

červeně – autorské opravy LvH

žlutě – vloženo do původního textu (chybějící slovo, písmeno), nejednoznačná oprava, upozornění na možnou chybu... (zkrátka místo, které nemá uniknout pozdější kontrole)

zeleně – redaktorská poznámka (věcná oprava, bibliografický odkaz...)

červeně – špatně čitelné místo

R 1973-1

730301-1

(1) (1) (1. 3. 73)

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

slova bytí k dispozici ještě jiné slovo, totiž jsoucnost (i v němčině např. Sein – **Seiendheit** apod.).

730303-1

(2) (2) [3. 3. 73 – PNP]

Podle Hegela (Über das Wesen der philosophischen Kritik, in: *Jensen Schriften*, Berlin 1972, s. 266–7) je kritika vůbec možná (jakožto objektivní posouzení, posuzování) jen proto, že pravda rozumu je jenom jedna. A samo sebou z toho následuje, že (kritika) má smysl jenom pro toho, pro něhož (u něhož) je k dispozici (lze nalézt, existuje, platí) idea jediné a téže filosofie; a právě tak se může týkat pouze takových děl (výkonů), v nichž lze tu ideu jako více nebo méně zřetelně vyslovenou rozpoznat. Podle Hegela je kritika zcela ztracena pro ty a u těch děl (skutků, výkonů), jimž by tato idea snad chyběla. S tímto nedostatkem (chyběním, nepřítomností) ideje se kritika prý nejčastěji dostává do rozpaků, neboť jestliže všechna kritika spočívá v subsumpci pod ideu, pak tam, kde idea chybí, ustává nutně veškerá kritika, a ta si pak nemůže uložit žádný jiný bezprostřední vztah, leč vztah zavrhování (zavržení, odmítnutí). A v tomto zavržení ovšem zcela zpřetrhává kritika všechny vztahy toho, čemu se nedostává (čemu chybí) ideje filosofie, s tím, v čeho službách sama stojí. – To je až primitivní zjednodušení, a proto hluboce nepravdivé a také prakticky neudržitelné. Na kritizujícím záleží, jakou normu, jaké měřítko uznává a zvolí pro svou kritickou práci. Filosof stojí vždycky v situaci, kterou si sám nezvolil a která většinou v leckterých svých prvcích a momentech, a někdy i jako celek, je „pode vší kritiku“. A filosof i tam musí dát své kritice průchod. S totálním „zavržením“ a „odmítnutím“ musí filosof šetřit; zejména proto, že ve své zdánlivé radikalitě je ve skutečnosti na jedné straně velmi laciné, na druhé pak dokonale neúčinné. A z obou těchto důvodů je konstitutivním momentům dané situace přijatelnější než opravdová kritika, nesnadně se zadírající do živého a rozdírající v ranách doby zároveň rány své vlastní.

730311-1

(3) (3) (11. 3. 73 – PNP)

Rozhodneme-li se jednou pro kritické výhrady ke způsobu, jakým např. Jaspers redukuje Dasein na Bewußtsein, nebo jakým např. Patočka za výchozí bod volí téma přirozeného světa (resp. lidského světa) v tom (již Husserlem určeném) smyslu, že jde o restituci původního světového celku, pak nám nezbyvá, než najít a zvolit jiné, nové východisko. Vztah

subjekt-objekt není teprve produktem rozštěpení vědomí na *Ichbewußtsein* a *Gegenstandsbewußtsein*, ale je něčím podstatně dřívějším a původnějším. Jeho základem je rozdělení na vnitřní a vnější, vlastní a cizí, integrované a to, co se integrovat nezdařilo. A k tomuto rozdělení dochází všude tam, kde se integruje cosi sebemenšího, sebestartikulárnějšího jako jednotka, jako celek. V rámci světového jsoucna nalézáme jako základní stavební kameny jakési „přirozené jednotky“ (ve shodě s Teilhardovými „unités naturelles“). A mezi nimi existují jednotky prvního řádu, *primi ordinis*, které už v sobě nezahrnují (neobsahují) žádné přirozené jednotky jiné. A tyto primordiální jednotky musíme podrobit analýze tak, abychom neztratili (aby nespadlo pod stůl) nic z toho, bez čeho nelze pojmut a vysvětlit stavbu světa jako celku těchto prajednotek. Analýza vědomí nebo analýza „přirozeného světa“ („lidského světa“) v Husserlově či Patočkově smyslu je důležitá pro připomenutí toho, co jsme nakloněni při analýze primordiální roviny vypustit či zanedbat; ale nemůže se stát samostatnou základnou, samostatným východiskem filosofické práce.

