlišení: „politická politika" je vedena mocensko-politickým kalkulem, zacíleným na vítězství určité mocensko-politické pozice či struktury; naproti tomu „nepolitická politika" je primárně orientována na vítězství pravdy (práva, spravedlnosti atd.). Rozdíl je v teorii zřejmý: politická politika je v posledu subjektivistická, tj. nesebekritická, neschopná poslední sebekontroly a eventuelní revize vlastních pozic. Je kritická, pokud je to v jejím zájmu a pokud jí to vyhovuje; je nekritická, pokud to v jejím zájmu není a pokud jí to nevyhovuje. Politická politika je určena parciálními zájmy určité etablované skupiny, která buď již má moc v ruce, anebo má dosti sebevědomí a síly, aby se moc pokusila do svých rukou uchopit. Naproti tomu nepolitická politika užívá mocenských prostředků s rezervou, nikoliv do krajností a nikoliv bez zábran, přičemž tyto zábrany nemají subjektivní ráz, tj. nejsou založeny nějakým vlastním zájmem jakékoliv etablované nebo teprve se etablující skupiny, vrstvy, strany, hnutí atd., nýbrž zásadně odlišným vztahem. Meze a zábrany při užití mocensko-politických prostředků jsou určeny vztahem k tomu, že se má jimi prosadit něco, co v posledu zůstává v odstupu a přímo v napětí vůči každé etablované skutečnosti, vůči každému již dosaženému stavu, vůči veškeré minulosti a přítomnosti, totiž vůči tomu, čeho domé-

nou je budoucnost (tj. skutečná, otevřená budoucnost, kterou nikdo nemá právo disponovat a která nesmí být (a nemůže ani být) nikým reglementována). A to je právě pravda (spravedlnost, právo, dobro atd.). Pro stručnost mluvme nadále jen o pravdě. Ta není v napětí s každým mocensko-politickým aktem, neboť pak by to znamenalo, že se nikdy nemůže prosadit, uskutečnit, realizovat. V napětí je však s tendencí, která je každé moci, každému mocenskému postavení vlastní, inherentní, totiž namísto prosazování pravdy prosazovat sebe. To se často formuluje také tak, že nejprve musíme upevnit své pozice, abychom pak tím účinněji prosazovali pravdu. Skutečnost však svědčí o pravém opaku: každá mocensko-politická pozice se dovolává pravdy a uplatňuje pravdu, dokud je slabá a dokud se nemůže opřít sama o sebe, o převahu své moci. Ve chvíli, kdy se prosadí a kdy uplatní svou převahu, dostává se její zájem o další upevnění nebo alespoň udržení vlastních pozic do přímého rozporu s požadavky pravdy (atd.). Mocenské postavení, které dosáhlo převahy a které se v této převaze chce natrvalo nebo alespoň nadlouho upevnit, se stává překážkou pro uplatňování pravdy a pravda se nutně musí obrátit proti němu.

[740418-2]

(31) (7) (pokrač.)

Ten, kdo svůj život chce zasvětit službě pravdě, musí tedy tuto záležitost předem prohlédnout a stanovit sám sobě zásady, jimiž se bude při svém uplatňování pravdy spravovat. Základní a snad primární zásadou je: každé sepětí, každé spojenectví s jakoukoli mocensko-politickou linií či skupinou musí být od počátku chápáno jako dočasné, nikoliv trvalé. Chvíle, kdy je třeba cestu uplatňování pravdy výrazně oddělit od cesty kterékoliv etablované (nebo etablující se) mocensko-politické struktury či pozice, nelze stanovit zásadně nikdy předem (to znamená, že nelze uzavírat konkordáty na předem stanovenou či domluvenou etapu či dobu). Bez jakéhokoliv spojenectví to je buď velmi těžké a někdy takřka nemožné. Proto i v boji za pravdu musíme dělat kompromisy, ale kompromisy na svůj vlastní účet, ne na účet pravdy. Po celou dobu případného spojenectví však musíme mít oči otevřené a uši připravené k naslouchání hlasu pravdy: a ten ovšem může kdykoliv zaznít v „neprospěch“ našeho mocensko-politického spojence. Pro mocensko-politickou skupinu je proto každý, kdo zasvětil svůj život pravdě, spojencem nespolehlivým, vůči němuž je třeba se mít na pozoru. Bez něho to také dost dobře nejde, zejména nikoliv proti němu. Proto se mocensko-politická pozice (skupina) bude vždy

pokoušet využít autority nepolitického politika a zároveň mu zabránit v tom, aby získal přehled po skutečném stavu mocensko-politického établissementu, tj. udržet je v jakési naivitě, v jakémsi zanícení pro pravdu, kde však pravda sama nepřichází v nevhodné chvíli ke slovu. Mocensko-politická skupina se proto bude vždy pokoušet nepolitického politika nějak zneškodnit; nejde-li to podvodem, podvodnou, obojakou hrou (když ji např. tento zastánce pravdy prohlédne), tedy buď zastrašováním, difamováním a event. zlomením, nebo získáním jakožto „renegáta“, jakožto někoho, kdo v posledu pravdu zrazuje nebo alespoň v napjatých situacích zradit je ochoten, hotov. Tomu pak říkáme proměna „filalétha“ v ideologa. Mocenská pozice potřebuje ideologa; místo, kde dochází k maximálnímu vyostření napětí mezi pravdou a mocí, je tam, kde se filosof střetá s ideologem – nejen navenek, ale zejména tam, kde filosof musí vykořenit a vždy znovu vykořeňovat ideologa v sobě. Skutečný zápas o pravdu se v posledu vede takto uvnitř – ze „srdce“ pocházejí všechna „zlá myšlení“.

[740418-3/740420-1]

(32) (8) (pokrač.)

Formulace a zdůvodňování tzv. nezadatelných lidských práv představuje pokus o postavení hrází a položení mezí takovému mocensko-politickému uplatňování převahy (či síly), které samo by si takové meze nebylo ochotno položit. Toho si taková filosofie, která se promyšleně chce bránit každému chybnému kroku, který by ji přiblížil onomu poklesnutí na ideologickou rovinu, musí důkladně povšimnout: je třeba tu hledat oporu, ale také je třeba právě na tomto místě se zvýšenou opatrností sledovat segmentaci, zda uvnitř nehrozí něco podrazit její cíle a úmysly. Proto kritický přístup k myšlence lidských práv, vycházející z patřičně zásadního zájmu o legitimní oporu v této myšlence, musí filosofie chápat jako svůj základní úkol.

(Pokrač. 20. 4. v PNP)

Především tu je samo pojetí práva: zcela odmítnout je třeba pojetí, které v právu vidí výraz, resp. právní fixaci daného stavu sil, tj. převahy toho, kdo je silnější. Právo, které znamená ochranu silnějšího a zabezpečení jeho převahy, je zdeformované právo, je bezpráví, zesilující o zdání legality. Právo má smysl pouze jako hráz proti bezpráví a jako ochrana slabšího. Formování státu ve své „ideji“ znamená pokus o maximální možné zabezpečení legálního a legitimního užívání moci. Mocenská pozice je vázána a svázána určitými pravidly, jimiž je stanoveno, v jakých mezích je nabytí (= převzetí) moci legální a legitimní, co je legální a legitimní při

uplatňování nabyté moci, a zejména stanoví způsob, jakým je zabezpečena čas od času jakási „počáteční“ situace, v níž se znovu měří „síly“, resp. „váha“ určitých politických programů a v níž se zkoumá, kolik dovede který program shromáždit přívrženců, resp. těch, kteří jsou ochotni mu dát svou důvěru a podporu. Mocenský aparát se tu považuje za něco, bez čeho nelze vládnout, ale čeho nelze zneužívat k tomu, aby byli likvidováni odpůrci, resp. přívrženci jiných politických názorů a programů. Podstata věci spočívá v tom, že se každému člověku jednotlivě, každému politickému názoru a také každému politickému programu a postoji zásadně dává stejná příležitost (s tou výjimkou, že jde o politický program, jehož realizace znamená likvidaci nebo hrubé narušení této zásady). A protože z podstaty věci je zbytečné zabezpečovat příležitost tomu, kdo právě má mocenskou převahu, znamená právo: zabezpečení příležitosti slabším.

[740420–2]

(33) (9) (PNP, 20. 4. 74 večer – pokrač.)
Toto stanovisko se neobejde bez zcela obecného, ale poměrně určitého pojetí politiky, resp. bez politické filosofie; a ta zase je nerozlučně spojena s určitým pojetím člověka, resp. přinejmenším s určitými obecnými rysy a zásadami (principy) takového pojetí. Tyto obecné rysy jsou v pozoruhodné tradici předmětem pokusů o vyjádření, resp. fixaci ve formulacích tzv. nezadatelných lidských práv. Když si odmyslíme, resp. když oddělíme, odpreparujeme od posledních formulací neudržitelnou myšlenku tzv. přirozenosti základních lidských práv (a to musíme učinit v důsledku posílení filosofických základů a s cílem upevnění celé právní koncepce lidských práv), stane se jasným, že po ztrátě zakotvení v božských příkazech a po rozpoznání ideologičnosti a myšlenkové nekritičnosti přirozenoprávních koncepcí a tedy zakotvení lidských práv v přirozenosti člověka a v posledu v přírodnosti, v přírodě se dostává do popření právě otázka nového, nosnějšího zakotvení myšlenky lidských práv. Je to výzva zejména pro filosofickou antropologii (ve smyslu spíše negativním, abychom se tak vyjádřili, neboť zajisté nejde o to, najít nějakou lidskou, člověku adekvátní, počlověčenou základnu, nýbrž spíše naprosto opačně základnu, v níž bude zakotvena sama existence člověka, nejen ona vrstva, do níž náleží nezadatelná lidská práva), ovšem také axiologii, ale v posledu nepochybně pro jakousi „ontologii“ toho, „co býti má“, jak o tom mluvil Rádl. A „ontologii“ v uvozovkách proto, že nejde o to, jak to, „co býti má“, jest, nýbrž jak to „platí“ (asi v tom smyslu, v jakém se Rádl vyjadřoval, že Bůh není, nýbrž „platí“). Jestliže se už jednou stalo jasným, že logiku nelze odvozovat

z psychologie (resp. z nějakých psychických rysů člověka), pak se musí stejně tak vyjasnit, že etické normy, právo a spravedlnost, jakož i pravdu nelze převádět na žádné danosti, resp. na uzpůsobení lidské bytosti, na jeho vlastnosti, na jeho dějinnou a sociální nebo jinou podobnou situovanost apod. Psychologicky lze vyjasnit logické anomálie, tj. výpady logičnosti, nelogičnost; právě tak lze historickou nebo sociologickou analýzou objasnit nedůslednosti a prohřešky proti etice, právu nebo pravdě. Ale tam, kde jde o pozitivní stránku věci, podobné analýzy selhávají. Metodologicky je třeba vybudovat odlišné základy celkového přístupu k těmto skutečnostem, bez nichž je lidská existence nemyslitelná a bez nichž nemůže ani podržet nějakou „lidskost“. Podstata lidské existence (s Heideggerem bychom mohli právem psát ek-sistence, protože vskutku jde o vyčnívání se sebe ven, o překračování sebe, vykračování ze sebe a z mezí vlastní subjektivity) záleží v onom zakotvení ve světě, který není pouhým lidským osvětím, ve světě, kde člověk není ani posledním, ani neomezeným vládcem a pánem, nýbrž v němž se mu dostává domovského práva jen za určitých podmínek, jimž musí dostát a proti nimž se nesmí hrubě a nenapravitelně provinit.

[740420–3]

(34) (10) (pokrač.)
Tato okolnost přestavuje ovšem jenom vyšší rovinu obecnější struktury, která provází subjekt na všech jeho úrovních, počínajíc od té nejnižší, od úrovně tzv. „primordiálního“ subjektu. Každý postup na vyšší úroveň (a sám primordiální subjekt už je takovou relativně vyšší úrovní proti úrovni primordiálních událostí, neboť subjekt, i tzv. primordiální, není ve srovnání s primordiálními událostmi události „primae ordinis“, není jednou z těchto primordiálních událostí) je spojen (a přímo podmíněn) s respektováním jakéhosi „býti má“, jakýchsi norem či principů, jež nelze nikterak odvodit s roviny, na níž se příslušná událost původně odvíjí, a které ovšem přesto nejsou nikterak libovolné (i když pravděpodobně nejsou předem jednoznačně dány, ale mají podstatně situační a orientační povahu). Vyrovnat se s tímto okruhem problémů znamená vytvořit potřebné předpoklady k tomu, abychom později problematiku politické filosofie včetně filosofie práva (a nezadatelných lidských práv) mohli a dovedli postavit na pevnější základy.

[740421–1]

(35) (11) (PNP, 21. 4. 74 večer.)

Paul Ricoeur napsal, že moc nemá žádných dějin (že to tedy je skutečnost nedějinná), resp. že dějiny moci se opakují (tj. nejsou to skutečné dějiny); jediným překvapením tu je, že neexistuje skutečné, opravdové politické překvapení. (Le paradoxe politique, 1957, in: *Histoire et vérité*, začát. 3007, p. 249). To je zajímavá myšlenka: tam, kde se začne prosazovat sama moc, přestávají touž měrou skutečné dějiny. Dějiny mají smysl, resp. mohou mít opravdový smysl pouze tam, kde každé moci byly uloženy meze (a kde tedy byly uloženy účinné meze také každému jejímu zneužití). Moc narušuje tedy dějiny, dějinnost lidských událostí, je s dějinami a s dějinností v napětí. To snad na první pohled může vypadat dosti překvapivě, ale vlastně by to vůbec překvapovat nemělo. Dějiny vpravdě existují pouze ve světě, který překračuje, přesahuje svět tzv. přírody, resp. svět daných skutečností; skutečné „dějství“ je pouze tam, kde skutečnost má podobu řeči, tj. kde má smysl pouze minulý a budoucí kontext „daného“ (přítomného) stavu. A tento smysl dějství se vyjevuje pouze ve slovu, v řeči. Jestliže moc narušuje dějiny a dějinnost, je tomu tak proto, že „staví“ a rozrušuje řeč, že řeč, slovo zbavuje jejich funkce a podřizuje si je do své služby, tj. zotročuje si je (a tím je zbavuje jejich podstaty, neboť podstatou slova a řeči je jejich služba pravdě, a ta je právě likvidována, když moc si slovo a řeč podrobuje do svých služeb). Problém moci je tedy politický problém – a spočívá v tom, že moc musí být zcivilizována, že musí být podřízena normám a kritériím, jež chrání a zachovávají jak původní funkci řeči (slova), tak samu dějinnost lidského dějství. V tom smyslu je svou podstatou politika čímsi hluboce lidským a dějinným; moc musí být podřízena politice. Tam, kde tomu tak jest, můžeme mluvit o obci, resp. o státě jako o legitimní vládě, užívající mocenských prostředků legitimně, tj. „dovoleným“, „přípustným“ způsobem. Tam, kde politika nevládne moci, nýbrž moc politice, dochází k deformaci politického života, k narušení obce a státu a k neoprávněnému, bezprávnému násilí čili násilnému bezpráví.

[740423-1]

(36) (12) (TES, 23. 4. 74 ráno.)

Stát tedy představuje pokus o stanovení místa moci a násilí ve světě, který je založen a postaven na čemsi podstatně jiném. To s sebou nese (jako ostatně vždy v takových případech) dvojí důsledek. Především se tak moci (a násilí) dostává netušeného a nebývalého dosahu a rozšíření. Nikdy v přírodních podmínkách nemůže moc tak zbytnět a hybridně přerůst jako ve světě civilizace; nové prostředí jako by moci poskytlo znásobeně pří-

hodnou půdu k rozkvětu a „přemnožení“. Zhoubný nádor nemůže vznikat u jednobuněčných organismů, neboť sám není schopen jednotlivé buňky organizovat ve větší celky. Naopak potřebuje parazitovat na již existující organizaci, z níž vychází a kterou zvrhá v chaos. To je jedna stránka věci. Ale tím se moc stává nepřátelským elementem ve světě civilizace. Odstranit tento nepřátelský element však nelze, lze mu jenom vymezit místo a stanovit relativní oprávněnost a přípustnost. To znamená: nelze zabránit pronikání a prosazování moci v rámci civilizace, tj. v rámci světa, který je svou podstatou založen na čemsi jiném, než je moc. Jedinou otevřenou cestou je kultivace, zušlechtění, civilizování této moci, tj. její skutečné uvedení do světa civilizace, její domestikace v tomto světě. Principem této domestikace a tím zneškodnění, „kanalizování“ moci a násilí je vytvoření monopolu moci (a násilí), který jediný je legitimován a který zároveň plní funkci kontroly a potlačování všech ostatních, „nelegitimních“ nároků či pokusů o prosazení moci (násilí). A na tomto místě se otvírá právě ten nejhlubší problém: jak zajistit kontrolu nad tímto kontrolujícím, monopolním centrem moci a násilí? Jak účinně zajistit, aby byly vždy dodržovány meze, které tomuto monopolu byly určeny a předepsány? Proti legitimovanému monopolu moci nelze už postavit jinou moc, už např. jen proto, že by tato jiná moc eo ipso byla nelegitimní. Jestliže monopol, který byl vymezen a v rámci těchto mezí legitimován, z těchto mezí nepřípustně vybočí, je tím porušena „civilizovanost“ moci; každým jiným mocenským zásahem by toto porušení nutně jen vzrostlo. Pouze jako krajní případ tam, kde zvrhlost monopolu původně legitimované moci už je nenapravitelná jinak, je možno připustit to, čemu se v novodobých dějinách říká „revoluce“.

[740423–2]

(37) (13) (pokrač.)
Kontrola užití a zneužití moci a mocenských prostředků je možná pouze za předpokladu, že sama moc je založena v něčem dalším. To je nepochybně pravda v tom smyslu, že koncentrace moci až do podoby státu je umožněna teprve v důsledku jistých struktur civilizačních. Tady je nutno nasadit a prozkoumat, kde jsou hlavní „nervy“ těchto souvislostí. Rousseau se pokoušel „nervus rerum“ identifikovat se všeobecnou vůlí (volonté générale). V jistém smyslu se opravdu zdá nepochybným, že bez vůle, bez součinnosti lidí, občanů nemůže stát natrvalo fungovat. Ovšem zároveň dobře víme, že trhlina mezi „volonté générale“ a mezi tvrdým faktem moci má vážné důsledky teprve v napjatých chvílích krize. Stát, který se dovede nějakým způsobem natrvalo nebo alespoň nadlouho takovým

krizím bránit nebo vyhýbat, může zcela zanedbat všechna omezení, která mu byla určena a stanovena. Na spontaneitu odporu v nekrizových obdobích tedy nelze dost dobře spoléhat. V takovýchto nekrizových obdobích je třeba se ohlédnout po jiných „prostředcích“, „institucích“ či oporách kontroly.

[740423–3] (?)

(38) (14)

Koncepce třídního boje je neobyčejně zatížena právě tím, že úsilím o podíl na moci a v posledu o převzetí moci se utlačená třída chce domoci vedoucího postavení revolucí. Tím se stává nekritickou vůči moci a nakonec nutně podléhá ne-dějinnému (jak říká Ricoeur) procesu, jímž se z této třídy jakožto původního subjektu stává jen akcidens, zatímco skutečným subjektem (quasi-subjektem, pseudo-subjektem) se stává neosobní, nesubjektní moc. Existuje však taková vrstva občanů státu, jejichž práce spočívá podstatně a přímo kořeny ve světě, kde násilí nic neznamená; to jsou lidé, pro něž vidění skutečné tvářnosti věcí, platnost argumentu, smysl pro závazky morální a duchovní povahy apod. dospěly k takové relativní čistotě, že už nepřipouštějí nenápadnou (ale vtíravou) intervenci zájmů jakéhokoliv druhu a jakékoliv povahy. Vnitřní řád tvorby, smysluplnost kontextů, pravá tvář věcí, jak se vyjevuje v pravém světle, tj. ve světle pravdy – to jsou poslední principy rozhodování, hodnocení i jednání. A tito lidé se na určité úrovni civilizační stávají čímsi nezbytným a nezastupitelným. Ti musejí prohlédnout a uvědomit si své zvláštní, ničím nenahraditelné postavení, jakož i pravou povahu svých závazků, své povolanosti, svého „povolání“. A tito lidé jsou mj. povoláni stavět hráze každému zneužití moci a mocenských prostředků prostě tím, že nepřipustí, aby došlo k zatemňování a zamlžování situace s jejich souhlasem nebo třebas jen s jejich mlčením. Poukázat na to, jak se věci mají, ukázat skryté okolnosti v pravém světle, dát pravdě průchod tím, že se jí dáme do služeb, ať z toho máme sebevětší těžkosti a nepohodlí – to jsou základní normy života, který byl zasvěcen službě nenásilné přesvědčivosti pravdy. Jak už ostatně vylíčeno, znamená to zároveň ochotu se nasadit (až i existenci), obětovat něco nebo až i vše, jít do průšvihů a vzít na sebe riziko osobního (nebo skupinového) krachu. V žádném případě se tato skupina, tato sorta lidí nesmí nijak nechat korumpovat žádným výsluním či závětřím, nabízeným představiteli moci za určité ústupky. Moc se nikdy nedokáže emancipovat natolik, aby mohla bez skrupulí vystupovat jako tvrdá nelegitimita, jako zjevné bezpráví. Vždycky se bude moc (a tedy i stát) pokoušet

vypadat jako oprávněné, legitimní násilí, jako legitimní moc. A tady je rozhodující, za jakých podmínek a okolností jim vysvědčení legitimity bude poskytnuto a nakolik jejich pretence bude uznána a ověřena. Prodejnost anebo nepodplatitelnost té skupiny (vrstvy) lidí, kteří ve službách pravdy jsou povoláni ukazovat na to, jak se věci vskutku mají, to je ta jediná a poslední instance, k níž je možno se odvolat proti bezpráví údajně legitimního násilí státu. Proto takové záruky, jako je svoboda projevu, nezávislost soudců apod., mají jenom druhotný význam, neboť především jde o lidi, kteří tyto svobody atd. naplňují životem, kteří je realizují, jich skutečně využívají. Všechny demokratické instituce jsou jenom pomocí, ale žádnou zárukou. Pravda nezvítězí bez osobní angažovanosti a osobního ručení lidí, kteří jsou kdykoli hotovi přinést i oběti.

R 1974–4

[740424–1]

(39) (1) (TES, 24. 4. 74 dopol.)
Filosofie je svou podstatou úsilím o nalezení pravého přístupu ke světu, k lidem a k věcem. Pravý přístup není však možný bez pravdy, nýbrž právě naopak je přístupem „v pravdě“, tj. ve světle pravdy. Všude tam, kde vládne pravda, se však ukazují ve své pravé podobě zejména také ty skutečnosti, jimž neobyčejně záleží na tom, aby se zdály být něčím jiným, než čím vskutku jsou. Pravda ukazuje v pravém světle především všechny lži a podvody, i ty nejjemnější a nejsubtilnější. Pravda znemožňuje vládu všem ideologiím, narušuje a likviduje jejich přesvědčivost, ukazuje, v čem spočívá jejich zvrhlost a pokleslost. Ideologie však nejsou ničím samoúčelným, nýbrž naopak něčím vysoce účelovým; existují takové skutečnosti, jimž je ideologií zapotřebí prostě proto, že se nemohou objevit v plném světle. Jednou z nejvýznamnějších skutečností tohoto druhu (i když nikoliv jedinou) je právě skutečnost moci, zejména státní moci. Stát vystupuje zjevně jako mocenská veličina, vybavená násilnými prostředky jako posledním momentem donucení. Násilí je však čímsi tak nesnesitelným pro každého člověka (pokud je obráceno ovšem proti němu nebo pokud by ho bylo možno proti němu použít), že nemůže vystupovat veřejně ve vší nahotě, nýbrž musí být jaksi „přioděno“, musí si kolem sebe vytvořit jakési zdání oprávněnosti, legitimity. Stát, pokud se nestane zjevně zvrhlou tyranií, musí dbát na to, aby došel alespoň u podstatné části občanů uznání a respektu ještě z jiných důvodů než proto, že má k dispozici prostředky násilného donucení. Stát musí dosáhnout uznání, že jeho mo-

censké zásahy jsou oprávněné, ba že v zájmu společnosti, v zájmu občanů samých jsou nezbytné. Stát nemůže tedy užívat násilí svévolně, ale tak, že přitom zároveň předstírá, že to je v zájmu občanů samotných (a když ne všech, tedy alespoň podstatné části, zejména té části občanů, o něž se stát především opírá). Stát tedy potřebuje ideologii, která by dovedla vždycky zdůvodnit to, co vykonává (zejména co vykonává násilného). To však zároveň znamená, že je na ideologii závislý, že jeho jednání musí být alespoň zhruba v souladu s ideologií, kterou si zvolil, resp. s níž je od svého počátku spjat. To je pak smyslem Masarykova výroku, že státy se udržují těmi ideami (my bychom na tomto místě řekli ideologiemi), kterými vznikly. Protože to je ideologie, která dodává státnímu násilí zdání legitimity, musí každý násilný zásah svým průběhem usnadnit funkci ideologie a sám sebe uspořádat v jejím duchu. Teprve tímto vztahem a tímto prostřednictvím se stát stává (přinejmenším zdánlivě) záležitostí rozumnou, záležitostí rozumu. Ideologie totiž, ať chce či nechce, musí napodobovat pravdu, resp. pravdivé poznání, pravdivou argumentaci. Musí zachovat alespoň zdání jakési jednoznačnosti, charakternosti, nelibovolnosti. A tím je i sám stát nucen pracovat na tom, aby jeho funkce – protože má být v souladu se zvolenou ideologií – měla také alespoň zdánlivě rysy této jednoznačnosti a nelibovolnosti, nesvévole.

[740424–2]

(40) (2) (pokrač.)

Pro nás je arci významná jedna otázka: je možný takový stát, který nechce disponovat svou ideologií jako určitým zjemnělým nástrojem a dovršením donucení, ale který je ochoten respektovat pravdu, jíž nedisponuje a nemůže disponovat po svém? Jakým způsobem může být stát uspořádán vnitřně a funkčně tak, aby v něm pravda nebyla potlačována, ani když je to státu přítěží a nepohodlím? Jestliže Masaryk vtiskl jako státní heslo do čela státu zásadu „Pravda vítězí!“, musíme tento počin nějak hodnotit. Má stát s pravdou vůbec co dělat? Může se dotknout pravdy jinak než násilnicky a prolhaně? Není heslo „Pravda vítězí!“ jenom lživým výhonkem prolhanosti, kterou s sebou nese každé násilí, jež si chce dodat zdání legitimity, tedy každý stát vůbec? Není už jakýmsi napověděním čehosi takového okolnost, že z původního známého textu „Pravda vítězí na věky, i když dočasně bývá poražena“ byla dočasná porážka vypuštěna? Což můžeme situaci za I. republiky považovat za něco jiného než za výsměch tomuto heslu? – Ovšem to je jenom konkrétní případ; snad by tomu za určitých okolností mohlo být také jinak. Mohlo by? Jak by musel vypadat

stát a jeho zřízení, aby tomu bylo jinak? Moc (a násilí) mají vždycky tendenci se ospravedlňovat, falešně předstírat (anebo třeba i pravdivě podtrhovat shodu) svých mocenských zásahů se zájmy partikulárního charakteru, a tak si zajistit podporu z této strany. Jak lze vůbec účinně zabránit, aby si stát podmanil vše, resp. aby se o to se zdáním legitimity pokoušel?

[740424–3]

(41) (3) (pokrač.)

Má-li být nějaký pokus v tomto směru prakticky účinný, je zapotřebí, aby ve společnosti stát představoval jen cosi částečného a druhotného. To znamená, že jsou určité společenské struktury a skutečnosti, které svou podstatu stát předcházejí a jenom tím ho mohou též zakládat a držet. Stát se musí udržet v mezích tím, že skutečně budou oblasti lidského života, které zůstanou mimo jeho doménu a kompetenci. A tyto oblasti, z kompetence státu vyňaté (resp. do této kompetence nikdy nespadnuvší), musí mít takovou váhu a takovou schopnost rezistence, aby mohly odolat všem pokusům státu o jejich podmanění a integraci do státní domény. Myšlenka nezadatelných lidských práv je hluboce správná v tom směru, že nečiní žádné lidské svobody závislými na státu (tj. že nejsou státem udíleny nebo propůjčovány). Základní vadou však trpí proto, že se nezajímá o praktické zajištění těchto práv určitým rozvrhem (plánem) společenských struktur a nestátních (státem nezajišťovaných a nereglementovaných) institucí. Tak např. stát musí brát na vědomí manželství, resp. založení rodiny, ale je třeba se základně opřít všem pokusům státu sňatky „povolovat“ (a dokonce trestat uzavření sňatku na mimostátní základně). Rodina je nepochybně společenskou institucí základnější než stát a nemůže proto podléhat jeho jurisdikci (leč v záležitostech, které se nějak dotýkají zájmů státu, tj. přípustných, legitimních zájmů státu). Prosadit tuto záležitost znamená otevřít si cestu k významné základně mimostátních společenských struktur. Volné spolčování nejenom jednotlivců, ale také rodin by umožnilo vytvořit větší společenské celky, na státu nezávislé, a přesto disponující jistou nezanedbatelnou vahou (analogie dřívějších rozsáhlých rodin jako celých „domů“, „domácností“, kam patřily vedle (otcovských) (rodičovských) párů i mladá manželství dětí, služebnictvo, společensky jinak nezařazené příbuzenstvo apod.). Jednotlivá (tzv. „nukleární“) rodina je příliš slabá proti nesčetným tlakům zvenčí, a proti nárokům státu (byť nelegitimním) sama nemůže obstát. Společenství více rodin, sdružení rodin, právě tak jako nestátní společnosti a spolky atd. mohou být silnou oporou proti uzurpačním trendům, které se čas od času vyvinou u každého státu.

[740424–4]

(42) (4) (pokrač.)

Důležité místo je třeba přiznat nestátním (a státně nekontrolovaným) strukturám hospodářským, resp. přímo výrobním. Jakýkoli státní monopol je třeba v tomto oboru zavrhnout. Stát je třeba považovat za nevýrobní, správní jednotku či strukturu, která je povolána nikoliv nahražovat činnost hospodářských, resp. výrobních institucí, nýbrž zajišťovat jim podmínky práce (fungování) a kontrolovat, jak dodržují stanovené normy, zákony, nařízení apod. Zato je stát oprávněn vybírat daně, přičemž ovšem se musí vykázat tím, že za tyto daně také oněm institucím a podnikům (nebo jejich zaměstnancům) něco poskytuje. Protože však kumulace hospodářské moci je do značné míry také nebezpečím, i když menším než kumulace moci mimoekonomické (přímého násilí a prostředků donucení), musí existovat znormování a vymezení rozsahu činnosti i tady. To se týká velkých podniků. Naproti tomu musí být zcela svobodná: individuální nebo „družstevní“ výroba (malovýroba – meze musí být stanoveny), která nesmí být vystavena jinému tlaku než sobě přiměřenému, tj. ekonomickému. Zásadně svobodné musí být také finanční sdružování jednotlivců, rodin, společností atd., vzájemná pomoc při zařizování obydlí, stavění domů a domků, dále shromažďování za jakýmikoliv kulturními, informačními nebo prakticko-technickými cíli, vydávání textů různého druhu vlastním nákladem ev. vlastním tiskem atd. atd. To všechno jsou významné opory při zápasech o státem nereglementované a nekontrolované sebeurčení jednotlivců, skupin, sdružení, společností atd. Ke státnímu podnikání je třeba zařadit jen obory nevýrobní nebo nějakým způsobem ztrátové, ale nezbytné k nerušenému chodu života společnosti; všude, kde to je možné a kde o to iniciativní skupiny projeví zájem, je třeba zároveň umožnit, aby příslušné projekty a práce mohly vykonávat společnosti, resp. sdružení a podniky nestátní. Tak např. se stát musí starat o školství, ale je třeba umožnit práci také soukromým školám, aby se předešlo státnímu tlaku nežádoucím směrem (když by se prosazovaly na státních školách tendence osvícenské, volnomyšlenkářské až bojovně atheistické tak, že by někteří rodiče pro obavy z neblahého a nežádoucího vlivu na své děti váhali s jejich vysláním do státních škol, bylo by to samozřejmým právem církví, aby si otevřely své vlastní školy; a zároveň by bylo svobodno státní školy kritizovat pro omezeneckou, úzkoprsou ideologičnost). Významnou základnou pro plný život duchovní mimo rámec státní rezóny by pak přestavovaly svobodné, nereglementované církve. Vědecké společnosti by zase představovaly fórum pro odbornou veřejnost, kde by bylo možno podrobit přezkoumání a kritice vše, co by po vědecké (atd.) stránce

podnikaly instituce státní i nestátní. Akademie by byly státně dotované, ale řídily by se samy. Ani ony by nesměly mít nějakou monopolní pozici, aby v nich nepřevládl „akademizmus“, usmrcující všechen život vědy (i umění apod.).

[740425–1]

(43) (5) (TES, 25. 4. 74 dopol.)
Zvláštní kapitolu tvoří otázka vysokých škol, resp. univerzit. Je zřejmé, že nemá mnoho smyslu reduplikovat nákladná technická a výzkumná zařízení; tam je přece jenom otevřená možnost kritiky eventuálních derivací, pokud budou existovat fóra pro vědecké diskuse zásadní povahy, kde i zaměstnanec státního ústavu může vyslovit své názory. Ale docela jinak se to má s obory tzv. humanitními (což není ovšem ani přesný, dokonce ani vyhovující termín, resp. pojem). Tam nejde na jedné straně o žádnou nákladnou materiálně technickou základnu (kromě knihoven, archívů atd.), ale zároveň je v zájmu oborů samých, aby existovaly různé směry a přímo i školy, jejichž střetnutí vždycky podstatně oživí bádání. To není snadné zajistit v rámci jediné vysoké školy, v rámci jediné fakulty. Proto je třeba pomýšlet na zřízení nestátních fakult, ev. celých vysokých škol (asi tak, jako se dosud zachovaly v mnoha zemích západních a dokonce např. v Polsku, ev. i jinde v redukci na pouhou theologii). Pravděpodobně nejpříznivější je situace ve světě církví a křesťanských společností. Bylo by ideální, kdyby se podařilo realizovat projekt křesťanské (ekumenické) vysoké školy, kde by vedle theologických fakult, odlišených (zcela nebo jenom zčásti) denominačně, existovala fakulta filosofická, právnická (a event. oddělená filologická), historická (rovněž nejspíš odděleně, samostatně) a snad sociologicko-politologická (eventuelně sloučená s právnickou). Není vyloučeno, že se v takovém řešení ukáže smysluplné také zavedení dalších oborů (např. informačně-dokumentačních apod.), ať už samostatně, nebo jen jako kateder v rámci jiných fakult. Teprve praxe může ukázat v ostřejším světle další detaily.

[740425–2/740426–1]

(44) (6) (25. 4. 74 večer.)
Od Zdeňka B. jsem se dozvěděl další podrobnosti o situaci na fakultě. Skutečně má být vyloučeno několik studentů (asi 5), a to ještě takovým ohavným způsobem, že si sami mají zažádat o přerušení studia a (pokud to jsou hoši) jít na vojnu. Vyloučení jsou bez nějakého podkladu nahodile vybráni z těch, kdo se na zvláštní předvelikonoční schůzi nevyslovili pro

text o 5 bodech, který profesoři údajně jednomyslně předložili (po prý dlouhých poradách – ale opozdivší se Bič pak Brože žádal, aby si to mohl přečíst, že to ještě neviděl). Souhlas projevili 3 nebo 4 studenti, ostatní pak byli vyzváni, aby přišli hned na děkanství. Tam pak byli jednotlivě komisí čtyř (Pokorný, Brož, Opočenský, Filipi) vyslýcháni tak, že ke každé větě elaborátu měli vyslovit své připomínky a námitky. Údajně na základě těchto pohovorů („prověrkových“ vlastně) bylo pak rozhodnuto o postihu Šilara a Mamuly, kteří končí, a sourozenců Matulových a Zlatohlávka z 1. ročníku. Šilarovi bylo oznámeno, že se ho vlastně celá věc netýká, protože už stejně končí a pak půjde na vojnu (to už píšu 26. 4. večer); Mamulovi chybí nějaké zkoušky, tak musí jít na vojnu hned a dokončit studium už na vojně; tři postižení z 1. ročníku mají požádat o přerušení studia, hoši odejít na vojnu a po 2 letech se vrátit k dostudování, dívka (Matulová) musí přerušit na rok, při čemž jí však nebude poslední rok započítán, neboť jí chybí jeden zápočet (z marxismu či společenských nauk nebo jak tomu říkají). Takže skutečně postižení jsou právě tito mladí lidé z prvního ročníku. Představují jakousi oběť, umožňující na ministerstvu tvrdit, že ostatní prý jen s malými připomínkami vlastně souhlasí s pěti body. O dopisu na ministerstvo, který studenti před časem poslali, se už vůbec nemluvilo, ačkoliv to byla ta skutečná příčina nelibosti úředníků z církevního odboru. Jde naprosto jednoznačně o zastrašovací akci, přičemž hlavním cílem je izolace příslušníků tzv. nové orientace, jíž se dopisem dostalo jakési nevýslovné podpory podivem nad tím, proč jsou takovým lidem, jako je např. Trojan a Kocáb, brány souhlasy. Je to všechno kuriózní až směšné, kdyby to nebylo tolik k pláči. Státní úřady berou bez jakékoli snahy o zdůvodnění souhlas farářům; a když se studenti pokusili o protest, jsou z nich zase bez jakékoli snahy o specifické zdůvodnění vylučováni ze studia zase někteří z nich. Je to jako v anekdotě o Špejblovi na zasedání; nakonec se ptá: A kde je, soudruzi, Hurvínek? Na příštím zasedání pak se už nikdo neptá na nic. A to je zřejmě cílem i teď.

[740429-1]

(45) (7) (TES, 29. 4. 74 po poledni.)
Nejde o politicky nesprávnou orientaci SRady, alespoň zdaleka ne na prvním místě. Jde o zásadně nesprávný vztah k politice, k politické sféře vůbec, k politické moci pak zvláště. Deklarativně se od celé této sféry (za pomoci a asistence theologického odboru, tj. celé fakulty – de facto) distancuje. To je chyba už proto, že nejstarší prorocký text (Amos) je primárně zaměřen na politické zločiny, a nikoliv na individuální (hříchy)

provinění. A zejména proto, že se chce distancovat např. od NO pro její společnost (a nezná se k její theologii, nehodlá se jejími theologickými pozicemi vůbec zabývat), ačkoliv je přece charakteristické pro samotného Ježíše, že jeho smrt je záležitostí politického aktu, že je výsledkem politického procesu. Právě tak, jako římská politická moc poskytla konkrétní „přiodění“ (Ricoeur) Kristovu kříži, platí také pro každého Kristova následovníka a žáka, že se bez tohoto konkrétního odění nemůže obejít, tj. že politicky vždycky bude mít nějaké „vzezření“. To ostatně platí i pro ty, kdo se Krista jen prázdně dovolávají, i když deklarují svůj údajný odstup od politiky. Chtěl bych to ukázat právě na posledních činech fakulty a SyRady, jimiž bylo postiženo dalších 5 studentů (zatím).

Profesoři, kteří ústy a perem odmítají každý nátlak, a vyčítají studentům, že jejich společný dopis představoval nátlakovou akci, sami vmanipulovali nepřístojným nátlakem všechny studenty do situace, která ohrožuje pevnost jejich charakteru, protože se jej nehorázně snaží ohnout nebo zlomit. Proč to dělají? Protože se sami cítí ohroženi; dělají to ze strachu. Ať už to pravda je nebo ne, šíří poplašné zvěsti, že Komenského fakultě hrozí zánik nebo opětné sloučení s fakultou Husovou. Ale je to vskutku fakulta, kterou se pokoušejí zachránit? Nikoliv; tu už prodali tím, jak sami jednají. Profesoři, kteří poklesli na úroveň politických sluhů a podomků, jsou vždycky smutnou skutečností a je na ně neradostný pohled. Ale jsou-li to profesoři bohosloví a svými politickými rozhodnutími a činy zrazují základní principy evangelia, je to o to hroznější pád, že se tváří zbožně a spravedlivě. Profesoři zachraňují sebe a mluví o tom, že zachraňují fakultu. Ale taková fakulta s takovými profesory nestojí za žádné zachraňování. Studenti řekli ve své naprosté většině své záporné slovo k pěti bodům, které iniciativně vypracoval profesorský sbor (a všichni profesoři s nimi prý souhlasili). Profesoři měli tedy tento fakt vzít na vědomí. Místo toho se dopustili řady nehorázností, z nichž největší a zatím jakési vyvrcholení představující je udání 5 studentů (výslovná denunciace, která nota bene nebyla ani v náznaku nikterak zdůvodněna a představuje panické obětování nahodile vybraných studentů, dokonce tří nahodile vybraných studentů prvních ročníků, kteří se mohli teprve rozkoukávat a předběžně orientovat. Tady nešlo o trest, nýbrž o preventivní zastrašování. A zastrašeni měli být studenti proto, že páni profesoři dostali strach, a že potřebovali svůj strach přenést na někoho jiného.

[740505–1/740506–1]

(46) (8) (5. 5. 74 doma, večer.)

Jiným příkladem je postup SyRady ve věci místa farářů bez souhlasu v církvi. Panikou hnaná SyRada se dopouští kroků, které jsou v rozporu s církevním zřízením a jimiž má být z faráře bez souhlasu učiněno něco jako (chlapec) (dítě) před konfirmací. Toto nahrávání často zmatečným, nikdy už nezdůvodňovaným a o žádný zákon se neopírajícím rozhodnutím státních orgánů představuje snížení vedení církve na úroveň převodního kola, provádějícího úkoly shora přikázané státními úředníky. Ochota rušit církevní zřízení přemisťováním farářů, když si to zamane tajemník, je neuvěřitelná. A prolhanost všech těchto opatření, která SyRada vydává za úspěšné vybalancování z obtížných situací, je příznačná. O detailech je třeba mlčet; kdo by o nich chtěl mluvit nebo slyšet, musí být umlčen nebo zakřiknut. Stále slýchám: mějte důvěru v SyRadu! Ale my ji už nemáme a k této SyRadě už mít nebudeme. Nechala se obelhat a sama obelhává. A hlavně vydává a udává příslušníky církve a dokonce faráře všanc nespravedlivým administrativním postihům, aniž by se pokusila o jakoukoliv pomoc a třebas jen akt solidarity. A když se najde několik lidí, kteří svou solidaritu projeví, byť nejmírnějším možným způsobem, vydá je do rukou politické moci a sama dokonce je postihne iniciativně.

(Pokrač. 6. 5. 74 odpol., TES.)
Tady nejde o pouhou zbabělost, o běžné lidské selhávání, o slabost, neschopnost přiznat sobě i druhým, že jsme v koncích (že jsou v koncích). Ve chvíli, kdy si SyRada i fakulta své vlastní komplexy hojí tím, že nenechává kolem sebe nikoho, kdo by si pevnou páteř zachoval, kdy ohýbají a lámou bezbožným a nemravným způsobem mladé lidi, už si nejsem jist, že smím dále mlčet. Už snad žádný slušný člověk (to už nemluvím o věřícím), docela obyčejně lidsky slušný člověk je už nikdy nemůže respektovat jako představitele církve nebo profesory theologie, jako křesťanské theology. Z toho však už nyní musejí vyvodit sami důsledky pro své očekávání v příštích letech. Zvláště pak platí, že na takové fakultě, kde profesoři činí takováto rozhodnutí a kde takto ničí mladé lidi, jež měli vychovávat a vést k pravdě a ke Kristu, na takové fakultě studovat – to opravdu nestojí za zachraňování, neboť není oč stát. Tak mladí, nezkušení lidé se přece musejí – až na vzácné výjimky – pod takovým tlakem zlomit. Zlomí se většinou už v té chvíli, kdy nenajdou odvahu k výrazu, k vyjádření solidarity se svými postiženými druhy; a rozhodnou-li se přece jen pro protest, zlomí se pravděpodobně při tom, jak budou nuceni nést břemena, která na ně uvalují jejich profesoři a vedení církve, na která jsou příliš slabí. Tak na studenty profesoři uvalují břemena svá, nadto břemena, pro něž se sami rozhodli a dobrovolně je vzali celým svým postupem a postojem na

sebe. Kdyby je nebyli chtěli na sebe brát, mohli už dávno rezignovat. A teď tato břemena svalují na bedra studentů, kteří o tom nic nevěděli, kteří nebyli dotazováni a neměli příležitost se sami rozhodovat.

[740507–1]

(47) (9) (TES, 7. 5. 74 dopol.)
Je možno parafrázovat Marxovy věty z úvodu Ke kritice Hegelovy filosofie práva (1216, str. 32), asi takto: Členové SyRady si dnes už jen namlouvají, že sami v sebe věří, a vyžadují od církve, aby si to také namlouvala. Kdyby věřili ve svou vlastní existenci, proč by ji skrývali předstíráním cizí existence a hledali svou spásu v pokrytectví a sofismatech? Dnešní SyRada a její theologická kamarila na fakultě jsou už jen komedianty té staré koncepce, jejíž skuteční hrdinové zemřeli. – Hromádkovo působení nás mnohé velmi hluboce zasáhlo; protože však s sebou neslo některé velmi neblahé momenty a příměsi, mělo v sobě cosi tragického: Tato tragika už dnes takřka neexistuje, i když zřejmě ještě nejsme na konci tohoto vývoje, u poslední fáze, která podle Marxe je už jen komedií či přímo fraškou. Komedianti tu však už jsou připraveni a přičinlivě se vpravují do svých rolí. Některé gagy se už docela povedly, např. s vyjádřením SyRady o tom, že farář bez souhlasu není ani duchovním, ani laikem. Jen tak dál! Už bychom se rádi od srdce jen smáli; zatím však ještě nejsme tak daleko, zatím nás ještě tu a tam popadá hněv i vztek, zatím ještě propadáme občas vzrušení. Ale i my se vpravujeme rychle do role pouhých donátů; s tím, co SyRada a fakulta provádí, už mnoho členů církve necítí mít nic společného. A tak jen nechť si ti lidé poslouží: časem je už celá církev bude považovat za šašky, jimiž skutečně také jsou. A s jejich šaškárnou nechceme mít nic společného; můžeme se jim leda smát, můžeme se jim vysmát. Snad to je a bude také k něčemu dobré: vrátí to trochu humoru do našich sborů a do našeho společenství. A humor, jak už někteří theologové dobře rozpoznali, je předstupněm víry, je mladším bratrem víry. Víra bez humoru je chudá víra. Naši noví šaškové nás snad naučí se znovu a lépe smát. Vždyť se jim jistě směje sám Pán církve!

[740508–1]

(48) (10) (TES, 8. 5. 74 dopol.)
Strukturní analýza události, specielně pak primordiální události a úrovní nejblíže primordialitě postavených, předpokládá především, že si ujasníme základní principy přístupu k času a k časovosti. Protože jsme si pak uvědomili, že přístup ke každé skutečnosti musí být zároveň (a najednou)

přístupem k její minulosti a přístupem k její budoucnosti, a protože tyto dva přístupy představují dvojí typ myšlení, dvojí odlišný způsob myšlenkového postupu, dvojí metodu, musíme analýzu události jako ontické struktury metodicky rozdělit do dvou částí, do dvou od sebe odlišných postupů, resp. okruhů problematiky, totiž rozdělit ji na archeologii události a teleologii události, při čemž ovšem nesmíme podlehnout jednomu neobyčejně vtíravému a nebezpečnému omylu. „Arché“ události není to, co předmětně můžeme konstatovat jako její (vnější) začátek. Událost začíná ve skutečnosti jako vnitřní, nepředmětná skutečnost, která ve své hybnosti směřuje k realizaci. To, čemu obvykle říkáme „počátek události“, je ve skutečnosti pouze počátek, první stadium její realizace, jejích uskutečnění, jejího zvnějšnění, zpředmětnění. A tak to, co se nám v běžném pohledu jeví jako počátek události, je vlastně jenom počátek jejího konce, jejího „télos“. Analýza vnějšího průběhu události tedy celá náleží do teleologie, nemá však téměř nic společného s archeologií události. Jedním z nejvýznamnějších momentů metafyzického scestí evropského (tj. původně řeckého) myšlení je ztotožnění otázky po arché s otázkou po „télos“, nota bene s otázkou po falešně absolutizovaném, mimo čas a nad čas postaveném konci, resp. „počátku – konci“ (proto také je arché chápána vždy jako to, z čeho všechno vzniká a do čeho se opět všechno vrací). Skutečným kořenem, počátkem, zdrojem všeho dění, vší událostnosti, každé jednotlivé události není a nemůže být nic vnějšího. Skutečnost vyrůstá z nepředmětných kořenů, zevnitř navenek. To, čím událost vnějšně jakoby začíná, je jen kusem jejího konce a náleží, jak řečeno, do teleologie události (přičemž zatím zcela stranou ponecháváme účelovou stránku téličnosti a zůstáváme pouze při významu télos = konec). Vybudovat archeologii všeho dění, a tedy i archeologii každého typu událostnosti i každé jednotlivé události, znamená angažovat nepředmětné myšlení, resp. nepředmětné složky myšlenkové intencionality.

[740508–2]

(49) (11) (pokrač.)