730311-2

(4) (4) (dtto)

Při analýze primordiální úrovně docházíme k nutnosti pojmut nějak skutečnosti, jež jsou v jistém smyslu a do určité míry obdobou skutečností, které známe ze své bezprostřední nebo i zprostředkované, cele běžné zkušenosti. Tak kupř. musíme o primordiální události (tzv. událostním kvantu) předpokládat, že je nejen „o sobě“, ale také nějakým způsobem „pro sebe“, tj. že se nějak vztahuje sama k sobě; bez toho by nebyla ani možná její vnitřní integrita. A tu musíme předpokládat, neboť událost se děje, není tedy ve své sjednocenosti dána nějak vnějšně (mezí, hranicí, ohraničeností – jako leukippovské a demokritovské *atomoi*). Toto dění události, tj. to, že událost začíná, proběhne a skončí, musí být vnitřně sjednoceno tak, aby šlo vskutku o jedinou událost (a nikoliv o část rozlehlého procesu). Tuto záležitost nesmíme zaměňovat s jinou, totiž jak se událost jeví jako jediná (tedy integrovaná) pro jiné události. Integrita „o sobě“, integrita „pro sebe“ a integrita „pro jiné“ nemusí nikterak nutně splývat, ba ani koincidovat. Ale v každém případě je velkým problémem, zda vůbec něco takového jako „integrita o sobě“ existuje. Snad je nezbytné ji předpokládat u primordiálních událostí, které se pro nějaké neúspěchy integračních snah (tendencí, atd.) už prostě na další, nižší složky nemohou rozpadnout. Ale přinejmenším na všech dalších, vyšších rovinách je existence integrity „o sobě“ značně problematická, a zaslouží si nepochybně podrobného a pečlivého rozboru. (Zdá se, že danost integrity primordi-

álních událostí zachována být nemůže, ale že difference a napětí se ve vyšších rovinách přesouvá do vztahu mezi integritou skutečně dosahovanou (realizovanou) a mezi integritou, na niž pokračující (a tedy již integrovaná) událost navazuje jako na svou. – Tedy jinými slovy: rozdíl se přesouvá na poměr mezi realizovanou integritou a tím, jak se tato realizovaná integrita sama k sobě vztahuje, jak na sebe navazuje. A tím se vlastně dostáváme v jakési analogii k rozdílu, jaký zůstává na lidské rovině mezi existencí člověka a jeho sebepochopením. A přece tu o žádném sebe-pochopení, vůbec chápání či vědomí nemůže být žádná řeč. Proto je svrchovaně důležité zavést nematoucí, nemetaforické pojmy, které vystihují v plném rozsahu vše důležité, ale nezavádějí náznaky a poukazy k něčemu, co je této rovině ještě cizí.

730312-1

(5) (5) (12. 3. 73 ráno – PNP)

Filosofie se neobejde bez toho, čemu bychom snad mohli říkat „nemytický mýtus“ nebo „mýtus zbavený mytičnosti“ (v období k „nearchetypickému archetypu“ apod.). Co máme na mysli? Určitých skutečností se nemůžeme myšlenkově zmocnit (alespoň nikoli přiměřeně) tím, že je učiníme předmětem svého uvažování a svých výkladů. Nepředmětná skutečnost nepřestává být skutečností, ale její předmětné uchopení se s ní v podstatě mýjí, protože ji vydává za předmět, za objekt. Protože však zároveň platí, že každé myšlení má vedle předmětných také své nepředmětné komponenty, je zřejmé, že myšlenkové uchopení nepředmětné skutečnosti je nutno svěřit nepředmětným komponentám našeho myšlení. To má dvojí důsledek. Především je třeba posílit tyto nepředmětné komponenty, které nejenom upadly v posledních ~ 3 tisíciletích v zapomenutí (a vlastně ani dříve nebyly nikdy přiměřeně a dost intenzivně reflektovány, neboť náročná reflexe nebyla k dispozici, ale zejména povážlivě atrofovaly. Za druhé však musíme vzít vážně, že ani nepředmětné komponenty myšlení nemohou být pěstovány izolovaně. Každé myšlení má i komponenty předmětné. Proto musíme přezkoumat, jaké předmětné myšlenkové formace nejlépe budou odpovídat a vyhovovat při našem pokusu nepředmětně uchopit nepředmětnou skutečnost. Jinými slovy: právě tak, jako při všem zatlačování, vytěsňování a při vší zapomenutosti nepředmětné komponenty našeho myšlení nikdy definitivně nepřestaly intervenovat v našem myšlení (ale intervenovaly ovšem nekontrolovaně), musíme počítat s tím, že při každém pokusu o nepředmětné uchopení nepředmětné stránky skutečnosti, resp. nepředmětné skutečnosti vůbec musíme také pracovat s předmětnými komponentami svého nepředmětně za-