Redukce skutečnosti na její koncovost, na její koncové fáze je něco, čím je zatížena celá evropská myšlenková tradice a zejména celé vědecké myšlení. Kauzalita je např. záležitostí výhradně vnějších kontextů. Ale právě proto je jen zdánlivým kontextem; ve skutečnosti takový kontext by nemohl fungovat, nemohl obstát bez archeologické vrstvy, bez archeologické základny. Příčina buď zahrnuje následek v sebe, tj. následek je součástí, složkou příčiny – anebo mezi tzv. „příčinou“ a tzv. „následkem“ není

žádný přímý, reálný vztah, nýbrž pouze vztah prostředkovaný nepředmětnou, „vnitřní“ stránkou skutečnosti. Jinak řečeno: reálný vztah mezi tzv. příčinou a tzv. následkem je také událostí, a ta je jako každá událost založena vnitřně. Počáteční („archické“) („archaické“) stadium této události (jíž je tzv. kauzální vztah) není tedy identické s „příčinou“, nýbrž má vnitřní charakter a s tzv. příčinou se setkává teprve ve svém průběhu, tj. v průběhu svého zvnějšnění, své realizace. Tzv. kauzální vztah je založen a nesen událostí, která má svůj počátek mimo příčinu a mimo následek a která se jak k „příčině“, tak i k „následku“ teprve ve svém průběhu, v průběhu svého uskutečňování, svého zvnějšňování dostává. To však znamená, že událost nebo rys události, jež označujeme jako „příčinu“, se teprve „příčinou“ musí stát v průběhu události, která je založena jinde než v této příčině a která se s onou „příčinou“ teprve ve svém průběhu setkává jakožto s ne-příčinou a v tomto setkání a střetnutí z oné ne-příčiny činí „příčinu“. Přesně nahlíženo je tedy příčina vlastně cosi následného, je to jeden z typů následků, výsledků, tedy konců. Vztah mezi příčinou a následkem tedy je vyznačen těmito charakteristickými rysy: 1. příčina se nikdy nerovná následku ani následek příčině (neplatí tedy stará zásada, že causa aequat effectum); 2. v následku je vždycky méně i více než v příčině; 3. to, co je z příčiny pojato a integrováno do následku, není výsledkem „působení“ samotné příčiny na následek, nýbrž výsledkem integrující akce, založené mimo příčinu a mimo následek (v tom je nutno opravit mou starou tezi, že souvislost mezi příčinou a následkem není založena v nějakém působení příčiny na následek, nýbrž v reakci následku na příčinu), nýbrž vnitřně (zatímco jak příčina, tak i následek jsou koncové fáze skutečného dějství).

[740508–3]

(50) (12) (pokrač.)

Je třeba ještě blíže prozkoumat, jaký je rozdíl mezi tím, když budeme mluvit o integrující akci jako o něčem třetím, a mezi tím, když následek pojmeme jako koncovou fázi druhé události, která, jsouc založena vnitřně, v průběhu svého zvnějšňování, a tedy v průběhu své předmětné realizace sama (bez dalšího prostřednictví nějaké třetí události) je schopna navázat na první událost tak, že výsledek navenek vypadá jako působení první události jakožto „příčiny“ na druhou událost jakožto „následek“. Zřejmě je možné obojí, pokud bereme „následek“ v tomto smyslu jakožto koncovou fázi události, která je založena vnitřně a tedy nikoli v koncové fázi jiné, předcházející události (jakožto v „příčině“). Ale rozdíl bude zřejmě spočí-

vat především v tom, zda časová a prostorová distance obou v úvahu připadajících událostí je nepatrná (takřka infinitezimální) nebo podstatně větší. V druhém případě je naprosto nezbytné prostřednictví nějaké třetí, resp. nějakých „třetích“ událostí. To může mít ráz pouze prostředkující, tj. bez jakéhokoliv integračního účinku, anebo ráz vysloveně integrující. A pak ovšem jde o událost nadřazenou oběma původním, resp. o tzv. superudálost.

[740508–4/740509–1]

(51) (13)

V jakém poměru je pak taková superudálost k původním dvěma událostem a v jakém vztahu jsou jejich průběhy zvnějšnění? Má-li superudálost integrovat nějaké subudálosti, pak je musí integrovat zevnitř i navenek. To znamená, že i vnější složky subudálostí musí být v rámci superudálosti něčím „vnitřním“ (v tomto případě relativně vnitřním) a zase naopak i vnitřní složky subudálostí musí být již relativně zvnějšněné proti tomu, co je pro superudálost vnitřní, resp. „nejvnitřnější“. Jinými slovy: vnitřní stránka superudálosti musí být hlouběji založena než vnitřní stránky subudálostí, tj. směrem „dovnitř“ musí být její hlubina větší. Protože na jiném místě jsme už uvažovali o tom, že hloubka vnitřního směřuje do budoucnosti, musíme tu učinit nezbytné další rozlišení.

(Pokračování 9. 5. 74 večer, Smet. muzeum.)

Samozřejmě totiž každá „pozdější“ událost zasahuje svou vnitřní stránkou „hlouběji“ do „budoucnosti“ než kterákoliv sebeanalogičtější událost „dřívější“. Nesnáz tohoto porovnávání spočívá v tom, že tu vycházíme z pozice vnějšího pozorovatele a předpokládáme nějakou objektivní časovou škálu, resp. objektivní časové kontinuum, na němž lze jednotlivé události lokalizovat. Protože však tohle vše musíme nutně problematizovat, musíme změnit nejen obsah výpovědí, ale také prostředky vyjádření a zejména způsob myšlenkového uchopení. Budoucnost, do níž směřuje hloubka vnitřní stránky každé události, je něco jiného než imaginární projekce toho, co reálně nastane (správně: nastalo či nastává), do sféry toho, co ještě nenastalo, resp. do časové oblasti, která je zatím vzdálena, ale stále se „přibližuje“. Snad by nám mohla být jistou pomocí Rahnerova distinkce mezi tzv. absolutní budoucností (která nikdy „nenastane“, aby se změnila v přítomnost a posléze v minulost) a relativní budoucností (která je představována tím, co sice ještě nenastalo, ale k čemu přece jenom jednou dojde). Tato distinkce je sice v rahnerovské podobě ještě poplatna „předmětnému“ způsobu myšlenkového uchopení času, ale umožňuje pře-

ce jenom jakýsi posun až pokrok při našem rozlišení. Budoucnost, do jejíchž hlubin se spouští (resp. do jejíchž hlubin vrhá kotvu) každá událost, se sama nesune směrem k příslušnému okamžiku a přes něj k minulosti; to je záležitostí jen každé jednotlivé události (tj. i superudálosti) samotné. Každá událost si s sebou nese svůj čas, tj. každá událost „časuje“, vytváří svou časovou strukturu, k níž eventuelně vztahuje i vše, nač je schopna reagovat. „Budoucnost“, která je součástí tohoto časového rozvrhu a tedy jaksi „soukromou“ záležitostí jednotlivé události, však sama musí mít nějaký „prostor“, nějaké „zakotvení“, aby vůbec byla jakožto taková možná. Toto zakotvení všech událostí však míří jedním směrem: k budoucnosti, jež je společná všem individuálním „budoucnostem“.

R 1974–5

[740510–1]

(52) (1) (PNP, 10. 5. 74 odpol.)
Patočka ve svých úvahách o informaci jako společenském problému (a v souvislosti s filosofií) říká, že je třeba rozlišovat mezi informačními zařízeními a skutečnými subjekty; subjekty pak definuje jako „bytosti rozumějící sobě i světu“, naproti tomu informační stroje nanejvýš reagují (str. 12, 13). K tomu je nutno přičinit hned několik poznámek. Především považuji za chybné ztotožňovat subjekt s bytostí schopnou rozumět sobě i světu; to je pouze subjekt vysoké úrovně, ale jsou i subjekty nižších rovin, kde skutečné porozumění není ještě přítomno leč v zárodku. Takovým subjektem nižší úrovně je i zvíře, rostlina, jednobuněčný organismus, snad i bezbuněčný organismus, představující jen redukci na informační kód, na „jádro“ apod., ale také molekula, atom, subatomární částice, energetické kvantum. Podstatou subjektu pak je schopnost „reagovat“ na sebe a na okolí, tj. na osvojené okolí, na „osvětí“. To reagování spočívá především v tom, že subjekt navazuje sám na sebe, a za druhé, že navazuje na něco jiného. Předpokladem tu je nejenom reaktibilita subjektu, nýbrž také schopnost něco uchovat, „uchopit“ z toho, nač je reagováno, nač je „navazováno“. Můžeme však říci také o informačních strojích, že reagují? Myslím, že jenom v přeneseném, metaforickém smyslu. Jde totiž o to, že „okolí“ informačního stroje není „osvojováno“ v žádné míře, a že stroj „neosvojuje“ ani sám sebe. Jde tu jen o jakousi „manipulaci“ s určitými veličinami (daty, informacemi) a o jakousi „nápodobu“ reagování na ně a na samu manipulaci a její výsledky. V zásadě ovšem nemůžeme vyloučit, že informační stroje, postavené na jiných principech a pracující odlišnými

způsoby, mohou v principu simulovat reagování subjektu do té míry, že bude nutno je za subjekty vskutku pokládat. Ale to je ještě záležitost velmi vzdálené budoucnosti. Proti Patočkovi bychom tedy posunuli problém o něco dál: stroje (zatím) nejsou celky, a proto nemůžeme mluvit o jejich reaktibilitě a reagování. Naproti tomu subjekty vidíme ještě tam, kde o porozumění nemůže být řeč a kde jde o „pouhé“ reagování.

[740520–1]

(53) (2) (TES, 20. 5. 74 dopol.)
Jestliže na rozdíl od „vědy“ (tj. ode všech odborných věd jako úhrnu či dokonce „celku“ – ovšem ve skutečnosti přinejmenším prozatím takový celek neexistuje, věda jako celek není dosud realizována a je otázkou, zda je to vůbec kdy možné) se filosofie může zásadně vztahovat ke všemu, k veškerenstvu, k celku, pak je nutno se zároveň ptát, je-li možno tento vztah k čemukoliv a ke všemu chápat jako vztah „vědění“ (tj. nejen vztah vědoucí, tj. vztah vědomím a myšlenkově reflektovaný). To je vlastně vůbec nejzákladnější otázka (současné) filosofie. V určitých směrech není reflexe ve smyslu pouhého vědění, pouhého nezaujatého pozorovatelského konstatování prostě možná. Navíc je reflexe vždy reflexí nějaké aktivity, nějaké akce nebo souboru, série akcí, akčního „systému“ apod. Svou aktivitou je však reflektující subjekt vždy de facto angažován, tj. nevztahuje se k „předmětu“ své akce nikdy pozorovatelsky a nezaujatě. Reflexe tohoto praktického a v praxi angažovaného vztahu subjektu nemůže být adekvátní, jestliže se sama nějak, a to rovněž angažovaně, nevztáhne k tomuto praktickému zaujetí, k této praktické angažovanosti. Reflexe ovšem přivádí tuto praktickou angažovanost do světla, na osvětlenou scénu. Musí se tedy nějak postavit k tomu, co bylo osvětleno, co se zřetelně vyjevuje, ukazuje tím, čím vskutku jest. To nemusí být vždycky něco, k čemu taková reflexe může bez dalšího přitakat. Naopak se může právě v reflexi ukázat, že „původní“ nereflektovaná, neprosvětlená zaujatost a angažovanost subjektu je z určitého důvodu či z celé řady důvodů naprosto neudržitelná. Ale to pak pro reflexi samotnou nemůže znamenat, že tuto neudržitelnost prostě konstatuje, neboť už tím, že poukáže na tuto neudržitelnost, se reflexe stává reflexí nového vztahu subjektu k onomu „předmětu“, k němuž se vztahoval nereflektovaně už dříve. Okolnost, že dosavadní vztah subjektu se ukázal jako neudržitelný, je výzvou a reflexe této okolnosti je zároveň jakýmsi rozvrhem, projektem revize onoho neudržitelného vztahu. Dokonce je tomu tak, že teprve na základě alespoň rozvrhovaného vztahu nového se může dosavadní vztah ukázat ve své pravé (relativně, to zna-

mená tedy jasnější, „pravější“) podobě, a tedy také jakožto neudržitelný. Konfrontace nového rozvrhu a dosavadního realizátu představuje krizi, v níž se vždy vyjeví něco z pravdy.

[740520-2]

(54) (3) (TES, 20. 5. 74 odpol.)
To je asi tak nezbytný doplněk či snad jen rozvedení Patočkovy teze, že filosofie „krom předmětu reflektuje na sebe“. Přitom ovšem je třeba se vyslovit kriticky k Patočkově vymezení reflexe; pro něho totiž reflektovat o něčem znamená učinit to předmětem (dtto, str. 1). Jestliže je podle něho filosofie pokusem o totální reflexi (resp. pokusem totální reflexe – dtto, str. 1), znamená to, že filosofie chce učinit předmětem cokoliv a vše. Tady velmi záleží na tom, co rozumíme výrazem „učinit předmětem“. Pokud to znamená „zaměřit se k něčemu“, „orientovat se na něco“, pak ovšem reflexe představuje jenom jednu vrstvu, jeden zvláštní typ takové orientace a takového zaměření, totiž myšlenkovou intenci (přičemž mnohem základnější a původnější, dřívější jsou intence nereflektované, jež mohou být reflektovány, a intence tak základní, které ani nemohou být reflektovány, alespoň nikoliv přímo). Pokud však má Patočka na mysli vskutku „učinit předmětem“ ve smyslu: „změnit, upravit tak, aby se z toho stal předmět“, pak reflexe nemůže být takto jednostranně, redukovaně chápána. V reflexi ovšem může být něco „učiněno předmětem“ ve smyslu redukovaného vztahu k něčemu jakožto k předmětu; ale to je speciální případ myšlenkového uchopení, při němž na jedné straně něco padá pod stůl, ale na druhé straně zase něco zůstává skryto jakožto zapomínaný a neuvědomovaný předpoklad. Především tu padá pod stůl celá nepředmětná stránka skutečnosti, ale zároveň se tu něco z této nepředmětné skutečnosti a s tím spojených skutečných, ale nepředmětných vztahů skrývá běžnému pohledu, navyklému na onen předmětný přístup, co onen předmětný vztah (a vůbec onu předmětnost), který padne každému do oka, protože je na povrchu a vnucuje se pozornosti, umožňuje a zakládá. Předmětný myšlenkový vztah je totiž možný pouze v rámci a na pozadí (na základě) kontextu, který má nepředmětný charakter, ale jehož některé jednotlivé složky mohou postupně (nikdy ne všechny najednou) projít onou proměnou, umožňující nový předmětný vztah. Zároveň je ovšem nutno dodat, že některé nepředmětné skutečnosti, resp. některé nepředmětné stránky skutečnosti nemohou takovou proměnou projít nikdy, tj. nemohou být za žádných okolností uchopeny předmětně. Jestliže se filosofie chce ve své reflexi vztáhnout ke všemu (a k čemukoliv), musí usi-

lovat také o vztah k těmto nepředmětným a nezpředmětnitelným stránkám skutečnosti; jinak by přestala být vztahem ke všemu, k veškerenstvu, k celku. To se však právě stalo v dosavadních dějinách filosofie. Ztrátou celku, resp. ztrátou vztahu k celku (a zapomenutostí celku, zapomněním na celek) se rozvinula deformovaná forma filosofie, tzv. metafyzika.

[740521–1]

(55) (4) (PNP, 21. 5. 74 ráno – Roch.) Srovnání dvou rovin, dvou úrovní jsoucna, jsoucen, a pokus uchopit jedno jsoucno, tedy jsoucno jedné úrovně, myšlenkovými prostředky, vypracovanými v jiné úrovni, může mít někdy dosti podstatný význam v tom, že nám ukáže některé problémy, které na dotčené úrovni nejsme zvyklí vůbec registrovat, vůbec je tam nepředpokládáme. A právě vypracovaná myšlenková aparatura, pojmový aparát, nám může exponovat problémy, které bychom jinak nevšímavě a povrchně přešli. A tak např. při analýze primordiální úrovně událostí je nezbytné vypracovat nové pojmy prostě proto, že se nám tam objeví analogie, analogony toho, co známe ze své lidské úrovně jako vněm, zkušenost, paměť, zapomínání a rozpomínání apod. Na první pohled samozřejmě na té úrovni, kterou se takřka bezvýhradně obírá určitá část moderní fyziky, bychom nikdy nepřišli na to, aplikovat takovéto pojmy. A přece, jakmile to určíme, tak se ukáže, že to je nejenom smysluplné, ale že to je přímo nezbytné, a ukáže mimo to, jak hrubý byl rastr našeho dosavadního pojmového vybavení. (Přepis z 21. 5. ráno u Rocha).

[740521–2]

(56) (5) (PNP, 21. 5. 74 ráno – Roch.)
Celek je zapomenut všude tam, kde je zapomenuto něco podstatného z tohoto celku. Tak např. skutečností není jenom to, co je před námi, ale také to, co jsme my sami, kteří před tím, co je před námi, stojíme, a kteří k tomu přistupujeme, kteří se k tomu vztahujeme. My však nejsme něco, co by se dalo beze zbytku zařadit zpět do rámce toho, co je před námi (třeba z hlediska nějakého jiného, rovněž z celku skutečnosti vyňatého subjektu). Subjekt totiž není subjektem jenom tím, že se vyjme z celku skutečnosti, že se z tohoto celku vydělí. To je jen průvodní znak, to je jenom prostředek. Tady se otvírá otázka mnohem základnější, jak vůbec je něco takového možné, aby se subjekt vydělil z celku světa. A proto musíme předpokládat, že subjekt je něco víc, než co se může podílet, co se může zařadit do toho, co je před námi, co může event. stát před námi,

když přistupujeme ke skutečnosti. Ale jestliže tohle platí o nás, platí to o každém subjektu, a to i o subjektech nízké úrovně, nejnižší úrovně, i když tam je to méně zjevné, méně výrazné nebo vůbec nezjevné. Ale tady jsme tedy postaveni před nutnost koncipovat subjekt jako něco, co se jenom zčásti může stát komponentou toho, co je před námi. Odtud vyplývá, že skutečnost, která je před námi, je jenom částí, jenom stránkou, aspektem světového celku, celku skutečnosti. Skutečnost ovšem nikdy není celá před námi, ale otvírá se našemu pohledu a přístupu přiměřeně našemu místu, odkud k ní přistupujeme. Každá věc má svou stranu, která je nám zjevná, a tu, která je pro nás skryta, která zůstává od nás odvrácena. Když věc otočíme nebo když ji sami obejdeme, vidíme ji opět z jiné strany, ale opět bude něco skryto. Existuje však stránka skutečnosti, která nemůže být žádnou manipulací ani žádným změněným přístupem (obcházením) učiněna přístupnou zvnějška; a právě tuto stránku budeme nazývat nepředmětnou. A právě tato nepředmětná stránka skutečnosti má být myšlenkově nějak uchopena. To ovšem předpokládá nejdříve zkoumání možností myšlenkového uchopení, tedy předpokládá to přezkoušení toho, jak vlastně myšlenkově uchopíme věc, předmět, skutečnost, událost, a jaké konkrétně jsou nepředmětné komponenty myšlenkové intence na rozdíl od komponent předmětných. Je to možno provést jenom jako reflexi té praxe, jíž je myšlenkové uchopení skutečnosti. A protože víme, že myšlenkové uchopení skutečnosti vychází rovněž z reflexe praktického uchopení skutečnosti, praktického vztahování k věcem a ke skutečnosti, je tím řečeno, že vlastně tady docházíme k jaksi nové rovině reflexe, totiž k reflektované reflexi, reflexi reflexe. A protože bychom takhle mohli pokračovat in infinitum, mohli bychom zase reflektovat onu reflexi reflexe atd., a protože tato ustavičně kupředu se deroucí reflexe se zároveň propadá, ztrácí základ, neobstojí sama o sobě, musí si ponechat, musí si zabezpečit ustavičně pevnou půdu v nějaké reálné, pevné praxe, jejíž je v posledu reflexí, tak je tady možno tuto analýzu provádět spolehlivě pouze na konkrétních nebo konkrétnějších souvislostech, kontextech. Jedním z takových příkladů je pokus o uchopení toho, čemu říkáme pravda; nebo o uchopení skutečnosti subjektu jakožto subjektu. A takových možností je pochopitelně víc. (Přepis.)

[740521–3]

(57) (6) (PNP, 21. 5. 74 ráno, diktát.)
Příkladem sepětí a svazku předmětné a nepředmětné stránky skutečnosti je subjekt. V původním slova smyslu je subjekt „konkrétum“, tj. srostlice

vnitřního a vnějšího, subjektního a objektního. Ale na rozdíl od staré tradice např. aristotelské subjektní není forma, a objektní není materia – ani obráceně, pochopitelně. Proti Whiteheadovi např. subjektní není „věčný objekt“ a není jím ovšem ani vnější, objektní stránka. Zejména ani vnitřní, ani vnější stránka nejsou ničím trvalým, neměnným, zatímco druhá stránka by byla proměnná. To je ta platonská koncepce dichotomie z Timaia: to co se nemění, ale jest, a to, co se stále mění, ale vlastně není. Subjektní i objektní se mění. Je zároveň ve vztahu, který je daleko od nějaké rovnomocnosti či rovnováhy (rovnoplatnosti, stejnoplatnosti atd.). Subjektní je zdrojem, objektní je reziduem. Ale subjektní nemůže zvyšovat svou úroveň, aniž by stále znovu pojímalo objektní do svého rozvrhu jako materiál, a víc než materiál, jako prefabrikát, bychom mohli říci, jako polovýrobek, poloprodukt. A navíc, subjektní a objektní nejsou pouhé abstrakce ze skutečnosti, která je vždycky konkrétní. Musíme vnitřnímu i vnějšímu přiznat více „reality“, než jak činí např. Whitehead nebo než podle některých interpretací činí Platon. Můžeme mluvit o existenci nebo o platnosti (s ohledem např. na Rádla) takových skutečností, které jsou vysloveně a jednoznačně nepředmětné, vnitřní, subjektní, a takovým příkladem je právě třeba pravda. Samozřejmě to je jenom vybraný příklad a ve skutečnosti se ukazuje, že každý subjekt je subjektem díky tomu, že je zakotven v nějaké nepředmětné skutečnosti. A přitom ta nepředmětná skutečnost, v níž je zakotven, je velmi skutečná, je skutečnější než skutečnost samotného subjektu, přestože o ní nelze vypovídat jako o předmětné skutečnosti. A jistou metaforou, jistým pokusem o znázornění může být hra, která aby mohla proběhnout, musí uznávat jistá pravidla. Na kvalitě těch pravidel záleží, jaká bude hra. A záleží také na tom, jak v té hře ta pravidla jsou dodržována a jak jich je využíváno (jak je využíváno možností, které jimi jsou připouštěny). Existují pravidla, která nepřipouštějí nijak zvlášť zajímavou hru. Naproti tomu zas existují pravidla, která připouštějí velmi komplikovanou, duchaplnou a zajímavou hru. Pokud bychom předpokládali jakýsi trend ve směru k zajímavým a duchaplným hrám, tak bychom mohli vystopovat určitou proměnu, určité úpravy pravidel, které takové zkvalitnění dovolují. Tady nemůžeme předpokládat žádnou svévolnost. Když určitý typ hry se nějakým způsobem už začne realizovat, pak způsob zdokonalování, zkvalitňování hry nikdy není libovolný. Existuje jakási vnitřní logika hry, která ukazuje směrem tohoto zkvalitnění, a záleží na inteligenci a na zkušenostech a jakémsi otevřeném pohledu hráčů, zda pochopí, že by se tím způsobem dala hra zkvalitnit, zlepšit. Podobnou hrou, která ovšem není vydělením z běžného života a jakousi přestávkou v něm, ale která se naopak rozšířila, dilatovala a pojala

do sebe celý život lidský, a tedy přestala být „pouhou“ hrou, ale stala se hrou o život (nebo životní hrou), je třeba mravnost. Také morálka představuje určitá pravidla hry, a jaká morálka, takový život. Jsou-li morální pravidla primitivní, je život také primitivní. Pouze určitý typ morálních pravidel dovoluje zkvalitnit život. Logika myšlení má také charakter jakéhosi zkvalitnění v důsledku respektování určitých pravidel. A tak bychom mohli pokračovat dál a dál, takových případů je mnoho. Každý subjekt je subjektem jenom díky tomu, že je zakotven v nějaké takovéhle sféře pravidel, jež respektuje a zachovává. A subjekt je schopen se zkvalitnit, zvýšit svou úroveň tím, že najde cestu k pravidlům lepším, dokonalejším, přičemž tato pravidla nejsou jeho produktem: on je nachází. To není vynález, nýbrž nález, objev. To je lepší odhadnutí situace, to je pevnější posazení v existenci, zkrátka zakotvení. Každý subjekt je zakotven v určité rovině nepředmětné, a je zakotven v určitých normách, v určitých pravidlech. Na kvalitě těchto pravidel záleží kvalita způsobu existence, způsobu bytí, pobývání subjektu ve světě. A to pochopitelně platí i o člověku. (Přepis téhož dne, TES.)

[740521–4]

(58) (7) (TES, 21. 5. 74 odpol.)

Nepředmětná povaha norem a pravidel, jimiž se subjekt určité úrovně musí řídit, má-li zůstat tím, čím jest, a neklesnout pod vlastní úroveň, nemůže být předmětně uchopena a také objektivně nemá hotovou, jednoznačnou podobu. Nepředmětné normy krystalizují, resp. nabývají tvarů vždy teprve ve vztahu k určité úrovni a k určitému typu subjektů, ale nikoliv tak, že by představovaly jakýsi produkt (dokonce „vedlejší produkt“) tzv. seberealizace těchto subjektů, ale mají proti této jejich seberealizaci jakýsi základní předstih, zůstávajíce vždy jakousi výzvou, jakýmsi „sloupem ohnivým“ v noci či „sloupem dýmovým“ ve dne. Obsahově však nejsou ničím samostatným, ale vždy mají smysl jen ve vztahu a v konkrétním spojení se subjektem a s jeho situací. Protože však tu jde o skutečný předstih, jde o skutečné vedení. Není vůbec lhostejné, co subjekt podniká a jak tímto svým podnikáním, touto svou „praxí“ proměňuje sám sebe. Určité cesty jsou lepší, jiné horší, některé nevedou vůbec nikam a představují scestí či zkázu. I když se obor norem rozvírá pro každý typ situací a pro každý typ subjektů zvlášť, v onom vedení lze vystihnout prosté konvergence, které míří v posledu k jedinému jakoby cíli. Odtud lze mít za to, že vnitřní, subjektní, nepředmětná stránka skutečnosti má svou integritu, svou jednotnost, a že dokonce integrované vnitřní je schopnost integrovat

dále, realizovat svou vlastní sjednocenost doprostřed vnějšího. Jednotlivé integrované celky mají základ své jednoty v integrující mohutnosti své nepředmětné stránky, resp. v zakotvení této nepředmětné stránky v jednotě vnitřního vůbec. A tak, jako se sjednocují jednotlivé subjekty (a už samy události), sjednocují se i série událostí a série generací subjektů v časovém a dějinném sledu. Smysl dějin je spjat s tímto charakterem jakési „eschatologické“ integrity veškerenstva, která ovšem nemá nic společné s parmenidovským „hen kai pan“, nýbrž má kvality strukturální celkovosti, jednoty a integrovanosti, jež zahrnuje obrovskou rozrůzněnost vnitřní.

[740526–1]

(59) (8) (26. 5. 74 odpol., doma.)
[Poznámka k habil. práci, str. 46.] Myšlenku, že povaha celých evropských dějin se vyznačuje zejména dvěma dualitními jevy, totiž církev – stát a theologie – filosofie, musíme dovést ještě o něco dál. Jde o skutečnost, že filosofie se stává schopnou realizovat reflexi nového životního zaměření bez asistence mytických, mytologických a náboženských komponent. Tím vytváří jakousi alternativu theologické reflexe. Vzniká otázka, jaká je v dějinném vývoji funkce proměny církve: může se církev také proměnit ve společenství, které nemusí být svázáno nejenom s mytickými a mytologickými, ale ani s náboženskými prvky a implikacemi? Co se potom z církve stane? A jak se změní její poměr ke státu? Jestliže je tomu tak, že stát je nutně spjat, svázán s ideologiemi, jejichž existence, spolupráce je mu nutně potřebná, tak to znamená, že to vrhá určitý stín na skutečnost státu, protože tím de facto potřebuje asistenci falešného vědomí, potřebuje lživého, podvodného pomocníka, který usnadňuje státu, aby uplatňoval moc dalším, sice jemnějším, ale o to pronikavějším způsobem. Zdá se, že tady stát upadá do těch mytologických nebo religiózních tenat, z nichž se církev v dosavadním vývoji spolu se svým myšlením zdá pomalu vymaňovat (alespoň v některých svých složkách či proudech). (Je ovšem otázka, zda myšlení víry nemusíme mnohem ostřeji odlišovat od myšlení církve, tj. od jakési církevní ideologie; to je další věc. Ale zdá se, že právě emancipací filosofie, která se od theologie naučí všemu podstatnému a pak se emancipuje a vytvoří alternativu k theologické reflexi, se odhaluje poplatnost theologie ideologičnosti a tím mocenskému nároku církve, event. v novější době – když mocenský nárok církve je čím dál více potlačován a moc jednoznačně přechází na stranu státu – poplatnost mocenskému nároku státu. To je dost srozumitelné.) Jestliže tedy máme

pravdu ve svém odhadu, že jak křesťanské společenství, tak způsob jeho myšlení se musí stále víc zbavovat vší mytičnosti, mytologičnosti a také ideologičnosti, a jestliže i v tom se ukazuje mocenský pokles církve a církví jako pozitivní element vývoje, pak je zřejmé, že jak moc, tak zejména s mocí tak spjaté elementy jako je mythologičnost, religiozita a ideologičnost se budou koncentrovat kolem jiných center než kolem křesťanské zvěsti, kolem evangelia, kolem nejhlubší podstaty pravé církve. Odtud lze usuzovat na jedné straně na ustavičné posilování mocensko-politických motivů v samotné theologii a posilování „theologičnosti“ a ideologičnosti moderního státu, jehož nároky se blíží totálnosti nebo už jako totální jsou dokonce vyhlašovány, zatímco na druhé straně se demytizovaná církev a demytizovaná, (dereligiozněná) (dereligiozovaná), odnáboženštěná theologie spolu s filosofií jakožto alternativní reflexí víry stále víc orientují ve smyslu „nepolitické političnosti“, resp. političnosti, která se distancuje od mocenských center a neusiluje ani o jejich podporu, ani o podíl na moci.

[740527–1]

(60) (9) (PNP, 27. 5. 74 odpol. a večer, před přechodem do Rocha, kde budu s Pernicou.)

Je v logice vývoje, že nová filosofie, která chce představovat (a realizovat) reflexi ne-mytického a proti-mytického životního postoje (životní orientace, životního stylu) a která se jako jedině svrchovanému vládci, jako jediné autoritě odevzdává samotné pravdě, fakticky konverguje se společenstvím, které v dobré víře může navazovat na nejhlubší tradice křesťanské církve a které přebírá z rukou církve odkaz respektu a oddanosti jedinému pánu, jediné autoritě, totiž té, která je najednou pravdou, cestou i životem pro každého jednotlivce i pro lidská společenství. Nová filosofie se tak stává na jedné straně reflexí nové životní praxe, která nepracuje s mocí a nepoužívá mocenských prostředků z těch zásadních důvodů, že vždycky poškozují zájmy pravdy a korumpují pravdu samu; na druhé straně však se stává tato nová filosofie služebnicí a nástrojem pravdy a tlumočnicí jejího slova, takže osvětluje onu životní praxi a poskytuje jí orientaci a vedení. V rámci církve (resp. církví) tak nutně musí docházet k rozdělení na ty, kteří se konformují držitelům moci a jejich ideologiím, a na ty, „jejichž koleno nekleká“ před nikým, kdo vládne mocí, ale staví každého takového v moci stojícího do plného světla pravdy nejinak než všechny a všechno ostatní. A o tom, co to znamená sloužit bezvýhradně pravdě a jenom pravdě, k čemu to vede a jakou funkci má krach a „průšvih“ ve

vyjevování pravdy, jsme už slyšeli. Z ojedinělých a izolovaných situací a událostí je však zapotřebí přejít k celoživotní orientaci a skloubit jednání ve vztahu k pravdě v celkový životní styl. A právě tento sjednocený, stylově integrovaný život nelze vést individuálně a izolovaně, na poušti nebo v nějakém „retreatu“, úniku, v nějakém Kunvaldu či jiném podobném útočišti. Cesta takového sjednoceného života nutně musí nakonec vést do Jeruzaléma, do chrámu, na veřejnost a do centra společenského (i státního) života. A se stejnou nutností musí vést ke krachu a ztroskotání, měřeno mírou mocenského úspěchu. Musí vést ke kříži, na soud, pod násilí mocných a pod výsměch a pohrdání davu. Ale s touž nutností prochází vzkříšením, oživením, růstem a pronikáním do nejdalších končin země. Onen integrovaný životní styl je však z podstaty věci stylem společenským, resp. stylem společenství, nikoliv stylem individuálního života. Proto také je tento styl nejvýraznější oporou a základnou rezistence vůči moderní atomizaci společnosti, v níž místo společenství se formuje pouze dav, pouze masa.

[740528–1]

(61) (10) (Roch, 28. 5. 74 ráno.)
Zvláštnímu zkoumání je ovšem třeba podrobit otázku, jakou tedy má úlohu a jaké má místo v tomto vskutku lidském světě (protože světě lidského společenství) moc. Nepochybně ji nelze odstranit, likvidovat. Je možno ji pouze polidštit, resp. vždy znovu polidšťovat a zároveň všemožně bránit všem tendencím k jejímu odlidšťování a jejímu protilidskému (a nelidskému) působení. Co je vlastně moc? Je to původně a základně fyzická síla, uplatněná na podporu určitého zájmu. Fyzická síla jednotlivce je omezená, pokud by šlo o měření sil pouhých jednotlivců, nejsilnější by sice získal převahu, ale vcelku nevelkou a nemohl by ji neustále zvětšovat. Proti svévoli nejsilnějšího se postavila inteligence slabších: poznali, že ve spojení může nabýt několik slabších převahu nad jedním velmi silným. Aby silný udržel svou převahu proti spojeným slabším, musel si vytvořit kohortu osobní stráže. Jakmile tu tato kohorta byla, mohl se jí lstí nebo jinak zmocnit i slabší, takže osobní, individuální síla toho, kdo si udržoval převahu pomocí stráže, nebyla už důležitá. Ale stráž se mohla kdykoliv obrátit proti tomu, kdo jí velel, a to zejména proti tomu, kdo už nebyl nejsilnější, nýbrž slabý jako ostatní a zejména slabší než kterýkoliv jednotlivec ze stráže. Bylo třeba kontrolovat samotnou stráž, aby se nevymkla z ruky tomu, kdo jí užíval jako držitel moci proti všem ostatním. Bylo záhodno, aby stráž tvořili silní a neohrožení, leč prostí až primitivní jedinci,

vychovaní k věrnosti a oddanosti a beze všech sklonů k přemítání a rozvažování o tom, co je správné a co nikoliv. Proto jim bylo nutno poskytnout příslušný výklad pro každou situaci a každý případ, s nímž se setkali. A protože to je příliš náročné, bylo nutno vytvořit způsob myšlení, dosti prostý a jednoduchý, aby byl dostupný i strážcům, ale natolik pružný, aby fungoval alespoň v největším počtu případů naprosto spolehlivě. Tak vznikla ideologie a ideologický způsob myšlení. Nebyly už zdůvodňovány jednotlivé případy, nýbrž základ, z něhož se mohlo přistupovat ke všem případům. Proti rozlišování mezi pravdivým a nepravdivým, spravedlivým a nespravedlivým, mravně přípustným a nemravným bylo zavedeno jiné dělítko: naše a cizí, co nám slouží a co nám naopak škodí, co je naším zájmem a co je nám naopak lhostejné. Ale to všechno už bylo nutno podniknout proto, že nahromadění moci okamžitě hrozilo tím, že se obrátí proti tomu, co tuto moc zorganizoval a koncentroval ve svých rukou. Moc je totiž od samého počátku a z podstaty věci neschopná nějaké zásadovosti, je nezralá pro to, aby se postavila na stranu pravdy a práva, stojí mimo dobro a zlo, mimo pravdu a lež, mimo právo a bezpráví. Ale protože lež je slabší než pravda, chápe se moci a násilí a ideologií, aby měla v zápase s pravdou nějakou šanci. Pravda nepotřebuje násilí, ale lež ano. Ale to není ještě všechno.

[740603–1]

(62) (11) (TES, 3. 6. 74 dopol.)
Když lež použije moci k tomu, aby zvítězila v zápase s pravdou, ocitá se pravda náhle v nevýhodě. Odmítne-li užít v boji ze své strany násilí, nemá šanci zvítězit. Naproti tomu užije-li násilí, má sice šanci na vnější vítězství, ale ztrácí sebe samu, ztrácí svoji podstatu, neboť vítězí jako jedna lež proti jiné lži. Tam, kde se střetne dvojí násilí, dvojí mocenská fronta, tam se názory každé z front stávají nutně ideologií; pravda jakožto pravda mizí a zaniká, i když pro jednu stranu byla motivem k boji a zůstala napsána na praporu ještě tehdy, kdy skutečná pravda už zůstala daleko jinde. V mocenském boji se střetají pouze ideologie, pouze lži; pravda do tohoto zápasu nikdy nevstupuje jako pravda. Platí totiž, že pravda, vnucovaná světu násilím, se nutně stává lží. A tak se zdá, že lež sice nemá možnost se prosadit jako pravda, ale má možnost porazit pravdu mocí, a nejenom to, nýbrž způsobit, že se sama pravda stane lží, jakmile se pustí do mocenského zápasu s (násilnou) (násilnickou) lží, s násilnictvím lži. Znamená to, že se pravda nemůže a nemá bránit, nechce-li se stát lží (a tím ergo přestat být tím, čím je, totiž pravdou)?

[740603–2]

(63) (12) (TES, 3. 6. 74 odpol.)

Abychom mohli správně odpovědět na tuto důležitou otázku, musíme podrobit analýze okolnosti, jež způsobují, že spojení pravdy s mocí proměňuje pravdu v lež. Není to působení přímé, nýbrž nepřímé. Násilí a moc nemá schopnost (právě tak jako ani lež) proměňovat, znehodnocovat, deformovat pravdu v nepravdu a lež, ale působí tak přes člověka, přes lidi. Pravda se totiž prosazuje především uprostřed přísného a přesného myšlení, prosazuje se vahou argumentu a uprostřed ustavičných reflexí, jež znovu a znovu prověřují platnost a nosnost závěrů, které už byly učiněny, a to vždy z nových hledisek. Jakmile je určitý názor, určité hledisko a určitá koncepce podpírána nikoliv už sítí argumentů a analýz, analytických reflexí, nýbrž vahou moci, mocenské opory a mocenského tlaku, přestává mít přesnost a přísnost myšlenkové práce prvořadou důležitost. Jakmile se sníží nároky na přesnost a přísnost myšlenkové práce, mohou být sníženy nároky na kvalifikaci těch, kteří ji provádějí. Počet těch, kteří jsou schopni odvést požadovanou práci, se tím zvýší, takže je možno výběr zaměřit jiným směrem: vhodnější jsou takoví pracovníci, kteří ochotněji splní to, co se od nich čeká, a kteří zejména ochotněji podřídí svou odbornost cílům, jež jsou stanoveny z jiných než odborných hledisek. Zelenou dostanou měkké, poddajné povahy, nakloněné oportunismu a adaptaci. Tím ovšem přestávají odborníci plnit korigující a kritickou funkci a dávají své myšlení do služeb čemusi jinému než pravdě. Takto prostřednictvím lidí, lidského selhání dochází k proměně pravdy v nepravdu a lež. Korumpována vlastně není pravda, nýbrž lidé, kteří jsou ochotni z nějakých oportunních důvodů ji zaměnit za nepravdu a lež. A odtud pak je možno založit odpověď na otázku, zda je možno se silou vzepřít proti násilnické lži a lživému násilí, aniž by přitom utrpěla pravda. Dokud se pravda skutečně jenom brání, tj. dokud je skutečně slabší a v obraně, dotud je tu jakási pravděpodobnost, že oportunisté vyčkávají nebo se staví na stranu mocenské převahy, a dotud je pravda respektována, neboť jen k ní se slabší mohou odvolávat, aby získali vnitřní sílu. Čím beznadějnější, marnější je po vnější stránce zápas proti lži ve jménu pravdy, tím menší je nebezpečí, že pravda bude zaměněna za polopravdu, nepravdu nebo lež. Odtud lze rozumět onomu zdánlivě defetistickému povzdechu, že jen ztracené boje stojí za to, aby byly sváděny. Naděje na vítězství v dohledu korumpuje totiž lidskou duši a dává jí zapomenout na pravdu, na to, co jediné dává smysl každému zápasu (a ne tedy vítězství, jímž nemůže být nic ospravedlněno).

§ 63 neobsazen!

R 1974–6

(§ 63 neobsazen!)

[740603–3]

(64) (1) (TES, 3. 6. 74 odpol.)
Takové základní pochopení vztahu pravdy a moci ovšem musí být přeloženo, resp. transponováno do roviny praktických opatření. Je-li každý hlubší vhled do situace plodem pronikavější reflexe, jež se obrací (nutně) k nějaké rovině skutečné praxe, pak tento hlubší vhled musí otevřít cestu k revizi a zlepšení této praxe. Odedávna existuje v lidské společnosti nebezpečí, že vojevůdci, kteří svému lidu dopomohli k vítězství ve válce nebo v boji, budou z titulu svých vojenských zásluh vykonávat vliv i v mírové době a v oblastech, jež s válčením nemají žádnou souvislost. (Vím jenom o jediné výjimce, jíž byli izraelští „soudcové“, prostí lidé, ničím se v mírových dobách nelišící od ostatních, ale v době ohrožení se proměňující v uznávané vůdce, aby se po dosaženém vítězství vraceli k svému původnímu povolání a aby jako vůdcové zůstávali nadále jen v paměti lidu.) Tak by se mělo stát obecnou zásadou (z níž výjimka by měla být vždycky chápána a zvláště zdůvodňována, ano i omlouvána jako pouhá výjimka), že generálové by neměli zastávat politické funkce, jež podstatně nesouvisejí s armádou a vojenstvím, dále že vysocí funkcionáři straničtí nemohou být zároveň nositeli veřejných politických funkcí a naopak že vysocí státní představitelé by neměli vázat svá rozhodování na politické zřetele svých stran atd. To jsou všechno už dávno diskutované otázky a zásady. Existují ovšem další. Rozdělení mocí jako jeden ze základních principů moderního demokratického státu znamená (a implikuje!) také praktické zajištění toho, aby ani ve skrytosti nevznikala a nebyla utužována pouta mezi státními představiteli a představiteli průmyslu či obchodu, nebo mezi představiteli politické exekutivy a mezi představiteli soudní pravomoci apod. A do této souvislosti pak náleží také zajištění samosprávnosti vědeckých a kulturních institucí, především vysokých škol a vědeckých ústavů, kulturních svazů, nakladatelství, ano i jednotlivých revuí a časopisů, což všechno má ovšem smysl pouze jako otevření prostoru pro svobodu mínění, projevu, tisku apod. Společným jmenovatelem všech uvedených a dalších podobných opatření je vymezení hranic moci a uplatňování mocenských prostředků. To je ovšem možné jen tam, kde platí právo, kde existuje právní stav, a ovšem kde právo není výrazem mo-

cenských zájmů, tj. kde moc nepředchází právu. Tam pak je možno uložit moci zákonné meze, přes něž nesmí jít, aniž by se dostala do rozporu se zákonem. Aby právo bylo na moci nezávislé, k tomu je zapotřebí, aby na moci byli nezávislí také soudci. Soudcové musí být proto buď přímo voleni, nikoliv jmenováni držiteli moci (mocenskými orgány, resp. exekutivou), anebo – protože volba soudců má také svá úskalí – jmenováni jinou instancí než je exekutiva. Jsou totiž věci, o nichž lze hlasovat, a věci, o nichž hlasování nemá smysl. O spravedlnosti hlasovat má svá četná úskalí; hlas lidu je jenom málokdy „hlasem božím“. O pravdě hlasovat vůbec nelze; odborníkův hlas má nesrovnatelně větší váhu než stovky a tisíce hlasů laických. Proto je třeba vytvořit takovou strukturu společenských a politických vztahů, jež by umožňovala maximální autonomii pro důležité složky jak veřejného, tak soukromého života.

[740604–1]

(65) (2) (TES, 4. 6. 74 dopol.)
Descartovské „cogito“ v sobě implikuje mnohem víc, než si sám Descartes připouštěl a uvědomoval. Např. okolnost, že ve svých *Meditacích* (II, Adam et Tannery, IX, p. 22) říká na otázku, co to je „já“, že to je „věc, která myslí“ („une chose qui pense“). Fakticky však jeho argument „Je pense, donc je suis“ (Cogito, ergo sum) implikuje popření teze, že „já“ je „věc, která myslí“, neboť argument „myslím, tedy jsem“ je argumentem toho, kdo nejen myslí, ale kdo z tohoto myšlení něco vyvozuje o své existenci. Toto vyvozování je ovšem myšlením o myšlení. Argument tedy platí, jenom pokud v sobě implikuje docela určité pojetí reflexe, která je schopna se obracet k sobě samé. Tu však jde o to, že předpoklad reflexe, která se vrací k sobě samotné, stojí na dalším předpokladu subjektu, který se v reflexi vrací k sobě samotnému; takže „cogito ergo sum“ není argument, z něhož vyplývá existence subjektu, nýbrž je argument, jehož předpokladem je koncepce subjektu. A tento subjekt je koncipován jinak, než jak to učinil Descartes. Tento subjekt je koncipován jako ne-věc, zatímco Descartes chápal subjekt jako „věc, která myslí“. Je jasné, že „věc, která myslí“ je jiná myšlenka, totiž myšlenka subjektu, který myšlení „produkuje“. Naproti tomu implikovaný předpoklad subjektu – ne-věci znamená předpoklad subjektu, který se opouští a pak se k sobě vrací. Žádná věc se neopouští, věc zůstává tím, čím je, nebo se mění v něco jiného. Naproti tomu subjekt se může k sobě vracet jedině díky tomu, že se opustil. Jak se může subjekt opustit? Jedině tak, že spočívá v něčem jiném než ve své vnější stránce, ve své vnější podobě. Subjekt opouští sám sebe tím, že vykračuje

ze své vnější podoby, ze svého vnějšího rámce a pak přes toto vykročení, přes proměnu vnějších okolností a podmínek se k sobě vrací prostřednictvím nebo mocí jiných sil, než je setrvačnost, než je zůstávání u sebe, zůstávání při sobě. (Z mgf. dikt.)

[740604–2]

(66) (3)
Descartův argument také jenom zdánlivě abstrahuje od intence toho, co je „myšleno“, co „myslíme“. V tom smyslu je vlastně nesprávně ustaven, a také nesprávně interpretován. Descartes říká: ať myslím to či ono, důležité je, že to vskutku myslím. O všem mohu pochybovat, ale už to, že pochybuji, je vyňato z oblasti toho, o čem mohu pochybovat. To, že pochybuji (až už právem či neprávem) je mi evidentní, tím jsem si jist. Jsem si jist tím, že pochybuji, i když si nejsem jist (pochopitelně) tím, o čem pochybuji, a nejsem si jist ani tím, zda o tom pochybuji právem. Omyl Descartesův spočívá v tom, že jeho argument „myslím, tedy jsem“ se opírá nikoliv o prázdné mínění, prázdné myšlení (→ něčeho), při čemž od toho intencionálního předmětu je to myšlení jakoby odděleno, odseknuto, separováno, nýbrž ten argument vlastně spočívá na tom, že – ač se o tom nemluví – fakticky se provádí reflexe nad tím, „že myslím“; tedy v tom argumentu „myslím, tedy jsem“, je to „myslím“ intencionálním předmětem stejně jako to „jsem“. Je to doklad toho, že má okamžitá reflexe je založena ve zkušenosti jak toho, že myslím, tak ve zkušenosti toho, že jsem. Intencionální předmět tu není oddělen, není chirurgicky odstraněn, nýbrž je jím právě to, „že myslím“. Naproti tomu skutečným myšlením (myšlenkovým skutkem) v této chvíli je ono, o němž se nevypovídá, ale které „vypovídá“, které míří k tomu, „že myslím“ a „že tedy jsem“. Abych mohl říci „myslím, tedy jsem“, musí tady být ještě nějaké další myšlení před tím „myslím“, z něhož vyplývá, „že jsem“, totiž ono myšlení, které myslí, že myslím. (Přepis z mgf. zázn. – hned.)

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

[740604–3]

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

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

To všechno souhlasí s mým projektem studie o subjektu jakožto ontické struktuře (tady je zapotřebí upozornění na odlišné pojetí rozdílu ontický × ontologický např. u Heideggera a v projektované práci: ontologie je systematická reflexe, zaměřená na ontiku, na ontickou skutečnost, na strukturu jsoucího jakožto jsoucího; ontologická struktura je podle toho struktura této systematické reflexe, struktura ontologie, kdežto ontická struktura je struktura skutečnosti jakožto toho, co jest; o ontické struktuře lze bádat pouze tak, že provozujeme ontologická zkoumání, zatímco ontologickou strukturu lze zkoumat logicky, noeticky apod.). Subjekt představuje zvláštní typ události, která je schopna se k sobě vrátit, uchopit, zachytit něco ze své „minulosti“, učinit to svou přítomností, součástí své přítomnosti, navázat na svou minulost a použít jí jako materiálu k výstavbě své přítomnosti. Subjektnost spočívá pak v této vztaženosti k sobě, která je vlastní vztažeností, a nikoliv vztažeností něčeho druhého. Pro každý subjekt je tak tato vztaženost k sobě něčím naprosto jedinečným a výhradním, v čem neexistuje žádná náhražka ani náhrada, žádné zastoupení, žádná skutečná obdoba (jen vnější analogičnost), žádná typičnost, žádná obecnost. Události se mohou sobě podobat jedna druhé jako vejce vejci, rozdíl mezi nimi může být zakotven jenom v jejich odlišném umístění v „čase“ a v „prostoru“, jinak mohou představovat naprosto totéž, jen jindy a jinde (tak to platí o primordiálních událostech – každá nová událost znamená na této rovině jen zopakování něčeho, co se jindy a jinde stalo již nesčíslněkrát a co se stejně tak nesčíslněkrát jindy a jinde ještě stane). Událost, která na nic nenavazuje, znamená nový počátek, jakých bylo a ještě bude nesčíslně – tedy de facto „nic nového“, nic vskutku

nového, nebývalého. Teprve událost, která k tomu, co je na ní běžného, obecného, „starého“, přidá něco, co není její, představuje něco vskutku „nového“, něco, co tu dosud nebylo. I to pak může být ovšem nesčíslněkrát zopakováno, o tom není pochyby. Ale přece jenom tím je prolomena uzavřenost a nepřekročitelnost základní, primordiální roviny: událost vykročila na rovinu vyšší, „novou“, rovinu, kde události už nezůstávají tím, čím jsou, ale berou na sebe novou podobu v důsledku navázání na něco, co je mimo ně. Pochopitelně, že mimo ně existují na primordiální úrovni pouze stejně primordiální události, ničím se nelišící od události, která na něco z nich navazuje (dokud ovšem ještě nenavázala; pak už se od nich bude lišit).

[740604–4]

(68) (5) (4. 6. 74 – pokrač., odpol.)
Musíme se však zeptat: jak může nějaká událost navázat na něco jiného? Jak může něco, co jí původně nepatřilo, co jí nebylo vlastní, učinit svým, svou součástí, třebas jen materiálem výstavby, realizace svého vlastního průběhu? Tady je nutno zařadit několik poznámek o tom, jak vlastně vypadá průběh události (v našem případě primordiální události). Událost totiž uplývá jen na povrchu; toto uplývání je ve skutečnosti zvnějšňováním něčeho, co je původně rozvrženo vnitřně (zavedení pojmů vnitřní a vnější je ovšem zapotřebí zvláště zdůvodnit, i když nosnost stavby, pracující s těmito pojmy, nakonec nejlépe ukáže, jaký smysl má jejich zavedení a užití. Pokusme se alespoň stručně naznačit, oč tu jde. Událost představuje určitý prostorový a časový objem dějství, u něhož můžeme mluvit tedy mj. také o jeho začátku a konci v čase (rovněž tak jako o jeho mezích v prostoru). Událost je tedy jakýmsi celkem, nikoli jen sérií střídajících se stavů, navzájem se lišících. Tento celek však není v jednom okamžiku celý „tady“, právě tak jako není soustředěn celý do jednoho bodu. Událost má jakési minimální rozměry, pod něž nemůže jít; v reminiscenci na určité moderní fyzikální teorie bychom mohli prohlásit, že primordiální událost je nejmenší možné kvantum dějství. A toto nejmenší kvantum dějství není ani v prostorovém, ani v časovém smyslu bodové, ale rozměrné. V časovém smyslu existuje tedy jakýsi minimální interval mezi počátkem a koncem události. Zvolíme-li nějaký (libovolný) bod mezi oběma krajními mezemi dějství události, pak to, co je dříve než tento bod, náleží k jeho minulosti, to, co je pozdější, náleží k jeho budoucnosti – resp. k minulosti a budoucnosti oné události, jejíž zvolený bod uvažujeme jako aktuální, přítomný. Celkovost události však spočívá v tom, že nejde jen o vystřídání

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

[740604–5]

(69) (6) (4. 6. 74 – pokrač.)

A nyní se teprve dostáváme k tomu nejpodstatnějšímu. Vzhledem k celkovosti události, jež se mj. vyznačuje tím, že událost je nějak vymezena, ohraničena proti ostatní skutečnosti, jež k ní nenáleží, je všechno to, nač je událost eventuelně schopna nějak reagovat a navazovat, čímsi vnějším. Vnější tu znamená, že to je za hranicemi, jimiž je událost jako celek vymezena právě zvenčí. Ale právě skutečnost navázání předpokládá, že navazující událost je nějak „při tom“, když se odehrává něco z jiné, cizí, vnější události. Protože to však je událost právě cizí, vnější, znamená to, že navazující událost se v okamžiku počínajícího navázání ocitne nějakou svou složkou jaksi „mimo sebe“, za svými mezemi, tam, kde už ona sama není vlastně sebou, kde už to není vlastně ona. To by samo o sobě ještě neznamenalo nic zvláštního; každá událost, protože má v čase nejenom počátek, nýbrž i konec, se jednou dostane do „stavu“, kdy to už není „ona“, totiž právě, když skončí. Ale v takovém (obdobném v tomto smyslu, i když jinak odlišném) stavu „byla“ vlastně také ještě před svým „počát-

kem“. Důležité je především něco jiného, totiž že tato navazující událost je schopna v té své složce, kterou sahá do oblasti mimo rámec své celkovosti, se opět do tohoto rámce vrátit a reintegrovat nejen tuto dočasně zvnějšněnou, ba „odcizenou“ vlastní složku, ale navíc také něco, co při této reintegraci ona dočasně „odcizená“ složka uchopila v oné oblasti cizího vnějšku a přinesla s sebou. Základem této schopnosti, vintegrovat, vtělit, zapojit do vlastního průběhu něco z průběhu jiné, cizí události, je schopnost události vrátit se k sobě i v té své vlastní složce, která jen dočasně přesáhla, překročila meze události jako celku. V této své vlastní složce událost de facto opouští samu sebe, a jenom proto je schopna se k sobě zase vrátit. Navázání na jinou událost je umožněno a neseno touto základní schopností navazující události opustit v jisté své složce samu sebe a znovu se v této složce k sobě vrátit. Abychom pak odlišili nějak to, co je pro událost cizím vnějškem, od toho, co je jejím vlastním vnějškem, a tak se pokusili myšlenkově uchopit podstatu a základ její celostnosti, musíme předpokládat integrující schopnost události, která z určitého prostoročasového rozsahu dovede sjednotit celek události, která určité „elementy“ v tomto rozmezí dovede zintegrovat v jedinou událost. A protože jde o integraci vnějších elementů, které mohou na druhé straně zůstat také nezintegrovány, je zřejmé, že musíme předpokládat schopnost, jejíž povaha a sám základ je podstatně odlišný ode všeho vnějšího; proto se obrací naše myšlenka k pojmu „vnitřního“.

[740605–1]

(70) (7) (TES, 5. 6. 74 dopol.)
Významná je také otázka, proč je nutno předpokládat „zrnitou“ strukturu dění, pozůstávajícího tedy z událostí, z nichž každá má jakousi integritu, tj. představuje celek. Dění znamená zjinačení, tj. změnu. Kde se nic neměnní, tam neexistuje dění. Změna ovšem v pohledu zvnějšku spočívá v tom, že to, co tu je, tu přestane být, anebo že to, co tu není, tu náhle jest. Zkušenost nás ovšem vede k tomu, že se pokoušíme tyto změny vidět v celých sériích, a to v jistých souvislostech. Změny se nám tak jeví jako volnější nebo rychlejší proměny pozvolné povahy a postupného charakteru. V takovém případě jsme to ovšem my, kdo integrujeme sérii jednotlivých změn – skoků v delší proces proměny. Nemá však naše počínání oporu ve skutečném sjednocení oněch jednotlivých změn – skoků, jež nezávisí na našem přístupu? Je-li tomu tak, pak ovšem nezbývá než se ptát po tom, co je principem a garantem takové integrity, nezávislé na našem sjednocování izolovaných „dat“ ve fenomény. Ona integrující intervence musí

být předpokládána právě v přechodu od toho, co tu bylo, ale už není, nebo od toho, co tu je, k tomu, co tu dosud nebylo. Jenom zdánlivě může být tato integrita zaručena vazbou změny na to, co se nemění (jak si to představovala zejména řecká antika). Ve skutečnosti tu musí být něco aktivního, co pojme do své přítomnosti jak onu „minulost“ kdy něco ještě bylo (ev. nebylo), tak onu „budoucnost“, kdy to už není (ev. je). Tím se ovšem ukazuje obsah pojmu „přítomnost“ ve své původnosti: přítomno je to, co je „při tom“, v našem případě při tom, jak něco (jiného) zprvu je a pak už není, nebo jak něco není a pak náhle jest. To znamená, že je přítomno obojímu. A jestliže je tato přítomnost přítomna obojímu, minulému i budoucímu, musíme připustit, že to je přítomnost alespoň minimálně rozlehlá (a tedy nikoliv bodová). Čí to je tedy přítomnost, dovede-li překlenout a integrovat alespoň něco z minulosti a alespoň něco z budoucnosti? Tady prostě musíme předpokládat integrující sílu, integrující element, ať už ho budeme nazývat jakkoliv. Naším úmyslem je v takovém případě mluvit právě o události, která má celkový, tj. sjednocený, integrovaný charakter.

[740605–2/740607–1]

(71) (8) (pokrač., odpol.)

Budoucnost a minulost, jež jsou integrovány v událost a jež se tak stávají součástí (součástmi) této události, dostávají tak svůj podíl na její „přítomnosti“. Událost je „při tom“, tj. je při minulosti i „při“ budoucnosti, jež byly integrovány v jedinou událost jako celek. Tak se ovšem jak budoucnost, tak minulost stávají přítomností; za takových okolností se zajisté musíme tázat, v jakém smyslu se stávají přítomností a zda tím eo ipso nepřestávají být minulostí či budoucností. Ale jak může minulost přestat být minulostí a stát se přítomností? To je mnohem neprůhlednější než to, jak se budoucnost může stát přítomností. Jsme přece navyklí považovat za samozřejmé, že se budoucnost stává přítomností, že přechází v přítomnost. Ale jak může přejít to, co už jednou bylo přítomností a co už minulo, znovu do přítomnosti? Je však skutečně tak podstatný rozdíl mezi „zpřítomněním“ minulosti a mezi „zpřítomněním“ budoucnosti? Zpřítomněná budoucnost přece není budoucnost, která přešla v přítomnost prostě tím, že došlo k jejímu uskutečnění, takže fakticky už není ani sama o sobě žádnou budoucností. Zpřítomněná budoucnost nepřestává být budoucností, tj. je zpřítomňována jakožto budoucnost. Kdyby integrující schopnost události spočívala (ve směru do budoucnosti) v tom, že budoucnost realizuje, uskuteční a tím strhne do přítomnosti, zbavili bychom se problému rozlehlé

přítomnosti oné události. Událost je ve své přítomnosti rozlehlá právě proto, že zahrnuje budoucnost jakožto budoucnost (a minulost jakožto minulost), tj. že ani budoucnost, ani minulost neruší, ale „zpřítomňuje“ v tom smyslu, že jakožto rozlehlá událost je „při tom“, jak minulost je (a zůstává) její minulostí a jak budoucnost je (a nemusí zůstávat) její budoucností. Aby přítomnost (= při-tom-nost) mohla být zároveň „při“ minulosti i „při“ budoucnosti, musí být právě rozlehlá.

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

[740607–2]

(72) (9) (PNP, 7. 6. 74 večer.)
Nelze vyložit, co to je filosofie, aniž bychom pochopili, co jsme my sami, aniž bychom vyložili, co to je člověk. A vyložit, co to je člověk, pochopit to lze jenom prostřednictvím a za pomoci filosofie. Jako vhodný lze považovat následující úvod do filosofie, nebo postup úvodu do filosofie: stručně vyložíme, že člověk je bytost, která ví, a nejenom která ví, ale která ví, že ví, a je schopna si navíc uvědomovat, že je bytostí, která ví, že ví. Když takto stručně nastíníme podstatu reflexe, máme příležitost k tomu, abychom podtrhli, jak důležité je pro člověka, aby věděl, co je a co dělá, a jak potřebuje prostředky k tomu, aby to dovedl uchopit. A protože jsme takto nastínili, co to vlastně je reflexe, a že je tak důležité vědět, co děláme, aplikujme to na to, co jsme teď udělali. Co jsme to vlastně dělali, když jsme vykládali o tom, jak člověk je bytost, která ví, a která ví, že ví, a která je schopna si uvědomit, že je bytostí, která ví, že ví? Tu jsme hovořili o

člověku; ale de facto jsme provozovali filosofii, filosofické myšlení. O člověku podstatně promluvit může jenom filosofie. Ale když chceme na druhé straně říci něco o filosofii, tak buď musíme filosofii demonstrovat, ukázat ji při práci, anebo musíme velmi abstraktně, filosoficky reflektovat o tom, co to je filosofie. Tato vysoká reflexe však není vhodná jako úvod, jako začátek (už jenom proto, že nutně zůstane nesrozumitelná a neprůhledná tomu, kdo ji nemůže sledovat z pozice nějaké praktické zkušenosti s filosofií, neskrytou příliš v hlubinách „předpokladů“). A proto musíme považovat za nejvhodnější takový úvod, takový začátek, kde je filosofie demonstrována při práci, tj. kde se o ní nemluví, kde je přítomná nepředmětně, kde je přítomná jako subjekt, ne jako objekt, kde je přítomná v akci. (podle mgf. diktátu)

[740610–1/740614–1]

(73) (10) (TES, 10. 6. 74 odpol.)
Jestliže se pokoušíme uchopit skutečnost reflexe oním „vím, že vím“ a „uvědomuji si, že vím, že vím“, pak ovšem musíme dodat ještě něco dalšího. Naše vědomí, naše myšlení je celé ponořeno do prostředí, vytvořeného oněmi neustálými reflexemi a reflexemi reflexí. Neexistuje čistá reflexe, odpovídající prostě onomu schematu, jehož jsme použili; každá skutečná reflexe je mnohem složitější, komplikovanější, a obsahuje relikty i zárodky nejrůznějších reflexí jiných (implikuje je např. ve formě neformulovaných a bezprostředně třeba i neuvědomovaných „předpokladů“). To, co se pokoušíme uchopit jako podstatnou strukturu a podstatný obsah určité reflexe, je ve skutečnosti jen vyzvednuto a vypreparováno z komplikovaného pletiva nesčetných jiných reflexí. Velmi důležitou funkci tu má paměť, resp. určité funkce paměti. Jakmile je jednou provedena určitá reflexe, podstatně se promění situace toho, co bylo reflektováno. Obecně např. lze říci, že aktivita, jež byla podrobena reflexi, se potenciálně stává praxí. Aktivita sama ovšem na vyšších úrovních vždycky představuje jakýsi návrat, jakési zopakování dřívějších aktivit podobného typu; je tedy založena na jakési „zkušenosti“. Ale zkušenost sama je hluboce proměněna právě v okamžiku, kdy se přestrukturovává na základě vše postupně prosvětlující reflexe. Dokonce můžeme říci, že jakožto taková se zkušenost konstituuje, že krystalizuje teprve na základě reflexe a za předpokladu všeho toho, co je výsledkem reflexe.

(Pokrač. 14. 6. 74)
Ovšemže reflexe sama je zase jen zvláštní odrůdou praxe a že může a dokonce musí být znovu podrobena (a stále nově podrobována) dalším

rozborům kritické reflexe. Ale takto ustavičně znásobovaná a prohlubovaná reflexe se propadá do jakéhosi bezedného močálu, není-li vždy její nosnost a platnost jejích výsledků prověřována uváděním zpět na rovinu té praxe, jež byla reflektována. Smyslem reflexe je konec konců právě ona náprava, ono pročištění a reformování praxe, jež byla reflexi podrobena. Smyslem reflexe je uplatnění jejích nálezů a výsledků v životě. Žádná složka života tedy nesmí být potlačena či zatlačena do pozadí, nemá být také vytlačena, vytěsněna z vědomí, nýbrž buď musí být zapojena do životního celku, postaveného na nový základ, reflexí proměněný, anebo musí být reálně, skutečně ze života odstraněna, skutečně opuštěna a likvidována, a to opět jenom v důsledku a v rámci nové životní orientace.

[740619–1]

(74) (11) (TES, 19. 6. 74 dopol.)
Z pochopení, že křesťanská církev ve všech svých podobách (tj. podobách všech jednotlivých církví, „jednot“) je irreparabilis, je nenápravná, nenapravitelná, vycházím jako ze základního předpokladu. Druhým, neméně základním předpokladem je pochopení (na základě určité redukce, která však je jenom metodická a má své oprávnění), že jedním z nejpodstatnějších rysů onoho nového, co přišlo do světa mýtu, mytického světa, je orientace do budoucnosti, které říkám(e) víra. A z těchto dvou předpokladů pak vyplývá několik základních důsledků, které ovšem zároveň také ukazují na nosnost obou předpokladů, zejména pak na nosnost onoho druhého předpokladu. Jde o to, že ona tradice víry jakožto životní orientace směrem do budoucna, do budoucnosti, je současné situaci, dnešnímu lidstvu prostředkována jenom křesťanstvím, křesťanskou církví. A to znamená, že se nelze obejít bez hlubokého a podstatného navázání na křesťanství, na křesťanskou církev. A protože pro způsob tohoto navázání je důležitý zase onen první předpoklad, totiž že sama církev je nenapravitelná, znamená to, že ono navázání musí být provedeno tak, že se velice přísně a ostře oddělí ona podstatná tradice, založená na orientaci víry, ode všech ostatních složek, které způsobují vlastně onu nemožnost a beznadějnost, nenapravitelnost církve. Znamená to tedy pozitivní navázání na jednu, i když nejdůležitější (ale jako nejdůležitější pouze hodnocenou, nikoliv nejpodstatněji se projevující) složku křesťanství a křesťanské církve, a její vyzvednutí, očištění a postavení proti všemu tomu, co se na této hluboké a nosné orientaci přiživuje, nebo tím spíš co je s ní v rozporu, co ji zakrývá a otupuje. Takového rozpoznání a hodnocení situace znamená především možnost určitého odstupu a tím i určité relativizace

všech depresivních momentů v našem vědomí a sebevědomí, které můžeme interpretovat psychologicky, a to znamená bez onoho závažného, nejzávažnějšího dopadu na hodnocení skutečnosti samotné, tj. situace, jaká skutečně jest. A hned dalším bezprostředním krokem je ono nadějné jakési vyhlížení nových věcí, nového kroku kupředu, který ponese a uskuteční, začne uskutečňovat onu očekávanou změnu. Samozřejmě že se vždy znovu v nás budou ozývat myšlenky na to, že bychom nějak měli být „při tom“, že bychom se na oné proměně, s takovou nadějí očekávané, měli také nějak aktivně podílet. Ovšem tady je zapotřebí značné opatrnosti, neboť je v tom určitá ne zrovna tolerovatelná dávka jakési drzosti, jakési vlezlosti, jakési sebestylizace, jakéhosi přimykání k tomu, k čemu jsme fakticky nebyli pozváni a vyzváni. Je zapotřebí daleko spíš značné trpělivosti v onom očekávání, které ovšem neznamená pouhé vyčkávání, pouhé zaplňování onoho prázdného prostoru, prázdného časového úseku, který nás dělí od příchodu onoho nového, tím že se budeme „zatím“ zabývat čímsi jiným. (Přepis z mgf. zápisu.)

[740619–2]

(75) (12) (pokrač.)

To, k čemu můžeme sami sebe zavázat, k čemu se můžeme rozhodnout, má vždycky spíše negativní povahu. Je to kritická distance od oněch netolerovatelných stránek současného nebo vůbec dosavadního církevního, křesťanského života. A tady se domnívám, že takovým největším nebezpečím pro každý pokus o obnovu, resp. o krok kupředu, o novou orientaci, o nové vykročení bude spočívat v tom, že se ne dost dobře vymaníme, očistíme od oné zvláštní prolhanosti, sebeklamavosti, sebepodvádivosti křesťanů, kteří jsou nakloněni raději nestavět věci a jednání do nejostřejšího světla, ale spíše je interpretovat takovým uhlazujícím, hroty ulamujícím a celkově vše vylepšujícím způsobem. Tedy nebezpečí vidím zejména v nedostatku kritické reflexe. Kritická reflexe s sebou ovšem nese cosi buřičského a jakoby revolučního, ale onomu pokleslému rádoby revolucionářství se dovede bránit a ubránit svou vlastní zbraní, totiž právě onou kritickou reflexí, neboť pro ono povrchní, frázovité, jalové revolucionářství je podstatná ona sebeklamavá, sebepodvádivá a také jiné podvádějící ideologičnost. Kritická reflexe spojená s očekáváním onoho podstatného (čehosi podstatného) teprve v budoucnosti – to je právě realizace, jeden typ, jedna úroveň realizace života z víry, života a myšlení z víry. Víra to podstatné právě v naději očekává a není si tím vůbec jista tak, že by měla pohotově představu, jak to bude vypadat. Proto jistá otevřenost,

spojená s určitou nejistotou s bližší předmětné povaze toho, co přijde a co očekáváme s takovou nadějí, vlastně dokumentuje, že jde o orientaci víry. Na druhé straně ovšem se nám hned zdá, není-li tohle jakási apologie onoho postoje, jakési falešné, křivé zdůvodňování toho, že pouze čekáme. Ovšem takové špatné svědomí nebo pochybnosti, které jsou s tím svázány, musejí být správně lokalizovány, tj. musíme najít, čím jsou vlastně vyvolány, a nesplést se v té lokalizaci. To špatné svědomí je vyvoláno tím, že jsme nakloněni pouhé vyčkávání zdůvodňovat a ospravedlňovat jako nadějeplné očekávání. Ale to je veliký rozdíl, a tento rozdíl musí být důkladně podtržen a přiveden v rozpoznání velmi ostré odlišnosti. Takové skutečné očekávání je vyznačeno jakousi nepřehlédnutelnou aktivitou, činorodostí, dynamikou, jež naprosto chybí vyhýbavosti a opatrnictví pouhého vyčkávání. (Z mgf. zápisu hlavních myšlenek z rozhovoru s Bonym večer 18. 6. 74.) Nicméně asi zůstane skutečností, že v posledu nemůže být pravá pozitivita projektována a plánována; pozitivita nakonec musí být „přidána“, nemůže být předmětem „starání“. Naopak se však musíme starat o nepolevující kritickou reflexi.

R 1974–7

[740619–3]

(76) (1) (TES, 19. 6. 74 odpol.)
Pro přípravu základní proměny v přístupu k problematice kauzality je třeba nejprve ukázat na nevyhnutelnost chápání partikularity příčin a následků, tj. mnohosti příčin a mnohosti následků. Pak lze postavit otázku, jakým způsobem tedy souvisí vlastně určitá příčina s určitým následkem; jenom tak je totiž vůbec možno mluvit o příčině něčeho určitého. Další kroky už jsou vlastním postupem výstavby nového pojetí. Ukáže se totiž, že jediná příčina má několik následků a že jediný následek má několik příčin. V té chvíli se stává aktuální otázka, co vlastně garantuje integritu jediného následku několika příčin nebo integrita jediné příčiny několika následků (eventuelně i v kombinaci obojího). Zdá se být zcela jasným, že skutečně integrovaná příčina nemůže mít několik odlišných následků, pokud bychom chtěli držet starou myšlenku, že „causa continet causatum“. Naproti tomu se zdá být mnohem schůdnější předpokládat, že integrita kauzálního vztahu je založena a garantována nikoliv příčinou, nýbrž následkem. Tam, kde jde o následek několik příčin, je zřejmé, že jeho integrita ani nemůže být založena v některé z těchto příčin (a tím méně ovšem ve všech pospolu). Tam, kde následek je pouze jedním z řady více

následků téže příčiny, nevidíme žádnou obtíž, jestliže integrita kauzálního vztahu kteréhokoliv z těchto následků je založeno tímto následkem samotným. A tak se dostáváme k otázce, jak vůbec může být založena integrita tzv. kauzálního vztahu v tom, co následuje, a nikoliv spíše v tom, co předchází. Stává se zjevným, že jednota není na počátku, nýbrž že je výsledkem, rezultátem, že není východiskem, nýbrž spíše metou, které je třeba dosáhnout. Není to tedy de facto příčina, která produkuje následek, nýbrž je to následek, který si volí svou příčinu, vybírá si něco z ní jakožto to, co se pak vskutku stává jeho příčinou, a tím se sám pak stává vskutku následkem. A tuto okolnost, že je to následek, který je v celém vztahu tím aktivním členem, neboť on ze sebe činí následek určité příčiny, kterou si vybral a tím de facto příčinou teprve učinil (přinejmenším příčinou sebe jakožto jejího následku), můžeme myšlenkově uchopit pouze tak, že místo působení příčiny zdůrazníme schopnost následku reagovat na to, co předchází.

[740620–1/740621–1]

(77) (2) (TES, 20. 6. 74 dopol.)
Waelhens jako Husserlův žák podtrhuje význam myšlenky horizontu pro pojem světa. Protože však horizont prý nelze absolutně chápat jako jediný, ale právě tak nelze připustit absolutní pluralitu horizontů, pokouší se překročit nesnáze těchto rozporů myšlenkou horizontu všech horizontů (20142, str. 110), a ten pak ztotožňuje se světem („Le monde, ou l'horizon des horizons, n'est pas une idée régulatrice: il est ce qui permet au réel de s'imposer à nous comme réel." – tamtéž.). Proti tomu je však možno (a vlastně nutno) vznést některé námitky. Především je individuální horizont vždy horizontem nějakého „nižšího světa", přesně vysloveno „osvětí". Osvětí rovněž není pouhým souhrnem, úhrnem věcí, jež do něho náleží a jež jsou v něm (? – spíše v příslušném okruhu) obsaženy či uloženy. Osvětí povstává z pouhého okolí tím, že tu přistoupí cosi nového, co v tomto okolí původně nebylo a co k němu nepatří. Tím nemůže být subjekt, k němuž je toto okolí vztaženo (resp. jehož osvětím se toto okolí stává), neboť ten tu už nějak je i v okolí, neboť kdyby nebylo subjektu, nebylo by ani jeho okolí. Ovšem „subjektem" okolí může být v zásadě cokoliv, tedy také jakýkoliv objekt, resp. ne-subjekt; pak ovšem skutečným subjektem je subjekt objektivujícího pohledu na příslušný objekt a jeho okolí.

(Pokrač. 21. 6. 74 dopoledne, TES.)
„Okolí" je tedy vlastně rezultát vnějšího přístupu, je objektivovaná struktura, která může mít někdy zcela umělý charakter (když středem okolí je

věc, předmět, objekt), ale někdy může odpovídat skutečné struktuře. Tato skutečná struktura však vyznačuje už osvětí, zatímco příslušné okolí představuje redukci osvětí na tu stránku, která je přístupná zvnějšku. Osvětí tedy není vcelku a jakožto takové zpředmětnitelné, ale každé jeho zpředmětnění nutně nechává něco padnout pod stůl (= je pouhou redukcí). To, co je takto nezpředmětnitelné, je ovšem víc než horizont; a lze se dokonce právem tázat, zda pojmem horizont vůbec můžeme uchopit něco z toho, co je takto nezpředmětnitelné. Ale předpokládejme zatím, že ano; pak je zřejmé, jak je horizont vázán na určité jednotlivé, individuální osvětí, tj. osvětí určitého (individuálního) subjektu. Ale na co je v tom případě vázán tzv. „horizont všech horizontů“? Abychom mohli o nějakém takovém „horizontu všech horizontů“ mluvit, museli bychom být schopni určit a pojmenovat subjekt, k němuž by se onen „horizont všech horizontů“ podstatně vztahoval. Takový subjekt („subiectum divinum“) jako myšlenkový předpoklad s sebou nese další rozpory, které už byly různými mysliteli v rozmanité míře rozpoznány a analyzovány. Jakmile však na podobný předpoklad (třeba právě pro ony aporie) rezignujeme, hroutí se nám myšlenka „horizontu horizontů“, neboť je tu vždy jedna ze dvou možností: buď pojmem horizont postihujeme něco z toho, co je na osvětí nezpředmětnitelné – a pak ovšem svět jakožto „absolutní osvětí“ nemáme po nepředmětné stránce ke komu či k čemu vztáhnout, nemajíce k dispozici žádný „absolutní subjekt“; anebo budeme naklonění možnosti uchopit myšlenkou „horizontu všech horizontů“ něco z onoho supponovaného „absolutního osvětí“, co je přístupno nějakému neabsolutnímu subjektu a co tedy má charakter čehosi, k čemu lze přistoupit odjinud než od příslušného subjektu – tedy v posledu zvenčí (resp. z nižší úrovně), a pak problematizujeme původní předpoklad, že můžeme pojmem „horizont“ uchopit něco z toho, co je odňato každému možnému zpředmětnění. (Zbývá ovšem podrobnější propracování rozdílu mezi pouhým přístupem zvenčí a mezi přístupem subjektu nižší úrovně k nepředmětné stránce osvětí subjektu vyšší úrovně).

[740621–2]

(78) (3) (PNP, 21. 6. 74 večer.)
V diskusi (odpol.) upozornil p. Blažíček na vážný nedostatek v doporučené Waelhensově knížce, kterou přečetl, že totiž je naprosto pominuto, jakým způsobem vlastně dochází k překročení hranic subjektivity a k otevření cesty k intersubjektivním vztahům. Po mém soudu je třeba tuto otázku, resp. téma (tj. i odpověď) vypracovat na dvou rovinách, tj. jednak jak se

jednotlivá osvětí skládají a jak srůstají v jakousi „biosféru“ (ne svět ještě), a pak za druhé, jak obyvatelé světa žijí ve světě (či na světě), který je jim společný. [dále sešit založen a delší čas nezvěstný, proto na toto místo náleží celý sešit č. 8: 26. 7. – 11. 10. 74, proto i červené číslování v tomto pořadí.]

[741011–2/741012–1]

(88) (4) (PNP, 11. 10. 74 večer.)
Jestliže je nějaké mínění, nějaké myšlenkové uchopení vždycky součástí, tj. nejen doprovodem a příměsí, ale základem a prostředkem každého „názoru“, musíme se ptát, jaký to je myšlenkový aparát, jaké to je pojmové uchopení, jež může být prostředníkem skutečného názoru. Tak např. Thaletovu větu nebo Pýthagorovu poučku se můžeme „naučit“ znát, můžeme ji umět nějak odvodit, můžeme se s ní naučit docela spolehlivě pracovat – a nemusíme stále ještě být tak daleko, abychom ji nazřeli v její podstatě, v jejím základu. Ještě lépe to snad je možno ukázat na různých počtech teček, pravidelně nebo nepravidelně uspořádaných. Téměř každý člověk „vidí“, tj. „nazírá“, že jsou tečky 2, 3 nebo 4. Vyšší počty už představují základ jakéhosi výběru. Jenom nemnozí lidé jsou schopni přímo vidět, že teček je např. 7 nebo 8; nedovedou-li to, musí tečky spočítat. Tady máme onen rozdíl: přímý názor se obejde bez počítání. Ale samo počítání se bez názoru neobejde, nýbrž užívá ho jako svého základu. Při počítání listů můžeme operaci urychlit, počítáme-li po 2, po 3 nebo dokonce po 5 listech; to samozřejmě předpokládá, že přímým názorem jsme schopni „přehlédnout“ a „nahlédnout“ skupinu 2, 3 nebo dokonce 5. Dokonce pak je názoru zapotřebí tam, kde chceme být ujištěni, že jde o jeden list nebo 1 tečku.

(12. 10.)
Počítání tu představuje myšlenkovou, pojmovou (logickou) operaci. Ale můžeme od této myšlenkové, pojmové práce oddělit názor jako něco, co se bez pojmů, bez myšlení obejde? Je přece známo to, co tak zdůrazňuje Rádl např. ve své „Praktické filosofii“ (ČM …), totiž že k tomu, abychom něco viděli, je třeba o tom něco vědět. Nevíme-li, že zvenčí na okně je připevněn teploměr, nevíme-li, jak teploměr vypadá, nevíme-li vůbec, co to je teploměr a že vůbec něco takového existuje, nejenže „nevidíme“, kolik je venku stupňů, ale nevidíme vůbec za oknem něco takového, jako je teploměr. S největší pravděpodobností si teploměru vůbec nepovšimneme, neboť nemáme příslušný „Suchbild“. Vlastní „názor“ si však můžeme učinit jen tak, že teploměr nejen spatříme, ale že jej uvidíme jakožto prostředek

k měření teploty, tj. že své vidění orientujeme, zaměříme na jeho stupnici a nikoliv např. na nějaké ozdoby nebo vady (prasklinky, rez apod.). Má-li se teploměr stát předmětem našeho „nazření“, pak musíme také a de facto dříve „nazřít“, co to je teplota a jak se její „výška“ dá určit. Ať už je povaha a původ tohoto podmiňujícího „názoru“ jakákoliv, není v onom druhém „názoru“ (totiž názoru, nazření teploměru jakožto teploměru) přítomen onen první ve své původní, nazírací podobě, nýbrž jenom jako závěr, důsledek, relikt, vzpomínka. Také Thaletovu větu nebo jakýkoliv matematický či obecně logický důkaz a argument můžeme „nazřít“ pouze za některých logických, myšlenkových předpokladů, bez nichž se zmíněný „názor“ prostě ani nemůže uskutečnit.

[741012–2]

(89) (5) (PNP, 12. 10. 74 ráno.)
Zvláštní pozornost zasluhuje otázka vztahu mezi „názorem“ a „pravdivým“ stavem věcí, jež jsou předmětem „názoru“. Původní koncepce předpokládala ovšem identitu mezi obojím: pravda znamená odkrytost, resp. nezakrytost (alétheia). Názor, nazření, zírání, zření je možné právě tam, kde odpadnou, resp. jsou odstraněny překážky mezi zírajícím a nazíraným: bez překážek a zkreslujících prizmat se nazírané „ukazuje“ ve své pravdivé povaze, tj. jako takové, tj. jako to, čím vskutku (opravdu) je. Ale jsou tu samozřejmě možné i omyly. Je možné „vidět“ např., že teček je 5, a zatím jich ve skutečnosti je 6. Formálně vzato nelze rozlišit mezi „správným“ a „nesprávným“, „mylným“ názorem; pokud však chceme termín „názor“ podržet jen pro názor správný, pak musíme nesprávný názor degradovat na pouhý „dojem“. V tom případě celou věc jenom terminologicky přesuneme; názor se pak stane „správným dojmem“. Ale kde zůstala ona jistota „názoru“, pro niž se předpokládalo, že kritérium a normu správnosti nese s sebou sám názor, že názor má svou normu, své kritérium a svou jistotu (pokud jde o správnost, o pravdivost) sám v sobě? Není-li tomu tak, pak musíme připustit, že správný, pravý „názor“ není ničím prvotním, nýbrž že se musí teprve organizovat na základě zkušeností, v nichž nikdy nechybí myšlenková, pojmová intervence. Pak by platilo, že pravý, správný, pravdivý názor si nemůžeme udělat právě bez této intervence pravdivého poznání. Názor by pak představoval, resp. poskytoval jenom materiál, jehož uspořádání by muselo být založeno na pojmové, myšlenkové práci (která vychází z četných jiných zkušeností a jednu interpretuje vždycky pomocí celé řady jiných). Názor by pak byl něčím nikoliv prvotním, nýbrž druhotným, nikoliv základním, nýbrž odvozeným, niko-

liv elementárním, nýbrž komplikovaným a vysoce organizovaným. To také odpovídá tomu, co (analyticky) víme o smyslovém vnímání, např. vidění (smyslovém). Světlo, představované jednotlivými fotony, podráždí jednotlivé buňky na sítnici, a ty reagují tím, že vyšlou jakousi zprávu, jakousi informaci centrálnímu nervovému systému (cestou přes jednotlivé nervové uzly, na nichž už postupně dochází k integraci a zjednodušení oné spousty „buněčných informací“) (přičemž nesmíme zapomínat, že už celkovost, celkový charakter jednotlivé buňky na sítnici, reagující na světelná kvanta, je jakousi primární integrací něčeho ještě primárnějšího, „elementárnějšího“).

[741018–1]

(90) (6) (PNP, 18. 10. 74 večer.)
Člověk je – jak už jsem mnohokráte říkal i napsal – bytost, která je zvláštním, specifickým způsobem – víc než kterákoliv jiná bytost – určena pravdou. Jeho vztah k pravdě je mnohovrstevný a realizuje se v četných, navzájem dosti odlišných způsobech. Jedním ze základních podob tohoto vztahu je to, čemu se říkalo a dosud říká „modlitba“. Pomýlenost moderního smýšlení o světě a o věcech spočívá mimo jiné v tom, že lidé většinou myslí na věci a na poznání věcí, když je řeč o pravdě. Pravda, kterou moderní člověk vyhledává a po níž se s nasazením všech sil pachtí, je pravdou o tom, co je před ním a mimo něj, tj. o věcech a o těch „druhých“. Moderní člověk nemá příliš zájmu o pravdu o sobě. Zdá se mu, že sám sebe zná dostatečně, protože zblízka; a zejména se mu zdá, že na tomto poznání není a nemůže být nic důležitého ani zajímavého. Moderní člověk má naopak tendenci sebe jako subjekt udržovat spíše v pozadí, mlčet o sobě, vytlačovat vůbec každý subjekt z obsahu poznání jako něco nepatřičného, jen zkreslujícího a znečišťujícího (subjekt je eo ipso nečistý a nedotknutelný, tedy jakési novodobé „tabu“!). Subjekt je tedy potlačován, vytlačován, vytěsňován a zapomenut. Zapomenutí (resp. zapomenutost) na subjekt je průvodcem onoho heideggerovského zapomenutí na bytí. Pochopitelně: subjekt, který je s to pochopit sám sebe, musí se pochopit především ve svém vztahu k bytí; zapomene-li však na sebe a upře-li veškerou pozornost k tomu, co má před sebou (a čím tedy sám není), omezuje tak svůj zřetel na pouhá jsoucna. Proti tomuto pomýlenému smýšlení moderního člověka je naopak pravdou, že nejvýznamnější je pro člověka poznání sebe samého. Ale základem a předpokladem tohoto sebepoznání je uznání toho, že něco takového jako je poznání sebe je možné jen proto, že platí pravda o mně, i když ji neznám, i když o ní nevím. A vztah k této

pravdě, v jejímž světle všechno ukazuje svou pravou tvář, je jedním z nejvýznamnějších druhů takového vztahu obecně (tj. vztah k této nepoznané pravdě, která nesplývá s žádným poznáním, ale která ji naopak umožňuje a zakládá). A tento vztah se realizuje jako „modlitba“. Co to je vlastně modlitba?

[741101–1]

(91) (7) (PNP, 1. 11. 74 večer.)
Tam, kde dojde k reflexi, otevře se nová dimenze, nový prostor, celý nový svět – a tam potom vznikají nové možnosti, jež nelze na prostou reflexi redukovat nebo z ní přímo odvodit. Jenom tam, kde jsme nejprve něco věděli, můžeme zapomenout. Ale zapomenout můžeme nejenom to, co víme, ale také to, že to víme (nebo že jsme to věděli). Můžeme zapomenout, že něco víme, ale zároveň to nadále vědět. To je možné jenom proto, že lidské vědění má tu zvláštní vlastnost, že nejenom víme, ale také víme, že víme. Proto se naše zapomnění může týkat buď našeho vědění samotného (tj. toho, co víme), nebo našeho vědění, že to víme nebo že jsme to věděli, nebo konečně také obojího. V prvním případě zapomeneme, co jsme věděli, ale víme, že jsme to věděli, a víme také, že jsme to zapomněli. V druhém případě jsme sice vůbec nezapomněli, co jsme věděli, ale zapomeneme, že to vlastně víme. V třetím případě je naše zapomenutí důkladné: zapomněli jsme, co jsme věděli, a zapomněli jsme i to, že jsme to věděli (ergo jsme zapomněli i to, že jsme to zapomněli). To je ovšem vlastně už začátek další etapy, krok na další rovinu. Když zapomeneme, že jsme zapomněli, můžeme se dostat do situace, kdy jednáme, jako že jsme nic nezapomněli. To pak může zdálky a povrchnímu pozorovateli připadat, jako že víme. Ale to už zacházíme příliš daleko. Rozhodující pro naši úvahu je důsledek, k němuž jsme dospěli nakonec: že je možné, abychom zapomněli, že jsme zapomněli. Není to velmi zvláštní odlika pravé reflexe? A není tato velmi zvláštní odlika možná jenom díky tomu, že tu něco takového jako pravá, pozitivní reflexe je, že se tato pravá reflexe uskutečnila a že tím otevřela právě onen nový prostor, celý nový svět, bez něhož ony podivnosti nejsou možné? A nepřispěje k poznání tohoto světa také, když blíže prozkoumáme nejenom reflexi samu v původním smyslu, ale také tyto podivné odštěpky či odpadky, upadlosti reflexe?

[741101–2/741109–1]

(92) (8) (PNP, 1. 11. 74 večer.)

Vnucuje se nám nyní otázka, v jakém tedy smyslu můžeme mluvit o „zapomenutosti na bytí“ (heideggerovská „Seinsvergessenheit“). Kdy jsme (tj. nejen my osobně, individuálně, ale i my jako civilizace, jako dějinně-myšlenková epocha) „věděli“ bytí „nezapomenutě“? A zapomněli jsme na bytí tak, že je už „nevíme“, anebo je nadále „víme“, ale zapomínáme, že je „víme“? Heidegger sám se zdá naznačovat svým poukazem na ustavičnou přítomnost bytí v našem povědomí všude tam, kde říkáme „jest“, „jsou“ apod., že jde pouze o zapomenutost na to, že bytí víme. Je to dokonce tak zvláštní zapomenutost, že my vlastně bytí nejenom „víme“, ale v jistém smyslu i víme o tomto svém vědění. Nezapomínáme tedy na bytí vůbec, nýbrž pouze „vpravdě“, tj. na „bytí vpravdě“. Ve svém vědomí se vztahujeme k bytí, jako by to nebylo bytí, nýbrž jsoucno. Zapomínáme na bytí tak, že je „víme“, že na ně „vzpomínáme“ jakožto na něco jiného, totiž na jsoucno. Vlastně tedy nadále bytí víme, ale víme je „falešně“: podstatou falešného vědomí je to, že se vztahuje k něčemu jako k něčemu jinému. Klasicky ukázal (a ovšem trochu vulgarizovaně také) Feuerbach ve svém pojetí theologie a náboženství. Theologie i náboženství se vpravdě a v podstatě vztahují k člověku, ale jejich smysl spočívá v tom, že toho člověka, k němuž se vztahují, chápou jako boha (resp. Boha), tedy vztahují se k němu, jako by nešlo vlastně o člověka, nýbrž o něco či o někoho jiného, totiž o Boha. S Heideggerem by bylo pak možno říci, že theologie a náboženství jsou jakousi zapomenutostí na člověka, jakýmsi zapomněním člověka. Jiná komplikace je arci v tom, že Feuerbach nechápe onu zapomenutost na člověka tak generálně, jako tomu je (snad) u Heideggera v případě bytí. Člověk, který je u Feuerbacha ukázán jako zapomenutý, je člověk rodový; člověk jednotlivec zapomenut není. Dokonce je tomu tak, že ve skutečnosti Feuerbach sám, protože si jednotlivého, partikulárního člověka necení příliš vysoko, doporučuje ho nebrat příliš na váhu, trochu od něho odhlédnout a tedy – trochu na něho „zapomenout“ (to když mluví o tom, jak rozporné a křiklavě nedostatečné partikulární lidské existence jsou ve svých extrémnostech jaksi vyrovnávány v rámci druhu). U Heideggera vztah mezi jsoucnem a mezi bytím ovšem není vztahem mezi partikulárním a univerzálním (resp. rodovým). Proto může spíše mluvit o zapomenutosti, neboť bytí je zaměňováno za jsoucnost jsoucen. Jestliže však čisté jsoucno neexistuje a jestliže v důsledku toho neexistuje (pokrač. ve Františkových Lázních, 9. 11. 74 dopoledne) ani čistá jsoucnost, pak přece jenom je tu jistá analogie. Pak totiž musíme předpokládat také bytí jednotlivých „jsoucen“ a vedle tohoto bytí „vůbec“, k němuž se jednotlivá jsoucna ve svém (tj. jednotlivém, partikulárním) bytí vztahují. Jednotlivé

bytí (tj. bytí jednotlivého jsoucna) spočívá v jakési vztaženosti a v jakémsi podílu, v jakési účasti na bytí vůbec.

[741109–2]

(93) (9) (Frant. Lázně, 9. 11. 74 před polednem.)
A. N. Whitehead ve své „filosofii organismu“ odmítá ono rozlišování na partikulární a univerzální jako falešné. Místo toho mluví na jedné straně o „aktuálních entitách“ a na druhé o „věčných objektech“. (P+R 220). Co by po příslušné transpozici bylo Heideggerovo „bytí“? Byla by to aktuální entita anebo spíše věčný objekt? Je zřejmé, že docela jednoznačně aktuální entita, neboť bytí je něco událostního, něco co se děje, co je podstatně spjato s časem. Ale je ve Whiteheadově filosofii organismu nějaké místo pro tak zvláštní „aktuální entitu?“ Existuje řada filosofických i zejména theologických pokusů reinterpretovat heideggerovské bytí jako „Boha“, resp. tradiční pojetí Boha ve smyslu heideggerovského bytí. Přímé srovnání Heideggerova pojmu „bytí“ s Whiteheadovým pojmem „Bůh“ by ovšem k cíli nevedlo. Ale je tu přece jenom další možnost, která nevypadá jako neperspektivní. Pro Whiteheada totiž existuje ještě cosi základnějšího než je Bůh, a to je stvořitelství, tvoření, tvůrčí „akt“ či „proces“, totiž „creation“ a „creativity“. Bůh není podle něho před stvořením či tvořením, nýbrž spolu s ním (P+R 486). Jeho aktualita je ovšem deficientní (tamtéž), a to ze dvou příčin: jednak jsou jeho „pocity“ (feelings) pouze konceptuální a tak jim chybí plnost aktuality. A za druhé jsou konceptuální pocity ve své subjektivní formě nevědomé, dokud nedojde k jejich komplexní integraci s fyzickými pocity. (Tamtéž.) Nicméně i když jde pouze o deficientní aktualitu, Bůh je aktuální. V tom smyslu však nemůže být tím posledním, nemůže být „ultimum“. Tímto posledním, tímto „ultimum“ je ve Whiteheadově filosofii organismu „tvořivost“, „creativity“ (P+R 9); Bůh je pak jejím primordiálním, ne-časovým akcidens. Whitehead říká, že v každé filosofické theorii existuje nějaké „ultimum“, nějaké „to poslední“ (= an ultimate), jež je aktuální díky svým akcidenciím (which is actual in virtue of its accidents). Pouze tak je schopno být (charakterizace) (charakterizováno) (= se stává něčím charakterizovatelným) pomocí svých akcidentálních ztělesnění (accidental embodiments), a odloučeno od těchto akcidencií je zbaveno aktuality. (Vše P+R 9.) Odtud je tedy zřejmé, že jako „ultimum“ je kreativita (tvořivost) čímsi zbaveným aktuality, a že se jí dostává této aktuality teprve díky akcidenciím, z nichž primordiálním, stále však ještě ne-časovým akcidens je Bůh. A tak se ukazuje, že zatímco u Heideggera je „ultimum“ pojato jako cosi časového

a časujícího, jako s časem úzce spjaté bytí, což by mělo u Whiteheada odpovídat jakési nejvyšší, svrchované aktuální entitě, je tomu ve skutečnosti zcela jinak. U Whiteheada není tímto „ultimum“ nic dějícího se, nic časového, nýbrž neaktuální, nečasová „kreativita“, která sice získává jakousi (stále však ještě deficientní) aktualitu svým primordiálním akcidens, jímž je Bůh, ale nedostatkovost, deficience této aktuality je mimo jiné vyznačena tím, že je stále ještě ne-časová.

[741109–3]

(94) (10) (Frant. Lázně, 9. 11. 74 večer.)
Z toho, že Bůh je sice aktuální, ale nedostatkově, deficientně a že je zejména nečasového charakteru, znamená především, že jako primordiální aktuální entita nemá žádnou minulost („In the case of the primordial actual entity, which is God, there is no past.“ P+R 121.). Tím se totiž právě Bůh liší od jiných aktuálních entit, že pro něho neplatí Humeův princip odvozeného charakteru konceptuálních pocitů (tamtéž). Proto může pak Whitehead prohlásit, že Bůh je nepodmíněnou aktuálností konceptuálního pocitu (cítění) v základu věcí („He is the unconditioned actuality of conceptual feeling at the base of things“; P+R 486). Boží konceptualita není tedy druhotného, odvozeného charakteru, nýbrž předchází proces tvoření nebo je s ním alespoň současná. Má jakýsi „řídící“ charakter; a protože toto její „řízení“, tato její „vláda“ nemá ještě plnou aktualitu, zůstává pouze u „základu věcí“. A v čem tedy tato „vláda“ spočívá? Whitehead říká, že díky primordiální aktuálnosti, jíž se vyznačuje boží konceptualita (nepodmíněné konceptuální cítění), vzniká jakýsi řád, jakýsi pořádek a jakási hierarchie ve vztazích věčných objektů k procesu tvoření („so that, by reason of this primordial actuality, there is an order in the relevance of eternal objecs to the / process of creation“; P+R 486–7). Boží jednota konceptuálních operací je svobodným tvůrčím aktem, neznečištěným vztahy k žádnému partikulárnímu průběhu událostí („His unity of conceptual operations is a free creative act, untrammelled by reference to any particular course of things); P+R 487). Partikulárnosti aktuálního světa tuto jednotu, resp. onen zmíněný řád předpokládají, kdežto tento řád sám (tato jednota) předpokládá pouze metafyzický charakter tvůrčího postupu (pokroku), jehož je sám primordiálním příkladem. V tom smyslu je primordiální povaha boží v tom, že kreativita získá primordiální charakter (dosáhne primordiálního charakteru). Odtud je patrno, že kreativita sama nemá žádnou aktuálnost, ani deficientní. (10. 11. 74) Zdá se, že Whitehead postupuje asi takto: jako je mezi různými červenými předměty

shoda v barvě, totiž právě v oné červenosti, a jako nemůžeme tuto červenost, jakmile jsme ji abstrahovali, označit samu za červenou v témž smyslu, ve kterém mluvíme o červeném zbarvení oněch původních předmětů, tak můžeme sice abstrahovat z jednotlivých případů tvůrčího procesu („process of creation“ – 487) onen „metafyzický charakter tvůrčího pokroku“ („the general metaphysical charakter of creative advance“ – 487) a posléze i samu tvořivost (creativity), ale nemůžeme „tvořivý pokrok“ nebo dokonce samu „tvořivost“ považovat za proces tvoření. Whitehead tedy zřejmě tvořivost (creativity) chápe jako věčný objekt; podobně musí jako věčný objekt chápat i změnu, proměnlivost, pohyb, proces apod. Proč se však v tom případě nedá říci, že kreativita je proces, změna, pohyb? A na druhé straně: jak vůbec můžeme myšlenkově uchopit skutečný pohyb, skutečnou proměnu, jestliže nemůžeme myšlenkově pracovat bez abstrakcí a jestliže každá abstrakce představuje krok k věčnému objektu? Můžeme abstrahovat z reálného procesu právě onu procesuálnost, onu proměnlivost, aniž bychom učinili krok k nějakému věčnému objektu? To bude třeba podrobně přezkoumat, není-li to misinterpretace Whiteheadova pojetí.

[741110–1]

(95) (11) (Frant. Lázně, 10. 11. 74 dopol.)