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

730506-1

(6) (6) (6. 5. 73 večer – PNP)

Filosofie se může zabývat čímkoli, tj. může cokoliv učinit předmětem svého uvažování a zkoumání. A přesto rozdíl mezi ní a např. mezi nějakou

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

730718-1

(7) (7) (18. 7. 73 – Vinohr. nemoc.)

Když je už jednou víra odhalena jako odvrát od zaměření lidského života do minulosti a přivracení k budoucnosti, začíná teprve ta největší problematika (a nikoli tedy, že by končila). Mýtus znamenal mj. způsob, jak zpomalit změny, jak omezit vznik nového a jak nové, když už je tady [a ukáže se jako „arché“, tj. nevede do nicoty], fixovat a integrovat do zachovávaného a tradovaného stylu života. V nejnovější době se v pozoruhodné míře ukazuje neschopnost vintegrovat všechno nové (byť cenné) do života lidstva, protože je toho příliš mnoho. Změny probíhají příliš rychle, nového je vyslovená záplava, dokonce jde o nescíslné drobné povodně, které se vzájemně přelévají a slévají v jednu velikou, mnohottvárnou, nepřehlednou záplavu. Lidé už ztrácejí schopnost adaptace tváří v tvář této záplavě novinek, informací, stylů, metod atd., a tím klesají vcelku do jakéhosi zvláštního primitivismu, do ustrnutí na „imprintované“ struktury svého mládí, a rozvíjejí svou adaptibilitu jen jedním nebo dvěma úzce specializovanými směry. Odtud už je zřejmá nutnost zařazení metod navazování na staré a metod výběru toho, nač má být navazováno, do problematiky, která původně byla chápána jako vztah k budoucnosti. Ale jde ještě o víc. Změny, uvedené jednou v život, strhují s sebou vše trvající a proměňují veškeré podmínky života, a to stále rychleji. Rychlost vnějších proměn a omezenost lidské adaptability ukazují na nutnost

řízeného omezování oněch kupředu se řítících proměn k „obrazu člověka“, tj. ke stanovení a pak i praktickému dodržování antropologických norem a mezí. Kromě toho si i futurologické odhady vyžadují naléhavě větší pozornosti. Vazba civilizace na vyčerpitelné zdroje, jejichž meze jsou namnoze už v dohledu, ukazuje na nutnost zavedení jistých technicko-civilizačních konstant, jakýchsi „technických“ koloběhů apod. Neomezený rozvoj je něco, co se stalo definitivně problematickým a pochybným.

730718-2

(8) (8) (18. 7. 73 – nem.)

Už při prvních stránkách jsou zřejmé některé nesprávné momenty přístupu Alvina Tofflera k otázce vztahu člověka k budoucnosti (*Future Shock*, Pan Books Ltd., London 1972). (1st. publ. 1970 ©). První, jak mám za to, spočívá v předpokladu, že tzv. zrychlení proměn v životě a společnosti je „elementární silou“ [p. 11 – Introduction: „The acceleration of change in our time is, itself, an elemental force.“]. To není vůbec pravda, protože jde o vitální a technickou rovinu, což znamená, že zrychlení je výsledkem proměn, procházejících lidskou subjektivitou. Okolnost, že nejde o elementární sílu, je nesmírně významná a její zanedbání může metodologicky silně znehodnotit výsledky i jinak cenných analýz. Bude proto zapotřebí tuto záležitost sledovat a zjistit, zda nejde jenom o přetížení nahodilé formulace na počátku knihy.