Až dosud byl problém moci chápán nejčastěji jako problém, jak zajistit všem občanům přiměřený nebo v posledu rovný podíl na moci. Klasicky byl požadavek rovnosti podílu na moci vysloven ve francouzské revoluci, ale jeho postupnou krystalizaci lze sledovat daleko zpět do minulosti. Základní chyba tohoto přístupu spočívá v podcenění nebo vůbec nevidění jakési „démonské“, ne-lidské a proti-lidské povahy moci. To je zřejmé už z toho, že se postupně další a další společenské skupiny a třídy onoho podílu na moci domáhaly a že držitelé moci obvykle své odpůrce a partnery udržují v patřičné distanci od mocenských prostředků. Požadavek rovného podílu na moci vychází ze zdánlivě samozřejmého předpokladu, že podíl na moci je čímsi žádoucím a že na takový žádoucí podíl má každý člověk samozřejmé, „přirozené“ právo, „přirozený“ nárok. Sama podstata a povaha moci tu není nikterak viděna jako problematická. Ve skutečnosti však povaha moci nejen problematická je, ale má tak neblahý vliv na člověka, že problematizuje jeho lidskost a jeho samého. Moc se totiž vůbec nepodobá síle, např. jíž je různou měrou vybaven každý člověk; to proto, že moc není vůbec lidská vlastnost. Co to je vlastně moc a jak vzniká? Moc nevzniká ze síly, nýbrž je něčím, co síly využívá a zneužívá,

co sílu kazí, korumpuje, svádí na scestí a do zvrhlosti. V okamžiku, kdy je síly použito k tomu, aby bylo dosaženo něčeho, co je síle samotné původně lhostejné a čemu tedy neslouží samozřejmě a přímo, nýbrž ve složitém zprostředkování, vytváří se z onoho zprostředkujícího komplexu cosi samostatného a svébytného (přinejmenším „jakoby svébytného“) a tedy organizovaného jaksi ze sebe a v sobě. Uprostřed tohoto zprostředkujícího komplexu krystalizuje jakési druhotné či falešné centrum, které sice nikdy nedosáhne úplné samostatnosti a provždy zůstane závislé na původních, „přirozených“ centrech (tj. lidech), ale přesto nad těmito původními centry dosáhne a bude dosahovat stále větší nadvlády a bude je uvádět ve vztahu k sobě do stále větší nejen závislosti, ale skutečného podmanění a ovládnutí. Tak vzniká moc jako společenská, politická skutečnost. Někteří podmanění, ovládnutí jednotlivci si vydobudou nebo jinak získají relativně příznivější místo v tomto zotročení, ale to neznamená, že zůstávají méně zotročeni. Moc je tedy jakýsi emancipát: původně vytvořena člověkem, závislá trvale na člověku a na tom, že je jím ustavičně živena a posilována, vymkla se mu z rukou a stala se jakoby samostatnou subjektomorfní skutečností, jež si člověka podřizuje, podrobuje a jež mu vnucuje měřítka a kritéria jednání, které nejenom nikterak jeho povaze neodpovídají a neposilují ji (tj. neposilují člověka v jeho lidskosti, v jeho cestě k lidství), ale strhávají ho na cestu nelidskou a protilidskou. Odtud pak je zřejmé, že podíl na moci je vlastně jenom podíl na onom relativně příznivějším postavení uprostřed všeobecného zotročení. Musíme však ještě blíže ukázat, proč mluvíme o zotročení a o jaký typ zotročení vlastně jde.

[741110-2]

(96) (12) (Frant. Láz., 10. 11. 74 odpoledne – pokrač.)
Svět, v němž člověk žije, je především svět významů, svět slova, svět, v němž se věci ukazují ve své pravé podobě, – tedy svět pravdy. Člověk je bytost určená pravdou; bez pravdy ztrácí člověk své určení a ztrácí základ pro své odlišení a oddělení ode všech přírodních bytostí, tj. od zvířat. Ale nemůže prostě klesnout na úroveň zvířete. Člověk, který ztrácí svou nejvlastnější základnu, své určení, své poslání, klesá hloub než na zvířecí rovinu a stává se čímsi horším, protože zvrhlým. Člověk, který se vymkl své určenosti pravdou, se nestává prostým zvířetem, ale jakýmsi zvrhlým zvířetem. A zvrhlost jeho postavení se ukazuje především v tom, jak je posedlý jakýmisi běsy, o nichž v přírodě není potuchy. A v této posedlosti, v této vydanosti všanc ne-lidským a protilidským „mocnostem“ spočívá právě ono zotročení, o němž byla řeč. A jak se toto otroctví hlavně

projevuje? Člověk je člověkem v tom, že se mu otvírá přes slovo, přes významy, skrze pravdu svět ve své pravé podobě. Zotročen protilidskými silami sice člověk neopouští svět významů, ale je vydán napospas významům temným a bludným, které nejenže neotvírají přístup k pravé podobě skutečnosti, ale skutečnost matou a zastírají, halí do mlhy a oparů, omylů a zbloudění. Zotročený člověk nadále užívá slov, ale slova už nejsou spolehlivými ukazateli, nýbrž bludičkami. Nadále usiluje o promítnutí ke skutečnosti a o poznání, ale je to poznání, kterým nevládne, které mu není k dispozici, nýbrž které vládne jemu a jeho samého si podrobuje a staví si ho ke svým dispozicím. Baconova devize „knowledge is power“ se zvrací ve svém smyslu v cosi nesmyslného a ne-lidského: poznání zůstává sice mocí, ale není to moc člověka, nýbrž moc nad člověkem. Svět, který se člověku otevřel, se opět uzavírá; nebo lépe, přesněji řečeno, svět, který se mu otevřel a který jej vyzýval k otevřenosti, náhle mizí a nad ním a kolem něho se sklene nová uzavřenost, která jej do sebe pojme a v sobě pevně drží a uzavírá. A to je právě pravá podoba, pravá podstata otroctví a zotročenosti. Lež a omyl znamená především tuto uzavřenost, uzamčenost člověka, to, že je zbaven východiska, že je mu nemožno vykročit na novou cestu, vykročit do otevřenosti otvírajícího se světa. Pro tohle není pravda pouze zvláštním druhem lži, nýbrž něčím, co se od lži podstatně odlišuje. Protože však lež může žít jako lež jenom tenkrát, když se nezdá být lží, nýbrž naopak, když se jí podaří se vydávat za pravdu, je tento nový, uzavřený „svět“, do něhož je člověk zaklesnut, světem klamu a sebeklamu, světem falše a podvodu.

A toho právě může a musí bohatě využít onen emancipát moci; moc se totiž bez falše a podvodu, beze lži a bez klamu nedovede a ani nemůže obejít. To souvisí s tím, že moc hledí ovládnout vše a ve všem se prosadit. Ale tam, kde je veden zápas mezi pravdou a lží, může moc zasáhnout jen rušivě a destruktivně. Moc, která se staví na stranu pravdy, tuto pravdu korumpuje a mění ji na lež, která se zprvu takřka k nerozeznání podobá pravdě, ale později klesá (právě v důsledku oné prapodivné symbiózy „pravdy“ s mocí, s násilím) do pusté, cynické a přízemně pragmatické podoby ideologie či dokonce pouhé řady hesel a frází. Odtud Rádlovo slovo, že pravda, vynucovaná násilně, se stává lží. (Romantická věda, str. …) Moc není jenom emancipátem ze sféry lidskosti a ze sféry, kterou člověk ovládá, ale má nezadržitelnou vnitřní tendenci se emancipovat, resp. být od počátku emancipátem ze sféry vlády pravdy. Mezi pravdou a mocí proto není smíru leč dočasného, není kompromisu leč škodlivého, není spojenectví leč lživého. Protože však neznáme lidskou společnost, která by mohla a dovedla existovat bez moci, vzniká mezi člověkem

a mocí trvalé napětí, které musí být také koncepčně nějak reflektováno a řešeno.

Pokrač. viz seš. č. 9!

R 1974–8

[740726–1]

(79) (1) (PNP, 19. 7. 74 po 6. hod. večer.)
Myslím, že je lépe mluvit o reflexi než o myšlení, protože jde o to, že myšlení není samostatná rovina, v níž by člověk mohl setrvávat. Naopak, reflexe ukazuje na nesamostatnost myšlení, na to, že z podstaty věci je vztaženo k čemusi druhému, co není myšlení, co je reflektováno, co je myšlením, myšlenkovou reflexí přezkoumáváno, vyjasňováno, ukazováno v pravém světle. A tak se ukazuje – a to právě chceme tvrdit, že myšlení je ve své podstatě reflexí. Musíme se tedy ptát, co je předmětem reflexe, co je myšlením reflektováno. Je to aktivita, jsou to akce. A tady docházíme k dalšímu důležitému bodu. Akce sama o sobě je sjednocena, je integrována jakožto akce určitého subjektu, určité aktivní základní jednotky (ve smyslu Teilhardově, třeba). A k problematičnosti dochází teprve tam, kde subjekt je aktivní v několika směrech, je subjektem několika, celé řady akcí. V rámci akce může docházet k rozporům, ale pak je akce chybná, zhroutí se, je vnitřně nepevná, nedosáhne svého cíle. Ale i když je akce vnitřně sjednocena, upevněna a je schopna dosáhnout svého cíle, pak mohou vznikat rozpory a napětí mezi dvěma různými akcemi. Dvě různé akce, i když samy o sobě mohou být vnitřně sjednoceny, se mohou dostat vzájemně do rozporu a do napětí. U subjektu vyšší úrovně nikdy nejde o jednotlivé akce, nýbrž o celé akční systémy. A tedy i tam, kde je sjednoceno několik akcí, série akcí do jakéhosi akčního systému, tento akční systém opět se může dostávat do rozporu s jiným akčním systémem. A tak jako k dokonalosti akce náleží, že je vnitřně sjednocena, integrována, a k dokonalosti akčního systému rovněž náleží, že je integrován a že se jeho účinnosti dosahuje souhrou jednotlivých akcí, v nichž a jimiž je založen, tak cílem lidského života je dosažení životní jednoty, která by představovala zintegrovanost všech akcí, všech akčních systémů, všech přístupů k nejrůznějším situacím a k nejrůznějším věcem, nebo bytostem, lidem. A právě tady se otvírá otázka, v jakém vztahu je filosofická reflexe k tomuto tíhnutí, k této tendenci, k tomuto úsilí o životní jednotu. Tady se právě ukazuje, že na jedné straně životní jednoty nelze dosáhnout jinak než za

pomoci reflexe, ale ukazuje se také, že sama životní nejednota, desintegrace životní orientace se může skrývat a že musí být vposledu odhalena teprve filosofickou reflexí. A tak filosofická reflexe ve svém úsilí o systematičnost – a to znamená o jakousi integrovanost, jednotnost, se sice do jisté míry může opírat o skutečnou, předchozí, životní jednotu. Ale protože jejím úkolem je právě v reflexi ukázat, zda jde o platnou, nosnou životní jednotu anebo jenom o zdánlivou životní jednotu, která ve skutečnosti představuje životní desintegraci, pak tedy je zřejmé, že filosofie, filosofická reflexe musí mít nějaký vlastní, přímý, bezprostřednější, primárnější přístup k jednotě, než jenom je ta jednota, která ještě bez reflexe je v životě přítomna. To je nezbytné ze dvou důvodů. Jednak, že životní nejednota v hloubce se může ukázat jako nejednotnost, dezintegrovanost pouze integrovanému reflektujícímu přístupu. Proto zdroj jednoty reflektující filosofie, reflektujícího myšlení, musí ležet ještě někde jinde než v samotném životě. Filosofie musí mít zajištěnu vazbu, musí mít schopnost se vztáhnout k jednotě ještě jinak než v rámci svého reflektujícího vztahu k životní praxi. Druhý důvod je jiného druhu. Jednotnost, integrovanost myšlenkovou jsme schopni nahlédnout přímo svým myšlením; nemusíme shledávat kousek po kousku, co se shoduje a co se neshoduje, nemusíme empiricky postupně zjišťovat, zda a kde k rozporům, k nejednotnosti dochází (čímkoliv nejednotnosti). Tedy přístup k integrovanosti, k jednotě myšlenkové je podstatně jiný než přístup k jednotě životní, nebo i k jednotě akce nebo akčního systému. A tato schopnost nahlédnout jednotu je, jak máme za to, dokladem, že ona jednota, kterou můžeme nahlédnout, není odvozena z jednoty, kterou nemůžeme nahlédnout, nýbrž kterou musíme postupně zjišťovat a detailně kontrolovat. Odtud se tedy dostáváme k nové otázce, totiž v čem je zakotvena, založena jednota myšlení, není-li vposledu založena nebo alespoň není-li jedině, výhradně založena, ani hlavně, v jednotě životní, v jednotě praxe. A tady se budeme muset upnout ve své pozornosti k tomu, co je pro reflexi vlastní, to nejvlastnější, co je jejím elementem, co je její nejvlastnější rovinou. Tím světem, nebo: tou sférou, kde je myšlení doma a kde se nepřestává pohybovat, kde nepřestává pobývat, i když se z této roviny vztahuje k nejrůznějším věcem, předmětům, situacím, bytostem atd. jiným. Tímto elementem, touto sférou, tímto světem reflexe, domovem reflexe, je slovo, řeč, logos. Řeč má svou vlastní jednotu, vztahuje se po jednotě přímo, bez nutnosti zprostředkování jednot jiného, řekli bychom „nižšího“ druhu. A tato jednota myšlení, totožná s jednotou řeči, neboť myšlení není ničím jiným než řečí nevyslovovanou nahlas, musí být také ještě v něčem dalším založena, neboť myšlení – právě tak jako řeč – může postrádat tuto jednotu. A tak

jednota řeči, a tím jednota myšlení, jednota reflexe je založena v jednotě pravdy. (Z mgf. diktátu přepsáno v Prosetíně, 26. 7. 74.)

Reflexe (a vůbec slovo, řeč, myšlení) představuje tu sféru, kterou do světa proniká světlo pravdy a jednota pravdy, a teprve v tomto světě se svět jeví jako svět, vyjevuje se jako celek, jako cosi, co je jedno, co je sjednoceno, integrováno. (Dokončení mgf. záznamu z 19. 7. 74.)

[740731–1]

(80) (2) (Prosetín, 30. 7. 74, odpoledne.)
Nemůže být zajisté pochybnosti o tom, že filosofovat lze jenom tak, že navazujeme – a to vědomě navazujeme – na určité linie myšlení staršího. Nelze totiž navazovat na všechnu dosavadní filosofii, ale je třeba si vybrat. Toto vybírání musí být ovšem provedeno kriticky, a to znamená z nějakého stanoviska, z nějakého hlediska. Je pravda, že toto hledisko musí být alespoň do jisté míry vypracováno v jakýsi alespoň potenciálně promyšlený přístup (tj. přístup, který může aspoň dodatečně být promyšlen a domyšlen k přesnosti, jasnosti a průhlednosti. A právě ono hodnocení, které je prováděno z tohoto základního přístupu, představuje zároveň kontrolu tohoto základního přístupu, neboť ten se musí osvědčit ve střetnutí či setkání s jinými přístupy. Ale je zřejmé, že na začátku nemůže být celek dosavadního vývoje anebo celek momentálního, přítomného stavu filosofického myšlení přímo před námi. K tomu je třeba se nejprve nějak dostat, nějak k němu přistoupit. A protože v tom přístupu k tomuto celku už nutně je nějaké filosofické stanovisko zaujímáno, je zřejmé, že nejprve půjde o toto zvláštní, speciální stanovisko, které se teprve dodatečně ukáže jako nikterak nesamozřejmé a potřebné kritiky, korektur a eventuelně i velkých proměn. Pokus uvádět do filosofie tak, že se čtenáři ukazuje celek filosofie v minulosti i v přítomnosti, že se tímhletím začíná, je metodicky zcela pochybený, protože je to tak, že na jedné straně čtenář neví, co to je filosofie, a místo aby se mu řeklo, co to je, tak se mu ukazují nejrůznější filosofické aspekty, což musí vzbudit zmatek v jeho mysli. Ale navíc, aby vůbec bylo možno ukázat nejrůznější filosofické přístupy v jejich podstatě, tj. ukázat je ne jenom na některých jejich vnějších rysech, ale ukázat, proč jsou smysluplné, jakou vnitřní logikou jsou ovládány, to je možné zase jenom filosoficky. A tedy i když se pokoušíme dobře a seriózně ukazovat celek filosofie přítomnosti anebo dokonce celek dosavadních dějin filosofického myšlení, vždycky to děláme z určitého filosofického hlediska. Logika tedy vede k tomu, že nejprve se budeme snažit vykázat toto své hledisko, toto své stanovisko, k němuž zveme své čtená-

ře, aby je alespoň dočasně přejali a v jeho duchu přistupovali k tomu, co jim chceme ukazovat, tj. k tomu celku dosavadního vývoje a k tomu celku přítomného stavu filosofie. Ale abychom vůbec mohli vykázat smysluplnost a oprávněnost – byť provizorní a relativní – svého filosofického přístupu, k němuž zveme své čtenáře a v jehož duchu pak chceme přistoupit k nejrůznějším filosofiím jiným, – abychom tedy mohli toto udělat, musíme počítat se základní věcí, totiž že k tomuto přístupu musíme své čtenáře nějak dovést. A tedy musíme počítat s tím, v jaké situaci z filosofického hlediska je čtenář, s nímž zahajujeme svůj rozhovor. Ten čtenář vůbec není tabula rasa po filosofické stránce, ten je plný nejrůznějších původně filosofických, ale nyní již značně zkreslených a upadlých jakoby-filosofických předsudků, jichž si není vědom a které tedy nemůže kontrolovat. My musíme tedy vyjít z toho, co náleží k samozřejmostem a neproblematickým jistotám jeho života, a na nich musíme ukázat, jak filosofie dovede osvětlit některá temnější zákoutí těchto jakoby „jistot“ a tyto jistoty zproblematizovat – ne proto, aby všechno relativizovala, nýbrž aby ukázala, jak jsou nezajištěné, a aby se pokusila je zajistit lépe nebo je vyměnit za jiné, zajištěnější. A tohle právě musíme udělat z určitého hlediska, a nikoliv tak, že předestřeme onu pestrou rozmanitost nejrůznějších filosofických názorů a přístupů. Přesvědčit o tom, že filosofie má váhu, že má smysl, že je důležitá, můžeme jenom tak, že uplatníme jednu koncízní, vnitřně nerozpornou filosofickou koncepci. A tady úvod do filosofie musí začít tím, že se rozvine aplikace určitého filosofického přístupu na otázky, které jsou důvěrně známé a blízké člověku filosoficky neškolenému, protože je pln jakýchsi reziduí starých filosofií. A my mu musíme vyvozovat tu filosofii z jeho vlastních zkušeností.

V takovém úvodu tedy nejde o naznačení určitých hlavních filosofických problémů, jejichž řešení se potom podává z určitého stanoviska, jež zaujal autor, nýbrž vychází se z určité nereflektované a tedy neuvědomělé zkušenosti s filosofickými tématy nebo s filosofématy, jak jsou přítomny v obecné zkušenosti, a ty se osvětlí v reflexi, která vychází z určitých stanovisek, jež autor zaujal. Tato stanoviska nejsou předkládána samostatně, nejsou zprvu tématizována, a čtenáři jsou spíše nenásilně sugerována. Veškerá pozornost čtenáře je přidržována u toho, co on sám si myslí nebo s čím se on sám setkal a setkával, a na tom je prováděna kritika. Logika tohoto postupu spočívá v tom, že dějiny filosofie nebo vhled do jádra toho, oč v dějinách filosofie šlo, je umožněn teprve reflexí oné reflexe, jíž filosofie sama jest. Tedy začít touto reflexí vysokého stupně, jejímž předpokladem je to, co reflektuje, a to, co reflektuje, je vlastně ta filosofie, je neúnosné a neospravedlnitelné. Proto zůstává pravdou, že úvod

do filosofie nemá být ani přehledem dějin filosofie, ani kritikou filosofických systémů, resp. že ani jedno z tohoto dvojího nemůže stát na začátku takového úvodu, a že naopak má, jak to Suabedissen ve své „Zur Einleitung in die Philosophie“ z r. 1827 říká, ukázat, co je podstatou filosofie a tudíž cílem filosofování, a – dodali bychom – ukázat to na tom, jak kriticky osvětlí všechno to, co nereflektovaně, nevědomě je přítomno v dosavadním způsobu myšlení běžného čtenáře a průměrného člověka přítomné doby. Z postupu, jakým je čtenář takto do filosofie uváděn, se zároveň učí metodě filosofického myšlení. Výsledkem onoho osvětlení a promyšlení všech hlavních problémů s tím souvisejících může být počátek rozdělení filosofické problematiky a teprve nato může následovat poukaz, nebo série poukazů (ještě ne zcela úplná a vyčerpávající samozřejmě) k tomu, jak tato problematika byla (nebo nebyla) známa nebo jak byla (nebo nebyla) řešena v různých obdobích filosofie, kdy se objevovala, kdy se vůbec necítila jako problematika, a na základě takto schematicky a jenom tak provizorně předestřeného pohledu na dějiny filosofie potom je možno ukázat, jaký je přítomný stav filosofie. Teprve na konci tohoto kruhu je možno vydat počet z přístupu, jaký nenásilně sugeroval autor úvodu svým čtenářům tím, že se vyzná ze svého základního filosofického přesvědčení, ze své orientace filosofické, a že ukáže, co si o tomto přístupu myslí, jak jej zařazuje do současného filosofického myšlení, jaké místo mu dává a proč právě to místo považuje za správnější než jiná, nebo proč tento přístup považuje za správnější než přístupy jiné. (Podle mgf. záznamu přepsáno 31. 7. 74 dopoledne.)

[740802–1]

(81) (3) (Prosetín, 2. 8. 74, dopoledne.)
Filosofie představuje vlastně různorodou, navzájem však mnohonásobně souvislou a propletenou množinu skutečností či struktur o několika vrstvách. Historicky vzato nelze tyto různé skutečnosti a vrstvy unifikovat. To však neznamená, že se filosofie může takové unifikace, takové integrovanosti vzdát. Tak kupř. náš pokus o integraci základu (základní struktury), z něhož filosofie vyrůstá a na němž stojí, jakožto „principiální reflexe“, nemůže vystačit tam, kde chceme vystihnout dějinné počátky a další vývoj filosofického myšlení. Nicméně jako hrubé a předběžné určení místa, kde filosofie stojí a kde se rozvíjí, takové uchopení postačuje. A nejenom to. Filosofie musí také vždy pamatovat na cíl, resp. na cíle, jichž chce a musí dosahovat. Za jeden z takových základních svých cílů může považovat právě onu cílevědomou, záměrnou a kritickou „principiální re-

flexi“. Ovšem co to taková reflexe je, to může pro sebe uchopit a jiným vyjasnit jenom v rámci své vlastní výstavby, resp. v rámci výstavby jednoho ze svých hlavních oborů. Tím myslím na to, že podstatu reflexe nelze objasnit bez předchozího filosofického uchopení např. podstaty akce a aktivity, reakce a reaktibility, navazování, subjektu a tzv. trvání subjektu. Podobně má své jiné, další předpoklady výklad toho, co to je „principiální“ a co to jsou „principy“. Přesto však zůstává neoddisputovatelným faktem, že první filosofové neměli na mysli „principiální reflexi“, když uvažovali filosoficky, protože dějinně svou filosofickou aktivitu vůbec ještě nedovedli uchopit, neboť přístup k dějinnosti vůbec jim byl ještě takřka úplně uzavřen. Zejména si vůbec neuvědomovali, že reflexe o „principech“ (tj. o „archai“) je nerozlučně vázána na reflexi jejich vlastního životního zaměření, ale nejenom individuálního, nýbrž především obecného, obecně přesvědčivého a přitažlivého a pro danou dobu také příznačného, tj. dějinně a společensky podmíněného. Proto můžeme nanejvýš vidět v jejich „filosofování“ jenom jakési zárodky vskutku principiální reflexe, která bude potřebovat ještě řady staletí a možná tisíciletí, než bude schopna se plně uskutečnit.

[740802–2]

(82) (4) (Mgf. diktát 12. 7. 74 večer, PNP; přepsáno 2. 8. 74.)
Rádl na jednom místě říká, že „abych mohl něco poznat, musím to už předtím znát“. Tohle dost zvláštní, kuriózní tvrzení má asi ten smysl: abych mohl poznat pana Nováka (mezi jinými lidmi, které mám před sebou), musím vědět, kdo to pan Novák je – musím to vědět nějakým způsobem. Poznat mohu pana Nováka třeba proto, že mi někdo řekl, že má černou kravatu a dlouhý plnovous. A tak já, když vidím celou řadu lidí, a když mi někdo řekne, že tam někde je pan Novák, tak podle toho ho mohu poznat. Už jsem totiž něco o něm předem věděl; kdybych nevěděl vůbec nic, tak jaksi chybí motiv, proč ho vyzvednout, vyjmout, vydělit, vyhledat z té spousty lidí, kteří jsou přede mnou. Takhle to je do značné míry i tam, kde nejde o lidi, ale o věci ve světě kolem mne. Já se mohu s něčím setkat, mohu učinit předmětem (záležitostí, obsahem) své zkušenosti nějakou věc, jedině když tu existuje motiv, proč ji vyjmout z takového celku či spíše úhrnu toho, co je kolem mne. A tady je třeba nasadit: co to je ten celek, ten úhrn, z něhož věc vyjímám? Samozřejmě, že to jsou „jiné věci“, ale jsou to „věci“ nevyňaté. Jak se vztahují vlastně k tomu, k čemu nejprve každou poznávanou věc musím nejprve vyjmout? Mohli bychom užít dvou různých slov, označujících vztah toho, co je nějak přede mnou či kolem

mne, a mne samotného, čili jeho vztah ke mně a můj k němu. Věc ještě dříve, než ji mohu uchopit – a uchopit ji mohu, jen když ji nejprve vydělím z onoho pozadí, – mi musí být v rámci toho pozadí nějak dána, neboť dáno je mi nějak i to pozadí. Musíme se tedy zeptat, jak je mi dáno pozadí, a jak se tato danost (třeba věci, kterou pak z pozadí vydělím), tj. její původní danost mění v jinou danost, která už je výsledkem onoho vydělení, nebo která byla tím vydělením ovlivněna, proměněna.

[740802–3]

(83) (5) (Prosetín, 2. 8. 74 odpoledne.)
(Ad: Reflexe a životní styl, březen 1970, str. 5 strojopisu dole.)
Vznik a vývoj filosofie musíme vidět jako jakousi dlouhodobou oscilaci kolem určité linie a možná kolem několika určitých linií myšlenkové orientace. A jestliže dnes se chceme pokoušet onu podstatnou linii, kolem níž se „nabaluje“ filosofická problematika, na níž jako na centru, na jádru krystalizuje pak celá další filosofická stavba, uchopit pojmově jako „principiální reflexi“, tak si musíme být dobře vědomi toho, že v průběhu oněch oscilací musely existovat také nějaké krajní body onoho oscilačního nebo kyvadlového (byť ovšem nepravidelně kyvadlového pohybu), které od této linie jsou nejvzdálenější a které jsou tedy poměrně daleko. Nicméně okolnost, že valná většina těchto extrémních, krajních pohybů nebo krajních pozic byla později integrována mimo vlastní obor filosofie (a tedy z něho vydělena), nám dovoluje chápat ústřední pozice, ústřední partie filosofického myšlení přece jenom koncízněji někde jinde, než kam dosahovaly tyto pozice extrémní. Filosofie jako obor, jako odborná myšlenková disciplína, však přece jenom nadále zůstává čímsi centrálním a základním i pro ty pozice a pro ty z těchto pozic později vyrůstající a zformovavší se vědecké disciplíny, o nichž se většinou (zvlášť o těch starších) říká, že se oddělily, odloučily od filosofie, k níž ovšem v nejstarší době byly počítány, což se např. velmi výrazně projevuje v tom, že vědy nejsou schopny doposledka kontrolovat, reflektovat své nejzákladnější principy a svá východiska, kdežto filosofii je tato cesta otevřena. A je to dokonce tak, že věda, která se pokouší ke svým principům proniknout a vydat z nich sobě i vůbec počet, musí k tomu užít filosofických prostředků. Filosofie samozřejmě není a nikdy asi nebude s to, do posledku kontrolovat vše, co podniká (v tom okamžiku, kdy to podniká), tj. v plnosti tuto kontrolu realizovat, ale cesta k této kontrole je jí otevřena, takže její kontrola může vždycky postupovat dál a dál. S tím souvisí i to, že ze všech odborných myšlenkových disciplín jediná filosofie je schopna se legitimně, tj. odborně,

v rámci své odbornosti (své odborné kompetence) zabývat sebou samotnou, kdežto všem vědeckým disciplínám je tato věc odepřena, tato možnost pro ně neexistuje, je jim uzavřena. V tom se právě ukazuje nejen centrálnost a základnost filosofie, ale zejména její spjatost s osou „vývoje“, která vychází z události (primordiální), posléze k reflektujícímu, sebe si uvědomujícímu a vědomím sebe samého proměňujícímu a sebe projektujícímu i realizujícímu subjektu, dosahujícímu úrovně, na níž je principiální reflexe možná. Cesta kupředu v této „vývojové“ linii je bez vypracovaného vědeckého aparátu sice obtížná, ale zásadně možná; naproti tomu bez filosofie možná není, neboť filosofie (jakožto principiální reflexe) tvoří sama most a průchod k dalšímu postupu vpřed, a to průchod, mimo nějž žádného jiného na dané úrovni či v daném stadiu prostě není. A proto se nám zdá být svrchovaně oprávněné ono pojetí filosofie, jež v ní vidí ten systematicky vždy dále a vždy znovu (pokud se dosavadní cesta neukazuje dost nadějná) budovaný myšlenkový a duchovní obor, který učinil reflexi svým východiskem, metodou i trvalým cílem (viz Refl. a život. styl, str. 5, ř. 18 a další – nový odstavec.)

[740804–1]

(84) (6) (Prosetín, 3. 8. 74 odpoledne.)
Filosofie není ničím, co by vyplývalo z toho, čemu říkáme „fakta“, tj. určité danosti naší zkušenosti, skutečnosti, které nám jsou v naší zkušenosti dány. Ovšem filosofie není také ničím, co by k těmto danostem, zkušenostním datům bylo pouze nějak dodatečně přidáváno, co by představovalo jakousi vrchní sféru nebo „nadstavbu“ oněch daností, které by touto nadstavbou nebyly nikterak dotčeny ani proměňovány. Na jedné straně je tomu tedy tak, že filosofie zasahuje do těchto daností, spoluformuje je jakožto danosti, jakožto „fakta“, neboť intervenuje v naší zkušenosti a v tom, jak se naše zkušenost formuje; ale na druhé straně nelze mít za to, že by to byla jen filosofie, která naši zkušenost formuje a která konstruuje ona data, ony danosti. Tedy vedle oné filosofické intervence musíme předpokládat ještě nějaký jiný zdroj zkušenosti. Zkušenost je rovina (nebo prostor), na níž se setkává dvojí druh vlivu, dvojí druh intervence: jednak je zkušenost ovlivňována tím, čemu běžně říkáme „skutečnost“, jednak je ovlivňována oním pořádajícím, integrujícím a prosvětlujícím vlivem, nebo působením racionální reflexe, filosofie. A toto setkání má charakter interpretace. To, co je běžně nazýváno „skutečností“, je něčím mnohem méně určitým, neboť jakmile něco uchopíme pojmově jako skutečnost, tak už je tady přítomná pojmová práce, která z té „skutečnosti“ (jakoby pů-

vodní) nemůže být odvozena. Pojmy nejsou odvozeny ze skutečnosti, ale jsou jakýmsi aparátem, jehož původ je zcela jiný, ale kterého může být použito k uchopení skutečnosti. Filosofie tedy je zakotvena, nebo je spjata s touto interpretační aktivitou a není původně spjata se „skutečností“, tzv. „skutečností samotnou“, „skutečností o sobě“. Setkává se s ní pouze prostředkovaně, totiž prostřednictvím aktivity, praxe, která je filosoficky reflektována. Vytváření myšlenkových prostředků, pojmového aparátu, má ovšem výrazně dějinný charakter. Pojmy nelze odvozovat z daného stavu skutečnosti, která je pojmově uchopována, nýbrž je možno jimi pracovat a je možno je pochopit pouze v souvislosti dějinné, v souvislosti, která představuje jakési navázání na určitou pojmovou tradici – ať už navázání prosté, tedy pokračování v této tradici, anebo jako navázání kritické, tj. jako kritika této tradice a její pozměnění. A protože sama praxe je ustavičně proměňována reflexí, jíž je podrobována, platí také o samotné praxi, že je dějinným fenoménem, že je dějinně proměnlivá, a že má svou vlastní tradici, svou vlastní posloupnost, svou dějinnou linii, svůj dějinný vývoj. A v tomto smyslu tedy je plně oprávněn ten přístup, který (jak říká de Waelhens – 6022, str. 108) se neptá po tom, zda svět, (ten) druhý, a čas jsou, existují, ale který se daleko spíš ptá po tom, co to vlastně znamená, když mluvíme o světě, o (tom) druhém, a o čase jako o něčem jsoucím, tedy když mluvíme o tom, že jsou. To znamená: co tím rozumíme, co tím máme na mysli, co tím myslíme – to je ta otázka po tom, co to „znamená“. To nikterak nezpůsobuje, že se zcela vzdáváme zájmu o předmětnou intenci toho, co myslíme, ale je to výrazem přesvědčení, že k této předmětné intenci se nemůžeme obrátit zprvu a na počátku, ale že se k ní musíme dostat teprve (jako) v důsledku reflexe, jíž podrobíme své myšlení, a to jak spolu s jeho předmětnými, tak spolu s jeho nepředmětnými intencemi. (Prosetín, 3. 8. 74 nadiktováno do mgf., 4. 8. přepis).

[740816–1]

(85) (7) (PNP, 16. 8. 74 večer.)
K plnému sebeuvědomění společnosti, „všeho lidu“, nemůže dojít bez podstatné asistence a pomoci filosofie. Ale tato filosofie, prosvětlující vše světlem pravdy a stavící vše do tohoto světla, nesmí být spjata se žádnou výkonnou mocí, se žádnými mocenskými pozicemi ani mocenskými prostředky. Filosofie, podpíraná a „posilňovaná“ mocenskou asistencí, přestává být filosofií a přestává být vnímavá vůči pravdě. Má-li zůstat služebnicí pravdy, musí jí být poskytnut prostor pro otevření, svobodné střetání názorů a pro vyslovení jakéhokoliv názoru (ovšem pak i pro vyslo-

vení jakéhokoliv zdůvodněné, vypracované kritiky). Každý zásah do svobodné diskuse, každá, i sebejemnější mocenská intervence, ale i každá tabuizace určitých témat a stanovisek znamená porušení svobodné výměny názorů a argumentů a pro pravdu jakožto pravdu zkalené, ano nedýchatelné prostředí. Lidé vůbec a také vládnoucí lidé (tj. lidé prověření funkcemi a mající mocenské postavení) nemohou být zásadně „osvíceni“ jinak než diskusí, tj. svobodným střetáním různých myšlenkových přístupů a jejich produktů, tzn. názorů. Cesta k pravdě nespočívá v indoktrinaci, nýbrž ve výzvě k samostatnému posouzení předpokládaných koncepcí a k zaujetí vlastního stanoviska na základě rozvahy a úvahy.

[740824–1/740825–1]

(86) (8) (24. 8. 74, doma, 13.15.)
Ve „Vzpouře davů“ (česky 1933, překl. V. Černého) říká na str. 23 (dole) José Ortéga y Gasset, že lidská společnost je aristokratická vždy, ať chce nebo nechce, vlastní svou povahou, a to až do té míry, že je společností, pokud je aristokratická, a přestává jí být, ztrácí-li svůj aristokratický ráz. Na tom je jistě mnoho správného, ale termín „aristokratický“ je nepřiměřený, protože je nevyjasněno, o jakou „vládu“ (těch nejlepších) vlastně jde, a zda je to vskutku vláda.

(Pokrač. 25. 8. 74 po dopoledním rozhovoru s Hankou; diktát do mgf. 14.30.)
Chyba je tedy, že Ortéga užívá termínu „aristokracie, aristokratický“; tj. chyba je v druhé části složeniny, totiž ve slovu „krateia“, „kratein“. Každá společnost existuje jakožto společnost jenom díky těm nejlepším – to jsou ti „aristoi“, na kterých stojí společnost. Ale chyba je, že funkce těchto „aristoi“ je chápána, ztotožňována s vládou, s „krateia“. „Aristoi“, kteří vládnou, díky a v důsledku tohoto „kratein“ přestávají být „aristoi“. Jenom „aristoi“, kteří jsou v distanci od „krateia“ a kteří si takto zachovávají jistou odolnost vůči zkreslení cesty „těch nejlepších“ ze strany nezbytností a setrvačností atd. spojených s každou vládou (a spojených ovšem také speciálně s konkrétní vládou danou) – tedy jenom ti, kteří v této odolnosti dovedou vidět všechny okolnosti, jimiž je každá vláda provázena – tedy jenom takovíto „nejlepší“ jsou schopni také ukázat na to, jak se věci mají a jaké jsou, a sloužit i těm, kteří vládnou, i těm, kteří jsou ovládáni, pravdou – a tím obojí osvobozovat. Chtít formulovat ideál vlády jakožto vládu filosofů, jak to učinil Platon, je pošetilost, neboť filosof, který se stává vládcem, přestává být filosofem. A pokud zůstává filosofem, nikdy vládnout nezačíná, není schopen vládnout. To souvisí s tím, že Platon se

domnívá, že je možné něco takového jako „dokonalá“, „ideální“, „pravá“ vláda. Ale to právě možné není. A jakmile připustíme, že každá vláda má své stíny, že každá vláda má své nedostatky, musíme okamžitě připustit otázku, kdo je tedy povolán, aby na tyto nedostatky ukazoval. A tu se nám hned otevře perspektiva, v níž vidíme filosofa v jeho pravé, nejvlastnější funkci. (Přepsáno týž den.)

[741011-1]

(87) (9) (11. 10. 74, PNP, večer.)
[ad Palouš Radim, názornost – str. 57].
Tzv. protisubjektivistické východisko Heideggerovo je vyloženo takto: „pravé nazření, pravdivý názor nemůže být podstatně určen jako naplňování původně prázdného mínění, tedy jako splnění nebo nesplnění očekávaného, nýbrž právě naopak spíše jako překvapení, jako uvolnění věci od před-mětnosti, tj. vázanosti na subjektivní pouta mínění. Pravý názor předpokládá toto uvolňování, osvobozování, je to svobodné nazírání, nikoli ve smyslu libovůle nazíratelovy, ale ve smyslu zření, které nechává substrát zření být tím, čím sám je“. V této interpretaci (bez posuzování, zda zůstává věrna skutečnému Heideggerovu myšlení) je několik věcí, které přestavují vhodný kritický start (jsou k tomuto startu zkrátka příhodné). Především nemůžeme akceptovat předpoklad, že na začátku je „původně prázdné mínění“; v tom lze s Heideggerem (resp. s příslušnou jeho interpretací) souhlasit. Ale je tomu tak proto, že „původně prázdné mínění“ lze snad předpokládat jenom na primordiální rovině, kde primordiální akce ze svého vnitřního, nepředmětného počátku kontinuálně přechází ve své zvnějšnění: tato cesta od vnitřního k vnějšímu, zevnitř navenek nemůže být bez intence, neboť fakticky směřuje ven, navenek a tedy k vnějšku (neboť to, s čím se eventuelně při svém zvnějšnění setká, může být jen cosi vnějšího, resp. jen vnější stránka čehosi). Ale protože jde právě o primordiální rovinu, nemůže tato intence být obsahově naplněna předem, tj. nemůže faktickému setkání či střetnutí předcházet „zkušenost“, tj. projekt tohoto setkání a tedy zejména projekt toho, s čím se akce „má setkat“. Na všech dalších úrovních už je v každém směřování nějaký obsah přítomen, tj. není to už čisté „směřování nazdařbůh“. Je ovšem třeba přihlédnout k tomu, že i na primordiální úrovni existuje něco jako reaktibilita primordiální události a tím i mez, práh této reaktibility. Lze dost dobře tuto mez odlišit od jakéhosi apriorního rozvrhu, tedy od něčeho již obsahového? Tato mez, tento práh redukuje ve skutečnosti to, s čím se vůbec lze setkat. Jaký práh, takové setkání a – takový partner při

setkání. Má-li se stát setkání skutečným setkáním, musí dojít k nevyplnění projektu, k nenaplnění očekávaného, k rozporu a napětí s tím, co původně bylo očekáváno a projektováno. Bez tohoto napětí, v němž se my sami otvíráme, pokoušíme se pozměnit, adaptovat svůj původní projekt i praktický přístup, není setkání skutečným setkáním. A nepochybně náleží k původním obsahovým rysům termínu „názor“ právě něco takového: tam, kde nejsem sám rozhodujícím momentem, ale kde ustupuji do pozadí, kde nevytvářím žádný „obraz“, „projekt“, žádné „mínění“ a žádnou myšlenkovou stavbu vůbec, ale kde se otevřu, kde otevřu oči a tak odstraním i ty poslední překážky, které stojí v cestě mému zraku – tam vidím, nazírám, zírám, tam mám „přímý názor“ a nejsem odkázán už na žádné návody a poučení. Ale to je jen dobrý úmysl, ve skutečnosti se mají věci docela jinak. To je jen původní intence pojmu „názor“, původní úmysl, plán obsahového vymezení. Jednak v dějinách dalšího myšlení nastaly u tohoto termínu/pojmu četné obsahové posuny, jednak se objasnilo, že nic takového jako „čisté zírání“, „čirý“ nebo „přímý názor“ neexistuje. Je ostatně příznačné, že se tento pojem ve svém původním vymezení a určení prostě neudržel a že splynul v jedno s pojmy „domnění“, „soud“, „posouzení“, „mínění“ atd. Proto se říká: mám na to svůj názor; jaký je váš názor? jak na to nahlížíte, jak se na to díváte vy? Podle původního výměru (nasouzení) by takové zesubjektivizování bylo nemožné: názor je možný jenom jediný – neboť věc je jediná.

(Pokrač.: 1974–7, str. 9.)

R 1974–9

← [pokrač. ze seš. č. 7, § 12.]

[741111–1]

(97) (1) (Frant. Láz., 11. 11. 74 dopoledne.)
Moc je skutečnost, bez níž se až dosud žádná jen trochu organizovaná společnost nedovedla obejít; a ani do budoucnosti si nedovedeme dost dobře představit, jak by se nějaká společnost mohla vyhnout moci a použití mocenských prostředků. Je tomu dokonce tak, že i vysněné nebo očekávané ideální poměry, jaké se prosadí a jaké zavládnou na konci všech časů, na sebe v představách a očekávání lidí berou opět jakousi mocenskou, resp. quasi-mocenskou podobu. Tak kupř. evangelia mluví o tom, jak Ježíš zvěstuje kralování boží, království boží (βασιλεια θεου).

Z toho vyplývá, že s touto skutečností musíme nějak počítat, ať se nám to líbí nebo nelíbí. Jestliže to bez moci a bez použití mocenských prostředků není možné, musíme nyní postavit otázku jinak: jaký má být náš vztah k moci, jak se budeme vzhledem k její problematické skutečnosti chovat k jejím nárokům a do jaké míry, po jakou mez budeme ochotni jejím požadavkům vyjít vstříc? Jaké místo se rozhodneme moci dát na základě svého uvážení? Je ovšem naprosto zřejmé, že i když je moc pouhý emancipát a tedy něčím na člověku, na lidech závislým, přece jenom není situace nikdy taková, že bychom se nějak na prvním místě a předem rozhodovali my. Naopak se dostáváme nejdříve do nějaké konkrétní situace, v níž jsme bez dotazování na svůj souhlas nuceni nebo alespoň tlačeni k tomu, abychom moc, její prostředky a její reprezentanty respektovali, uznávali a poslouchali. Teoreticky si sice musíme vyjasnit svůj základní vztah k moci, abychom se pak ve smyslu svého přesvědčení mohli i prakticky chovat ve vztahu k moci rozumově a rozumně, cílevědomě a programově. Prakticky však před námi na počátku stojí jiný problém: jak čelit přehnaným, nemístným, nelegitimním nárokům moci? Moc má totiž vždycky vnitřní tendenci narůstat, bytnět, rozšiřovat svůj dosah a prohlubovat svou účinnost. Proto má prakticky uvažováno prioritu otázka, jakým způsobem lze moci účinně uložit meze a jak je možno moc přimět a posléze třeba i donutit, aby těchto uložených mezí dbala a aby je nepřekračovala. Opět i tady bylo vynalezeno klasické řešení: rozdělení moci tak, aby jednotlivé její složky nebyly v jedněch rukou a byly tudíž pod kontrolou složek ostatních. Obvykle to bylo vykládáno tak, že moc výkonná se musí řídit určitými normami (zákony a předpisy), jež si sama nemůže diktovat; tyto normy naopak jí jsou ustanovovány mocí zákonodárnou. A protože jednotlivé případy nemohou být řešeny nějakými k tomu cíli stanovenými konkrétními předpisy, musí tu být ještě další moc, která posuzuje jednotlivé případy a rozhoduje závazně, zda určité výkonné opatření (nebo zda určité civilně-právní opatření) je ve shodě s obecně závaznými ustanoveními anebo není; to je pak moc soudní. Nejde nám na tomto místě o vytčení výhod a nevýhod právě tohoto způsobu dělení moci, nýbrž o princip dělení moci sám. Ten asi těžko může být opuštěn a nahražen nějakým zcela jiným principem. Nicméně až dosud nebyl formulován, pokud vím, postulát, který by omezoval nikoliv jednu složku moci jinou mocenskou složkou, nýbrž čímsi jiným než mocí. To souvisí s tím, že moc dosud nebyla dost jasně rozpoznána jako problematická skutečnost, jako emancipát s neutuchajícími vnitřními tendencemi k hybridizaci. Určité náznaky ovšem lze vidět v bojích o nezávislost jednotlivce na panovníkovi, tedy

v době prosazování požadavků buržoazních v rámci rozpadajícího se již a slábnoucího feudalismu (např. Habeas corpus act apod.) Ale to byla doba, kdy si sice panovník uzurpoval absolutní moc, ale kdy zdaleka nebyly jeho prostředky k prosazení něčeho podobného takové, jako je tomu dnes. Tehdy prostě neexistoval tak všemocný stát, jemuž by nebylo možno oponovat a jemuž by nebylo možno uniknout. Proto je dnes situace jiná a pokus o položení mezí tak zmohutnělé moci se nemůže orientovat na ničem starším, i když jakési analogie svrchu uvedené nemohou být popřeny.

[741111-2]

(98) (2) (pokrač. odpol.)

Podstata klasického pokusu o vymezení hranic a tedy i norem pro moc a pro užití moci, spočívajícího v rozdělení této moci, je dána onou falešnou „nepředpojatostí“ a „nepředsudečností“ vůči moci. Moc má být omezena zase mocí. Tam, kde se to daří, jde nepochybně o stav dosti labilní, který napořád hrozí přejít do nerovnovážného stavu, v němž jeden druh moci na sebe strhne vládu nad ostatními druhy moci, dospěje k jednotě a v důsledku toho pak nadále natrvalo vyloučí jakoukoliv možnost návratu k onomu původnímu stavu rovnováhy mezi několika od sebe oddělenými a na sobě do jisté míry nebo alespoň v jistých směrech nezávislými druhy moci. Proto jako rozhodující se ukazuje být nikoliv samo rozdělení moci, ale způsob, jak k němu dospět ze stavu naprosté mocenské centralizace a jak ho udržet, jak ho posilovat a zabezpečovat i pak. A tady ovšem žádné rozdělení moci nevznikne samo, ale právě naopak mocenská elita se podobnému rozdělení bude vždy tvrdě, tj. mocensky a tedy účinně bránit. Proti moci a mocenské převaze musí být proto postaveno něco jiného, co nejenom že na moci žádný podíl nemá (ale chce si ho vynutit), nýbrž co svou podstatu a své nejzákladnější určení vidí v distanci od moci, v rezignaci na jakékoliv použití mocenského aparátu a tedy v důsledné abstinenci, pokud jde o moc. Jde totiž o to, že vada nejzákladnější není v tom, že nějaké společenské skupině je odpírán podíl na moci a že je mocensky postavena do služebné až otrocké role, ale v tom, že samotné moci, ať už se na ní podílí kdokoliv a ať už se na ní podílejí třebas všichni a dokonce rovným dílem, není přesto a možná právě proto učiněna přítrž, že jí nejsou uloženy meze a sféra její legitimní působnosti není pevně ohraničena. A jak mohou být uloženy meze moci jako takové, tj. bez ohledu, kdo ji má v rukou? Zajisté žádným přesunem z jedněch rukou do druhých. Tím bychom se nikdy nemohli dotknout moci samé. Ale moci lze

uložit účinně meze, když si plně uvědomíme, kde se vlastně moc bere, odkud vyvěrá, odkud čerpá svou sílu a vůbec svou životnost. A protože jsme si ukázali, že moc je v podstatě emancipát, že se moc emancipuje jako jakýsi quasi-subjekt, jakési quasi-centrum z lidského jednání, stává se zřejmým, že uložit moci hranice, omezit moc lze nejlépe, protože přímo u kořene, přímo u zdroje (a tedy nikoliv u zbytnělých následků), a to znamená v samotném lidském jednání. Uložit moci mez lze nejspolehlivěji tak, že uložíme meze sami sobě, neboť moc žije z nás a z našeho jednání. Budeme-li jednat tak, že odepřeme poskytovat podporu moci v té míře a tím směrem, jak to ona sama vyžaduje, pak ji máme pod kontrolou přesně do té míry, jak dalece máme pod kontrolou své vlastní jednání. Nezbytným předpokladem tu je ovšem nahlédnutí do souvislostí a vztahů mezi naším jednáním toho nebo onoho druhu a mezi narůstáním nebo umenšováním moci, mocenského quasi-centra. Toto nahlédnutí pak má jisté náležitosti, jež nám po příslušném uvážení ukazují směr dalších našich myšlenek.

[741112–1]

(99) (3) (Frant. Láz., 12. 11. 74 [podle mgf. záznamu] před polednem.)
Podle Whiteheada není poslední skutečností „creative act“, nýbrž creativity; creative act je jednorázovým „výkonem“, „realizací“ oné creativity. (Vlastně spíše completion; ze slovníku J. Němce act of finishing, perfect state.) – „Že se to dá vypočítat, to Whitehead rozhodně nedrží. Naopak, on – to přece říká na konci *Nesmrtelnosti*, že exaktnost je podvod. Ono to vypočítávání předpokládá, že se věci berou jen po vnější stránce, kdežto Whitehead je přesvědčen, že aby svět byl, jaký je, musíme předpokládat – on tomu tedy říká conformation – že události jsou schopny se konformovat s většími událostmi, resp. do nich, do větších kontextů. To znamená, že např. atom je zásadně schopen se konformovat s živým tělem, tedy chovat se shodně s rozvrhem toho organismu. To ovšem znamená, že to je nevypočitatelné po vnější stránce. Je to vždy také v těch kontextech, a kontext je cosi kvalitativního, co nelze prostě převést na kvanta. A tím pádem je exaktnost podvod, protože exaktnost počítá pouze s tou kvantifikací.“ (Z prvního večera nad závěrem *Process & Reality*, str. 484.)

[741112–2]

(100) (4) (Frant. Láz. 12. 11. 74 dopoledne.)

Řekli jsme, že v dělení moci ani v rovném přístupu k moci není záruka ani obrana před hybridizací moci; a že jediná schůdná cesta se zdá spočívat v jakémsi odříkání, v abstinenci, pokud jde o účast na moci. Ovšem tato neúčast na moci může být efektivní pouze tenkrát, když vychází z porozumění, z nahlédnutí do vnitřních pnutí a mechanismů růstu moci ve společnosti. Nejde totiž o to, moc a limine odmítat nebo ji dokonce aktivně ohrožovat. Anarchismus neznamená omezení moci, nýbrž docela naopak pouze její potvrzení. Jeho negativismus (jako ostatně každý negativismus) poukazuje na to, že nejde o alternativu, nýbrž jenom o zvláštní přívěšek nebo vedlejší účinek moci. V člověku je totiž vždycky něco, co se proti moci bouří, co se moci vzpírá. Ale prostá vzpoura jako nepromyšlená, nereflektovaná, „přirozená“ reakce vychází vlastně vstříc tomu, čemu se brání, čemu odolává a co odmítá. Vzbouřenci vždycky potvrzují to, proti čemu se bouří: buď že prohrají svůj zápas a vydají tak svědectví o přesile moci a o beznadějnosti každého odporu; anebo svůj zápas vyhrají, porazí své odpůrce a převezmou jejich místo a postavení. A tak jenom jiným způsobem dosvědčí, jak je marný každý odpor a každé úsilí o zlepšení situace. Zápas s mocí mohou s jakousi nadějí vést pouze lidé, kteří nejednají spontánně a nereagují živelně, nýbrž drží se svého nahlédnutí a promyšleného postupu, z tohoto nahlédnutí plynoucího. Proto se musel hluboce zmýlit Marx, když dost romanticky upíral svůj pohled na tehdy teprve se vzmáhající dělnickou třídu a když byl přesvědčen, že to bude ona, která učiní konec nelidskému panství moci (kterou si převáděl a redukoval chybně na moc hospodářskou) a která znovu dosáhne stavu, který tu – ovšem v primitivní, zárodečné podobě – už kdysi byl, totiž stavu, kde už nebude třídních rozdílů, kde nebude potlačování jedné třídy druhou třídou a kde tudíž už bude zbytečný onen poslední nástroj donucování a ujařmování, totiž stát. Představa, že stát – a to jest kondenzovaná, soustředěná moc – odumře, je naivní, romantická, idealistická – eventuelně ideologická (v původním Marxově smyslu). Vysloveně ideologická však je představa, že k tomuto odumření, k tomuto rozpadu státu dojde nikoliv jeho omezováním a oslabováním, nýbrž jakýmsi dialektickým zvratem po období jeho ustavičného posilování a umocňování. Stát zkrátka ani nezmizí sám nějakým dialektickým přeryvem, ani ho nelze náhle zlikvidovat, „vyhodit do povětří“ nebo odhodit jako zbytečný. Stát je mocnost, je to cosi, na co musíme jít chytře, inteligentně, vyzbrojeni nahlédnutím a pečlivě promyšleným programem. Nikdy nesmíme zaměňovat hlavní cíl svého zápasu, totiž omezení moci, za docela vnější, nahodilé a pro podstatu zápasu nevýznamné okolnosti, jakými jsou např. okamžití reprezentanti této moci. Boj proti těmto

reprezentantům, který však v zápalu zapomene na podstatu věci, totiž na moc samu, se musí dříve či později dopustit tragických omylů a chyb, v jejichž důsledku pak vskutku jakýmsi dialektickým zvratem se náhle reprezentace personálně úplně vymění, aniž se cokoli podstatného přihodilo. Pokud chápeme politiku jako zápas jedné skupiny lidí s jinou skupinou o moc, pak můžeme souhlasit s Ricoeurem, že mocenský vývoj a zvraty tohoto vývoje mají v dějinách (uprostřed dějin) vlastně ne-dějinný, a-historický charakter. Ale tak je tomu jen proto, že tu neomezeně vládne emancipovaná moc, jež sice vyrůstá z dějin, ale nerespektuje ony vnitřní dějinné vztahy a souvislosti, jež z každé chvíle činí cosi jedinečného, nýbrž přetváří vše jedinečné ve svém ahistorickém kadlubu v jakýsi typus, v jakousi stereotypii, v jakousi „zákonitost“, připodobňující se značně zákonitostem přírodním.

[741112–3]

(101) (5) (pokrač. – ještě dopoledne)
Pokus o omezení moci je proto de facto pokusem o její historizaci. V dějinách není nic neomezeného; jakmile se podaří vtáhnout jakkoli hybridní moc do dějin, dostává se jí eo ipso mezí. Prakticky to ovšem lze provádět jenom obráceně: omezením moci jí vnutit dějinnou podobu. Původ moci je dějinný; moc se však tou měrou, jakou se emancipuje z roviny lidské aktivity, emancipuje rovněž z roviny dějinnosti a dějin. To, že dochází k emancipaci určitých elementů z lidské praxe a že tyto emancipáty mají tendenci se postavit proti člověku a jeho cílům, je věc, které nelze zabránit. Čemu však je možno a nutno zabránit, to je plná a neomezená realizace těchto emancipačních a proti člověku zaměřených tendencí. Nejde také o to, bránit jenom těmto tendencím v realizaci; tím se jenom může dosáhnout jistých navršení vnitřních pnutí a výbuchů, jež se vymykají už každé kontrole. Jestliže jsou nějaké tendence nevykořenitelné, protože jsou spjaty s normální funkcí organismu nebo společnosti, pak je možno jejich kontrolu úspěšně realizovat jen tak, že zároveň naplánujeme také určitý druh kanalizace, resp. regulace toho, jak se tyto tendence prosazují. Tato kanalizace či regulace spočívá především v jistém omezení prostoru, v němž je přítomnost a váha těchto tendencí legitimní. Pro regulaci, resp. kanalizaci moci je proto důležité stanovení mezí, v nichž je moc a použití moci legitimní. Stát už vlastně je takový pokus o udržení moci v mezích legitimity a tím v prostoru dějin. Ale stát se vlastně redukuje na omezení moci pouze jednoho (základního sice) typu, totiž na omezení násilí. Ale stát nemá protilátky proti zotročení

samotnou mocí, jež hybridně narostla a ještě narůstá. Stát může nanejvýš (v optimálním případě) představovat jen pevnou kanalizaci tendencí k moci a jejímu stále důraznějšímu a efektivnějšímu uplatnění; a této kanalizace může být ještě dále k lecčemus využito (ke společenskému organizování např.). Ale jádro věci, jak už řečeno, spočívá v tom, jak celou skutečnost moci včetně její regulace a jejího využití učinit jen okrajovou, tj. necentrální záležitostí života společnosti, života lidí. Stát např. má stále zesilující tendenci obejmout celý život společnosti i soukromých osob, učinit jej výhradní sférou svého zájmu a své kontroly a dohledu. Proto je nezbytné budovat a udržovat takové společenské vztahy a takové dimenze společenského i soukromého života lidí, které nepotřebují a ani nestrpí zásah státu, které jakýkoliv pokus o státní intervenci budou ignorovat a které, neuznávajíce v těchto oblastech žádnou státní kompetenci a legitimnost, budou eventuelních státních příkazů a norem nedbat. Jde o to, aby neexistovaly pouhé zbytky, pouhé relikty takových útvarů a vztahů, které odmítají každou státní intervenci, nýbrž aby z nich organicky vyrůstaly složitější a pro život pozitivně významné větší a komplikovanější celky, jež by se důsledně vyvíjely mimo oblast státní domény. Tady ovšem vznikají ty nejzávažnější praktické problémy, neboť lze bezpečně odhadnout, že podobné pokusy budou zprvu dlouho označovány za nikoliv ne-státní, jak je jejich skutečným programem, ani mimo-státní, což už zní hůř, ale může být ještě zdůvodněno, nýbrž přímo protistátní a v důsledku toho trestnou činnost páchající a tedy po státním stíhání volající. To bude na počátku vyžadovat jisté oběti. Pomyslíme-li však, že obětí je i tak hodně a dokonce mnohem víc, ano právě o to víc, oč méně jsou promyšleny činy, pro něž jsou stíhány, pak musíme připustit, že právě tyto oběti nemusí být příliš početné, budou-li pečlivě uváženy a voleny a patřičně popularizovány (což si opět vyžádá dalších obětí, ale neméně smysluplných).

[741112–4/741113–1]

(102) (6) (pokrač. – 12. 11. 74 odpol.)

Uvážíme-li vcelku, jaké požadavky jsou na budoucí průkopníky vytyčování a ukládání mezí moci a její hybridizaci kladeny, pak se přece jenom cosi objasňuje. Lidé, kteří se tohoto úkolu chopí, musí být především schopni nahlédnout do podstaty záležitosti, o niž jde, a za druhé musejí být ochotni podstoupit oběti. Nesmí zůstat izolováni, ale musí mít ve všech situacích patřičnou oporu ve svých soudruzích, přátelích a také v rodinách. (Touto otázkou je nutno se zabývat zvlášť, protože jednou ze

základu onoho přediva společenských i osobních vztahů, jež bude rozvíjeno důsledně mimo jakoukoli případnou státní kontrolu, bude právě rodina a svazy rodin, sobě navzájem blízkých – tedy jakási Wahlverwandtschaft rodin.) Už jsme se zmínili o omylu Karla Marxe, který všechny naděje skládal do proletariátu. Dnes už sice víme, že chybně, ale ještě nebyla provedena důkladná analýza, která by dostatečně objasnila, proč tomu tak bylo. Zdá se mi, že některé novější tendence některých příslušníků frankfurtské školy, mj. však také koncepce českého myslitele Jana Patočky, míří správným směrem, když chtějí očekávání změny neudržitelného stavu věcí spojit s příchodem nové společenské skupiny, nové „třídy“ (nebo jak se marxisticky až dosud říkalo, „mezitřídy“), totiž inteligence (zejména technické, která se nejvíc blíží strukturou svého postavení a svého prudkého početního vzmachu tomu, co Marx očekával kdysi od proletariátu). Otázkou ovšem je, zda je opravdu nutné, aby šlo o skupinu tak početnou, zda např. daleko spíš nejde jen o špičkové odborníky, kteří nejsouce rutinními vědeckými pracovníky (vědeckými nádeníky či čeledíny) mají a musejí mít vhled i do věcí, které bezprostředně nesouvisí s jejich specializací – zkrátka kteří umí myslet (v plném smyslu toho slova). Samozřejmě takoví lidé by měli také značnou lidskou i politickou autoritu (pokud by ovšem měli ten nezbytný politický rozhled, to „nahlédnutí“ jádra politické situace) u svých méně geniálních kolegů, což by zajisté nemohlo být na překážku. Přece však asi nejzákladnější porozumění by bylo možno očekávat především u nepočetné celkem skupiny těch vynikajících a v něčem většinu ostatních pronikavě přečnívajících specialistů a zároveň teoretiků. (13. 11. 74) Mám proto spíš za to, že ani tak nejde o nějakou novou „třídu“ či početnou společenskou „vrstvu“ či „skupinu“, jako spíš o navzájem si celým životním zaměřením blízké jednotlivé lidi, jednotlivé rodiny a skupiny přátel, které by nepojilo nic základně organizačního ani omezeně „zájmového“, nýbrž jejichž nejvyšší „zájmy“ by byly vpravdě univerzální, všelidské – a tedy vlastně žádné zájmy, jež jsou vždycky omezené a skupinové. A jestliže je tomu takto, pak by vysoká intelektuální úroveň některých byla sice nezbytná, ale byla by nesena něčím jiným než pouhou intelektualitou, jež sama o sobě je nepevná a kolísavá. A protože by šlo na prvním místě o životní styl a životní orientaci, byla by to báze pro všechny lidi, schopné vysokého mravního uvědomění a krajní osobní odpovědnosti, zatímco náročná intelektuálnost by byla i v tomto prostředí jen nutnou, ale partikulární ingrediencí. Zkrátka nešlo by o lidi, jejichž společenské postavení by mohlo být nějak objektivně konstatováno a

určeno jako charakteristické, nýbrž o lidi, pro které tím společným by byl přístup ke světu, ke společnosti, k životu i k druhým jednotlivcům.

[741113-2]

(103) (7) (Podle záznamu mfg. – z diskuse nad Whiteheadem 2, 7. 10. 74) (Přepis a úprava: Frant. L. 13. 11. 74 večer.)
Ad str. 486, P+R, § II.: „There is nothing here in the nature of proof. There is merely the confrontation of the theoretic system with a certain rendering of the facts. But the unsystematized report upon the facts is itself highly controversial, and the system is confessedly inadequate. …“ [Honza Sokol: Wh. chce konfrontovat teoretický systém s určitým podáním faktů; a teď vyloží obě části. Unsystematized report, to je rendering of the facts, to je kontroverzní, a ten systém, s kterým to chce konfrontovat, je přiznaně nepřiměřený.] LH: Což je výklad k tomu, že je ta konfrontace možná, ale ta vypadá takhle. Ten systém, to je ten metafyzický systém, o němž je předtím řeč. Ta fakta sama bez systému jsou rozporná, a systém je nepřiměřený, těm faktům prostě nevyhovuje. Wh. mluví ne o svém systému, nýbrž o věci: že tam v té oblasti je možný pouze přístup, který konfrontuje teoretický systém (různý, jakýkoliv, nejen jeho) a fakta. Ale vždycky to vypadá tak, že ta fakta sama – bez toho systému jsou rozporná, a ten systém je tedy, protože jsou rozporná, nevystihuje, nepostihuje, vždycky to je jenom zčásti systemizováno, vždycky něco padne pod stůl. A neplatí to rozhodně jenom o jeho přístupu, ale platí to pro celý ten obor sám. (Námitka: on tady však nemluví o faktech, nýbrž o nesystematické zprávě o faktech; netýká se to tedy těch fakt samotných, ale nějakého jejich popisu.) LH: Co je ale fakt? (No, to je fakt… <smích>) Fakt, který není ještě nějak označen, není popsán, referován, tak ještě vůbec není. (Honza S.: Ale on to tady říká: certain rendering of the facts…) – Pozn. 13. 11. 74: Je třeba ještě respektovat rozdíl mezi „rendering of the facts“ a mezi „report upon the facts“. Podat fakta lze jakýmsi poukazem k nim a jistým ponecháním možnosti, aby fakta sama „promluvila“. Naproti tomu zpráva o faktech je vždycky jen jakýmsi přehledem, jakýmsi zobecňujícím pokusem o shrnutí – a je v ní proto nutně přítomna řada teoretických prvků. Ale tyto teoretické prvky mohou být zvoleny jen ad hoc a mohou být stejně tak ad hoc vystřídány jinými, jestliže se u jiných fakt nabízejí jako příhodnější. Pak ovšem vcelku mezi těmito již v konkrétních případech zprávy o faktech užitými teoretickými prvky (nevyplývajícími prostě a jednoznačně z příslušných faktů) a mezi jinými teoretickými prvky, jichž bylo užito ve

zprávě o jiných faktech, může být značné napětí a rozpory. Systematická zpráva o faktech chce tyto rozpory překlenout a podat vylíčení a výklad fakt určitého okruhu tak, aby zabezpečila jednotu pohledu, jednotu přístupu k těmto faktům. A tady pak říká A. N. Whitehead, že ta systematičnost vždycky potlačuje rozpornost, která je mezi samotnými fakty, takže lze říci, že systém nevyhovuje plně faktům, že je pro ně neadekvátní. Je ovšem otázka, nakolik toto konstatování míní Wh. jako plnou generalizaci; zjevně má tady na mysli především oblast problematiky, týkající se povahy Boha.

[741113-3]

(104) (8) (pokrač.)

LvH: Ten problém spočívá v napětí mezi teoretickým systémem a mezi fakty: jde o něco, co se nedá redukovat ani na ta fakta (a jejich „podání“), ani tedy na ten systém, na tu teorii. [námitka: já bych ten problém viděl v samotné povaze Boha – to je to, co se tady má zkoumat: o tom něco vypovědět na základě toho systému.] Ano, protože pravda je, že povaha Boha je něco, co nepatří do okruhu pojmů, s nimiž k věci přicházíme, nýbrž které dedukujeme, nebo alespoň zčásti to tak je. Whitehead proto mluví o dvojí povaze Boha. (Tomáš: experience) Experience je něco, co se vyskytuje už na primordiální úrovni, (tj. na všech úrovních), ale není conscious. Atom má také experience, ale nikoliv conscious. Conscious je až na vysoké úrovni. Proto conscious experience, to se týká až toho našeho přístupu. A to Whitehead stále velmi přísně rozlišuje. Existuje zkušenost, která s vědomím vůbec není spjata. (Pozn. – morální zkušenosti, intuice) Ty bez vědomí prostě neexistují, a proto patří do oblasti vědomých zkušeností. (J. Něm.: Tam se hovoří na jednom místě o podvědomé zkušenosti, možná že v překladu by lépe bylo ne-vědomá, nevím jak zní originál…) LH: Je tam subconscious… To ještě nemusí být nic freudovského… (J.N.: patrně ne, protože z kontextu vyplývá, že je to poukaz ke všem těm neexplicitním vztahům, které jsou dány třeba v nějakém pojmu. A zřejmě nevědomé je na tom právě to, že to může být postupně zvědomováno. Prostě tou zkušeností tady zřejmě myslí něco, co je schopno zvědomování jakožto zkušenost; není to tedy zkušenost, která by byla nabývána vznikem nějaké nové skutečnosti, je to už nějak obsaženo v těch poukazech, které jsou dány třeba v tom systému symbolů… A teď to prostě může být rozvinuto, co tam už je, ty široké poukazy, to netematizované pozadí. Takhle v tom smyslu je tam použito termínu „podvědomá zkušenost“.) LH: To asi je pravda tam, kde právě je

to subconscious, kdežto to unconscious je takového charakteru, že tam vědomí vůbec třeba nemá přístup, nebo jenom zprostředkovaný, že to nemůže být učiněno… Tak např. zkušenost elektronu nemůže být zvědoměna, nýbrž může být pouze popsána zvenčí, tedy ve vědomí, které je od toho příkře odděleno propastí, která je nepřekročitelná v tom smyslu, že by to přímo mohlo navázat na to, že by to docházelo (přímo) (přímého) vědomého výrazu a tak. Subconscious je to, co je přítomno ve vědomí nebo je nějak stále „při vědomí“, ale nevchází to ještě v ně. Může to vejít, ale… Je to tedy něco, co je stálým doprovodem vědomí, kdežto (unconscious) (nebo not…) (nonunconscious), tam vůbec vědomí nikde není ani na blízku. (J.N. Mě to právě zaujalo vzhledem k tomu rozdílu od psychoanalýzy… zřejmě to není žádná partikulární věc, co je obsahem té podvědomé zkušenosti, ale právě ten celek, nějak, který se teprv potom nějak, samozřejmě partikulárně, vyjevuje, ale ten poukaz k celku je podle něho (nevědomá) (podvědomá) zkušenost. Myslím, že samo o sobě to je dost zajímavé… ale to vlastně nesouvisí. Jenom chci říci, že i na rovině lidský ví Wh. o ještě jiné zkušenosti než vědomé.“)

[741114–1]

(105) (9) (pokrač. 14. 11. 74)

K otázce vztahu mezi teorií, teoretickým systémem a mezi tzv. fakty: Mám za to, že o rozpornosti mezi „fakty“ se v pravém smyslu nedá vůbec mluvit. Buď máme na mysli určité skutečné události a vazby mezi událostmi, a pak tam nemůže o žádný rozpor jít už prostě proto, že nemá, kde a jak by se vyjevil, kde a jak by se ukázal. To, co se děje, co se stalo nebo stane, je nějak vedle sebe, nemůže to dost dobře být proti sobě, nemůže se to vylučovat: prostě to je, jedno jako druhé. Anebo máme na mysli už fakt konstatovaný, zaznamenaný, uchopený. To je správnější, neboť to, co se skutečně děje, není ještě fakt, není vůbec fakt. Faktem se něco může stát teprve tehdy, když tu je nějaký subjekt, který je schopen nějakým způsobem oddělit, vydělit, vykrojit část z komplikované spleti skutečných událostí a souvislostí mezi událostmi: teprve v důsledku tohoto vydělení, vykrojení vzniká situace, která vůbec umožňuje, aby bylo lze o nějakém faktu mluvit, aby nějaký fakt byl konstatován. Veškerenstvo, vesmír není faktem; a jakákoli jeho část musí být nejprve vydělena, vykrojena z veškerenstva, v němž je ponořena a do něhož se rozplývá mnoha směry. Taková část musí být proto nejprve vydělena, tj. musí se faktem nejprve stát jakýmsi zásahem, jakýmisi prostředky. A tyto prostředky představují právě intervenci koncepce, intervenci pojmů,

myšlenek, teorie. A rozpor je možný teprve na této rovině: je to rozpor mezi pojmy a pojmovými souvislostmi, mezi myšlenkami a teoretickými složkami, jichž k uchopení vykrojených částí veškerenstva užíváme. Rozpor tedy můžeme konstatovat jen mezi složkami toho, co je naším přínosem, nikoli mezi tím, co svým přístupem uchopíme, tedy co je tu před naším přístupem a mimo nás přístup. Takže Whiteheadovo slovo o tom, že systém neuspokojuje nikdy všechna a celá fakta, a že fakta nikdy nemohou být plně systematicky uchopena a pojata, ukazuje jisté trhliny. Fakta se nikdy nepodávají sama, nýbrž podáváme je např. my nebo prostě nějaký myslivý subjekt. A fakta lze podat jenom tak, že pracujeme s něčím, co původně ke konstatované skutečnosti nenáleželo a co z ní nebylo a nemůže být odvozeno. Teprve ve světle a v prostoru slova, řeči lze konstatovat nebo podávat „fakta“. Ale slovo, řeč je něco toto genere odlišného od toho, co se má do jeho světla, do jeho prostoru dostat, čemu se má dostat „slova“, co se má dostat, co má přijít „ke slovu“. A jak přichází skutečnost „ke slovu“? Což je nějaká skutečnost, která musí zůstat němá, která musí zůstat nevyslovena? Zdroj rozporů je nepochybně v našem přístupu jak k věcem, tak k řeči (ke slovu): teorie je jistá struktura vypreparovaná z naší zkušenosti, vposledu však z naší praxe. Tato praxe je ovšem možná jen v jisté prosvětlenosti slovem, ale není prizmatem zcela průhledným, nýbrž jenom postupně se (možná) zprůhledňujícím, čím více je reflektována. Díky reflexi je ovšem rozpoznávána lépe jak praxe, tak to, k čemu se vztahuje. A díky reflexi je rozpoznávána jak rozpornost „mezi fakty“ (údajně), tak rozpornost mezi našimi různými, různorodými „přístupy k faktům“ (skutečně). A to, co se původně a na první pohled jeví jako odpor faktů vůči každé teoretické systemizaci (systematizaci), se ukazuje v reflexi posléze jako nezdůvodněnost, nejednota a neintegrovanost našeho přístupu (našich přístupů) ke „skutečnosti“, k „faktům“, ke světu a k věcem.

[741115–1]

(106) (10) (Frant. Láz. 15. 11. 74 dopoledne.)
Skutečnost sama o sobě především vůbec není „objektivní“, nýbrž teprve tenkrát, když se stane „objektem“. Objektem může být něco skutečného učiněno za podmínky, že vedle toho, co má být učiněno objektem, tu je přítomno něco (někdo, tj. nějaký subjekt), co je tímto objektem učiní. „Objektivní“ skutečnost tedy vůbec není skutečnost, jak je „sama o sobě“ a „bez cizí příměsi“, bez jakékoli cizí asistence a cizího zásahu, nýbrž je jakýmsi spoluvýtvorem, spoluproduktem jednak oné původní skutečnosti

samé o sobě, jednak onoho aktivně přistupujícího subjektu. Nesnází a přímo chybou „objektivistického“ postoje je především dojem, který má samo o sobě a který usilovně (a celkem úspěšně) budí i navenek, že úloha subjektu je v něm maximálně potlačena. Toto popírání nezbytné, ničím jiným nenahraditelné a nezastupitelné úlohy subjektu představuje jakési zapomenutí na subjekt, které se ovšem netýká jenom konkrétního subjektu, aktivního v jednotlivém, konkrétním případě, ale subjektu každého, subjektnosti vůbec. Objektivismus redukuje skutečnost, zbavuje ji obecně a generálně každého rysu subjektnosti, škrtá existenci každého subjektu, a pokud jej vyškrtnout docela nemůže, dělá z něho objekt, redukuje jej na objektnost a na čirou objektivitu. Nemůže být ovšem pochybností o tom, že původní skutečnost má něco, co oním objektivistickým přístupem je vskutku uchopeno (uchopováno), zkrátka, že skutečnost má svou „objektní“, objektomorfní, objektogenní stránku. Přístup, který se však zaměří jenom na tuto stránku a který důsledně vylučuje, vyškrtává vše, co na tuto stránku nelze převést nebo z ní vyvodit, nutně musí popírat sám sebe, musí zapomínat na to, že sám je jenom přístupem, jedním z možných přístupů dokonce, že sám je něčím, co důsledně a plně objektivovat, objektifikovat nelze. Proto každá kritika tohoto objektivistického přístupu stojí hned před dvojím úkolem (nejméně). Především se musí tázat, které stránky skutečnosti (původní, ještě neobjektifikované) jsou objektivistickým přístupem házeny pod stůl a popírány, a jak tedy vypadá tato původní, „skutečná“ skutečnost vpravdě. A za druhé se musí tázat, jaké jiné přístupy jsou nám k dispozici a ke kterým novým stránkám oné původní skutečnosti nás mohou vést. Stojíme tedy v tom případě jednak před problémy „metodologickými“, jednak před problémy „ontologickými“ či „metafyzickými“ (pokud si nenajdeme lepší, přiměřenější, lépe věci vystihující názvy). Ta „metodologická“ problematika zabírá ovšem sama o sobě velmi široko: je to nejen otázka myšlenkového postupu a použitých myšlenkových prostředků, ale na jedné straně např. také otázka řeči a jazyka, v němž je např. v evropské oblasti onen objektivismus velmi hluboko zakořeněn či vkořeněn, ale na druhé straně též otázka praxe, praktického způsobu zacházení s věcmi a také ne-věcmi, otázka životního způsobu a stylu, otázka celkové životní orientace apod. A pokud jde o ten druhý okruh problémů, jež provizorně můžeme nazývat problémy „ontologickými“ (nebo „metafyzickými“), pak tam musí být řešeny otázky struktury skutečnosti, její „zrnité“ povahy, otázky struktury jednotlivých „zrnek“, tj. událostí, otázky „reálného“ (lépe: skutečného, od slova skutek, = čin) vztahu mezi událostmi, otázky času a časovosti, otázky dění, otázky přechodu od nepředmětné stránky

události k předmětné, od vnitřního k vnějšímu atd. právě tak jako otázky aktivity, vznikání a zanikání, tvorby a rozpadu, dynamiky nového a setrvačnosti, jsoucnosti a bytí, otázky ek-sistence (v heideggerovském smyslu) a transgrese (i transcendence, transferu i transience), otázky „návratu k sobě“, zpětné vazby a reflexe atd. atd. Znamená to vlastně stavbu filosofie zcela novým způsobem, přičemž mám ovšem zatím k dispozici jen staré (většinou) prostředky, kdežto nové se otevřou teprve v rámci oné nové filosofie.

R 1974–10

[741115–2]

(107) (1) (Frant. Lázně, 15. 11. 74 odpol.)
Whitehead mluví na jednom místě (P+R 317 n.) o tom, že Bůh může být pojmenován jako stvořitel každé časové aktuální entity („God can be termed the creator of each temporal actual entity“). Říká však, že tato věta může zavádět (mást), protože se zdá tvrdit, jako by poslední kreativita vesmíru byla připisována božímu rozhodování, boží vůli („the phrase is apt to be misleading by its suggestion that the ultimate creativity of the universe is to be ascribed to God’s volition“ – tamtéž, 317). Naproti tomu správné tvrzení je to, že (318) „God is the aboriginal instance of this creativity, and is therefore the aboriginal condition which qualifies its action. It is the function of actuality to characterize the creativity, and God is the eternal primordial character.“ Odtud tedy se znovu potvrzuje, že „creativity“ není akcidentem Boha, nýbrž naopak; že oním posledním, oním „ultimate“ není Bůh, nýbrž kreativita (obojí P+R 9). Bůh je vzhledem ke kreativitě primordiálním akcidens (9), resp. je „aboriginální instancí“ této kreativity (318); zůstává však stále ještě ne-časový (non-temporal, str. 9). Podle toho by také kreativita musela být ne-časová. Přesto mluví Whitehead o akci této kreativity; a říká, že Bůh je aboriginální podmínkou, jež kvalifikuje tuto akci (tj. akci oné kreativity). Kreativitu charakterizuje funkce aktuality (aktuálnosti, a Bůh je věčným primordiálním charakterem (vše 318). Na str. 28 čteme, že „kreativita“ je universale universalií („universal of universals“), charakterizující poslední skutečnost („ultimate matter of fact“); je to prý „ultimate principle“ (poslední princip), jímž mnohost, která představuje vesmír disjunktivně, se stává jedinou aktuální příležitostí (the many… become the one actual occasion), která představuje vesmír konjunktivně. A leží v povaze věcí, že mnohost vchází do komplexní jednoty. (Str. 28.) Aktuální příležitost

(actual occasion) je novou entitou (novostní entitou), jež se liší od kterékoliv entity v oné „mnohosti“, jíž sjednocuje. A tak vnáší „kreativita“ novost do obsahu mnohosti (mnohého), která představuje vesmír disjunktivně (vše str. 28). (Viz též dále!) Na str. 42 říká Whitehead, že „kreativita“ je pouze jiný výraz pro aristotelskou „hmotu“ (hylé), nebo pro moderní „neutrální látku“. Liší se jenom tím, že je zbavena pojmu pasivní receptivity, ať už „formy“ nebo vnějších vztahů. Je to (čistý) (čirý) pojem aktivity, podmíněné objektivní nesmrtelností aktuálního světa – světa, v němž nikdy není dvakrát totéž, ačkoliv tam je vždycky přítomen stabilní prvek božského řádu. Kreativita nemá žádný vlastní charakter v témž smyslu, jako nemá žádný vlastní charakter aristotelská „hylé“. Je to (dále 43) poslední pojem nejvyšší obecnosti při základu aktuálnosti („It is that ultimate notion of the highest generality at the base of actuality“ 43). Nemůže být charakterizován, protože každý charakter, každá charakteristika je speciálnější než on sám. Ale kreativita je vždycky (nalezena) (shledána) za určitých podmínek, a proto je popisována jako podmíněná. „The nontemporal act of all-inclusive unfettered valuation is at once a creature of creativity and a condition for creativity. It shares this double character with all creatures.“ (43) Protože má charakter stvoření, a protože je vždy v konkrescenci a nikdy v minulosti, dostává se mu od světa reakce; tato reakce je jeho konsekventní povaha. Nazýváme jej „Bůh“ (43 – a viz opět i dál). Naproti primordiální povaha Boha je primordiálním stvořeným factem a je nepodmíněným konceptuálním zhodnocením veškeré rozmanitosti věčných objektů („The primordial created fact is the unconditioned conceptual valuation of the entire multiplicity of eternal objects. This is the „primordial nature of God.“ – P+R 42). V tomto primordiálním smyslu lze tedy mluvit o Bohu jako o primordiálním stvoření (primordial creature – 42); ovšem tato konceptuální stránka nevyčerpává celou povahu boží (42).

[741116–1]

(108) (2) (Fr. L., 16. 11. 74 dopol.)
Whitehead říká na str. 27 P+R, že filosofie vysvětluje abstrakce, nikoliv konkrétnosti („philosophy is explanatory of abstraction, and not of concreteness“). Lze mu dát za pravdu, že toto je nebezpečí, jemuž se filosofie někdy dost málo (a málokdy prozřetelně) vyhýbá. Nelze mu dát za pravdu, že se z tohoto bludného kruhu filosofie nemůže dostat a že zůstává provždy jejím údělem vztahovat se pouze k abstrakcím. Podstatou a novým principem filosofie je reflexe. V reflexi se reflektující subjekt

obrací zpět k sobě. V tom smyslu je pravda, že přímým, bezprostředním „předmětem“ reflexe (a tedy filosofie) není a nemůže být žádná skutečnost tzv. vnějšího světa. Jejím bezprostředním „předmětem“ je vlastní praxe reflektujícího subjektu, nebo ještě přesněji zkušenosti, jež jsou s touto praxí spjaty. Zkušenost sama o sobě nemusí být totiž vždycky prostředkována vědomím nebo dokonce reflektujícím vědomím. Pokusy s žížalou, lezoucí v trubici T dlouho vždy do temného ramene, kde však dostane elektrickou ránu, takže já nevím po kolikáté přece jenom nakonec zamíří do ramene světlého, nám ukazují, že určitých zkušeností je schopna nabýt např. i žížala, u níž o žádném vědomí (a tím méně o reflexi) nemůže být pochopitelně ani řeči. Reflexe je však schopna se zaměřit k takovýmto zkušenostem nižší úrovně a na jejich základě vytvořit zkušenosti vyšší úrovně. Postup spočívá v tom, že rozlišuje souvislosti nahodilé od podstatných (což může učinit na základě srovnání a potom na základě nahlédnutí) a že se pokusí vyhmátnout a uchopit to podstatné jako určitou strukturu, jako určitou kontexturu, jako pletivo souvislostí, jež dávají smysl (a tento smysl pochopitelně musí být právě nahlédnut). A tento smysl je nakonec interpretován. Filosofie je vposledu hermeneutikou, ale je interpretací smyslu, nahlédnutého (resp. znovu a znovu nahlíženého partikulárního smyslu, který ovšem poukazuje vždy dál přes sebe a za sebe k smyslu generálnějšímu) uprostřed praxe a skrze praxi. Abstrakce (jako vůbec veškeré pojmy a celý pojmový aparát) jsou v tomto hermeneutickém úsilí nezbytnou pomůckou, skvělým nástrojem, který má ovšem své specifické meze a vady. Obrátit pozornost k pojmovým prostředkům náleží k integrálním součástem povinností odpovědného filosofického úsilí, které chce vědět, co dělá, když filosoficky pracuje. Proto musí filosofie řádně interpretovat také prostředky, jichž užívá, cíle, které si stanovuje, cíle, jichž vskutku dosahuje, zkrátka musí se umět hermeneuticky zaměřit sama na sebe, tj. vidět sebe a své úsilí např. také dějinně, tj. mj. vidět i svou dějinnou omezenost a podmíněnost, a odhadovat další cestu, která se třeba z větší části ještě vymyká i její představivosti i jejímu pochopení. Ale tam, kde by filosofie své úsilí výhradně zaměřila ke své vlastní činnosti, ke své vlastní „praxi“ (a to je ovšem skutečná praxe, jež na této úrovni je nezbytnou součástí celkové životní praxe např. dnešního evropského a Evropou poznamenaného člověka, takže i tam, kde této filosofie je málo, proniká na její místo falešná filosofie, pa-filosofie, totiž ideologie – třeba i nejvulgárnějšího typu, neboť prázdno tam už nikdy nezůstane), ocitla se na scestí, došla k úpadku, atrofovala na pouhou jednu svou část, jednu ze svých funkcí.

[741116–2/741117–1]

(109) (3) (Fr. Láz., 16. 11. 74 dopol.)

Podle Whiteheada je kreativita podmíněna (conditioned) svými výtvory (by its creatures – P+R 27). V tom smyslu je kreativita podmíněna také Bohem, i když (a vlastně podle Whiteheada právě proto, že) je Bůh jejím stvořením, jejím výtvorem (43). Aktivita, jíž v čisté podobě kreativita je, nemá v sobě podle Whiteheada nic nezbytně časového, protože Wh. výslovně mluví o Bohu jako o stále ještě nečasovém a jako o „nontemporal act of all-inclusive unfettered valuation“ (43).

Bůh je – pokud jde o jeho primordiální povahu – primordiálním stvořeným faktem („the primordial created fact“ – 42) a tedy primordiálním stvořením, tvorem („God is the primordial creature“ – 42). Každý individuální fakt je totiž stvořením („the individual fact is a creature“ – 27); je totiž něčím víc než jsou jeho formy („each fact is more than its forms“ – 27), i když určitost a konečnost, definitivnost faktu je odvislá od těchto jeho forem („the definiteness of fact is due to its forms“ – 27). Kreativita je pak tím posledním za všemi formami, nevyjadřitelná formami, a podmíněná svými výtvory („creativity is the ultimate behind all forms, inexplicable by forms, and conditioned by its creatures“ – 27). Kreativita představuje zřejmě také jakousi integrující mohutnost, neboť je tím posledním principem, jímž se mnohé, jež je ve vesmíru disjunktivně, stává jedinou aktuální příležitostí, jež je ve vesmíru konjunktivně (28). Toto sjednocení, zavedené do mnohosti, představuje cosi nového, přestavuje novost (novelty), a tak je kreativita principem novosti (novelty – 28). To je ne zcela průhledné, neboť v aristotelském pojmu hylé žádná integrující mohutnost není. Ostatně neprůhledná je také Whiteheadova koncepce vztahu mezi mnohostí a jedním. Termín „jedno“ (one) neznamená u něho „integrální číslo jedna“, což je komplexní speciální pojem, nýbrž je pouze poukazem na singularitu nějaké entity. Termín „mnoho“ (ev. „mnohost“) předpokládá prý termín „jedno“, ale i naopak termín „jedno“ předpokládá termín „mnoho“. Termín „mnoho“ zahrnuje pojem „disjunktivní diverzity“ kterýžto pojem je esenciálním prvkem pojetí „bytí“. Existují totiž mnohá „bytí“, mnohé „bytosti“ (beings) v disjunktivní diverzitě. (Vše str. 28 P+R.) Tady zůstává nejasné jak můžeme mluvit o singularitě tam, kde dosud „nezapracovala“ kreativita jako integrující mohutnost. (17. 11. 74) Jsou snad na nejnižší rovině jakési primordiální singularity, jejichž jednota není založena kreativitou? To se mi zdá nemožné, neboť vzhledem k zrnitosti skutečnosti na straně jedné a vzhledem k procesuálnosti všeho skutečného na straně druhé nelze než předpokládat, že takovými primordiálními singularitami mohou být jenom

primordiální nejmenší části dění, tj. primordiální události. Událost však (každá, tedy i primordiální) má mezi svým počátkem a koncem nějaký průběh, tj. je časově (a ovšem i prostorově) rozlehlá. Aby byla singularitou, musí být nějak integrována; ale to, co je v ní integrováno, nejsou nějaké ještě elementárnější, ještě „primordiálnější“ či dokonce prae-primordiální singularity, neboť to by odporovalo předpokladu, že primordiální singularity jsou těmi nejmenšími oblastmi času a prostoru, přesto však rozlehlými oblastmi. Anebo snad vykračuje Whitehead z této roviny a dělá z primordiální roviny jen rovinu konkrescence, zatímco ony každé konkrescenci, tedy i integraci a tedy i každému stvořitelství předcházející singularity chápe jako věčné objekty? Čím však je potom kreativita? Otázka se tedy vrací, jak vidět, znovu.

[741118–1]

(110) (4) (Fr. Lázně, 18. 11. 74 dopol.)

Titul „Filosofie pro naše dny“ vyhovuje hned v několika směrech. Především naznačuje zamýšlenou aktuálnost toho, co je předkládáno, a to aktuálnost ve dvojím smyslu. Jednak tu poukazujeme, že filosofie může být a má být aktuální pro náš každodenní život, jednak lze „naše dny“ chápat jako poukaz k aktuálnosti dějinné (na rozdíl od filosofie minulosti nebo zase filosofie budoucnosti). Okolnost, že nejde o „filosofii našich dnů“, nýbrž „pro naše dny“, naznačuje stanovisko, považující filosofii za cosi užitečného a potřebného jak v dané dějinné chvíli, tak pro individuální život dnešních lidí, a to nejen filosofů, nýbrž lidí, kteří mají jiné zájmy a jiné pracovní obory. (To už je rozvedení, v titulu samotném to pohříchu přímo obsaženo není.) Tím však je zároveň vyznačeno také stanovisko k úvahám o konci filosofie, totiž stanovisko záporné; nicméně je tu také obsaženo přesvědčení, že filosofie není stále totéž, že to není soubor věčných problémů a otázek, nýbrž něco, co se proměňuje, co se jednak přimyká ke své době a nezapírá svou dobovou podmíněnost, ale co také ví o tom, že každé době je zapotřebí filosofie, která jenom neopakuje a svérázně nevyslovuje to, čím už i tak doba žije, nýbrž která vidí a napomáhá vidět trochu dál a která tak umožňuje se lépe orientovat při rozhodování, jež míří vždy také do budoucnosti. Tak se ovšem vposledu stává tématem i současnost, tj. právě ony „naše dny“: co může říci k těmto dnům, v nichž žijeme, zrovna filosofie? V jakém světle se pak ukáže naše doba, když ji osvětlí filosofie? A ovšem: jaká to bude filosofie? Čím bude nová? Čím se bude lišit od filosofie staré, dřívější, od filosofie minulosti? Jaká epocha filosofického myšlení je u konce a jaká nová, jiná

epocha začíná? Proč je filosofie v krizi? V čem spočívá jádro této krize? Jak souvisí krize filosofie, krize myšlení vůbec s krizí v jiných oblastech dnešního života společnosti a lidstva, s krizí celé naší doby? A konečně je zapotřebí přezkoumat, čím může filosofie, která je sama na výši, vůbec přispět, čím může pomoci krize všeho druhu překonávat, jakého druhu jsou vůbec prostředky, jimiž chce a může pomáhat. A pomáhat v naší době, to znamená pomáhat na jednotlivých „frontách“, kde krize krystalizuje: na úseku politického myšlení a politiky vůbec (v zápasu proti zfalšovanému myšlení nejrozmanitějších ideologií), ale také na úseku vědy a vědeckého myšlení, které životní problémy redukuje na technické, na úseku umění, jež dává specifický výraz propukajícím krizím všeho druhu a jež se dovede někdy zahledět daleko do budoucnosti, na úseku religiozity, náboženství a mythologií starých i nových, na úseku osobních i neosobních společenských (i morálních) vazeb a struktur atd. atd.

[741121–1/741123–1]

(111) (5) (Fr. Láz., 21. 11. 74 dopol.)

Jedna z nejdůležitějších věcí, pro něž je filosofie nezbytná a v nichž ji nic jiného nemůže nahradit, spočívá v tom, že jakmile je jednou tady, všechno dostává jakoby novou hloubku, náhle to má kořeny hloub než se dalo tušit, má to hlubší a podstatnější základy. A tyto základy tomu ovšem nestaví a nepřidává filosofie, ale jenom je ukazuje, obnažuje a dovede je uchopit, pojmout slovem. Takže filosofie funguje jako nějaký rentgenový přístroj: ukazuje cosi, co tu už bylo dříve, ale co nebylo vidět, dokud to filosofie sama neukázala. (Pokrač. 23. 11. 74.) Ovšem ani naše poslední formulace, že to „tu bylo už dříve“, není dost výstižná, neboť to, co tu (řekněme) bylo už dříve, jako by tu nebylo, protože to nemělo váhu, k ničemu to nevedlo, nic na to nereagovalo. Mohli bychom si to představit také takto: každý postoj, každá pozice, každý akční rozvrh ovšem nějak přesahuje tu rovinu, která mu je příslušná (nebo nejvlastnější), a to oběma směry: směrem k rovině vyšších kvalit a komplexnějších (komplikovanějších) vztahů, ale také směrem k rovině spodnější, hlubší, základnější. Takový akční rozvrh (či „pozice“) je pochopitelně integrován ze své nejvlastnější roviny, a v těch směrech, jež tím či oním zaměřením tuto rovinu přesahují, vymykají se z ní a trčí z ní ven, jejich integrita slábne až i zaniká. Pokud není onen rozvrh (či pozice) vtažen do světa, který celou svou povahou a vnitřní strukturou preferuje nebo alespoň podtrhuje rovinu jinou, totiž např. právě tu, do níž okrajově a ještě neintegrovaně trčí něco ze struktury onoho původního rozvrhu, na

nezintegrovanosti oněch okrajových transcendujících nebo transgresivních (transgredujících) částí struktury původního rozvrhu málo záleží. Ale jakmile dojde k tomuto přesunu, situace se podstatně mění. Nanejvýš naléhavě tu vystupuje výzva k zintegrování nejen oněch původně okrajových struktur na příslušné transcendentní anebo transgresivní rovině, nýbrž k integraci posunutého akčního rozvrhu (či pozice) jako celku. To znamená, že se rozšiřuje a přesouvá těžiště tohoto rozvrhu. To, co bylo „integrováno“ na rovině fyzikální, musí nyní zintegrovat dosavadní fyzikální strukturu na rovině vyšší, tj. biologické. To v sobě zavírá dvojí úkol; především je na první pohled zřejmé, že po vnější stránce se vyznačuje integrace biologických struktur vyšší komplikovaností a jemnějším odstíněním vazeb a reakcí. Dosavadní fyzikální úroveň strukturovanosti je jednak podržena a zachována, jednak pojata a vintegrována do strukturovanosti mnohem složitější, jejíž těžiště se proto přesouvá na novou rovinu. Zároveň však se na této nové rovině začínají uplatňovat souvislosti a „zákonitosti“, které nelze z fyzikálních struktur ani vysvětlit, ani na ně převést a redukovat; na tom se ukazuje, jak tyto nové struktury nejsou jenom nějakou nástavbou nebo vestavbou do dosavadních, nýbrž jak dosavadní struktury jsou partikularizovány, periferizovány a vůbec ve své důležitosti umenšeny a potlačeny, a dokonce proměněny. Whitehead právem říká, že takový atom se v živém těle chová jinak než v neoživené hmotě (tj. mimo organismus) (viz *Sci. & Mod. World*, p.). Nejde tedy jenom o to, že navenek stoupá organizovanost a komplikovanost, ale také o to, že nový typ integrace proniká také do hloubky. Postihnout tento typ přesahu, totiž transcendenci v pravém smyslu, je na biologické rovině zatím dost nesnadné, protože zatím nemáme k dispozici potřebné myšlenkové prostředky (což souvisí s končící érou tzv. metafyzického myšlení). Ale podobné přesuny můžeme konstatovat také tam, kde biologický vývoj dospěl k vysoké cerebralizaci a po této cestě k reflexi. Tam je zase mnohem snadnější postihnout přesuny do hloubky (tzv. transcendenci) než přesuny na povrchu, do výše a „kupředu“ (tzv. transgresi).

[741123-2]

(112) (6) (Fr. Láz., 23. 11. 74 dopol.)

Práh transgrese, který označujeme jako reflexi, představuje přechod, resp. vstup do světa řeči, slova, logu. V tomto světě se ukazuje nutnost integrovat určité transgresivní okrajové struktury (resp. části struktur) tak, aby se ukázaly právě v tomto novém světě a tedy v tomto novém

světle jako sjednocené. To se nemůže týkat ničeho jiného bezprostředněji než právě nás samotných, tj. našeho počínání, našeho jednání. Nejde totiž o to sjednocovat to, s čím se kolem sebe a před sebou setkáváme, ale toto setkávání samotné, naše potkávání věcí, setkávání s věcmi, tj. vposledu sjednocovat naši aktivitu, náš aktivní život, naše životní akce. A takové sjednocování zase nemůže spočívat v tom, že bychom z celého svého života udělali jedinou velikou akci, nýbrž v tom, že naše četné a rozmanitě orientované akce budou navzájem spjaty čímsi, co není pouhou podobou ani pouhou reálnou návazností a plynule organickou vázaností, spleteností a propojeností, nýbrž v čemsi, co tyto jednotlivé akce v jejich nějaký úhrn přesahuje, transcenduje, co z nich dělá jednotu nikoliv v jejich vlastní rovině, nýbrž v rovině hlubší: v jejich vlastní hloubce. A tímto sjednocujícím elementem, bez něhož mohou být rozmanité akce spjaty nanejvýš do funkčních řetězců, je smysl a porozumění smyslu. I funkční řada (posloupnost) nebo souhra ovšem v sobě má něco ze smyslu a smysluplnosti. Smysl v pravém významu a v plnosti je však teprve a pouze tam, kde je realizován na základě myšlenkového, pojmového uchopení, na základě porozumění, pochopení. A tak na jedné straně toto pochopení představuje transgresi, jíž říkáme reflexe, ale ta je možná pouze tam, kde naše vlastní aktivita uvádí ve „skutek“ (tj. uskutečňuje) principy, jež jsou zakotveny ve smysluplnosti, ve smyslu, které je teprve druhotně odkrýván v reflexi, ale tak, že potom ve své odhalenosti a uchopenosti je orientačním bodem a měřítkem, o nějž se pak může opřít vědomé, cílevědomé řízení, koordinace a integrace veškeré (posléze) životní aktivity, veškeré praxe. Ovšem sama reflexe je také kusem pozoruhodné aktivity, a jako taková musí být se vší ne-reflexní praxí integrována a spjata ad integrum. Má však zdroj své vlastní integrity zakotven a zakořeněn jinde, hlouběji než veškerá ostatní aktivita. A proto skrze reflexi a jejím prostřednictvím se dostává veškeré lidské aktivitě „nové“ hloubky, a tím se před ní otvírá výzva a přímo nezbytnost integrovat se i v těchto „nových“ hloubkách. A tam je integrace možná jen ve světle elementu, v němž smysl se ukazuje jako smysl, tj. v elementu slova, řeči, myšlenky, rozumu. Má-li se však dostat ke slovu i ten základ a princip lidské aktivity, jež uvádí ve skutek smysl (smysluplnost), má-li být pojmenován a pojmově uchopen, je zapotřebí, aby sama reflexe byla reflektována. Reflektovaná reflexe je však tím novým prahem, tou novou sférou, tím nový prostorem, v němž platí a vládne ještě něco dalšího než pouhý smysl, pouhá smysluplnost, jež se dostává ke slovu. Tam už nejde jen o vnitřní smysluplnou spjatost, nýbrž o vztah k celku, k celkovému smyslu, o místo ve světě smyslu a smysluplnosti, o vystavenost plnému

světlu, jehož zdrojem (posledním zdrojem) už není a nemůže být žádná partikulární, byť sebegeneralizovanější a seberozsáhlejší smysluplnost, nýbrž to, co je kritériem a mírou každé smysluplnosti a každého smyslu, totiž sama pravda. Ve světle pravdy se teprve svět stává a ukazuje být světem, tj. prosvětleností scény, na niž přicházejí a z níž odcházejí všechny partikulární smysluplnosti. Tématizovat tento nový svět, jenž je pravým světem, protože světem pravdy a z pravdy, může jen reflexe reflektovaná, jen vědění, které nejenže ví, a které nejenže ví, že ví, ale které ví, že je tím věděním, které ví, že ví. A disciplínou, která jediná je schopna odborně a povolaně nechat přijít ke slovu tyto nové skutečnosti, je pouze ta jediná disciplína, která je schopna svými vlastními odbornými prostředky uchopit sebe samotnou, v reflexi kontrolovat své podnikání a tak vědět, co dělá, když tématizuje svět a pravdu, jež je jeho světlem. A to je filosofie. Filosofie právě tím, že je schopna se do plného světla postavit sama, může do téhož plného světla pravdy postavit vše, celý svět.

[741123-3]

(113) (7) (Frant. Láz., 23. 11. 74 odpol.)
Integrity na nové úrovni je dosahováno pouze za předpokladu, že jsou objeveny a respektovány normy, platné pro onu novou úroveň. Tyto „normy“ nejsou odvoditelné z nižších norem a vůbec z ničeho, co je spjato s nižší úrovní. Na biologické rovině (zvláště pak u nižších organismů) jsou tyto normy respektovány a zachovávány jen jakýmsi nahodilým odhadem, „zkouškami a omyly“; i když ovšem nemůžeme vyloučit i přímější uplatnění, jež nicméně můžeme zatím spíše jen tušit než poznávat. Na úrovni lidské, tj. na rovině reflexe však metoda „zkoušek a omylů“ nevyhovuje, a nastupuje něco jiného, co bychom mohli nazvat vhledem nebo nahlédnutím. Zatímco v prvním případě se pozitivní výsledky „zkoušek a omylů“ zafixují na čistě biologické rovině přes dědičnost a z malé části přes fixaci buď hned po narození (tj. přes imprintaci) nebo v průběhu dospívání („učení“), v druhém případě je rozhodující vedení či spíše uvádění do „světa“, do „situací“, kde nahlédnutí je obzvláště usnadněno, kde se nabízí a takřka vnucuje. Jinak než touto „vyvádějící“ nápomocí (= e-ducatio) nelze přispět: každý si musí udělat „názor“ sám, každý musí sám díky své fantazii a otevřenosti dospět k onomu „nahlédnutí“. Co je však nesmírně důležité: ačkoliv je nahlédnutí ryze individuální, nezastupitelnou a nepřenosnou „funkcí“, vede k hlubokému vzájemnému porozumění a k přiblížení těch, kdo „nahlížejí“. V nahlédnutí se tedy neobrací každý nahlížející do nějakého „svého“ světa, nýbrž do

světa, který je všem společný. V nahlédnutí je ovšem možno se nějak i mýlit; proto je nutno každé nahlédnutí dále artikulovat, vyslovit a zdůvodňovat (tj. uvádět do přehledných a kontrolovatelných souvislostí s jinými nahlédnutími). Jenom přes tuto artikulaci a přes toto zdůvodňování je možno se o nahlédnutí domluvit s druhými lidmi. Přesto přese všechno zůstává rozhodující věcí ono nahlédnutí samo, nikoliv slovní vyjádření a formulované důvody. Také důvody stojí vposledu na nějakých dalších nahlédnutích. A nahlédnutí je vlastně možné pouze tam, kde uvidíme před sebou jakousi závaznost, a cítíme ji jako závaznou, resp. pociťujeme, že jsme vyzýváni, abychom ji jako závaznou uznali, a kde se rozhodneme tuto závaznost respektovat, tj. kde ji skutečně jako závaznou uznáme. A to vše představuje situaci, v níž jsme konfrontováni s normami, jež jsme si nevymysleli a jež, jak jsme řekli, nelze odvodit z ničeho předcházejícího nebo „elementárnějšího“ (tj. majícího nižší úroveň, náležejícího k nižší rovině).

[741124-1]

(114) (8) (Fr. Láz., 24. 11. 74; poznámky podle mgf. zázn. ze 7. 10. 74.) (ad P+R 486:) LvH: Totiž tohle souvisí s tím, co už bylo v tom minulém odstavci, když tam hovoří o těch „somewhat exceptional elements“ (in our conscious experience…). On navodí něco takového, jako že je cosi vyňato z té běžnosti, a teď, aniž by tematicky o tom mluvil, připravuje půdu pro to, aby čtenář připustil, že to, co se zdá něčím vyňatým, výjimečným, takovým až někde za mezí, za hranicemi, na pomezí, že vlastně je tím hlavním, že – jak potom k tomu přijde – je spousta důvodů k tomu, proč podle toho, co se zdá zvláštní, vykládat všechno to, co se zdá běžné. To je asi myslím důvod, proč jsou brzo za sebou tyhle dvě věci. Ty jakoby výjimečné prvky naší zkušenosti se týkají něčeho, co je pro výklad, pro vypracování pojmového aparátu, hlavní. –/– Jestli dovolíte maličkost. U nás se zabydlelo takové povídání o pojmové, myšlenkové práci – zejména pod vlivem Barthovým, ale i jiných podobných pánů – jako kdyby ty principy myšlenkové, s nimiž člověk pracuje a které mu jsou k dispozici, zcela zásadně byly nepostačitelné, když jde o něco takového jako je Bůh. A cituje se, že jiná jsou myšlení boží než lidská atd. A z toho se vyvozuje, a také to eo ipso znamená, že lidské myšlení je de facto degradováno na něco, co v rozhodujícím okamžiku selhává. A tím se samozřejmě udělá taková základní hráz proti všem novým pokusům myšlenkově proniknout dál než dosud a tak. Tohleto, co říká Whitehead (str. 486), vypadá na první pohled, jako když se strhne Bůh na něco, co je

k dispozici myšlenkovému zpracování. Ve skutečnosti to však je základ, z něhož dochází k přebudování celé „metafyziky“ (tj. toho, čemu on říká metafyzika, což je ovšem zase něco jiného než to, čemu tak jsme zvyklí říkat my). To se pak ukáže ještě na řadě dalších míst, ale je to taková zajímavá věc, že to, co by se mohlo zdát na první pohled jak stržení Boha na záležitost světskou, na záležitost intramundánní nebo intrametafyzickou, ve skutečnosti je výzvou k podstatnému přebudování kategorií, protože ty se právě musejí přebudovat podle tohoto „hlavního“ příkladu („chief exemplification“). – (Otázka: co to je „primordiální“?) Tedy proč tu je to divoké slovo: je to od latinského primu ordo – první řád, první rovina. Tam, kde jde třeba o události zcela základní, události té první roviny, jsou to události primordiální, kdežto události vyšších rovin jsou už pozdějších, vyšších řádů. Čili: o primordialitě se mluví tam, kde sestoupíme až k tomu nejzákladnějšímu, „nejelementárnějšímu“ (což není ovšem přesné, element není nikdy primordiální), v tom nejběžnějším jazykovém úzu: k tomu nejprimitivnějšímu, nejelementárnějšímu, nejjednoduššímu, základnímu. Fakticky ovšem je to tak, že nikdy nemůžeme ztotožnit primordialitu s tím, co se zatím jeví jako nejjednodušší (třeba ve vědě, ve fyzice). To jsou dvě různé věci, nesmíme je předčasně identifikovat, protože co je jednoduché, to není nikdy na začátku, a co je na začátku, je vždycky komplikované, nebo tak nějak… Ta primordialita je poukazem k základním schematům, nikoliv k tomu, co zatím lze konstatovat ve vědě. Není to tedy v rozporu s tím třeba, že se ukazuje, že čím dál se dospívá k elementárnějším částicím v intraatomární fyzice, že tam už to je vlastně nezachytitelné jako element, že to přechází do velmi komplikovaných vztahů a že vlastně té jednoduchosti tam je minimálně – to tedy není s tím v rozporu, protože to není primordiální rovina. (Je to něco jako „první aproximace“?) Ne, to je něco jiného. O myslí především na to, že Bůh má své místo nejen v náboženství, ale také u atomů. A to znamená, že existuje něco jako primordiální povaha boží, která funguje už na samém počátku. To je obrana proti tomu, že by to byla jenom záležitost jenom… zkrátka nejen obrana proti subjektivitě, proti výtkám, že člověk, když se bojí, tak si vymýšlí bohy apod. Ne v tom smyslu, ale proti tomu, jako by Bůh tady byl jenom pro člověka, jako by se jenom člověk mohl vztahovat k Bohu, Bůh jako kdyby neměl kontakt se vším světovým děním leč přes člověka, tím že oslovuje jeho svědomí a tak podobně. Bůh je v akci už na primordiální rovině a na všech rovinách ostatních také. Ne tedy, že by to byla aproximace, nýbrž je to způsob, jak Bůh funguje v přírodě a v dějinách na této rovině. (Nevzdáme se tak toho, co se mi zdá právě specifické pro

člověka?) Ne; to, co vy vidíte jako specifické u člověka, to jistě také specifické je. Jenomže to není oblast, kde by výhradně bylo co dělat s Bohem. A že všechny ostatní oblasti by byly takové, jako kdyby Boha nebylo, jako kdyby tam nebylo zapotřebí Boha. Whitehead chce ukázat, že k uspokojivému výkladu i toho nejzákladnějšího nebo prae-fyzikálního dějství je ten pojem Boha nezbytný, a chce ukázat, v jakém smyslu je nezbytný. Prostě se bez toho, když dobře myslíme a nezapomeneme na nic a nejsme povrchní, neobejdeme, že tam potřebujeme zapracovat, resp. vidět něco, čemu on říká „bůh“, primordiální povaha Boha. Tj. např. při popisu kvantové události nějaké že nelze od této primordiální povahy Boha odhlédnout. Tam je to nutno také vidět a postihnout, bez toho se nám to prostě nezdaří dát dohromady a uspokojivě to vyložit. (Jenže to je de facto pořád přes to naše vědomí: my to nemůžeme postihnout… Kdybychom tu nebyli…) No ovšem, kdybychom tu nebyli, tak by nebyla řeč ani o těch kvantových událostech a vůbec o ničem. Je však otázka, zda v témž smyslu také nejsou. (No, přece jenom je tu otázka, zda to všechno nedostává smysl teprve zprostředkovaně přes lidské vědomí – nemyslím, jak je to v přírodě, ale jak my o tom máme uvažovat, jak to je nám dáno.)

[741124-2]

(115) (9) (pokrač.)

(Co to je „the absolute wealth of potentiality“ – str. 486?) Já jsem tady trochu bezradný, bylo by tu zapotřebí se porozhlédnout po celé knize. Já vím jenom jedno: na několika místech jsem zjistil, že Whitehead užívá slova „absolutní“ hodně etymologicky, čili ne v tom běžném významu, jak my jsme zvyklí myslet. Ta potencialita je jakýmsi přeryvem oddělena od realizace. Není žádný jednoduchý přechod od možnosti k aktualitě, ke skutečnosti. A tedy ta absolutní bohatost neznamená nekonečnou bohatost, nýbrž bohatost oddělenou jakousi přehradou nebo příkopem či propastí od té, kterou známe ze zkušenosti, s níž je možno se setkat. No a teď tahleta absolutní čili oddělená bohatost potenciality může být konceptuálně, tj. v pojmu realizována. Může být realizována také jinak, v aktu, ale pak ten akt představuje překročení té propasti, a současně ochuzení té bohatosti. Ale v pojmu my tu bohatost můžeme zachovat, protože jsme ne-omezeni: nám se v pojmu nekladou ty meze, které se kladou aktu realizace. Tedy, říkám, já jsem si to dost nepřipravil, a není mi docela jasno, je-li to takový výklad, který by mohl obstát. Možná, že se některé vady ukážou hned, a jistě bude nutno najít ještě potřebné doklady z knihy samé. (J. N.: Ne, s tím „absolute“, to mi připadá přesvědčivý. Ale

jak je to s tou konceptualitou? To mají být naše pojmy? Těžko, ne? A kdo ty pojmy vlastně pojmenuje? Tady ke konci odstavce se mluví o konceptuálním cítění…) To je jeho velmi častý termín, conceptual feeling… (H. Sokol: já se snažím vysvětlit to konceptuální: je to něco jako ideální, tedy nereálné; a jestli to absolute znamená tady tohle, to je mi taky nějaký divný…) (týž: to je logický důsledek toho, co řekl předtím: Z jeho primordiální stránky bez stvoření na něm nic není, nemá primordiální stránku bez stvoření, proto není „before“, nýbrž „with“. Jeho primordiální stránku tvoří stvoření.) LH: Ano, skutečně na některých místech on říká, že ta creativity je tím základem, a Bůh je jednou stránkou té creativity. Bůh není něčím před, nýbrž… Nepochybně za tím je to, když je to ta konceptuální stránka, tak se to týká věčných objektů a tam není před a po, to je taky pravda. (V. Fr.: Ještě tady vidím, že on tu má creation, a stvoření by také mohlo znamenat creation jako akt… že to není creatura, nýbrž creatio… Honza Sok.: To by muselo být „before any creation“, kdyby to bylo jako před jakýmkoliv tvořením… Když mluví o wealth of potentiality, tak to je už možnost jaksi připravená, to už je spíš takový soubor nevyplněných ještě potencialit, a tenhleten soubor podle něho patrně vzniká stvořením… J. N.: Ty potenciality jsou zřejmě to stvoření, právě. H. Sok.: Tak jsem to myslel: tím stvořením vzniká právě ta potencialita… kdežto realizaci vytváří Bůh, teprv, na primordiální rovině… J. N.: Mně to připadá docela logický. Stvoření rovná se potencialita, a jak se ta potencialita konceptuálně realizuje, tak tím vzniká Bůh. To ovšem jen, pokud mluvíme o primordiální povaze boží. Konsekventní povaha zase vzniká jinak.) (H. S.: …že v této abstrakci, má někdo tuchu, o jaké abstrahování tu jde? Tomáš R.: To je abstrakce, ta primordiální stránka, podobně jako ten hodnotný svět… J. N.: Ta primordiální aktualita je ovšem deficientní, ale to nevadí – je to aktualita.) LH: Ano, nemůže to nebýt aktualita, protože se to vztahuje k těm aktuálním entitám, a vztahuje se to ne jenom jako hodnota, ale jako něco víc. Whitehead vlastně celý problém strká semhle… (konec 1. strany pásky č. 9/13.) (Původní mgf. záznam je ze 7. 10. 74.) –

R 1974–11

[741126–1]

(116) (1) (Frant. Láz. 26. 11. 74 pozdě odpoledne.)
A.N. Whitehead řeší problém vztahu jedné události k jiné události zavedením pojmu „feeling“ (pocit?). V jeho pojetí jsou „pocity“ vlastně

vektory, neboť „cítí“, co je tam, a transformují to na něco, co je tady („Feelings are ‚vectors‘; for they feel what is there and trasform it into what is here“. – P+R 121.) Ale tahle terminologie, jak se mi zdá, není dost účelná, protože místo aby vedla k problémům a zaostřila na ně pozornost, obchází je. Jde totiž především o to, jak takový „pocit“ může „cítit“ něco, co je „tam“: co to je to „tam“? Znamená to „jinde“, tj. jinde než je ten pocit? Může pocit cítit něco, od čeho je vzdálen? Jestliže nikoliv, pak musí být „při tom“, co cítí, tj. musí sám být také „tam“. Ale je-li „tam“, jak může to, co tam cítí, transformovat v něco, co je tady? Je-li pocit tam, pak buď není nebo je zároveň tady. Není-li zároveň tady, když je tam, je nesnadno pochopit, jak by mohl transformovat něco, co je tam (kde je také on), v něco, co je tady (kde on sám není). To, co by pak bylo „tady“ (kde pocit sám není), by pak bylo něco nového, jiného – a souvislost s pocitem by bylo zapotřebí teprve důkladně objasnit. Naproti tomu v tom případě, že pocit je zároveň tam i tady, znamená to, že je něčím rozlehlým. Čím pak vlastně je takový „pocit“, který je něčím nejen časově, ale dokonce prostorově rozlehlým? Tento Whiteheadův pojem se zřejmě hluboce liší ode všeho, čemu jsme si navykli říkat „pocit“. – „Pocity“ jsou pro Whiteheada tzv. pozitivní prehenze (P+R str. 31-32). O prehenzích pak říká, že sestávají ze tří faktorů: a) ze „subjektu“, který „prehenduje“, totiž z aktuální entity, v níž je tato prehenze konkrétním prvkem; b) z „data“, které je „prehendováno“; c) ze „subjektivní formy“, spočívající v tom, jak onen subjekt „prehenduje“ toto datum (tamtéž, str. 31). Na tomto rozlišení lze znovu demonstrovat naši otázku. Subjekt je zřejmě to, co je „tady“; jestliže však je prehenze konkrétním prvkem aktuální entity, jíž subjekt jest, pak je prehenze také „tady“, a způsob, jak subjekt prehenduje nějaké datum, musí být rovněž „tady“. Zbývá tedy jenom poslední faktor, totiž „datum“, které je prehendováno. Kdyby i datum bylo „tady“, byla by prve zmíněná Whiteheadova věta o transformaci toho, co je tam, na to, co je „tady“, nesmyslná. Předpokládejme tedy, že „datum“ je „tam“. Whitehead o tom velmi často mluví právě tímto způsobem; na str. 31 P+R např. o tzv. fyzikálních prehenzích říká, že to jsou prehenze aktuálních entit, tj. prehenze, jejichž data zahrnují (obsahují) aktuální entity („prehensions whose data involve actual entities“). Tyto aktuální entity, jež jsou zahrnuty do dat příslušné prehenze, ovšem jsou „tam“; proto i datum samo musí být (alespoň zčásti) rovněž „tam“. Jak tedy může subjekt, který je zde, prehendovat nějaké aktuální entity, které jsou tam? A v čem vůbec spočívá ona zmíněná transpozice? Jak může být nějaká aktuální entita, která je „tam“, prehendována jinou aktuální entitou (totiž subjektem), která je tady? Tady jsou určité nejasnosti, jež Whiteheadova

terminologie nevyjasňuje ani nepomáhá vyjasňovat, jež sdílí s dlouhou tradicí britského empirismu a jež nechává být a dokonce ukrývá, zakrývá v jejich nevyřešenosti a nevyjasněnosti. Jak zahrnuje „datum“ nějaké aktuální entity? Můžeme mluvit o zahrnutí i ve smyslu reálném anebo jen ve smyslu logickém? Vztahuje se datum k takovým aktuálním entitám jen tak, že k nim poukazuje, že něco znamená, že k nim míří svou intencí? Ale v čem pak spočívá taková intence? Jak překlene onen prostor mezi „tam“ a „zde“?

[741127–1]

(117) (2) (Fr. Láz., 27. 11. 74 odpol.)

Mám za to, že prostorový i časový odstup mezi dvěma událostmi (neboli podle Whiteheada aktuálními entitami) může být překlenut zase jenom událostně, tj. určitou částí, složkou události, event. u událostí komplikovaných zvláštní událostí, která je onomu komplexu podřízena. Budeme-li pro jednoduchost uvažovat nejprve primordiální události, pak je zřejmé, že vlastní obtíž je v tom jak událost pozdější může mít nějaký „pocit“ události dřívější, a jak událost, která je „tady“, může mít „pocit“ události, která je jinde. Primordiální událost nemá žádnou další sobě podřízenou událost, která by tuto úlohu mohla splnit, a musí ji tedy splnit sama. Událost je kusem dění; dění má nějaký spád, nějaký směr. Má-li se jedna primordiální událost nějak vztáhnout k jiné takové události, může a musí tak učinit ve směru svého spádu, ve směru svého „dění“, jímž se děje. Jestliže budeme předpokládat, že se každá událost děje ve směru od toho, co bylo a co uplynulo, k tomu, co ještě nenastalo a co bude (to je obvykle chápáno jako naprostá samozřejmost, která ovšem ve skutečnosti žádnou samozřejmostí není, nýbrž představuje předsudek, jejž musíme podrobit tvrdé kritice), pak ovšem vyloučíme možnost, jak by se pozdější událost vztáhla k jiné, jež ji předchází, a stane se pro nás opět nezbytností, předpokládat jakýsi vliv ze strany události předcházející na to, co následuje. To ovšem zároveň poráží tu logickou výstavbu, které jsme se rozhodli použít. Předpokládáme-li totiž, že „starší“, minulá, předchozí událost je schopna ovlivnit událost, která přichází teprve po ní, která tudíž ve chvíli, kdy předchozí událost je aktuální, vlastně ještě není, neexistuje, pak buď musíme připustit jakési působení na dálku (prostorově i časově), které zůstává nevyjasněno právě tak, jako Whiteheadova transpozice, transformace toho, co je „tam“, na to, co je „tu“; anebo musíme následující událost odvozovat z předchozí, a pak nejsme schopni určit, proč někdy ona „následující“ událost vskutku

následuje a proč jindy nikoliv. Zejména však se mi zdá vnitřně rozporné předpokládat, že nějaká událost, která proběhne a skončí, zachová jistou svou složku, která ji přetrvá a vztáhne se k nějaké jiné události, která tu v době, kdy první událost byla ještě aktuální, vůbec nebyla. Jak by se ostatně lišila primordiální událost neovlivněná od primordiální události ovlivněné? Pokud bychom nechtěli předpokládat, že ovlivněná událost je jako celek následkem události ovlivňující (která by ergo byla naopak její příčinou), pak by ovlivnění vypadalo jako určitá více nebo méně významná modifikace, proměna primordiální události, která je pozdější, která následuje, tedy jako jakési narušení jejího spontánního, „přirozeného“ průběhu. Jaký by však byl důvod pro „kvantovou“ povahu těchto modifikací? Proč by bylo nutno mluvit o „prahu“ působení či ovlivnění? Proč by ono narušení přirozeného průběhu nemohlo mít kontinuální povahu a průběh? Mám za to, že „kvantovost“ a „prahovost“ jednoznačně poukazují na aktivní roli druhé, pozdější, následující události. Připustíme-li to, obrací se tím ovšem mnoho vztahů a jeví se v docela novém světle. A to bude nutno podrobně vyšetřit.

[741127–2]

(118) (3) (pokrač., 27. 11. 74 odpol.)

Událost, od níž je třeba začít, je právě ta pozdější, následující. Ta má svůj počátek nikoliv v tom, co přecházelo, co se už stalo, tedy v minulost, ale docela naopak v budoucnosti. Když událost startuje, když začíná, je ještě celá v budoucnosti a jenom její začátek je už tady, je už aktuální. Postupně se aktualizují další partie jejího průběhu, až se konečně odehraje také její konec. Konec události zůstává nejdéle v budoucnosti. Odtud je zřejmé, že událost jako celek vychází z budoucnosti jako ze svého původního „světa“ či „prostoru“ a že směřuje do minulosti. V tom je potom kus logiky, že některá její frakce se může odštěpit od celkového proudu jejího dění a že může zacílit mimo událost samu, totiž k nějaké události jiné. Je-li některá z předcházejících a opodál probíhajících událostí takto eo ipso v distanci od události, která jako pozdější se k ní chce vztáhnout, musí být tedy nějak dostižena. A dostižena může být jen tak, že událost pozdější a) překlene aktivně prostorovou distanci buď tak, že sama „dilatuje“ nebo že dilatuje její partie anebo že uvede (na vyšší úrovni) do chodu sérií událostí, které něco takového napodobí ve znásobených rozměrech, b) že časově „dostihne“ a „předstihne“ událost dřívější, takže si vydobude kontakt s ní. Zatímco první možnost je celkem srozumitelná, druhá na první pohled zůstává dost neprůhledná. Ono

„dostižení“ a „předstižení“ pochopíme správně teprve za předpokladu, že si stále udržujeme na paměti obrácený pohled na dění, než na jaký jsme běžně zvyklí a jaký zatím je pro většinu lidí zcela obecný. Událost následná může totiž „stíhat“ událost předchozí pouze ve směru z budoucnosti do minulosti, tj. stíhá ji tak, že „urychlí“ svůj vlastní přechod do minulosti. To ovšem není možné, aniž by toto urychlení bylo něčím vyváženo. A je vyváženo jakousi „zpětnou“ silou, jíž se cosi z takto urychlené „akce“ vrací „zpět“, tj. do budoucnosti. To je základ možnosti, aby jedna událost reagovala na druhou. V akci, která „urychlí“ spád svého dění a získá tak zpětně orientovanou hybnost, jíž se něco od této akce oddělí a vrátí zpět k východisku, opouští událost sebe samu, a v oné zpětně zaměřené frakci se vrací k sobě. To, co by mohlo eventuálně dospět z předchozí události k události pozdější, by nanejvýš mohlo dostihnout její vnější stránku, tj. to, co se už zvnějšnilo, co už dostalo vnější, předmětnou podobu. Nic z minulých, již uplynulých, nastavších událostí nemůže proniknout tak hluboko do budoucnosti, až by mohlo ovlivnit „vnitřní“ stránku následujících událostí. Již proto ne, že spád dění je opačný: jak by dovedla nějaká událost spád svého dění obrátit a ovlivňovat to, co spěchá teprve za ní? Leda že by něco z jejího průběhu zpomalilo svůj průběh, že by se jakoby zastavilo, resp. že by přešlo v jakýsi kruh, v jakousi setrvačnost. Ale setrvačnost právě není schopna pronikat do hloubky, k nitru dění, nýbrž zůstává právě na povrchu, u vnějšku a je nanejvýš schopna se srážet s jinými vnějšky a narážet na ně (či nechat narážet na sebe).

[741127-3]

(119) (4) (Fr. Láz., 27. 11. 74 večer.)

Pro úvahy o vztahu mezi vnitřní a vnější stránkou věcí, subjektů, událostí apod. je značně důležitá okolnost, známá jako poločas rozpadu radioaktivních látek. Tam totiž jde o to, že tuto v podstatě statistickou záležitost nedovedeme a ani nemůžeme interpretovat tradičním kauzálním způsobem, ale že jsme nuceni předpokládat, že určité množství (ale jakékoli větší množství!) určité radioaktivní látky se chová vždycky jako celek, že se sice rozpadají spontánně (tj. zvenčí neovlivněně) jednotlivé atomy, ale že jejich rozpad je přece jenom jakoby „řízen“ tím způsobem, že je zachována ona jakási „zákonitost“ poločasu rozpadu, tj. že je zachován ten fakt, že za určitou dobu (tj. právě za onen poločas) se rozpadne 50%, tj. polovina atomů příslušné látky, a to tak, že to platí v každém případě nezávisle na tom, jaké meze zkoumané oblasti

stanovíme (jenom je třeba, aby vymezení zahrnovalo velké množství atomů). Tady nelze nepředpokládat, nelze nemít za to, že každý individuální atom je schopen reagovat na celkový spád rozpadů atomů v blízké i vzdálené oblasti, na blízkých i vzdálených místech. Tato schopnost reagovat na jiné atomy téhož druhu (zejm. na jejich rozpad) je nepochybně prostředkována aktivitou, která má svůj zdroj, svůj počátek ve vnitřní stránce toho kterého jednotlivého atomu. Okolnost, že běžnými prostředky nelze rozpad jednotlivých atomů ovlivnit (je to možné jen při použití zcela krajních prostředků a sil), svědčí pro to, že ona statistická „zákonitost“ je prostředkována a „řízena“ nikoli přes vnějšek, nýbrž právě přes vnitřní stránku atomů. Jestliže se atomy v živém těle „chovají“ jinak než mimo organismus, musíme ve statistické zákonitosti rozpadového poločasu vidět něco příbuzného se životem, resp. s před-životem.

[741128–1]

(120) (5) (Frant. Láz., z dopisu Mileně, 28. 11. 74.)
… Ty Jakubovy úvahy, které se tak přibližovaly vlastním Vašim úvahám, „jestli vůbec má cenu se stát farářem se souhlasem, jestli o to teď stojíte“, nechť představují začátek. Samozřejmě cítím jistou odpovědnost alespoň v jeho záležitosti; dokonce jsem došel tak daleko, že jsem jeho příchod do Vršovic nepovažoval za zcela vyloučený, protože tu byla možnost, že hlavní je místní tlak, aby odešel. Teď se však zřetelně ukázalo (a stejně tak u Honzy), že tomu tak není. Myslím, že ten pokus stál za to, aby se to ukázalo. A pokud bych měl volit mezi funkcí pomocného dělníka a mezi funkcí kvalifikovanější, pak bych principiálně byl spíš pro první možnost. Rovněž z toho důvodu, aby se „zřetelně ukázalo“, jak věci stojí. Ovšem musí tu být ta jistota, že to není žádné sebemrskačství nebo vůbec zkreslování skutečnosti. To, že jsme postaveni na okraj společnosti (a strkáni za okraj), je dost cenná věc jednak pro nás, ale zejména pro to, aby se „ukázalo“. Myslím, že naším posláním je teď především „služba pravdě“: byli jsme dokopáni až tam, kde tím posledním, co nám už nikdo vzít nemůže, je právě tato služba, tj. to, co podle jeho vlastního pojetí tvořilo obsah života Ježíšova (na to se narodil, na to přišel, aby svědectví vydal pravdě). Já si myslím, že nejhorší na tom, že lidé jako my by měli bezbolestně a chytrácky proklouznout těmito lety, by byla ta prolhanost celého našeho života. Já prostě nemohu uvěřit, že bychom s čistým svědomím mohli dnes vykonávat ne pouze zaměstnání, ale vskutku „povolání“, jako by se nechumelilo. Ne že bych to nechtěl, ne že bych o to „nestál“ – ale nemělo by to právě „cenu“, nebo hůř: byl by to podvod.

Podváděli bychom sami sebe a podváděli bychom druhé. Uvědomil jsem si to mnohokrát při různých příležitostech, naposledy zejména při krátkých hovorech (osobně i telefonem) s Jirkou Holým. Prostě bych nechtěl a nemohl být na jeho místě; nechtěl a nemohl bych se stále znovu přesvědčovat, že to, co přese všechno kolem přece jenom dělám, má nějakou cenu, vždyť to uzdravuje nemocné děti! – no ne? – atp. Cítil jsem se při vší nejistotě vlastní a obavách o nejbližší v podstatě na správném místě tenkrát před třemi roky na západ od Prahy. Pochopitelně, člověk si to nemůže sám naordinovat, nemůže se do průšvihů nějak cílevědomě vrhat; ale když dlouho žije v klidu, musí se ptát, kde je chyba. Já jsem alespoň už nějakou dobu byl zase velmi nervózní, protože někde chyba byla. Mám teď dojem, že byla napravena. Čtu si teď po letech zase ve Steinbeckovi (*Hrozny hněvu*, loni vyšel znovu překlad; kdysi jsem to četl jenom v originále); a tak dovol citát: „Kázání je, abych tak řek, takovej zvláštní hlas – kázání je takovej jistej způsob koukat na věci. Kázání je dobrý pro lidi, dyž vás za to chtěj zabít.“ (str. 105, Čs. spisov. 1973.) Tak to je řečeno až moc silně, moc dramaticky. Ale něco na tom je: já vidím kolem sebe spoustu lidí, kteří by si ohromně ulevili, kdybych někde dostal slušnej flek za ňákej průměrnej nebo lehce podprůměrnej plat a kdyby se to všechno dalo zas tak nějak „do pořádku“. A proto neopomínám všem, kdo se ptají, zdůrazňovat, že v pořádku to je právě teď. A opravdu se mi to zdá; nechci, vůbec nemám v úmyslu svou situaci nějak dramatizovat a vyšperkovat pro nějakou reportáž nebo nějaké jiné „uvedení na scénu“ – to už by mi právě připadalo nevěrohodné. Ale takhle to o něčem svědčí – a já jsem (chci být) vždycky první, kdo se snaží vyzkoumat, o čem to vlastně svědčí, to, co se se mnou děje. A ptám se, zda to vydává svědectví pravdě nebo něčemu jinému. Nedovedu si představit, jak by má situace mohla cosi významného a pravdivého dosvědčovat, kdyby se mi teď najednou snadno žilo. – Tak vidíš, místo abych povídal o tom, cos mi psala, zpovídám se z toho, co si myslím o sobě. Ale ono to je hrozně těžké, chtít promluvit smysluplně a ne hluše a prázdně do situace druhého člověka; je to těžké právě proto, že vnějšně to je tak snadné. (→ pokrač.)

[741128–2]

(121) (6)

To platí samozřejmě právě také o Vašem potenciálním a zčásti už realizovaném stěhování. Obecně vzato je jasné, že dříve nebo později musíte odejít; už taky proto, že byste museli (nebo alespoň měli) odejít i ve zcela normální situaci. Honza celým svým vnitřním ustrojením patří

jinam než na venkovský sbor jako farář. To jsem cítil vždy a víckrát už jsem to řekl. Máte-li právě teď pocit, že Váš další pobyt v Prosetíně už není funkční, tak je správné „nerozptylovat se žádnými pochybnostmi“, jak píšeš. A s tím, že „farářství jako takové“ se stalo něčím vysoce problematickým obecně (a dodal bych: a že zvlášť postup Syrady a asi většiny církve nebo alespoň presbyterů tu problematičnost vyostřují a proměňují v karikaturu a prototyp toho, čemu Kierkegaard říkal „dělat si blázny z Boha“), naprosto souhlasím; co uvádíš v retrospektivě o Honzově aktivitě mimosborové, správně osvětluje jak situaci samotnou, tak jeho vlastní vnitřní tendence. A já sám považuji okolnost, že si nedovedeš představit odchod z Prosetína spojený s perspektivou, že se zase do církevního života vrátíte, za velmi podstatnou, a souhlasím. Nemyslím ovšem, že by snad bylo zapotřebí tuto možnost zásadně a předem vyškrtnout z bohatého (snad) rejstříku budoucnosti. Co je však zapotřebí, to je vědomě se zbavit vazeb na to staré. Prostě nechtít se „vracet“, nejít do budoucnosti s fixovanými schematy očekávání něčeho, co tu už bylo a co dobře známe. Prostě a dobře: nesmíme si před svými odchody udělat obrovský ranec ze své minulosti a táhnout ho pak s sebou do neznáma. [Já alespoň mám tu zkušenost (a Heda by Ti to určitě potvrdila, kdybys to ovšem měla zapotřebí), že si svůj ranec naplním vždycky znovu a velmi snadno v každé době.] Člověk má tendenci se „vracet“, když je unavený, roztřesený, „ochromený“; úplně chápu, že máš „poslední dobou silnější pocit odpovědnosti“, jak píšeš, protože Honza asi vším dohromady dost unavený byl a je. Ale mám zkušenost, že to je jen do té chvíle, kdy se člověk konečně odlepí z toho místa, kde uvázl. To je ta sevřenost tím, co je tu, co je dáno, co se nakupilo vedle nás a na nás. To nikdy není nic pouze vnějšího; nejvíc je člověk unaven a ochromen tím, že u toho všeho zůstává a chce zůstat jeho srdce. A proto je třeba (i když to bolí a člověka přepadají zrádné myšlenky, že to je třeba nesprávné, že to je „krach, omyl, opuštění pozic a prohra“ – což vše provázelo, jak píšeš, odchod Honzy Dusa i Vlastíka Slámy) se prostě odtrhnout, neobracet se zpět a vyjít kupředu, aby všechno zůstalo za námi. Krach a prohra je jenom tam, kde jsme k tomu přivázáni, kdy to nenecháme za svými zády. Vždyť co by jinak byl větší krach, než skončit jako zločinec na kříži? Ale všemu je třeba dát příslušné místo, zařadit to tam, kam to náleží – a jít! Jít kupředu; neometat se pořád kolem těch šuplat, kam jsme zastrkali to všechno, na čem nám nějak (a třeba sebevíc právem) záleželo.

Ovšem má to ještě jeden háček. A to si uvědomuju, když čtu ta Tvá slova, že jde i o „cosi, co jako by viselo ve vzduchu“, a když čtu, jak cituješ Jendu Dusa o pachu Spolany „jako na okraji sopky“. Jakub a ještě snad víc

Kája mají asi tento dojem také a hlavně mají trochu dojem, že by to mohl být dostatečný důvod k takovému docela pragmatickému „abrahamovskému“ vyjití. A já právě v téhle věci jsem pozoruhodně (tj. míním, pro sebe pozoruhodně, obvykle tomu tak nebývá) nerozhodný a na rozpacích. Nezdá se mi to. Věcně posuzováno ovšem nelze vyloučit, že sopka opravdu začne pracovat. Ale to přece není to podstatné. Lot neměl odejít, protože Sodoma a Gomora měly být zavaleny kamením a lávou a popelem. Abraham nebydlel v Sodomě ani v Gomoře, a měl vyjít také. Nejde o to, co dělají nebo nedělají sopky, ale o něco jiného. A tady se vracím k tomu, co jsem psal na začátku. Jakou službu pravdě, jaké svědectví pravdě by vydal ten, kdo by „vyšel“? Nedovedu si představit, že bychom mohli dělat něco jiného, než přidat svůj hlásek k tomu všeobecnému vytí; nemohli bychom si dovolit tolik nonkonformismu, aniž bychom se stali čímsi exoticky apartním a tím zhola bezzubým. Náš hlas by byl bez kořenů. Mám ten dojem, že svými kořeny jsme pevně spjati s půdou kdesi na úpatí sopky. A „staré stromy se nepřesazují“ (Sáša Klim). Takže to „vycházení“ je něco jiného (to „pravé vycházení“). …

[741129–1]

(122) (7) (Frant. Láz., 29. 11. 74.)
Podle Whiteheada záleží boží imanence ve světě (pokud jde o jeho primordiální povahu) v jakémsi zaměření, tíhnutí, úsilí směrem k budoucnosti a do budoucnosti („God’s immanence in the world in respect to his primordial nature is an urge towards the future based upon an appetite in the present“ – P+R 43). O několik řádek dále mluví Wh. o „the urge towards realization“. Odtud je zřetelně vidět, jak podle Whiteheada je tato „realization“ a vůbec „creative advance“ orientována z minulosti do budoucnosti. Ovšem vzhledem k tomu, že Bůh, ačkoliv „the primordial created fact“, resp. „the primordial creature“ (obojí 42), je „the timeless source of all order“ (43), je tu ještě jedna možnost, totiž že boží imanence představuje průnik do časového světa (temporal world), a že tento průnik se realizuje nejprve v budoucnosti, že tedy Bůh se stává imanentním v temporálním světě přes budoucnost. To by pak znamenalo, že nejde o pronikání presentní, o vznikání do přítomnostní bezprostřednosti („presentational immediacy“). Je tomu tak? Lze Whiteheada interpretovat tímto způsobem? – Nicméně ve svém pojetí kauzální účinnosti (apod.) mluví Whitehead stále o „derivation from an immediate past“ a o „passage to an immediate future“ (např. 251); nebo podobně mluví také o emocionálním cítění (hned potom, tamtéž). Ve svém

rozlišení procesů na dva druhy, makroskopický a mikroskopický, určuje první jako účinný (efficient), zatímco druhý jako teleologický, neboť první, makroskopický proces představuje přechod od „aktuálního“ k „pouze reálnému“, kdežto druhý, mikroskopický proces představuje růst (growth) z reálného do aktuálního (P+R 304). Ovšem když uvádí příklad, vypadá věc zase jinak, než bychom čekali. Budoucnost, říká, je pouze reálná, aniž by byla aktuální; naproti tomu minulost je nexus aktuálností. Aktuálnosti jsou konstituovány svými reálnými genetickými fázemi. Přítomnost je bezprostředností teleologického procesu, jímž se realita stává aktuální. (vše 304.) – Whitehead také mluví o tom, že jedním prvkem v bezprostředních pocitech jsou anticipující pocity transcendentní budoucnosti („the anticipatory feelings of the transcendent future in its relation to immediate fact“) (393). Právě tak mluví o „relevanci pro budoucnost“ („its relevance to the future“ – 396). Čteme u něho též, že v časovém světě budoucnost se stává dědicem minulosti („as in the temporal world the future inherits from the past“ – 496).

Mám za to, že budoucnost (řekněme: pravá budoucnost, ne tedy prostě všechno, co ještě není a co bude, co nastane) nemá žádných „kauzálních antecedencií“, ba vůbec jakýchkoliv antecendencií v tom smyslu, že by předcházelo něco její orientaci do minulosti (přes přítomnost). Budoucností prostě všechno začíná, začátek všeho je v budoucnosti. Zdání, že před každým začátkem je ještě něco dalšího, co bylo „dříve“, má svůj kořen v optickém klamu, jako by skutečný průběh událostí postupoval z minulosti do budoucnosti. Zatím však každý skutečný začátek je začátkem v absolutním smyslu, začátkem, před nímž nic není, začátkem, který se zrodil „ex nihilo“, můžeme-li se tak absurdně vyjádřit. Je to však právě jen absurdní formulace, neboť to pak vypadá, jako kdyby začátek přece jenom nějaké precedens měl, totiž nic, nicotu. – V tomto smyslu mluvit o začátku světa prostě nelze. Svět totiž nemá začátek jeden, ale má začátků nesmírné, téměř (!ne tedy v plném smyslu!) nekonečné množství. A tyto začátky nejsou ještě začátky světa, nýbrž jsou každý sám pro sebe a bez ohledu, beze vztahu k ostatním. Tyto začátky jsou jakýmsi monádami na začátku svého „vývoje“, tj. ještě bez vzájemného rozlišení podle toho, kam až jejich vnitřní vyčeřování dospělo. Jakožto začátky jsou bez jakéhokoliv vztahu mimo sebe (tedy beze vztahu navzájem). Jsou to však začátky a jako takové někam směřují. K tomu, k čemu míří bezprostředně, se ovšem také vztahují. A tady teď leží celý problém: co to je to, k čemu se vztahují? A tady přichází logicky nezbytný výklad o povaze události. Každý začátek je začátkem nějaké události; každý začátek skutečný, pravý je začátkem události primordiální. A

jakožto začátek primordiální události se vztahuje k této události jako celku: míří k naplnění, k „realizaci“ celého průběhu této události. Je začátkem právě jen v tomto smyslu; proto o něm nemůžeme mluvit v plném smyslu slova jako o začátku (jedním ze začátků) světa.

[741129–2]

(123) (8) (Fr. Láz., 29. 11. 74 večer.)
„Počátky“ světa jsou tedy plurální povahy; je to mnoho singulárních začátků singulárních akcí, které se ke „světu“ ani k žádné jeho „části“, tj. vůbec k ničemu vnějšímu původně nevztahují. Jejich vztah k „vnějšku“ se omezuje na závěr, konec, „cíl“ příslušných událostí, jejichž začátkem (a tedy součástí) jsou, tj. na vlastní zvnějšnění. Sám počátek, začátek události v sobě nic vnějšího nemá, ale tíhne k zvnějšnění. V začátku však není nic, co by tíhlo k transgresi tohoto zvnějšnění, k transgresi vnější stránky události, jejímž začátkem jest. Musíme se proto tázat, kde se bere impuls nebo motiv k podobné transgresi. (Užíváme termínu transgrese proto, že tu jde o skutečné vykročení na vyšší stupeň; bude třeba ustálit obsah termínů trangrese, transience a transcendence.) Sám začátek v sobě nemůže obsahovat žádné tíhnutí k transgresi, neboť je ještě jakoby „monáda bez oken“, tj. je beze všeho vztahování k čemukoliv „druhému“, tj. k čemukoliv, co je vůči události, jejímž je začátkem, vnější, tedy co je za hranicemi jejího vlastního zvnějšnění. Transgrese musí být tedy vyvolána a stimulována teprve v průběhu samotné události. Tento průběh spočívá ve zvnějšňování. Událost buď ke svému zvnějšnění potřebuje něco dalšího, co je mimo ni, nebo nepotřebuje. To je otázka, kterou musíme na tomto místě nechat zatím neanalyzovánu a nerozřešenu. Předpokládejme však, že nic dalšího nepotřebuje. V tom případě znamená její zvnějšnění konec. Událost, která po začátku a celém průběhu skončila stejně izolovaně, jak začala, jako by se nestala, jako by se neudála. Taková událost nepatří ke světu a do světa jako jeho součást nebo dokonce základ; patří však ke světu jako jeho předpoklad, jako jeho možnost. Jak se však z události, která svět umožňuje (spoluumožňuje, samozřejmě), stává událost, která svět zakládá (zase: spoluzakládá)? K tomu dochází tenkrát, když se událost ve svém průběhu s něčím setká; a setkat se může především a nejdříve s jinou podobnou událostí. Setkání je tedy vždycky nejméně dvoustranné: událost A se může setkat jen s událostí B (přinejmenším), a v takovém případě se událost B zároveň setkává s událostí A. Jak takové setkání může vypadat? Přihlédněme nejprve k okolnostem takového setkání. Událost A má kolem sebe jakési časové a prostorové „pole“,

v němž jedině k nějakému setkání může dojít. Podobné „pole“ má kolem sebe i událost B. Prvním předpokladem (ovšem nepostačujícím, byť nutným) tedy bude, že obě pole se překrývají a prostupují, a to alespoň zčásti. Jak velká jejich část se bude krýt, to je jedna důležitá okolnost; druhá důležitá okolnost bude spočívat v tom, o kterou část pole události A a o kterou část pole události B půjde. Pole každé z událostí není homogenní, ale má svá citlivá a hluchá místa. Na čem tohle záleží a jak vypadá struktura tohoto pole, musíme zatím nechat stranou. Je to ostatně něco, co bude možno stanovit jen ve spolupráci s určitými obory vědeckými. Nicméně již teď můžeme vyloučit možnost, že by se obě pole dvou různých událostí překrývala úplně. To by totiž znamenalo rozporný požadavek, že události A a B jsou dvě identické události. Protože však ve skutečnosti takováto identita je vyloučena a nikde se ve světě nevyskytuje, má každá událost potenciálně jedinečný charakter. Jde o jedinečnost pouze potenciální, protože neuskutečněnou. Uskutečnit se tato jedinečnost může teprve ve vztahu k jiným událostem. Z toho vyplývá, že se potenciálně jedinečná událost může ve své jedinečnosti uskutečnit tím, že se vztáhne k jiným událostem jakožto k něčemu od sebe různému, tj. že se od nich aktivně odliší. Právě však toto odlišení má charakter setkání: může k němu dojít pouze v setkání. A toto setkání je původně nahodilé.

[741129-3]

(124) (9) (pokrač. – 29. 11. 74 večer.)

Jak máme rozumět tomu, že je „nahodilé“? Míníme tím okolnost, že nasměrování (zaměření) události A se žádným způsobem samo ještě nevztahuje k události B a k setkání s ní. Nemíníme tím, že se tato „nahodilost“ nedá analyzovat a že některé její aspekty nemohou být dále upřesněny a osvětleny. Tak např. je zřejmé, že tam, kde se bude vyskytovat v určitém prostoru velmi mnoho takových událostí, budou setkání dvou (nebo více) událostí pravděpodobnější než tam, kde se podobné události budou vyskytovat naopak nejvýš řídce. Při určité řídkosti „univerza“ nemůže ke konstituci „univerza“ jakožto světa vůbec dojít. Naproti tomu tam, kde je překročena jistá mez hustoty událostí, stávají se vzájemná jejich setkání čímsi běžným, a při překročení další meze čímsi, co svou běžností a navíc dostatečnou hustotou i těchto setkání umožňuje, aby startovaly dlouhodobé a stále složitější procesy, jež v sobě integrují nesčetné primordiální události a jejich vyšší a složitější kontextury. A tu se musíme tázat: na čem je závislá hustota

primordiálních událostí? Jestliže jsme zprvu předpokládali, že začátky jsou bez jakýchkoliv „předpokladů“, bez čehokoliv, co by „předcházelo“ těmto „začátkům“ v protisměru ke spádu probíhajících událostí, jejichž začátkem jsou, pak se ocitáme v jistých nesnázích, uvažujeme-li o tom, na čem závisí hustota událostí v dané oblasti. Buď tuto hustotu budeme považovat za „nahodilou“ a tedy na ničem nezávislou, anebo musíme korigovat předpoklad „bezpředpokladovosti“ začátků a nepřítomnosti jakýchkoliv jejich antecendencií. Ovšem co vlastně by mohlo znamenat, že hustota je nebo není něčím ovlivněna? Nevpadáme sem velmi nevhodně se starým konceptem kauzálních antecedencií? Nechceme se vlastně tázat, co „předchází“ začátkům směrem do minulosti, co je „dříve“ než tyto začátky ve smyslu té staré orientace dějství z minulosti do budoucnosti? Kdybychom totiž chtěli zůstat věrni provedenému obratu, museli bychom pátrat po tom, co je hlouběji v budoucnosti než sám začátek, než samy mnohé začátky. A protože tady nejde o nějaké malé nebo i větší rozdíly časové, které bychom mohli eventuálně odkrýt ve výskytu jednotlivých „začátků“ (z nichž nepochybně některé jsou dříve a jiné později, což se ovšem ukáže teprve tam, kde jejich jedinečnost a individuálnost přejde z možnosti ve skutečnost, a to se může stát zase jen v setkání; kdežto my se nyní tážeme na pravděpodobnost takového setkání a na to, co „ovlivňuje“ tuto pravděpodobnost, resp. na čem závisí hustota aktuálních („současně“ nebo spíše přibližně současně aktuálních) událostí, nehledě už k tomu, že i největší časový rozdíl by zároveň spíše zmenšoval než zvětšoval pravděpodobnost setkání atd. (to vše ukazuje na špatný směr vyhledávání), je zřejmé, že zbývá ještě jedna důležitá „skutečnost“, která nejenže nebyla odstraněna a škrtnuta naším předpokladem, ale právě naopak jej umožňuje a on s ní počítá: totiž budoucnost sama. Přicházejí-li všechny začátky událostí z budoucnosti a zakládají-li, začínají-li události, jejichž průběh směřuje přes přítomnost do minulosti, pak je zřejmé, že tu nějaká budoucnost musí být, odkud ony začátky mohou startovat, tryskat, emergovat, odkud se mohou vynořovat. A tato budoucnost není něčím prázdným nebo neživým, nýbrž naopak čímsi živoucím v nejvyšší míře, život vzněcujícím a udržujícím. Hustota událostí záleží na tom, jak intenzivním pulzem žije, jak intenzivním životem pulzuje budoucnost. Snad lze použít pojmového rozlišení, jež provedl Karl Rahner, totiž rozlišení mezi tou „budoucností“, která se stane přítomností a potom minulostí, a mezi budoucností, která takto nepřechází v minulost, nýbrž která zůstává provždy budoucností (Rahner ji nazývá „absolutní“ budoucnost).

[741130–1]

(125) (10) (Frant. Láz., 30. 11. 74 dopol.)

Tato tzv. pravá budoucnost (nebo podle Rahnera „absolutní“ budoucnost) je velmi vážným, snad ústředním nebo alespoň jedním z ústředních témat a problémů dnešní filosofie. Téměř všichni významní, směrodatní filosofové tohoto století se z některé strany tohoto tématu chopili, i když vycházeli z odlišných základních pozic a pracovali odlišnými myšlenkovými prostředky. Nejzákladnějším rysem tohoto problému je něco, co znali filosofové už v prvních dobách dějin filosofického myšlení. Je to přeryv mezi tím, co je nějak před námi, o čem máme přímou zkušenost, k čemu se nějak samozřejmě obrací naše pozornost a naše vědomí, a mezi tím, co nemůžeme zanedbat a nemyslet, když uvedeme do činnosti detailně orientovanou, kritickou a sebekontrolující reflexi. Tento přeryv byl nejrůznějšími způsoby interpretován, podtrhován anebo zamlžován a zamlouván, ale vždycky tu byl a je prokazatelně přítomen – ať už zjevně nebo skrytě. Co však tvoří charakteristický rys nejnovější doby, tj. zvláště našeho století, v němž je filosofie v stupňující se krizi, to je úzká vazba mezi tímto přeryvem a mezi časovostí, mezi časovým charakterem tohoto přeryvu a vůbec lidské existence, všeho dění a celého univerza. Proto se nám tento starý přeryv vnucuje především jako přeryv časový. Kdysi se rozlišovalo několik pojmů, vztahujících se k „času“: tempus, duratio, aeternitas atd.; u Whiteheada ostatně najdeme také kupř. time, duration, endurance, eternity (resp. eternal objects), ever lastingness, permanence (+ fluency) apod. Dříve cítili myslitelé hlavní přeryv mezi tím, co se měnilo a co se neměnilo, např. mezi časností a věčností. V tom smyslu Whitehead zůstává poplaten starým představám když na jedné straně mluví o aktuálnostech, resp. o kreativitě a na druhé straně o věčných objektech. Nicméně zůstává zřejmým ten významný posun od takového Platona, kde přeryv byl „lokalizován“ mezi věčné ideje a mezi jejich odluky, odlesky a stíny, nebo i od Aristotela, kde byl sice pohyb významně zabudován do teorie jako přechod z možnosti ke skutečnosti (k uskutečnění), ale kde byl uchopen jen ve své stereotypičnosti, právě jenom jako typizovaný přechod, jako model přechodu. U Wh. je aristotelská hylé, která je zbavenostní jakékoliv formy, proměněna v ještě neuspořádaný pohyb, aktivitu, hybnost, která takřka hledá své „formy“ (= věčné objekty). Ovšem i u Platona např. v *Timaiu* najdeme jakési náznaky problémů, jež nás dnes tíží a kterými se musíme zabývat.

R 1974–12

[741130–2]

(126) (1) (Frant. Láz., 30. 11. 74 dopol.)
Filosofie je nutná tam, kde se rozvinula reflexe; filosofie je odborná disciplína, která vychází z reflexe a dává se jí do služeb, aby dospěla na co nejvyšší úroveň, aby viděla co nejpřesněji, aby zkrátka věděla, co dělá, když reflektuje, a dovedla pak správně interpretovat všechno to, k čemu dospěla. Filosofie je tedy ve svém vlastním živlu na rovině myšlení, na rovině reflexe. Filosofie je myšlenková disciplína, je to myšlenková aktivita, myšlenková práce; a nejen to, filosofie se nejvlastněji zabývá právě myšlenkami. A přece trvá na tom, že se ve své práci platně vztahuje (a může vztahovat) k celému světu, ke všemu a k čemukoli. To je třeba podrobněji ozřejmit.

Když říkáme, že filosofie „pracuje“, musíme se blíže podívat, co to vlastně znamená. Vlastní filosofická aktivita je totiž podmíněna použitím prostých prostředků, pojmů, pojmových (logických) souvislostí, logických pravidel, vychází z jistých myšlenkových pozic a má jisté záměry, formuluje jisté programy, jež pak sleduje tak daleko, jak to je možné nebo účelné (aby se ukázala jejich nosnost nebo nedomyšlenost) atd. atd. Filosofie tedy užívá jistých myšlenkových prostředků; a tyto prostředky jsou velmi četné a velmi různé. Filosofie si vybírá jen některé a jiné odmítá, nebo alespoň je nechává stranou. Tím právě (i když nejen tím) se stává určitou, konkrétní filosofií; jiná filosofie si vybere jiné prostředky a jiné odmítne. Co je však důležité, je zvláštní okolnost, že totiž další postup filosofické práce není jednoznačně ani výhradně determinován zvolenými myšlenkovými prostředky. To, k čemu pomocí zvolených myšlenkových prostředků určitá filosofie dospívá, není vždycky jenom její soukromou, „subjektivní“ záležitostí, ale může dospět k tématům a k záměrům, jež jsou buď do jisté míry nebo vůbec (snad! to je obvykle velmi těžko s definitivní platností posoudit, neboť nikdy nemůžeme vyskočit ze své kůže a podívat se na to, aniž bychom použili nějakých myšlenkových prostředků) shodné s tématy a záměry, k nimž dospěly jiné konkrétní filosofie. Nejlépe to je vidět u tzv. problémů. Existují problémy, jež jsou zcela vnitřní záležitostí určité filosofie a jež nemají obdobu ve filosofiích jiných. To jsou pak zřejmě problémy, které si před sebe filosofie (určitá, ne každá) staví sama svými východisky a svým postupem. Tak kupř. když Descartes rozdělí veškerenstvo na dvě substance, res extensa a res cogitans, je jeho soukromým problémem, jak znovu vybuduje a zajistí kontakt a korespondenci

mezi nimi. Ale existují problémy, jež jsou společné celé řadě filosofů (ev. filosofií). To pak je možné buď proto, že se tyto různé filosofie sobě navzájem přece jenom něčím podobají (ve východiscích, v určitých premisách atd.), takže můžeme najít určité filiace mezi nimi a určitý směr, v němž se dále vyvíjely a navzájem odchylovaly nebo se navzájem domýšlely a dotahovaly důsledky, jež jejich partnerky (nebo předchůdkyně) neviděly. V tom případě by šlo také o „soukromé“, „subjektivní“ záležitosti, ale vlastní nikoli jednomu filosofovi (nebo jedné konkrétní filosofii), nýbrž celé škole, nebo určité filiaci (jako je např. kontinentální racionalismus nebo zase anglický empirismus); a posléze může jít také o určité shodné rysy, jež jsou všem nebo takměř všem filosofům vtisknuty dobou či dokonce celou epochou (jako je např. epocha metafyzického, předmětného myšlení). Nicméně je věcí zásadní důležitosti vyhledávat problémy, jež jsou pro určitý okruh filosofických škol a směrů invariantní, abychom porozuměli, co je těmto filosofiím společné. Zároveň je tu vždycky možné dospět tak k problémům, jež něco pak říkají o době nebo o epoše, do níž ony filosofie náleží. Existují však i problémy, které jsou zakotveny ne pouze ve východiscích a myšlenkových prostředcích určitých filosofií, ale v samotném jazyku (v nejširším smyslu), jehož používají; a jsou i takové, které si zachovávají svou invarianci i při „přeložení“ do jiných jazyků. Mohou pak být svázány se samotnou řečí, se samotným základem každého myšlení. Nesmíme k tomuto soudu dospět nikdy příliš snadno a příliš brzo, a i pak musíme takový soud vždy znovu podrobovat přezkoumávání, ale vyloučit něco takového nemůžeme a nesmíme.

[741130-3]

(127) (2) (pokrač. – 30. 11. 74 dopol.)

Nesmíme ovšem zapomenout, že invarianty v našem myšlení nemusejí být ani odvozeny ze struktury samotné myšlenkové stavby, ani nemusejí být převoditelné na dobu či epochu. Největší počet invariantů je založen v tom, že míří na cosi určitého svou intencí, že se týkají čehosi, co má svou pevnost a svébytnost (snad relativní a omezenou, ale přesto zachytitelnou a neoddisputovatelnou). To souvisí s tím, že reflexe nezačíná sama u sebe a u sebe také nezůstává a nekončí. Reflexe, jak už samo slovo naznačuje, představuje jakýsi obrat v dosavadním přístupu k věcem a ke světu. Naše původní, první „vědění“ je nutně plně zaměstnáno a uchváceno tím, co si uvědomuje, co ví, čeho nebo o čem to je vědění. Je to sice nutný krok, ale přece jenom krok velmi zvláštní, když svou pozornost odtrhneme od toho, co víme a co si uvědomujeme, abychom se zkoumavě

podívali na toto naše vědění a vědomí samo. Jakmile se začneme tázat: a co to vlastně znamená, že něco víme, že si něco uvědomujeme? Jak si vlastně můžeme něco uvědomit? Jak a čím toho dosáhneme, že vůbec něco víme? – v tu chvíli podnikáme něco velmi divného, nesamozřejmého a téměř pochybného. Ale právě tato zdánlivě pochybná cesta vede skutečně dál. Teprve ta nám ukáže, jak vlastně vědění vzniká a jak je možné. Jeho základním předpokladem jsou nevědomé zkušenosti. Ty jsou ovšem mnohem starší než člověk, než lidské bytosti. Když např. dáme množství bičíkovců nebo třeba i buchanek (korýšů) na širokou misku, jejíž většina bude ve stínu nebo ve tmě, a pouze malá ploška bude osvětlena, po nějakém čase se naprostá většina, takřka všechny živé organismy shromáždí na této malé plošce, která je osvětlena. To je možné jen proto, že jsou schopné reagovat na světlo, a že jsou schopné účelně reagovat tak, aby na světle zůstaly, pokud tam jsou. Pochopitelně nemůžeme u malých korýšů nebo dokonce u jednobuněčných flagelát předpokládat nějaké „vědomí“; přesto však musíme mluvit o nějaké zkušenosti, resp. o schopnosti určitým účelným, smysluplným (i když v omezeném rozsahu) způsobem reagovat na to, co tato „zkušenost“ přináší. To, že se organismus ocitl na osvětleném místě, musí být nějak zaznamenáno a uchováno jako stimul pro řadu následujících akcí, jež musí být koordinovány po náhodném opuštění osvětleného prostoru tak, aby tohoto prostoru bylo znovu dosaženo. Ať už tuto po jistý čas nějak uchovávanou informaci o tom, že se organismus náhle dostal z osvětleného pole do temna, budeme nazývat jakkoliv, je mimo veškerou pochybnost její příbuznost s tím, o čem mluvíme jako o zkušenosti nebo jako o poznatku či vědění. Ke skutečnému vědění ovšem náleží i něco dalšího, co už je specifikem člověka. Člověk totiž nejen něco ví, ale obvykle si uvědomuje, že to ví, tj. ví, že ví. To však znamená, že lidské vědomí je vybaveno schopností se jistou svou složkou vztahovat k sobě samému. Něco podobného, byť v primitivnější podobě, můžeme ovšem konstatovat už u těch jednobuněčných organismů: tam také se bičíkovec ve svých akcích orientuje podle informace, že opustil osvětlené místo a že je teď ve tmě. To, co podniká, není pouhá reakce na tmu, protože v té by se nemohl orientovat. Když je delší dobu celá miska ve tmě, jsou monozoa přibližně stejnoměrně rozšířena po celé ploše. Důležitá je totiž právě informace o tom, co tu už není, ale co tu donedávna bylo, totiž místo na světle. To světlo tu není; aktivita mikroorganismu je tedy organizována nikoliv v přímém vztahu ke světlu, ani v přímém vztahu ke tmě, nýbrž ve vztahu k tomu, co onu informaci, že tu světlo někde bylo, ale teď už jsme ve tmě, nese. Tím se ovšem organismus de facto vztahuje k něčemu svému, k něčemu na sobě či v sobě, co je mu vlastní, co je jeho

individuální, takřka soukromou záležitostí, soukromou „informací“ (neboť ta se týká jeho situace, nikoliv věcí vnějších). Organismus nízké úrovně ovšem tuto soukromost nedovede a nemůže překonat a překročit; zůstává zajatcem svého vlastního „světa“, toho světa (té části světa), který si „osvojil“ a pokud si ho „osvojil“; zůstává zajatcem tohoto „osvojeného světa“, jemuž budeme říkat „osvětí“. Cesta ven z tohoto osvětí, jímž je provázen každý živý organismus, však vede jenom přes reflexi. Teprve reflexe dovede rozlišit od sebe to, co padá na vrub subjektu osvětí, jeho reaktibilitě, jeho akčním systémům, jeho dalším vlastnostem a celkovému vybavení, od toho, co padá na vrub skutečnostem kolem něho, tj. věcem a událostem jeho okolí.

[741130–4]

(128) (3) (pokrač. – 30. 11. 74 odpol.)

To, co je bezprostředním „předmětem“ reflexe, je lidská praxe. V lidské praxi se konstituovaly do značné míry bez kontroly vědomí (i když nikoliv naprosto bez jakékoli asistence vědomí) určité struktury, které potom reflexe postupně odkrývá a odhaluje, vystihuje je svými prostředky (tj. přivádí je ke slovu, dává jim slovo, pokouší se je v řeči, v myšlence uchopit) a uvádí je na této nové (= logické, řečové) rovině do vzájemných vztahů, do souvislostí. A vědomí těchto souvislostí (a nesouvislostí tam, kde by souvislost měla být) má potom zpětný vliv na samotnou praxi. Dokonce lze říci, že teprve díky tomuto zpětnému vlivu se praxe teprve stává praxí. Reflexe ukazuje nesjednocenost praxe a přes ni nezintegrovanost osobnosti. Postulátem lidského života je: integrita, jednota osobnosti. A té nelze dosáhnout, nejde-li až do hloubky, resp. nevyrůstá-li z hlubin. Je to právě filosofie, která ukazuje, co konkrétní lidský čin nebo určitý typ aktivity znamená pro integritu lidské osobnosti. Všechno, co člověk dělá, musí snést extrapolaci do hloubek životního postoje, celkové životní orientace. Není nahodilých lidských činů (tj. nemělo by být, člověk by s tím neměl počítat); všechno, co děláme, je určeno jakoby pro věčnost. Nikdy se nezbavíme ničeho, co jsme kdy udělali nebo čím jsme museli projít; subjektivně zapomenout ještě neznamená odlehčit skutečné tíze toho, co se stalo. Jediná možnost je vzít to na sebe a zabudovat to do svého života, integrovat to, sjednotit to s celkem ostatního života. Reflexe odhaluje (přivádí na světlo) nejzákladnější struktury naší životní orientace ne pouze proto, aby je prostě ukázala, ale aby je zhodnotila, aby je ukázala v jejich únosnosti, v jejich pevnosti a solidnosti, nebo naopak v jejich slabých místech, labilitě a i v jejich zhroucení. Cílem tohoto hodnocení je otevřít

se výzvě po nápravě, po změně životní orientace, po změně i samotného smýšlení (starý termín „metanoia“). Reflexe je nástroj, který umožňuje takový životní obrat, který jej předem osvětluje a který zesiluje jeho výzvu, jeho apel na nás. A ovšem vědomí (a také celý rozum) je vždy do jisté míry „prodejná děvka“: dovedeme právě pomocí rozumu a jeho taškářské chytrácksti zastrkat sami sobě i před jinými skutečný stav věcí, dovedeme si vymýšlet falešné obrazy o sobě i o situaci, dovedeme vhodně a chytrácky zapomínat na to, co se nám nehodí atd. atd. Reflexe je však nástroj, kterým rozum může, chce-li, kontrolovat sám sebe, může sám sebe usvědčovat ze zamlouvání a z nechuti vidět a slyšet. Zkrátka reflexe je jakousi branou, která vzniká všude tam, kde se věci jen tváří a kde jen předstírají a kde je na to ostře vrženo světlo: náhle vznikne průlina, mezera, ukáže se díra v našem umném, vymyšleném „mýtu“: a skrze tuto průlinu a mezeru může pak proniknout na scénu světlo pravdy. Reflexe je myšlenkový nástroj, který především a na prvním místě je zasvěcen službě pravdě. Běda, prodá-li se jinému pánu! Tu pak proti sobě povstanou dvě fronty, dvojí reflexe: ta lživá musí napodobovat tu pravou, a ta pravá musí odhalovat tu lživou. Obě se navzájem obviňují z toho, že podvádějí a že znetvořují pravdu. Zápas mezi pravou a lživou reflexí je veden dlouho a vždy novými prostředky; tento zápas v dějinách nikdy neskončí. V naší době na sebe bere stále ještě podobu zápasu mezi (pravdivým) myšlením všestranně kritickým a mezi myšlením ideologickým. Jednou z nejvýznamnějších metod odhalování ideologičnosti určitého myšlení je odhalování zájmů, jimž toto ideologické myšlení slouží. K tomu cíli se reflexe (filosofie) musí spojovat zejména se sociologií.

[741201–1]

(129) (4) (Frant. Láz., 1. 12. 74 dopol.)
Hlavním cílem filosofie není, jak zřejmo, konstituce promyšleného, logicky nerozporného systému, nýbrž jednotná, vnitřně koherentní interpretace jednotné, vnitřně (v hloubce) integrované životní praxe. Důležitým požadavkem pro každou filosofickou reflexi je její aplikovatelnost: filosofie, která nemá zřetelný dosah pro životní praxi nebo se o tento dosah nestará, je špatná „filosofie“, tj. není to filosofie. A právě tak je důležitým požadavkem pro každou praktickou životní orientaci, aby byla od základu (resp. až do základu) sjednocena, tj. aby její jednota nebyla pouze povrchní, pouze předstíraná, ale aby jakožto jednota obstála i před měřítky a před prostředky filosofického zkoumání a projasňování. Proto také start filosofické práce musí být jiné povahy, než třeba start práce matematika

nebo geometra, jehož cílem je od samého počátku zabránit každé rozpornosti v konstituci systému, na němž pracuje. Filosofie se nemůže výhradně orientovat na logickou bezespornost svých východisek či počátečních stadií či předpokladů. Naopak musí vycházet z něčeho, co je tu, co je dáno, resp. co oslovuje, co zní, co platí. To první, co si musí filosofie nechat „dojít“, co musí „vyslechnout“ a „uslyšet“, co musí „přijmout“, resp. co si musí nechat „uložit“, to jsou stěžejní témata, jimiž se má zabývat a jimž se nesmí už nikdy vyhnout. Velikost každé filosofie je mj. podmíněna právě tím, že žádné takto předkládané téma nepřeslechne a nepřehlédne, a dále, že takové základní téma nebude zamlouvat a převádět na něco jiného.

Témata, která jsou v určité době aktuální a rozhodující, témata tzv. „směrodatná“ nemusejí ovšem být a také nebývají propojena navzájem způsobem, který jen tak beze všeho může být přenesen do myšlenkového systému. Naopak bývá nejčastějším případem, že mezi „uzlovými tématy“ nebo „uzlovými problémy“ určité dějinné situace jsou dost veliká, někdy až obrovská napětí. Myšlenkový a duševní a duchovní život určité doby vůbec je určen anebo alespoň předznamenán právě těmito ústředními, „uzlovými“ problémy či tématy a jejich vzájemnými vztahy, jejich vzájemným jiskřením. Obecně lze říci, že malá střední napětí mají stimulační vliv na duchovní a myšlenkovou aktivitu, zatímco příliš veliká napětí všeobecně brzdí a podlamují rozlet ducha a myšlenky; snad jen pro duchy největší a myslitele světové neztrácejí své iritující a tím přece jenom stimulující rysy. Nicméně úkolem filosofie je těchto uzlových problémů se svými prostředky chopit a přes ně uchopit samu dobu jako cosi „vnitřně“ jednotného. Samozřejmě že nemůžeme tuto aktivitu a to, s čím se potýká, interpretovat nějak objektivisticky. „Doba“ není nic objektivně daného, co stojí před člověkem jakožto subjektem a co ho obklopuje jako jeho okolí (tj. to, co je okolo něho). Doba, to je něco, co je spoluurčeno a spolukonstituováno, spoluformováno také člověkem, který v ní žije. Doba je vlastně právě ten způsob, jak ji lidé prožívají, jak jí rozumějí a jak v ní jednají. Filosofie proto není pouhým svědkem své doby, ale podstatně dobu ovlivňuje a proměňuje. Je-li tomu tak, že uzlová témata určité doby jsou v napětí a zdrojem velkých rozporů, je filosofie, která se snaží je uchopit takovým způsobem, aby tím doba (původně takto dezintegrovaná, ano roztržená) byla zintegrována, právě tak součástí doby; a pokud se jí její integrační úsilí vydaří, je tím proměněna sama doba (a je tím něco důležitého provedeno se samotnými uzlovými tématy, uzlovými problémy doby). To ovšem neznamená pouze myšlenkové uchopení oněch problémů a přes ně celé doby; toto myšlenkové uchopení je jakoby rozvrhem přítomnosti člověka

v této době, je plánem, programem jeho aktivity, je orientační mapou pro jeho nesčetná partikulární úsilí a podnikání. Doba může být sjednocena pouze aktivitou lidí; a to je možné jen tam, kde v hlubině jejich iniciativy vykrystalizoval základ, z něhož vyrůstá, v němž je zakořeněna, zakotvena integrita lidské osobnosti. K této integritě člověk nemůže dospět jinak než nápravou, proměnou životní praxe na základě proměny smýšlení, tj. na základě kritické reflexe. Kritická reflexe však nemůže zůstávat rozdrobena na jednotlivé kritické činy a podniky; musí být skloubena, sjednocena, integrována, a to zase nemůže, leč v rámci integrace celého životního (tj. i praktického) postoje. Myšlenková integrita tu musí jít vždy společně a ve vzájemné závislosti (nikoliv tedy jednostranné) s integritou životní orientace, tj. s integritou životního zakotvení. Filosofie je tou myšlenkovou disciplínou, která je schopna prohlédnout tuto dvojí polaritu, tento dvojí postulát integrity, a která má myšlenkové prostředky, aby se tohoto ústředního problému chopila, aniž samu sebe z řešení vyloučila, neboť byť systematizovaná, zůstává ve své podstatě vyostřenou reflexí – a to znamená i reflexí sebe samé.

[741201–2]

(130) (5) (Frant. Láz., 1. 12. 74 dopol.)
Naše doba (a to je samozřejmě nutno určit i jinak než časově: tedy v prostoru evropské a Evropou poznamenané části světa) se vyznačuje celou malou řadou uzlových problémů, které snad později bude možno v počtu redukovat na základě analýzou odhalených příbuzností. Jedním z největších problémů, tj. filosofémat, je vztah změny a trvání, což je odkaz antiky. Ale orientace tohoto problému je právě opačná: zatímco kdysi pro staré Řeky (a pro dlouhé věky následující) byla samozřejmá nehybnost a stálost, kdežto problémem (myšlenkovým, filosofickým) byla změna, dnes je tomu zcela naopak. Dnes je nám čímsi běžným a samozřejmým změna, ale není nám průhledné, jakým způsobem může něco trvat. Ovšem ani změna sama, i když jsme si už zvykli počítat s všeobecnou pohyblivostí a proměnlivostí skutečnosti, nám není dost průhledná, protože si ještě nejsme jasni v otázce, v níž problém změny a trvání vyúsťuje. Proto Heideggerovo rozpoznání, že ústředním (my bychom relativizovali: jedním z ústředních, neboť toto je vlastně jen teoretická, čistě myšlenková rovina) problémem naší doby je „bytí a čas“.

Druhým vážným problémem je věda. Na první pohled to je téma (i problém) mnohem mladší. Není to tak dávno, kdy věda náležela k předním jistotám tzv. moderní společnosti. Její úspěchy imponovaly

téměř všem bez rozdílu; řady jejích odpůrců (zejména z řad náboženských konzervativistů) stále řídly. Dnes však toto obrovské intelektuální dědictví vyvolává právě u největších duchů nejhlubší pochybnosti. Nejprve lidé rozpoznali, že věda jim nemůže dát žádné životní jistoty, nýbrž pouhé prostředky, i když mocné a vždy mocnější. Ale později se ukázalo, že věda nepřináší člověku jen neutrální prostředky, ale že její účinky, a to jak chtěné, tak vedlejší a nechtěné, vposledu člověka a dokonce život vůbec ohrožují, smrtelně ohrožují. Člověk víc než kdy dříve poznává, že vlastně neví, co to podniká, když vědecky bádá a když tak těsně svou vědu spojil s technikou, takže technika už dávno přestala být pouhou aplikací vědy a stala se manažérem vědy. Proto další ústřední problém dneška, problém techniky, je oboustranně a nerozlučně spjat s problémem vědy.

Nikdy nebyl člověk sám sobě takovým neprůhledným problémem jako dnes. Ne že by problémem dříve vůbec nebyl; ale byl problémem mezi jinými problémy. Dnes je člověk nejen mnohem víc udiven sám sebou, ale má nutkavý, neodbytný dojem, že si nerozumí, že se nezná, že je sám sobě cizincem, cizím, nepřístupným světem. Reflexe, jíž se dostává stále dál a hloub jakoby ve směru k sobě, ho vposledu nechává na holičkách, ukazuje se jako bezbřehá a bezedná. A nejen to, že si člověk nerozumí; všude tam, kde se pokouší usilovně o sebepochopení, všude tam, kde usilovně proniká k sobě, má stejně tak neodbytný pocit, že podřezává nějak větev, na níž sedí, že přispívá k tomu, aby si připadal stále cizejší, ba dokonce že nepomáhá vlastní nejistotě a vnitřnímu rozpadu. Jedním z ústředních a přímo nejnaléhavějších témat a problémů dnešní doby je člověk sám sobě. Úzce spjatým problémem je sama reflexe a vůbec smysl a hodnota intelektuálního podnikání, tedy i filosofie a krize, v níž se ocitá.

Jedním z docela ústředních, i když ještě málo reflektovaných problémů je rozpad religiozity a definitivní konec mytické životní orientace a problém nové orientace antimytické, orientace „víry“. Nejde jen o povrchní přiblížení k těmto tématům, jak bylo takových podniknuto již mnoho. Ale jde o to, že mytická orientace velmi stabilizuje individuální i společenský život, a že orientace víry jej naproti tomu destabilizuje, rozviklává, problematizuje a žene neustále vpřed, k novým metám a novým dobrodružstvím. V době, jako je naše, se každé „slepé“ podnikání, nepropočtené dříve než je realizováno, jeví jako veskrze neodpovědné. Styl, který si musí vypracovat a osvojit dnešní a příští lidstvo, musí především respektovat a udržovat stabilitu podmínek života na zemi vůbec a lidského života ve společnosti zvlášť. Tato situace musí nutně vyvolávat nové a nové reminiscence a dokonce výslovné pokusy o návraty k mytické životní orientaci nebo (protože to už není možné) k nějakým náhražkám, surogá-

tům takového životního stylu. Je to tedy, jak se zdá, takto nově viděno, problém číslo jedna.

[741201–3]

(131) (6) (Fr. Láz., 1. 12. 74 dopol.)
Filosofie, která přistupuje k uzlovým problémům své doby, to nemůže učinit zvnějšku (nebo jenom zvnějšku). Prvním předpokladem toho, aby se těmto problémům dostala na kloub, je to, že tyto problémy přijme za své, tj. že je najde jako své vlastní, vnitřní problémy. Filosofie musí učinit problémy své doby skutečnými vnitřními problémy, problémy své hlubiny, musí je učinit součástí své hloubky, záležitostí svého základu, svého zakořenění, svého zakotvení. To však znamená nejenom nějakou jejich jednoduchou transpozici, jednoduché „přeložení“ do její vlastní mluvy, nýbrž značné přestrukturování těchto problémů i jejich vzájemných vazeb. Tak kupř. už z toho, co bylo řečeno o uzlových problémech a tématech naší doby (a co jistě svou látku nevyčerpalo ani co do výčtu těchto problémů), je dost zřetelně vidět, jak spolu jednotlivé problémy souvisejí. Problém mýtické (tj. rekurentní a stabilizující) životní orientace a problém času a trvání zjevně na sebe navazují. Problém vědy a problém reflexe (ev. filosofie) spolu souvisejí jak historicky (vědy vznikly původně odštěpením, specializací, zúžením svého tématu z filosofie), tak systematicky (věda bez reflexe a bez filosofie není vůbec možná, i když se tváří, jako by se chtěla každé filosofie, každé „metafyziky“ vyvarovat). Ale filosofie zjišťuje, že těmto „věčným“ problémům určitým způsobem „odpovídá“ její vnitřní filosofická problematika. Filosofie např. zjišťuje ve své sebe-reflexi, že mýtické životní orientaci odpovídá určitý způsob, určitý typ myšlení, zatímco anti-mýtické orientaci víry odpovídá zase jiný způsob myšlení. Proto nemá filosofie takový problém mýtus víra jen před sebou, ale je to vnitřní její problém, je to otázka její vlastní myšlenkové orientace a také otázka myšlenkových prostředků a metod, jichž užívá. Jde tu na př. o její kategorie a myšlenkové postupy, které jsou jiné, když se vnitřně přimkne k mýtické životní orientaci a stane se tak reflexí této orientace a její praxe, než když se naopak vnitřně přeorientuje a přimkne se k jinému zaměření života, stane se reflexí víry. Všechny centrální, uzlové problémy své doby musí filosofie vydolovat ze svých nejvlastnějších hloubek, jinak zůstane neschopna nejen s nimi pohnout, ale vůbec jim porozumět. A to je tedy důvod proč se problémy doby transponují do roviny abstraktního myšlení, do roviny filosofie jako problémy dějinné povahy samotné filosofie. Byl by omyl, kdyby v této skutečnosti byl shledán doklad toho, že filosofie své problémy do

své doby vnáší, že dobu těmito termíny zatěžuje jako jakýmsi nežádoucím kontrabandem. Takovým způsobem se totiž filosofie na své době podílí, aktivně sice, ale s naslouchavou pozorností a solidaritou. A tu nemůže nerozpoznat, že její vlastní filosofická situace představuje jakési pendant, jakousi obdobu té situace ne-filosofické a mimofilosofické, jakou je konec mytické orientace a rozklad religiozity, vnitřní desintegrace a navíc humánní a sociální emancipace vědy a vzrůstající problematičnost jejího postavení a její funkce v lidské společnosti. Oním filosofickým pendant je dějinný přelom, v němž se dnes filosofie ocitá a který může být označen jako konec metafyziky, konec tradice předmětného, objektifikujícího myšlení. A tím ovšem se dostáváme k dalšímu uzlovému bodu, tentokrát čistě myšlenkovému, filosofickému, totiž k problému subjektu a subjektního aspektu skutečnosti oproti objektu a objektnímu aspektu skutečnosti. Jdeme-li ještě o krok dál, dospějeme k problému ještě „ústřednějšímu“, totiž problému vnitřního a vnějšího a problému jejich vztahů a přechodu mezi nimi. S tím pak souvisí problém akce, aktivity, inovace vůbec atd. atd.

[741202–1]

(132) (7) (Fr. Láz., 2. 12. 74 dopol.)

Problém „vnitřního“ je poměrně mladý; antická filosofie tento problém v pravém slova smyslu nezná. Ne ovšem, že by tam vůbec chyběl jakýkoliv náznak tímto směrem. I v pojetí tak krajním, jako byl Leukippův a Demokritův atomismus, v němž veškerá pozornost je věnována a veškerá důležitost připisována vnějšku, tj. vnějšímu vzezření atomů a tomu, co je vně atomů, i když odečteme jiné atomy (a jejich jedině důležité vnějšky), tj. prázdna, je v pozadí přítomno jakési povědomí o čemsi, co bychom dnes mohli nazvat „nitrem“ nebo „vnitřkem“, „vnitřní stránkou“ atomů. Ale toto „nitro“ je nevýznamné, neprojevuje se ničím podstatným, nepřispívá k objasnění ničeho, protože je zcela homogenní. Myšlenka „vnitřní homogenity“ je ovšem starší, najdeme ji nejvýrazněji přítomnou v eleatství, zejména v pozitivním Parmenidově výkladu o „jednom a veškerém“. Právě proti tomuto pojetí můžeme zdůraznit jako podstatný rys koncepce „vnitřního“ onu vnitřní rozrůzněnost, diferencovanost, strukturovanost. V dějinách filosofie je druhým pólem parmenidovského „jednoho“ nebo démokritovského pluralizovaného „atomu“ Leibnizova „monáda“, u níž je zcela potlačena jakákoliv významnost jejího vnějšku a naopak podtržena výhradní důležitost vnitřku: monáda se vnitřně vyvíjí, rozrůzňuje, komplikuje a vyčeřuje, a tímto vnitřním vývojem spěje k podobě (ovšem vnitřní podobě), jež se jakýmsi podstatným, významným způsobem vztahuje

k veškerenstvu, k světovému celku a realizované božské harmonii v něm. Charakteristický je Leibnizův výklad o tomto „vnitřku“, o „vnitřní stránce“ či povaze monád, když uvádí metaforu mozek-mlýn (v *Monadologii*). Představíme-li si lidskou mysl (mozek) jako nějaký mlýn, a představíme-li si, že budeme tak malí, že můžeme do tohoto mlýna vstoupit, zajisté pak budeme mít příležitost vidět četné mechanismy v činnosti, ale myšlenku nikde nenajdeme. Tímto způsobem domýšlel Leibniz karteziánské rozpolcení skutečnosti na dvě substance, res extensa a res cogitans. Tady už zcela zřetelně vidíme posun či radikalizaci v pojetí „vnitřního“: vnitřkem v jistém neradikálním smyslu jsou ovšem i ty četné mechanismy v mozku, přirovnaném k mlýnu. Ale vnitřkem v radikálním, hlubokém smyslu jsou právě ty myšlenky, s nimiž se nesetkáme tak, abychom je měli před sebou, ani kdyby se nám podařilo vstoupit do onoho mozku-mlýna. Z toho tedy můžeme odvodit další důsledek: nitro nejen znamená vnitřní rozlišenost a strukturovanost, ale znamená takovou strukturu, k níž se nelze dostat, k níž nelze přistoupit zvnějšku, která není před námi jako cosi vnějšího, objektního, předmětného. Nejde tedy jen o nějaké formální rozlišení toho, co je uvnitř nějakého jistým způsobem vymezeného okrsku a co je za těmito mezemi, nýbrž rozlišení dvou typů skutečnosti, dvou stránek skutečnosti, které si vyžadují každá zcela jiný, odlišný přístup: rozlišení mezi vnějším a vnitřním není původně a základně rozlišení ontologické, ale fenomenologické. K vnější skutečnosti (ev. k vnější stránce skutečnosti) přistupujeme zvenčí a setkáváme se zprvu právě jenom se zevnějškem; naproti tomu přístup k vnitřní, niterné skutečnosti (ev. k vnitřní stránce skutečnosti) je čímsi podstatně odlišným, jiným. A tady se otvírají základní otázky a problémy, spjaté s možností přístupu k vnitřnímu, jež není naším nitrem (což implikuje rozdíl mezi nitrem naším a nitrem, jež není naše – to je velmi významný rozdíl).

[741202–2]

(133) (8) (pokrač. – 2. 12. 74 dopol.)
Tam, kde je jenom vnějšek, není možné rozlišení na „moje“ a „cizí“, neboť není žádného privilegovaného stanoviště nebo bodu, k němuž by se podobné rozlišení mohlo vztáhnout. Ale že skutečnost pouze vnější není myslitelná, to dosvědčuje sám začátek filosofie ve starém Řecku. Odkud se bere pluralita atomů? A ostatně: odkud se bere vůbec pluralita, jak pluralita takových „živlů“ např. u Empedokla nebo vůbec pluralita jevů, jež má být nějak odvysvětlena a odeskamotována nebo alespoň odlehčena a zlehčena důrazem na jedinou světovou substanci, resp. arché či rhizoma?

Minulost je nemyslitelná a neuchopitelná bez pojmu „jeden“, „jedno“. „Jedno“ však nemá smysl nebo alespoň málo smyslu, zůstává nedomyšleno tam, kde není pochopeno jako „jednota“. Ale jednota (a tím i jedno) znamená vztaženost k nějakému středu, centru. A tento střed, to nahlížíme s evidencí, nemůže být vně oné jednoty, nýbrž naopak uvnitř. Jednota a jedno zkrátka nemohou obstát, aniž by měly nějaké uvnitř, nějaké nitro, jež není přístupné zvenčí, ale jež umožňuje a zakládá jednotu „jednoho“. Mezi skutečnostmi světa, s nimiž se v každodenním životě setkáváme, je to nejnázorněji vidět na živých organismech. Ale byl by hrubý omyl, kdybychom důraz na „vnitřní“ a na „jednotu“ (či „celkovost“) chápali jako nějaký biologismus. Jde spíš jenom o to, že na živých organismech je rozdíl mezi vnitřní a vnější stránkou mnohem nápadněji vidět. Ve skutečnosti ovšem integrita a sjednocenost je velmi zřetelná např. na úrovni atomů a molekul (a samozřejmě subatomárních, infraatomárních částic), nebo zase na úrovni fyziologie smyslů, vůbec vnímání, na úrovni psychiky, na rovině sociální a kulturní atd. Jde také o to, že v západoevropské myšlenkové tradici se vžily určité objektifikační, objektotropní myšlenkové přístupy natolik, že leckde už ani nejsme schopni „vidět“ bez předsudků rozdíl a napětí mezi vnitřním a vnějším prostě proto, že se díváme jen jakoby „okem“ a tudíž bez kontroly a reflexe té složky vidění, jež je ovšem vždycky přítomna, ale od níž celá naše teoretická průprava systematicky odvrací naši pozornost. Není snadné opustit zaběhané přístupy a postupy a vpravit se do nových, jiných; je také velmi nesnadné tyto nové přístupy razit a prosadit. Filosofie musí proto jaksi „za pochodu“, „v průběhu plavby“ přebudovat své stěžejní struktury a přímo osy myšlení. Musí si k tomu vybrat vhodná témata, která nejsou překážkou, ale spíše pomocí v tom směru. To je jeden z nejvážnějších asi důvodů, proč se tolik vynikajících myslitelů naší doby zabývá otázkami estetickými a uměnovědnými.

Věc spočívá asi v tom, že umělecký artefakt představuje jakési napodobení, „mimezi“ ve velmi hlubokém a zřídka správně chápaném smyslu. Podstatou umění ovšem není žádné „napodobení“ skutečnosti, vytváření jakýchsi „obrazů“ skutečnosti. To je jenom jedna z možností umění, ale umění se touto možností nevyčerpává a není na ni omezeno. Umělecké dílo napodobuje integritu, jak je známá z přírody a z lidského světa. Je to napodobení, jehož cílem není vnější podobnost ani nějaký reduplikát skutečnosti, nýbrž napodobení, k jehož podstatě náleží nepodobnost a rozdílnost. Zatímco v přírodě např. se setkáváme se „subjekty“, vybavenými vnitřní i vnější stránkou, jež jsou po svém a bez cizí pomoci a asistence integrovány v určité (potřebné) míře, v umění není v možnostech tvůrce vybavit své dílo fungující integritou vnitřní a vnější stránky. Umělecké dílo

je po vnější stránce neintegrovaný shluk svých částí, jež zůstávají vůči dílu jako celku veskrze indiferentní; z toho důvodu dílo v plném smyslu není schopno samo žít, ale potřebuje si život vypůjčovat od těch, kdo se pokoušejí k dílu přistoupit, porozumět mu a interpretovat je. Vnitřní život, vnitřní svět uměleckého díla není dán tak, jako je dána vnější podoba uměleckého díla, ale není s touto vnější podobou ani v žádné svébytné, žijící, fungující vazbě, která by neměla zapotřebí další a vždy nové přítomnosti člověka-posluchače, člověka-čtenáře, člověka-diváka. Estetický rozměr umění (jež se ovšem na estetično nedá redukovat) je založen právě v této významné okolnosti, že umělecké dílo ožije pouze za asistence vnímajícího člověka. Ale umění se stává uměním teprve tam, kde toto vnímání je doprovázeno, vedeno (řízeno) a mohutně přesaženo (transcendováno, transgredováno) porozuměním, pochopením toho, co vnímat nelze a k čemu je zapotřebí přistoupit docela jinak než „zvenčí“. Prakticky to všichni děláme; jde jenom o to, provést důkladnou, k jádru jdoucí reflexi toho, co to vlastně děláme, když „vnímáme“ umělecké dílo, když je „chápeme“, když mu „rozumíme“; a také reflexi toho, co vlastně podniká umělec, když tvoří a v jakém vztahu je jeho tvoření k tomu, jak ostatní lidé jeho tvorbě, jeho výtvoru rozumějí a jak na ně svým pochopením a ve svém pochopení (a skrze toto pochopení) reagují.

R 1974–13

[741202–3]

(134) (1) (Frant. Láz., 2. 12. 74 večer.)
Tam, kde je vnitřní, tam je možnost vztahu k sobě – možnost „subjektnosti“, možnost formování, vzniku subjektu. Ovšem identifikace obojího by byla předčasná. Tady je zapotřebí důkladných úvah k tomu, abychom vztah mezi obojím správně zhodnotili. (V disertaci z r. 1952 je taková identifikace provedena a nadále je termínů subjektní a vnitřní, jakož i termínů objektní a vnější užíváno záměrně, tj. v témž významu. To bude nutno přezkoumat a zkorigovat.) Jestliže uznáme jako subjekt teprve tu strukturu, která se uzavírá tím, že je schopna se nějak k sobě vrátit, pak ovšem musíme připustit, že primordiální událost má svou vnitřní stránku na rozdíl od vnější, ale nemůžeme ještě předpokládat, že každá taková primordiální událost je už jenom proto subjektem. Je jakýmsi proto-subjektem, nebo je centrována, má směr (tj. nějaké „nahoře“ a „dole“, „vepředu“ a „vzadu“); chybí jí však jedna důležitá věc, totiž to, o čem staří řečtí filosofové mluvili jako o „spojení konce s počátkem“.

V události není žádného trvání, žádné trvalosti, nýbrž jen a výhradně tok, přechod, [změna,] dění. Aby byla založena nějaká relativní stálost, nějaká trvalost, jakýsi základ, k němuž se událostní dění může vztáhnout a z něhož zase znovu může vycházet, je zapotřebí „pohybu“, který je orientován v protisměru k toku původního událostného dění, totiž pohybu „návratu“. Tento „návrat“ si nesmíme modelovat nebo představovat jenom prostorově, i když svou prostorovou komponentu nepochybně má. Tato prostorová komponenta spočívá asi v této struktuře: primordiální (nebo jiná, ale stále ještě velmi nízkoúrovňová, „elementární“) událost má, jak stále opakujeme, svůj začátek, průběh a konec, a to jak v časovém, tak i prostorovém smyslu. Uvažme v této chvíli jen prostorovou stránku věci. Místo, kde událost začíná, je jiné, než místo, kde končí. Prostorová distance mezi jejím začátkem a koncem (v prostorovém smyslu) je v případě primordiální události nejmenším kvantem prostoru a je vyplněna „tělem“ průběhu události. Návrat, chápaný jen prostorově, by tedy znamenal, že jakási frakce této primordiální události by se v jejím průběhu (normálním) odtrhla, odbočila a obrátila se ve svém směru zpět (tj. do protisměru), takže by skončila buď tam, kde původní událost začala (kde byl její začátek), nebo někde blízko, tj. v některém místě průběhu události brzo po startu. Vzniká nyní otázka, jak by bylo něco takového vůbec možné. Definujeme-li primordiální událost jako nejmenší „buňku“, nejmenší „zrno“ dění, pak můžeme stěží předpokládat oddělení nějaké „frakce“, která by se obrátila do protisměru. Musíme proto předpokládat, že než k něčemu takovému dojde, musí se stát cosi, co z primordiální události udělá něco vyššího, komplikovanějšího, něco přinejmenším „secundi ordinis“ (nebo ještě dalšího, vyššího řádu). Co by to však mohlo být? Na jedné straně musíme vycházet z primordiálních událostí, neboť jsme povinni vyložit na tomto modelu vznik komplikovanějších celků z těch „nejjednodušších“, resp. z těch „prvních“, z těch „prvního řádu“. Na druhé straně však musíme zřejmě předpokládat zásah něčeho mimo partikulární událost, co jí umožní startovat na tyto další vyšší úrovně. Tímto „něčím“ však nemůže být žádná událost vyšší úrovně, protože bychom pak byli povinni vysvětlit, kde se tu vzala. Může to být tedy jenom jiná primordiální událost. Za jakých okolností je tedy schopna jedna primordiální událost způsobit, že jiná primordiální událost opustí svou primordialitu a stane se něčím komplikovanějším, něčím vyššího řádu, aby bylo možné to, co jsme před chvílí vylíčili?

[741202–4]

(135) (2) (pokrač. – 2. 12. 74 večer.)
Zatím jsme ovšem uvažovali jen o prostorové stránce (či komponentě) onoho „návratu“, který je nezbytnou podmínkou konstituce subjektu (tj. konstituce události jakožto subjektu). Uvažme nyní stránku časovou, zda by nás nepřivedla ještě o něco dál. Jestliže událost je dění, pak je zřejmé, že časově její začátek předchází jejímu konci. O tom není sporu. Otázkou však je, jak dobře rozumět tomu, co je „před“ a co je „po“. Analýza charakteristického rozporu, který zdomácněl dokonce i v našich jazykových projevech, je nezbytná; jak doufáme, ukáže ne-li cestu k řešení, tedy alespoň přibližný směr této cesty. V běžném pochopení bývá umístěn počátek události ve směru do minulosti, kdežto její konec ve směru do budoucnosti. „Před“ ve smyslu časovém je proto v tomto smyslu chápáno jako „směrem do minulosti“. Ale toto pojetí vede k vážným rozporům s jinými jazykovými projevy, týkajícími se odlišných hledisek. Událost, která začíná, je ještě čerstvá, mladá, kdežto během svého průběhu postupně stárne a končí jako stará. Ale v tom, co bylo řečeno výše, je skryto pojetí právě opačné: je-li začátek události „lokalizován“ směrem do minulosti, pak je zřejmě starší než konec události, který je „lokalizován“ více do budoucnosti. Událost by v tomto smyslu začínala jako stará a končila jako mladá, čerstvá. Bližší ohledání tohoto rozporu nám ukáže, že „mladost“ a „stáří“ nějakého dění je tu posuzováno ve dvojích souřadnicích: jedno vzhledem k události samotné, podruhé vzhledem k ostatnímu dění vnějšímu. Vnější přístup shledává starým to, co se stalo „dávno“ v minulosti, a nestará se o to, o jaké stadium nějakého dějství tehdy šlo. Naproti tomu přístup, který se konformuje s „hlediskem“ události (nebo dějství) samotné, nechává stranou, zda se něco stalo dávno nebo nedávno, a hledí rozpoznat, zda šlo o dobu „mladosti“ nebo „staroby“ onoho dějství, oné události. Jaké hledisko je na místě, když půjde o časový „návrat“ události k sobě samé? Na první pohled se nabízí jako jediné správné hledisko to, které se konformuje s „hlediskem“ události samotné. V tom případě ovšem začátek události není „starší“, nýbrž „mladší“ jejího konce; není od tohoto konce směrem do minulosti, nýbrž do budoucnosti (neboť když událost začíná probíhat, emerguje, vynořuje se z budoucnosti, a když je její začátek už přítomností, celý její další průběh včetně konce je stále ještě budoucností); a jestliže tedy směr události (jejího toku) je směrem od budoucnosti do minulosti, pak „návrat“ musí být orientován opačně. Je vůbec možné, aby nějaká „událost“ nebo část, frakce události probíhala ve směru z minulosti do přítomnosti a dokonce do budoucnosti? Nebo musíme onen návrat interpretovat tak, abychom se této svrchované potíži vyhnuli? Už jsme

před nějakým časem naznačili možnost chápání této „anomálie“ tak, aby celkový obraz zůstal v podstatě nedotčen, tj. abychom se nemuseli dostat (jako třeba eleaté) do příkrého rozporu se zkušeností. Musíme vyjít z předpokladu, že existuje něco jako podstatně, snad pronikavě zvýšená rychlost, jež se emancipuje z všeobecného průběhu události; jako projektil, vystřelený z hlavně, vyvolá zpětný ráz, tak akce, emancipující se z průběhu celkového dění události, musí způsobit rovněž cosi opačně orientovaného, ale jinak se podobajícího události, resp. akci, tedy jakousi zpětnou akci, re-akci. Makroskopicky nelze nic takového pozorovat, protože jde o nejnižší úrovně dění a protože se nevyvinul žádný úspěšný způsob komplexifikace těchto „zpětných akcí“ tak, aby se z nich vytvořil celý masivní proces. Zda to je zásadně vyloučeno, musíme zatím nechat otevřeno. Podobně si musíme uložit určité rezervy, pokud jde o charakter „zvýšené rychlosti“ dění v těch případech, kdy jako „zpětný ráz“ se pak formuje „zpětná akce“. O možnosti matematicko-fyzikálního modelování, resp. v interpretaci obou těchto možností bude nutno se poradit s některými odborníky. Nicméně určitým směrem se můžeme vydat kupředu již nyní.

[741203–1]

(136) (3) (Frant. Láz., 3. 12. 74 dopol.)
Abychom mohli modelovat vliv jedné primordiální události na druhou tak, aby došlo k předpokládanému rozštěpení průběhu druhé události a k návratu menší frakce k „počátkům“ této druhé události, musíme nejprve zvolit vhodný model samotné primordiální události. A tady právě hodně záleží na tom, jak pojmeme vnitřní a vnější stránku události a jejich vzájemný vztah. Lze mít za to, že začátek události nemá žádnou vnější stránku, že je čistě vnitřní povahy. Protože na svém počátku je událost ve většině svého průběhu ještě neuskutečněná a věří zatím i budoucnosti, můžeme extrapolovat směrem k počátku události a před něj: tam je čistá „niternost“, čisté „vnitřní“. Ovšem jestliže směrem k budoucnosti najdeme samou niternost, musí vnitřní stránka a budoucnost spolu podstatně a hluboce souviset. Nicméně tu je ještě jedna otázka: jak se může vůbec vnitřní formovat ještě v čisté podobě v rámci budoucnosti? Jak vůbec můžeme mluvit o „vnitřním“, když tu ještě není žádné vnější, vůči němuž by ono „vnitřní“ bylo vskutku vnitřním? Jak se odliší jedno „vnitřní“ od jiného „vnitřního“ ještě v rámci budoucnosti, kdy ještě nic není uskutečněno v předmětné, vnější podobě? Anebo můžeme – podobně jako Whitehead ve svém pojetí Boha – předpokládat jakési uskutečnění

ještě před jakýmkoliv zvnějšněním? Jak vypadá vlastně integrace v rámci a na rovině samotné niternosti? Tato otázka je významná, neboť dosud jsme předpokládali, že garantem jednoty subjektu (jakožto srostlice, jakožto „konkréta“) je právě jeho vnitřní stránka. Odkud bere vnitřní stránka onu schopnost sjednocovat – a v čem je založena její vlastní jednota a integrita? To nás vede k rozpoznání nutnosti úvah o povaze celého onoho světa „vnitřního“, světa „niternosti“; takové úvahy musejí rozvinout komplexitu pohledů, která by se alespoň trochu blížila tomu, co bylo rozvinuto v bohatství pohledů a pojetí vnější stránky skutečnosti, světa „vnějšku“. Předpokladem takového podniku je ovšem nejprve rozvážení prostředků, jimiž toho může být dosaženo. Nejprve musejí být podrobeny přezkoumání ty prostředky, které jsou zatím v běžném povědomí a kterých užíváme vědomě a s vědomou kontrolou. To jsou prostředky tzv. předmětného myšlení. Musíme nejprve tedy ohledat důkladně povahu předmětného myšlení, abychom našli bezpečně jeho mezery, nedostatky a klamy (i klamné důsledky a rezultáty) a abychom si tak připravili předpoklady k stanovení alespoň obecných podmínek a požadavků pro myšlení jiné, ne-předmětné. Jakým způsobem můžeme totiž vůbec „myslit“, „mínit“, jak se vůbec můžeme myšlenkově (intencionálně) zaměřit na něco, co nemá vnější, předmětnou povahu? Zřetelně se nám náš úkol rozpadá na dvě roviny: nejde jen o problematiku ontologickou, nýbrž také a zejména o problematiku logickou a noetickou, o problematiku fenomenologickou a „aisthetickou“. V tom všem nám může být podnětem a podstatnou pomocí každá disciplína, jejímž oborem jsou skutečnosti, mající své výrazné a naší pozornosti se takřka vnucující rysy „vnitřní stránky“, resp. s jejichž nitrem, „vnitřní stránkou“ se musí počítat, mají-li být vůbec přiměřeně myšlenkově uchopeny. Mezi tyto disciplíny náleží např. biologie a psychologie i sociologie. Ovšem vliv tradičního předmětného myšlení způsobil, že i tam se naskládalo dost předsudků a falešných přístupů. Proto má své nesporné výhody např. estetika a věda o umění, jak už bylo naznačeno.

[741203–2]

(137) (4) (pokrač. – 3. 12. 74 dopol.)
Ve filosofické tradici byl postihován rozdíl mezi – dnes bychom tedy řekli – událostí, dokud ještě byla celá ponořena do budoucnosti a dosud tedy nenastala (tj. nestala se aktuální); a mezi touž událostí, která se už aktualizovala, jako rozdíl mezi možností a skutečností. Tento pojmový prostředek ovšem, jak dnes vidíme, naprosto nevyhovuje. Především

možností je vždycky mnoho, zatímco uskutečnit se (pochopitelně v dané souvislosti a v dané situaci) může jenom jediná. V našem případě událost jako „možnost“ (tj. jako budoucnost) a událost jako „skutečnost“ (jako aktuální přítomnost) je vždy jenom jediná a obě jsou si vzájemně jednoznačně přiřazeny. Za druhé možnost je v tradičním pojetí chápána jako hotová, i když neuskutečněná, neaktualizovaná; možnost je chápána zřetelně předmětně. Naproti tomu událost, která je ještě v lůně budoucnosti, nemá předmětný charakter a není tedy předmětně rozvinutá ani v rozvrhu. V rámci budoucnosti událost se teprve rodí, teprve se začíná stávat, resp. připravuje se na to, aby se začala „stávat“, aby se začala zvnějšňovat. „Možnosti“ jsou jakoby hotové připraveny v jakési nesmírně obrovské šatně, a když jsou „uskutečňovány“, jsou jakoby vyzvednuty z věčně připraveného depozitáře a použity v dané situaci. Budoucí událost však není hotová připravena, aby se stala, nýbrž teprve se začíná rýsovat ve své integritě, teprve se začíná formovat, začíná krystalizovat ve svůj výsledný tvar. V budoucnosti není všechno nějak předem připraveno, nýbrž všechno je tam také v pohybu, všechno se tam také děje, nic tam nestojí. (Ostatně v našem pojetí je tomu tak podobně s minulostí: ani v té není nic jednou provždy hotovo a beze změny, také v minulosti se neustále něco děje a proměňuje.) Mohli bychom tedy říci spíše asi něco takového: událost se děje od samotného svého počátku, který je nepředmětné, vnitřní povahy, a v průběhu svého dění na sebe (ne hned, ale po čase) bere také vnější, předmětnou podobu, resp. stránku, komponentu. Událost se v průběhu svého dějství stává zvnějšněnou, zpředmětněnou. Paralelně, tj. současně se s tímto zvnějšňováním připravují další komponenty události na své zvnějšnění, jež teprve nastane, a jiné komponenty, které již nastaly, dokončují své zvnějšnění, stávají se čirým vnějškem a definitivně se emancipují od vnitřních komponent události (definitivně i v tom smyslu, že to je už nevratná proměna). Takto emancipovány však samostatně netrvají dlouho, protože ztratí svou integrační základnu; rozkládají se a nenávratně mizí, tj. končí, aniž by po nich něco „zbylo“ (právě tak, jako před jejich začátkem nic z nich předem není „připraveno“). Každá událost povstává z „ničeho“ a do „ničeho“ zase zapadá a zaniká. Dosavadní tradice předmětného myšlení vězí proto ve dvojím omylu: 1.) především předpokládá, že to, co představuje první zvnějšnění události, je skutečně sám počátek události (ačkoliv tomuto počátku zvnějšnění události předchází její formace v čistě vnitřní sféře); a 2.) vůbec nepotřebuje zásadní předěl tam, kde událost vyčerpala všechen svůj vnitřní „náboj“ a stala se čirým vnějškem, a obě fáze před i po tomto předělu ztotožňuje, resp. vidí jako nerozlišenou

kontinuitu, a uchopuje obě tyto fáze myšlenkovými prostředky toho druhu, že trvale první fázi redukuje na druhou. Nezřídka ovšem první fázi vůbec neregistruje, neboť v některých případech je nepoměrně kratší než fáze druhá. Nebo abychom užívali jednoznačnějších označení, považujme za první fázi události období jejího průběhu mezi (jejím) nepředmětným počátkem a mezi (jejím) prvním zpředmětněním (resp. zvnějšněním), tedy mezi jejím předmětným počátkem. Za druhou fázi budeme považovat období, kdy má událost zároveň („současně“) obě stránky, tj. vnitřní i vnější, nepředmětnou i předmětnou. A za třetí, poslední fázi budeme považovat období, kdy veškerá vnitřní stránka události přešla ve zvnějšnění, ve vnějšek, a kdy tedy událost po nepředmětném konci trvá (přetrvává) už jenom jako vnější, předmětná. Tradice předmětného myšlení si vybudovala myšlenkové přístupy a metody uchopení jen pro tuto poslední, třetí fázi událostí; pro ni jsou to myšlenkové prostředky zcela přiměřené. Jestliže jich však je použito na druhou fázi, fungují jako prizma, jež prostě odřezává část spektra; výsledkem je redukce dění, jež má svou vnitřní a vnější stránku, na pouhý vnějšek. A na první fázi těchto myšlenkových prostředků nemůže být použito vůbec, protože pro ono myšlenkové „prizma“ je odříznuto a padá pod stůl docela všechno; první fáze je pro tento přístup prostě „nic“.

[741203–3]

(138) (5) (pokrač., 3. 12. 74 odpol.)
V čem vlastně spočívá „předmětné myšlení“? Tady je třeba nejprve se zmínit o myšlení obecně. Podstatou myšlení je emancipace určitých (fyziologických) procesů z úrovně, která jim přísluší a která jim je vlastní, a zvláštní, charakteristický druh transcendence, jež zůstává v rámci pouhé intence. To samo je ovšem třeba nějak postihnout a objasnit, nicméně to musíme v tuto chvíli nechat stranou. Podstatou intence je vztah k něčemu mimo příslušný fyziologický, resp. psychický průběh, který (= vztah) však není uskutečněn leč v intenci, tj. není realizován, nýbrž pouze míněn. Toto mínění je uskutečněno v jiné sféře, než v níž je vskutku, reálně ono míněné. Mínění není tedy reálně, předmětně vztahem myšlenky k nějaké věci, nýbrž k něčemu ve sféře, do níž ta věc nikdy vstoupit nemůže, k něčemu, co onu věc pouze „znamená“, „reprezentuje“, „míní“. Tento vztah se svou podivnou dvojznačností či prostě podvojností je u základů každého objasňování povahy předmětného myšlení. Jde totiž o to, že každá myšlenková intence se „vztahuje“ ke dvěma „intencionálním předmětům“: „skutečným předmětem“ je něco v podstatě

vedlejšího, nedůležitého, prostředečného a nástrojového, co v podstatě vůbec nemusí být zkoumáno a co si běžně myšlení ani neuvědomuje (a když o tom mluvíme, tak spíš z jakéhosi zlozvyku a povrchního přejímání výsledků vysoce teoretických úvah některých myslitelů, takže vlastně nevíme dost dobře, o čem mluvíme). A k tomuto „skutečnému předmětu“ směřuje fakticky naše myšlení jakoby zástupně a náhražkově; jeho vlastním a stěžejním cílem je jiný předmět, k němuž se myšlení ovšem přímo vztáhnout nemůže. A tento „intencionální předmět“ hlavní, byť nepřímý, souvisí se „skutečným předmětem“, který jej zastupuje a reprezentuje, pouze způsobem, jenž je prostředkován přes „vnitřní“, přes „nitro“ (tj. přes cosi vnitřního). Mezi skutečným a pravým intencionálním předmětem nemůže existovat žádný přímý, reálný vztah; přestože existují reálné vztahy mezi pravým předmětem a mezi fyziologickým a psychickým průběhem (tj. příslušnou komponentou myšlení, které se bez fyziologických a psychických komponent neobejde), jsou pro intencionalitu nepodstatné a jejich objasnění nepřináší nic k pochopení podstaty myšlení, myšlenkové intence a „mínění“ pravých předmětů. (Fyziologie a psychologie myšlení nemůže přispět ničím k objasnění logických vztahů a postupů.)

Má-li být pravý předmět „míněn“, musí být toto mínění nějak uskutečněno, realizováno. Ačkoliv prostředečně a nástrojově krystalizuje na „skutečném předmětu“, musí ve své sféře vyústit v určitou „mínivou“ strukturu, v určité intencionální „schéma“, v jakýsi uzel, který nabývá tím větší samostatnosti a pevnosti v toku myšlení, čím orientovanějšími a pevnějšími myšlenkovými průběhy či spíše postupy (a to z různých stran, z různých kontextů vycházejícími) byl „uvázán“. A těmto uzlům říkáme pak „pojmy“. Je velkou a přímo zásadní chybou se domnívat, že myšlení je práce s pojmy; docela naopak je myšlení, jsou soudy čímsi primárním, kdežto pojmy jsou jejich produkty. K pojmům dojdeme pouze jejich „nasouzením“ větším počtem soudů; čím jsou preciznější tyto soudy, tím preciznější je i výsledný pojem. (Tady zbývá leccos upřesnit a doplnit, ale to vše později.) Ale situace je ještě o něco složitější. Sám pojem totiž je pojmem něčeho, co „pojímá“, co chce „pojmout“, tj. „uchopit“ a „pochopit“. Ačkoliv je původně intencí vybaveno myšlení, myslí v pojmech, jimž jakoby propůjčuje svou intencionalitu. Můžeme pak mluvit o intencionalitě pojmu, a tím i o jeho intencionálním předmětu. Uveďme příklad. V eukleidovské geometrii se pracuje mj. s pojmem trojúhelníka. Evidentně musíme lišit mezi trojúhelníkem a pojmem trojúhelníka, i když tím trojúhelníkem vůbec nemusí být nic reálného (jako je např. trojúhelníkový pozemek nebo obrazec narýsovaný na papíru

nebo celuloidový trojúhelník kresličů apod.), nýbrž ideální trojúhelník jako čistě geometrický obrazec v rovině. Tento třebas „jen“ ideální rovinný obrazec je tedy intencionálním předmětem celé řady geometrických výpovědí, pouček a úvah. Ale je také intencionálním předmětem pojmu trojúhelníka (jakožto ideálního rovinného obrazce). Geometrie (jako vůbec myšlení o trojúhelníku) užívá pojmu jako nástroje, jako pomůcky uchopení (myšlenkového uchopení ovšem) onoho intencionálního předmětu, jímž je geometrický obrazec v rovině. Geometrie nic nevypovídá o pojmu trojúhelníka a nemá k tomu ani žádných prostředků; ale nemůže vypovídat nic o trojúhelníku, aniž by pracovala s pojmem trojúhelníka. (Zatímco trojúhelník, tj. i ideální a právě ideální obrazec v rovině má tři strany a tři úhly, jejichž součet atd., pojem trojúhelníka nemá žádné strany ani úhly.)

[741203–4/741204–1]

(139) (6) (pokrač., 3. 12. 74 večer.)
Rozdíl mezi trojúhelníkem (ideálním) a mezi pojmem trojúhelník nám může posloužit při bližším ozřejmení předmětného a nepředmětného myšlení, přesněji předmětných a nepředmětných komponent myšlení. Naším přesvědčením totiž je, že každé myšlení má obojí komponenty a že nepředmětné komponenty se mají k předmětným asi jako ta část ledovce, která je pod vodou, k té části, která vyčnívá nad hladinu. Intencionálním předmětem svého myšlení a uvažování můžeme totiž učinit nejenom ideální trojúhelník jako rovinný obrazec, ale také pojem trojúhelníka. Ale tím, že pojem trojúhelníka učiníme intencionálním předmětem svého myšlení, jej ještě zdaleka nečiníme předmětem v reálném smyslu toho slova. Pojem totiž nemá předmětnou stránku, resp. jeho předmětná stránka, pokud se o něčem takovém dá mluvit (snad jenom v paralele s tím, jak barevnými skvrnami poseté plátno je možno považovat za předmětnou stránku obrazu jakožto uměleckého díla, nebo snad ještě vyostřeněji jako potištěný nebo počmáraný papír lze považovat za předmětnou stránku básně jako slovesného díla), je nedůležitým, nahodilým útvarem, jenž může být snadno vyměněn za jiný. Pojem nelze popsat zvenčí, nýbrž je třeba jej nahlédnout, pochopit, porozumět mu – což je všechno jiné spíš než nějaký přístup zvnějška. Rovinný obrazec o třech stranách a třech úhlech, kterému říkáme „trojúhelník“, má všechny znaky předmětu, i když není „reálný“. Naproti tomu „pojem“ předmětné rysy nemá (anebo se o ně nemusíme starat, neboť jsou zanedbatelné), nýbrž pouze je míní, tj. intencionálně se k nim vztahuje. Když mluvíme o

trojúhelníku, stranách, úhlech, vrcholech, délkách stran, velikosti úhlů atd., mluvíme o předmětných rysech a veličinách; abychom to mohli učinit, užíváme pojmu trojúhelníku, pojmu úhlu, pojmu strany, pojmu velikosti atd. Tyto pojmy spolu samozřejmě významně souvisejí, ale nepředmětně, kdežto jejich intencionální předměty spolu souvisejí předmětně, takže nejsou jen intencionálními předměty, nýbrž předměty skutečnými, byť v případě čisté geometrie předměty nikoliv reálnými, nýbrž ideálními. Když tedy uvažujeme geometricky o trojúhelníku, můžeme myslit převážně či výhradně předmětně (tj. můžeme se soustředit na předmětné komponenty svého myšlení a můžeme kontrolovat jenom je, aniž se ocitneme v nebezpečí podstatného nepochopení a omylu). Jakmile však provedeme reflexi a podrobíme kontrole způsob a metody myšlení, jehož v geometrii užíváme, tj. jakmile předmětem svého uvažování učiníme ne už geometrické obrazce a vztahy, nýbrž pojmy a myšlenky, s nimiž geometrie pracuje, propadneme nejtěžším omylům a zmatkům, budeme-li chtít vystačit se svým předmětným myšlením.

(Pokračování 4. 12. 74, Frant. Láz. – dopol.)

Ale v čem vlastně spočívá předmětnost myšlení (a nyní nemáme na mysli jeho intencionalitu ani nějakou předmětnou stránku myšlení jako reálného fyziologického, psychického apod. procesu a pro tuto chvíli ani onu deviaci myšlení, které nazýváme „předmětné myšlení“ a jež redukuje všechny své intencionální předměty na předměty „reálné“ nebo „faktické“, ev. ideální)? Jde o to, že myšlení se jednak svou přímou intencí vztahuje ke svému intencionálnímu předmětu, ale tato přímá intence vlastně vůbec není přímá a v tom smyslu je také velice podmíněná a závislá na celém pletivu intencí „nepřímých“, na nichž stojí a z nichž komplikovaným způsobem vyrůstá. Řekli jsme si už, že „přímá“ intence je tím přesnější a tím efektivnější, čím přesněji je domyšlen, nasouzen, ev. definován pojem, přes nějž se „přímá“ intence „realizuje“, uskutečňuje, na němž se zachytává a od něhož získává svou jednoznačnost a pevnost. Ale právě ta okolnost, že pojem není nějakým prostým produktem přímé intence, nýbrž že je produktem (spoluproduktem) celé řady jiných intencí a jiných myšlenkových operací, soudů, metod atd., jež jsou v hotovém pojmu jakoby zapomenuty, ale které ho neustále nesou (pojem bez nich ztrácí kontury a rozplizne se, takže musí být opět stejným způsobem revokován, oživován, obnovován), a také to, že sama „přímá“ intence je spolunesena a upevňována pojmem, takto jinými intencemi etc. neseným,

je dokladem pro to, že myšlení je ve své hloubce a vůbec v převážné části své skutečnosti intencionální strukturou, která se ke svým „předmětům“ odnáší nepřímo, kdežto „přímá“ intence je jenom jakýsi výsledný, ale plně osvětlený (nebo alespoň osvětlitelný) akt, který ovšem ve skutečnosti je zcela nesamostatný a nesvébytný. Význam tohoto výsledného, vrcholného aktu „přímé“ intence je ovšem nesporný. Bez něho by myšlení nikdy nemohlo dospět k té preciznosti a pečlivě vypracované důkladnosti, k níž fakticky v dějinách myšlení dospělo. Chybou metafyzického myšlení není tato preciznost a důkladnost, nýbrž spíše naopak jejich nedostatek: předmětné, metafyzické myšlení není dost precizní a důkladné zejména v tom, jak samo reflektuje svou aktivitu, svou praxi. Metafyzika se těžce mýlí tím, že zapomíná na ony ničím nenahraditelné a také neodkliditelné základy každé „přímé“ intence a že tuto „přímou“ intenci považuje za soběstačnou a svébytnou; navíc chybuje také v tom, že „přímou“ intenci svazuje s přístupem zvnějška. Typickým modelem přístupu zvnějška je dívání, pohlížení – nebo, jak říkali staří Řekové, zírání. Myšlení, které se považuje za jistý vyšší či nejvyšší typ zírání, které tedy samo sebe chápe jako teorii v původním smyslu, „*theóriá*“, je nutně „předmětné“ v deviovaném smyslu, je nutně „metafyzikou“. Naproti tomu myšlení, které rozumí sobě samému na základě jiného modelu, totiž jako naslouchání, je orientováno jinak. Především ví, že to podstatné v oslovení není to, co máme před sebou, co k nám zvnějšku doléhá, co rozkmitá membrány našich sluchových orgánů nebo co dopadne (při čtení) na naši sítnici, nýbrž naopak to, čemu musíme nejprve porozumět, co musíme pochopit, co si musíme nechat dojít, zaslechnout to, vyslechnout a čím se musíme nechat oslovit, čemu se musíme otevřít a co nás vlastně osloví, teprve když jsme se otevřeli, takže je oslovováno naše nitro, naše vnitřní stránka. A potom vypadá jinak i obraz skutečnosti: není to něco, co je před námi jako před-mět, nýbrž něco, čeho část už proběhla, jinou část máme právě před sebou a ještě jinou část musíme teprve očekávat.

[741204–2/741206–1]

(140) (7) (Praha, 4. 12. 74, doma, odpol. a večer)

Máme tedy za to, že každé myšlení má nepředmětné i předmětné komponenty; nepředmětnými je neseno, v předmětných dosahuje své maximální určitosti. Předností a zásluhou (dějinnou zásluhou) předmětného myšlení (metafyziky) je podstatné, takřka nesouměřitelné zvednutí laťky preciznosti a průhlednosti (i přehlednosti) myšleného; jeho nedostatkem je chybné sebepochopení a sebeinterpretace a mylné

důsledky z toho plynoucí. Naproti tomu tzv. nepředmětné myšlení má vždycky také své předmětné komponenty; zatímco původně jim nevěnuje mnoho pozornosti nebo jich užívá s poetickými licencemi, dnes jim musí věnovat tím větší pozornost, čím více se mu odcizily, a dokonce postavily proti jeho nejvlastnější hlubinné intenci. V mýtu sice byly položeny základy pro vznik a převahu předmětného myšlení, ale v samotném mýtu se hlavně pracovalo komponentami nepředmětnými. Když se v metafyzické tradici předmětné komponenty emancipovaly a posléze vytěsnily nepředmětné komponenty do zapomnění a do „podvědomí“ (či „nevědomí“), znamenalo to jen druhý, a to horší extrém. Ideálem budoucího myšlení bude maximální povědomost o nepředmětných kontextech a komponentách myšlenkové intence, která však předmětně nebude orientována nazdařbůh nebo nějak odlehčeně, ale bude precizována způsobem, jakým se naučila pracovat s pojmy tradice předmětného myšlení.

(Pokračování 6. 12. 74, doma.)

Cílem myšlenkové práce je tedy vypracovaná forma jak předmětných, tak nepředmětných intencí. Všude tam, kde chceme předmětně postihnout předmětnou stránku skutečnosti, je při tom v práci také řada nepředmětných myšlenkových komponent; jde o to, aby tyto nepředmětné komponenty nezůstaly neuspořádány a dezintegrovány. Na druhé straně čisté nepředmětné myšlení není také možné, ke každému se vždy přimykají také komponenty předmětné; jde proto na druhé straně o to, aby tyto průvodní předmětné komponenty byly organizovány tím způsobem, aby obstály přede všemi normami a kritérii závaznými v tradici předmětného myšlení. Zkrátka, myšlení se stává něčím podobným hře na varhany – několik manuálů a pedál. Hrát je třeba tak, aby bylo všech využito v celé plnosti. Výhradně, výlučně předmětná tradice je něco jak hraní na herní manuál jen pravou rukou; je to prostě něco parciálního, neúplného, fragmentárního. A mýtus, jehož vnitřní poselství je podstatné, kdežto vnější příběh nahodilý nebo prostě vedlejší, představuje jenom polovičatost opačného druhu. Myšlení musí sledovat už provždy dvojí intenci, musí kontrolovat jak svou předmětnou, tak i svou nepředmětnou intencionalitu. Každá teorie, každá koncepce, každá myšlenka musí být prověřována v obojím smyslu, tj. pokud jde o obojí intencionální komponenty.

[741213-1]

(141) (8) (PNP, 13. 12. 74 večer.)
Postup „Filosofie pro naše dny“ bude vycházet ze sebepojetí filosofie, a to z docela určitého sebepojetí a docela určité filosofie – fakticky, i když se to snad nemusí a také nebude zdůrazňovat. Filosofie tady totiž bude samu sebe chápat jako produkt a domyšlení, dokončení realizace reflexe. Filosofie (je) (bude) tedy zakotvena v reflexi a (představuje) (bude představovat) její nejvyšší fázi, její extrémní výběžek (což samozřejmě bude také znamenat, že v této sebekoncepci bude vědět, co je třeba umístit mimo tuto fázi; tam bude celá řada věcí, a k nim se potom zase filosofie bude nějak vztahovat – i když sama bude přestavovat něco, co jde jiným směrem a z čeho nelze všechno ostatní odvodit ani co nelze na cokoliv z ostatního převést. A ten postup bude vlastně odpovídat logice toho, jak se člověk stává člověkem. Proto se nutně musí začít s reflexí, nebo alespoň s úrovní, na níž je reflexe možná, tj. s úrovní vědomí, vědění, mluvení a co k tomu náleží, myšlení vůbec. Tam se totiž člověk teprve stává člověkem, kde se z nemluvněte stává mluvící bytost. To je ten rozhodující okamžik, který samozřejmě musí být nějakým způsobem připravován, ale tato příprava není primární, ta se teprve druhotně může vybavit, ta se může odhalit, ale je to něco, co patří k pre-historii. Vlastní historie, osobní, životní historie člověka začíná prvními kontakty se světem kolem sebe, s nejbližšími lidmi, s věcmi, kontakty, které jsou prostředkovány a umožněny tím, že „vnikne“ do světa řeči, resp. že je pozván a že pozvání přijme, že se stane obyvatelem světa řeči. Tohleto je tedy na začátku; ale že to tak je, k tomu se dospěje až později. Čili logika je ta, že se začne tímto světem řeči, světem slova, světem myšlení, světem rozumu, a odtud se bude zpětně odhalovat vše další – resp. nikoliv „zpětně“: odtud se budou hloubit soudy na stále základnější roviny, kterými je reflexe umožněna, ale které zpětně (ovlivňuje) (modifikuje), transformuje, takže jsou čímsi jiným. Tak např. víme, že reflexe je možná jenom jako reflexe nějaké aktivity, nějaké akce. Ale ve chvíli, kdy reflexe reflektuje nějakou akci, kvalifikuje tuto akci napříště jako praxi. Praxe pak je možná – stejným způsobem – jen jako určité projevení, určitý výkon existence, existující bytosti, existujícího člověka. Ale tam, kde je existence podrobena reflexi, stává se novou existencí, čímsi novým – atd. Sama existence je zakotvena v čemsi základnějším, totiž v bytí. Aby něco mohlo existovat ve smyslu ek-sistence, tj. vyčnívat a zůstávat ve vyčnívání, ve vyčnělosti, musí to být. A bytí této existence (či ek-sistence) zůstává ovšem ve skrytosti, dokud se existence ve svém ek-sistování nezačne o to své vyčnívání a o zůstávání v tomto vyčnívání starat. Jakmile se o to začne starat, musí dojít k tomu, že se začne starat také o své bytí. A bytost,

která se stará o své bytí, která se o ně nejenom „zajímá“, ale která na něm má zájem a tím starost o ně, je ek-sistence zvláště kvalifikovaná, jak to ukázal např. Heidegger. Ovšem ona starost o bytí (vlastní, ale také o bytí vůbec) je možná jen tam, kde se uskutečnila reflexe. A tak je vše spolu svázáno, vše logicky na sebe navazuje, vše tvoří celek, stavbu, fungující strukturu, která má smysl, tj. je uskutečněním, naplněním smyslu. V základu je bytí, jež se děje, odehrává. Bytí se děje v podobě událostí, neboť dění, jímž se bytí děje, je „zrnité“, „kouskované“, zkrátka mnohé, mnohotné. Bytí znamená „stávání se“; když o něčem řekneme, že to „jest“, znamená to tolik, jako že to „nastává“ a „nastalo“. Bytí je ono skloubení, ono překlenutí toho, co nastává, a toho, co nastalo. Bytí je nejenom časové, ale je časově „rozprostraněno“, „dilatováno“, tj. má svou minulost, přítomnost a budoucnost, která je sjednocena, skloubena, integrována v jakýsi dějící se celek, v kus dění, v událost. Událost, která je schopna se k sobě vracet a navázat na sebe, je základem subjektu. Subjekt, který v transgresi je schopen zasahovat mimo sebe, je aktivní. Aktivita, k níž se subjekt vrací zvláštním způsobem tak, že ji osvětluje jinou aktivitou, je aktivita reflektovaná. V reflexi pak je subjekt schopen se vracet k sobě a mít zájem na svém bytí; tak se stává bytostí. (Zčásti podle mgf. diktátu.)

R 1974–14

[741213–2]

(142) (1) (PNP, 13. 12. 74 večer.)
Na první pohled se může zdát, že v předložené knížce má jít o jakousi apologii filosofie, o jakési advokátské ukazování, k čemu je filosofie dobrá a jak může být ještě i v naší době a pro naši dobu stále užitečná. Ale tohle není cílem knihy. Samozřejmě, že filosofie je „užitečná“ – a musí být „užitečná“. Ale když se takto vyjádříme, je to velmi nepřípadné, je to nepřiměřené stavu věcí. Je to něco takového – dovolte srovnání, – jako kdybychom řekli, že budeme ukazovat, v čem je pravda užitečná ve společnosti. Tedy, pravda je něco takového, co samozřejmě je „užitečné“ a významné, důležité pro náš život, ale co se ve své hodnotě a ve své platnosti nevyčerpává touto užitečností. Vposledu tady není život jako poslední arbiter, který by rozhodoval o tom, zda a jakou hodnotu má pravda, nýbrž je to naopak pravda jako poslední arbiter, který rozhoduje o tom, jakou cenu, jakou hodnotu má život, a co je vůbec život. Tedy pravda je jakousi normou pro život; není tedy život normou pro pravdu. –

Samozřejmě aplikace není bezprostřední. Není tomu tak, že filosofie je normou pro život, kdežto život není normou pro filosofii. – Filosofie sama o sobě nemá, oč by se opřela, oč by opřela svou důstojnost a svou cenu, svou hodnotu pro život – leč že by se stala služebnicí pravdy. A tady ovšem, když se tážeme, jaký smysl, jakou hodnotu, jakou cenu má filosofie pro naši dobu, to vypadá jako bychom se ptali po tom, jak může a jak má filosofie sloužit životu. Jde tu tedy vlastně o rozpor, napětí mezi službou pravdě a službou životu. Povšechně bychom mohli říci, že filosofie slouží životu právě tím, že slouží pravdě. Ale právě tak je třeba vidět, že pravdě nemůže filosofie sloužit, leč uprostřed služby životu. Takže onou floskulí se z rozporů a napětí tedy nedostaneme. – „Užitečnost“ filosofie spočívá v něčem, co filosofie dovede poskytnout pouze tomu, kde se na to naučil čekat, kdo se naučil o to stát. Člověku nefilosofickému se filosofie takovou zbytečností, jakou je oživení pro neživou hmotu. Neživá hmota nijak neprahne po oživení, život (oživenost) jí nikterak nechybí. Neživá hmota netíhne k tomu, aby se stala živou hmotou. Teprve hmota oživená začíná mít „zájem“ na své oživenosti a chce život podržet. Úsilí o podržení života se podstatně liší od pouhé setrvačnosti, jak ji definuje klasická mechanika; není to samozřejmost tam, kde jsou vyloučeny vnější faktory, nýbrž naopak nesamozřejmost, vyžadující právě úsilí o zachování, podržení získané oživenosti. Život je tedy „užitečný“ a „potřebný“ pro oživenou hmotu, ale je lhostejný a „zbytečný“ pro hmotu neživou. A právě tak je filosofie nezbytná pro toho, kdo se s ní už setkal a koho už jednou oslovila; ale je zbytečná a neužitečná pro toho, kdo o ní nic podstatného neví (tj. i pro toho, kdo o ní má své „vyhraněné“ mínění, ovšem falešné, předsudečné). Takže naše kniha je určena nikoliv těm, kdo se s filosofií ještě nesetkali a nic o ní nevědí; těm nelze o filosofii také nic říci, neboť to, co by se jim řeklo, se jich ani nedotkne, nepronikne k nim, nedojde jim to, nenaleznou smysl toho, co se jim o filosofii poví. Naše kniha je určena pouze těm, kteří se s filosofií už setkali a kteří se tímto setkáním nechali tím či oním způsobem ovlivnit a změnit. To ovšem jsou v evropské sféře vlastně všichni, neboť k setkání nemusí náležet i to, že o něm víme. V naší části světa, která byla jednou provždy poznamenána řeckým duchem, řeckou myšlenkou, už nemůže existovat nikdo, kdo by nebyl filosofií hluboce ovlivněn. Ale jsou oblasti světa, kam filosofie v pravém smyslu skutečně ještě nepronikla. A v tomto smyslu není naše kniha určena všem lidem. Není to uvedení z nefilosofie do filosofie, nýbrž pročišťování, promýšlení a upevňování filosofického prvku v nás všech, kteří jsme formováni myšlenkově, duchovně a životně evropskou tradicí (tam se

ovšem neomezuje jen na odkaz řecké filosofie, jak si ostatně na příhodném místě ukážeme).

[741213–3/741220–1]

(143) (2) [PNP, 13. 12. 74 večer.]
Bytí je podstatně spjato s událostí (událostmi); existence je naproti tomu spjata s takovým typem subjektu, který je interesován na svém bytí, tj. který se vztahuje ke svému bytí. Aby se subjekt mohl vztahovat ke svému bytí, musí být schopen reflexe. Reflexe je však myšlenkový úkon, možný jen ve světě řeči, ve světě slova. Interes na bytí se může zformovat jen ve světě řeči. Ale ke svému bytí se subjekt může vztáhnout jen tak, že si otevře zároveň problém bytí vůbec, a že si otevře problém otevřenosti vůči bytí, otevřenosti bytí vůči němu a problém světla, jež touto obojí otevřeností prozařuje. Subjekt, jež se jakožto ek-sistence stará o své bytí a na základě toho vypracuje svůj interes na bytí vůbec, se bude starat o to, aby sám sebe, svou zakotvenost v bytí a bytí samo viděl ve světle, jež odkrývá a odhaluje jejich pravou tvář, pravou povahu. A přitom chová základní důvěru, že odhalení pravé povahy bytí ukáže bytí jako cosi smysluplného: starost o vlastní bytí je starostí o bytí vůbec, a tato starost je starostí o smysl bytí, v němž musí být zakotven i smysl mého vlastního bytí.

(20. 12. 74 odpol. – PNP.)

To je něco, co bychom mohli nazvat „postojem“ reflektujícího subjektu, jeho „životním stylem“ či „životní orientací“ (nebo, abychom pojem života a životního nechali stranou, „bytostné orientace“). Reflexí si totiž subjekt nejenom „uvolňuje prostor“ k novým úrovním reaktivity a aktivity, ale zapouští své „kořeny“ jaksi hlouběji než dosud, a zároveň toto své zakořenění, zakotvení vždy zřetelněji rozpoznává, vidí a také kontroluje, tj. mimo jiné i integruje. A právě tímto integrovaným (vždy znovu integrovaným) zakotvením se subjekt nejpodstatněji vztahuje k bytí, nikoliv tedy samotnou reflexí. Z toho pak vyplývá, že onen prostor „k novým úrovním“ si vlastně neuvolňuje subjekt svou reflexí, nýbrž že ho svou reflexí rozpoznává jako otevřený, resp. jako otevírající se. Vždyť nebýt oné otevřenosti, nebyla by ani sama reflexe vůbec možná. Zakotvení, jež svou „kotvu“ spouští vědomě do otevřeného prostoru, který tu je připraven, jak rozpoznává, je zakotvením nového typu, nové „úrovně“ či prostě nové povahy. A důležité tu je pak zejména rozpoznání a povědomí, že tento otevřený prostor, kde spočine spuštěná „kotva“, je

cosi hýbajícího se, cosi dynamického, cosi živého. Termínu „živý“ tu užíváme proto, že sama proměnlivost by mohla značit cosi „nepevného“, nespolehlivého, kdežto nám jde o pevnost jiného druhu než je nějaká inercie nebo konzistence a perseverace.

[741226–1]

(144) (3) (starší mgf. diktát ze 4. 10. 74, PNP večer.)
Ve své studii „Die Zeit des Weltbildes“ spojuje Heidegger ve své kritice vědeckého přístupu přístup k vědeckému tématu s jeho zpředmětňováním. A předmětnost zároveň spojuje s trvalostí, stálostí a na druhé straně s minulostí. V tom pak vidí analogii mezi historickými a přírodními vědami, že historické vědy podobně nebo stejně jako přírodní vědy ve svém přístupu, ve svém počínání jsou orientovány na to, aby představily trvalé a tím aby minulost učinily předmětem (doslova to je: „in den historischen Wissenschaften zielt das Verfahren ebenso nie in den Naturwissenschaften darauf ab, das Beständige vorzustellen und (um?) die Geschichte zum Gegenstand zu Machen“ – str. 76.) A dále pokračuje: „Gegenständlich kann die Geschichte nur werden, wenn sie vergangen ist“. Tak historické vědy dělají z dějin předmět; ale dějiny se mohou stát předmětem pouze jakožto minulé, tj. když už se staly, když uplynuly. Tady se musíme tázat, zda je možno toto určení držet. Především dějiny, které uplynuly, nejsou; není pravda, že jsou předmětem. Není pochyby o tom, že tato formulace může být interpretována v tom smyslu, že to, co se děje, dění, událost, znamená (představuje) přechod od nepředmětného k předmětnému. Událost tedy začíná jako nepředmětná a končí jako předmětná. Otázka ovšem je, zda konec události si můžeme představit jako čirou předmětnost.*) (srv. 1975/1, 2 – §§ – 11) Co to je čirá předmětnost? Předmět – a tím spíše německy Gegenstand – je to, co stojí před (námi nebo před nějakým subjektem). Kdyby tu nebylo žádného subjektu, nemůže tedy nic stát před (ním), neboť neexistuje žádný předmět, Gegen-stand, kde by ono Gegen-, ono „před“ nepoukazovalo na to, před čím nebo před kým něco stojí. Nic nemůže stát „před“ ničím; není nic takového jako „stát před“ beze vztahu k čemukoliv dalšímu. To je jedna věc. A za druhé: nic nestojí skutečně, všechno se pohybuje, všechno je děním. To, co stojí, ono stojící „před“ (něčím nebo někým), je neskutečné v tom smyslu, že nemá samostatnou existenci, samostatnou jsoucnost. Zastaveno může být něco pouze tak, že se tomu prodlouží trvání, že se něco z jeho dění učiní rekurencí, či něco, co mizí, uplývá, se znovu oživí. Tedy „zastavit“ je možno dění pouze akcí, tedy změnou,

pouze uprostřed akce a v důsledku akce může dojít k tomu, čemu říkáme „trvání“, resp. „zastavení“. Pouze akce staví, zastavuje dění – a to specifická akce. Tedy ve dvojím směru máme tam, kde mluvíme o předmětu, kde jde o předmět, poukaz k nějakému subjektu. Jedině ve vztahu k nějakému subjektu můžeme mluvit o tom, že něco stojí „před“, a jedině subjekt může něco z dění „zastavit“, aby to „stálo před“ (rozumí se před ním). Dějiny se stávají minulostí tedy v jiném smyslu než že prostě uplývají. Dění ve smyslu dění musí být nějakým způsobem uchopeno subjektem, který se k němu vrací, který se ho chopí, který sám sebe změní v důsledku tohoto uchopení a ve své aktivitě vytvoří skutečnost, vytvoří prostor pro zachování něčeho z toho, co uplynulo. To, co uplyne (tedy co uplynulo) se nestává automaticky předmětem, předmětností, nýbrž přechází v nicotu. Z události nezbývá to, co je trvalé, protože v události nic není trvalé. Událost má počátek, průběh a konec. A když skončí, nezůstává nic. Jestliže však je možno udělat předmět z něčeho, co už není, co bylo, ale uplynulo, není důvodu, proč by nebylo možno stejně tak udělat předmět z toho, co ještě probíhá, nebo dokonce z toho, co teprve nastane. Učinit z něčeho předmět tedy není ve své hloubce, ve své podstatě vázáno na to, zda dění již uplynulo nebo zda dosud probíhá, nebo dokonce ještě nenastalo. Onen přístup, v jehož důsledku se z dění stává předmět, nebo přesněji řečeno, v jehož důsledku je dění uchopeno jakožto předmět – a tím rozumíme tedy: nepřiměřeně, neúplně, neuspokojivě, neschvalitelně – tento přístup není charakterizován, založen, není spjat s tzv. minulostí, tj. s tím, co z dění, co z dějin už uplynulo. Ten přístup je dějinně, historicky spjat s čímsi jiným, a to současně umožňuje vidět rozdíl mezi uchopením minulosti jakožto předmětu a mezi uchopením minulosti jiným způsobem. To, co uplynulo, je možno uchopit také jinak než předmětně. A tak tedy nemám za to, že lze onu Heideggerovu koncepci držet. Nejde o to, jak se dějiny stávají čímsi uplynulým a tedy trvalým a tedy zpředmětnitelným. To, že něco, co uplynulo, se už nedá změnit, neznamená, že to je něco stálého. Nedá se to změnit v tom smyslu, že my to učiníme nejprve předmětem a tedy čímsi daným, čímsi jednoznačným, a pak ovšem se to nehýbe. Ale ve skutečnosti minulost uchopená jakožto minulost je proměnlivá. Jestliže míníme to, co uplynulo, tedy to míníme jako to, co ještě neuplynulo. Míníme to jako to, co kdysi bylo přítomné. Minulost nikdy nemůžeme chápat jinak než jako kdysi přítomnou, tj. tak, že si odmyslíme to, že již uplynula. Ale jakmile si odmyslíme to, že uplynula, a zároveň si ještě chceme odmyslet to, že ještě plyne, tak nezbývá nic, a to, co máme před sebou, je před-mět, tj. je to něco, co si před sebe promítáme. A ovšem i

tento výraz, že říkáme „před sebe“, je ještě spjat s oním zmíněným přístupem, který není vázán pouze na minulost, ale je možný i vůči přítomnosti a vůči budoucnosti. A tento přístup spočívá v tom, že to, co je „před“ subjektem, vidí jakožto minulé; a nikoli jako minulé v jakémkoli jiném pojetí, nýbrž právě v onom pojetí, které je s tímto přístupem spjato. Tedy abychom se vůbec dostali k jádru toho, kde je chyba, musíme vylíčit tento přístup sám. A z něho, z jeho pečlivého popisu a vylíčení viděná minulost je ta, na niž se potom orientuje ono zpředmětňování, ono předmětné vidění, onen předmětný přístup, předmětné uchopování dění, dějství, dějin.

[741226-2]

(145) (4) (pokračování přepisu)
Heidegger o tom ví, neboť říká, že to trvalé v uplynulém je – jak na stejné stránce říká: „das Beständige im Vergangenen ist das immer schon einmal Dagewesene, das Vergleichbare“ – tedy je něčím, co tu už vždycky jednou bylo. Toto, že to „jednou bylo“, ale jednou vždycky, vždycky jednou, to je onen poukaz k tomu přístupu, jejž máme na mysli. To „immer“ je tam nesmírně důležité; kdyby to bylo jenom „schon einmal Dagewesene“, byl by to jen poukaz k prosté minulosti. Ale když to, co jednou stalo, co tady jednou už bylo, nabývá charakteru „stále“, charakteru stálosti, pak jde o minulost, která je tu, která stále nějak je přítomna, a to přítomna jako jednou provždy „už“ hotová. Tato přítomnost hotové, neměnné minulosti, toto aktualizování něčeho, co tu už bylo a vždycky už tu je jako bylé, bývalé, uplynulé, jednou už se odehravší, to je ona minulost pohádek a mýtů, to je ona minulost archetypická, pravzorová, která není prostou minulostí, nýbrž minulostí mýtu, minulostí mytickou. Heideggerova chyba je v tom, že tu mytickou minulost chápe jako cosi běžného, obyčejného, srovnatelného, stále znovu se vyskytujícího a tedy ne-mimořádného, a že proti této „obyčejné“, stále stejné a tedy srovnatelné minulosti, proti tomuto stále stejnému a srovnatelnému v dějinách staví jedinečnost, vzácnost, jednoduchost, velikost. A o té říká, že není nikdy samozřejmá a že tedy zůstává nevysvětlitelná. To je omyl. Pravzorová, archetypická minulost, archetypická historie, archetypické v dějinách není také nikdy samozřejmé a není vysvětlitelné; musí se vždycky vzít na vědomí, uznat, respektovat. Není to nic, co odpovídá zvyklostem, nýbrž je to něco, čím se všechny zvyklosti řídí, na co jsou orientovány, k čemu se vracejí. Není tedy veliké v tomto smyslu pochopitelné jako výjimka z běžného, nýbrž to

veliké je právě tím, z čeho běžné žije, k čemu se běžné vrací. Ono pochopení velikého, o jakém mluví Heidegger, je romantické pojetí. Romantické pojetí dějin a mýtu, mytičnosti, romantické pojetí předmětu, předmětnosti, předmětného myšlení atd., to je ta chyba, které se Heidegger dopouští a která ho zavádí jinam, na jinou kolej, a mně se zdá, že na falešnou a slepou kolej. Předmět, předmětnost a zpředmětnění je třeba vidět v souvislosti s mytickým myšlením, a nejenom myšlením, nýbrž s mytickým přístupem k životu, ke světu, ke všemu.

[741226–3 (?)]

(146) (5) (PNP, z rozhovoru s Blažíčkem, 1974.) (Výňatky.)
Teze je ta: od té chvíle, co se objevil člověk, je příroda narušena, (a) stále víc a víc narušována a ničena. Ale v určitý moment člověk rozpozná, že tím, že ničí přírodu, ničí sebe. A tedy jemu nezbývá nic jiného než tu přírodu nějak restituovat, a to ve svém světě, který původně tu přírodu ničí. Musí ji nějak vzít v ochranu, ačkoliv původně se může tvářit (a skutečně to může dospět do takového stadia), že cítí přírodu jako něco, co stojí proti němu, co ho eventuelně ohrožuje, a co se má stát předmětem jeho vlády, ovládnutí a „ujařmení“. A tak nakonec sám musí dojít k poznání, že tu přírodu musí respektovat a že jí musí dát místo ve svém světě. Ale to není možné tak, že by nechal přírodu být tím, čím byla původně. Tím už nikdy nebude; přestala tím být a už se k tomu nikdy nemůže vrátit. Ta příroda, jak byla původně, je prostě vyřízená, je zničená. A on tu přírodu musí jakoby polidštit, tj. vtáhnout ji do lidského světa, dát jí místo v lidském světě. To je to, co dělá už mýtus, a tedy i všechno básnictví (potom), i když si to nepřipouští. Když si to nepřipouští, tak je to jen blbá reflexe. No, a ta teze je, že nejenom básnictví, a nejenom ve svých emocích atd., ale ten člověk to musí vzít skutečně do ruky, aby tu přírodu zachránil. Jeho vazba na přírodu je něco jako pupeční šňůra, kterou však nikdy nebude moci přestřihnout. Od samého začátku celým svým nastavením je orientován jakoby proti přírodě, on se chce od ní odtrhnout, to dělá po celé věky. Ale udělat to nemůže (doposledku), protože v tu chvíli, kdy to udělá, zajde. – Pro filosofii je rozhodující pravda. A není to tak, že pravda o něčem platí víc a o něčem méně. O čemkoli pravda buď platí – anebo je to omyl, chyba. Pravda je jenom jedna, ať je to o čemkoliv. A ve světle pravdy se ukazuje všechno tak, jak to vskutku jest. A tedy jasně. Tak např. tma se ukazuje jasně jako tma. Tedy to je jiný jas, jiná jasnost, než že zmizí tma. Ta tma tam má své místo, ale je to jasná tma (resp. je jasně tma), není to mlha, anebo je-li to

mlha, je to jasná mlha, není to mlhovitě, zamlženě mlha. O tuhle jasnost jde. – V tradici metafyzicky, zejména v novověké filosofii od Descarta, vidíme ovšem zjevné úsilí tu tmu zrušit („clare et distincte“ ne jen požadavek metodický, nýbrž má ontologický dosah). A to trvá až do Hegela a až do Nietzscheho. Ale v našem století, dokonce už od samého přelomu, je řada lidí, kteří to prohlížejí a vidí, že to je jenom hra a že je něco podstatnějšího, co je základem této intelektuální hry, co ji umožňuje, ale co ji také omezuje, co jí dává mez. Takový matematik a fyzik, jako je původním zaměřením a zaměstnáním Whitehead, říká na závěr svého života, že exaktnost je podvod. To není resignace, to je objev, to je další krok k vyjasnění, k jasnosti, jak se věci mají, jak to vlastně všechno je. A jak se to má třeba i s těmi iluzemi o „jasnosti“. A to je také důvod, proč tolik filosofů, a zejména fenomenologů a filosofů poučených Heideggerem a navazujících na něj sahá k umění takovým téměř „rouhačským“ téměř způsobem, ne proto, že by měli tak eminentní zájem na umění, ale že v tom cítí půdu trochu pevnější, po které mohou přejít k novému způsobu myšlení, spíš než v té vědě.

[741226–4 (?)]

(147) (6) [PNP, 12. 10. 74 ráno.]
Radim Palouš říká na 57. str. své studie o názornosti, že „zírati, viděti v širokém smyslu znamená postihovat skutečnost viděného“. To by bylo ovšem třeba dodat, že to znamená už v posunu a v nepřesném užití toho slova, ale rozhodně to neznamená v původním úmyslu, v původním záměru, neboť „postihnout“ znamená dostihnout, stihnout, uchopit, zmanipulovat, ovlivnit, chytit atd., tedy jakousi akci. Ale „zírat“ je pravý opak akce; zírat znamená ne postihovat, nýbrž býti postižen (spíše). Zírat znamená jenom prostě otevřít oči, otevřít uši – ne se chopit něčeho, jít za tím a dotknout se toho, chytit to, uchopit. Tak to je tedy určitě chyba.