730718-3

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

Druhou závažnou metodologickou chybou se zdá být **(po-)uložení** celého problému (alespoň na začátku) na rovinu lidských vlastností, zejména na otázky adaptability a sklonů (náklonností). To je vidět na formulacích např. na str. 12–13: „irrational resistance to change“ [„blind resistance“] nebo „some men hunger, even rage for change, doing all in their power to create it, while others flee from it“, přičemž se poukazuje na to, „that we lack even an adequate theory of adaptation“ v těchto záležitostech. Ohlášený cíl knihy, jímž je rozvrh (návrh) rozsáhlé nové teorie adaptace („it puts forward a broad new theory of adaptation“ – 13), se zdá nasvědčovat velmi problematické koncepci, že ve vztahu k budoucnosti si má člověk vypěstovat přiměřenější adaptabilitu. To nepochybně zní velmi americky, ale je to i psychologicky, nejen věcně (ovšem zejména věcně) nesprávné. Legitimní vztah k budoucnosti musí být založen v aktivním postoji a pří-

stupu ke světu, zejména k budoucímu, nastávajícímu světu. Psychologicky to představuje analogii k obtížím člověka, který se v dopravním prostředku „nechá vézt“, „nechá unášet“ (to nezřídka vyvolává vyslovenou nevolnost), na rozdíl od člověka, který „jede s sebou“, „jede spolu“. Ale i tady je třeba jistého odstupu či rezervy; nesmíme předčasně přetěžovat některé formulace a musíme být otevřeni eventuální revizi na základě dalších partií knihy.

730717-1

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

Joziášova reforma, vyznání neviditelného Boha, zbaveného všech vazeb na přírodní dějství, na člověka, na mocnosti a síly tohoto světa, nachází své vyústění, vykrytalizování v tom, že Bůh se vtěluje, nezůstává v sobě, ale vtěluje se, a umírá, a je vzkříšen. A teprve tímto prostřednictvím se stává tím pravým Bohem, který má být dále vyznáván. Křesťan musí vzývat boha zemřelého a vzkříšeného. Heidegger uvádí do jakéhosi neprůhledného, ne zcela vyjasněného vztahu výklady o smrti Boha, jak je najdeme u Pascala, u Plutarcha, u Hegela a u Nietzscheho. Proti jeho pojetí vlastnímu – tedy Heidegger představuje de facto pátého myslitele, který se soustřeďuje tímto směrem – tedy proti Heideggerovu pojetí, které zahrnuje křesťanství mezi následky, důsledky, následné jevy jakékoliv původního nihilismu, spjatého se západní metafyzikou, tedy proti tomuto Heideggerovu pojetí Nietzsche docela obráceně vykládá sám nihilismus jako následek toho, že jsme křesťanského Boha zabili. V jistém slova smyslu lze přisvědčit Nietzsche, že křesťanství svého Boha zabilo, ale v jistém smyslu: zabilo onoho vzkříšeného Boha tím, že jej nechalo znovu splynout, tím, že ho myšlenkově svázalo s určitými metafyzickými hypostázemi, které jsou eo ipso mrtvé, i když představují jakési racionalizované archai. Proti tomu Nietzsche správně rozpoznává, že k oné smrti Boha – rozumí se křesťanského Boha, bychom dodali my – dochází teprve v křesťanství, v dějinách křesťanství. To je jistě správné proti Heideggerovi. Naproti tomu okolnost, že Heidegger hodlá nechat celou záležitost za námi a vyhlíží k novému „Bohu“ bychom tedy mohli říci (v uvozovkách), kdežto Nietzsche zůstává u faktu mrtvého Boha, u faktu, který je nenapravitelný, v tom má zase pravdu Heidegger. Mohli bychom to říci tak, že opravit, přeinterpretovat, transponovat Nietzscheovo pojetí tak, aby byla zachována heideggerovská perspektiva, by byla jakýmsi optimálním případem syntézy, „zkřížení“ obou myslitelů, myslitelských konceptů. Je-li tomu tak, je třeba historicky prosadit jak koncepci, tak nezbytnost skutečnosti, sku-

tečné události nové, totiž druhého vzkříšení, jako by to první vzkříšení bylo neúplné a teprve to druhé vzkříšení bylo uzavírající, definitivní, teprve ono by znamenalo obživení a věčný život dvakrát vzkříšeného Boha.

730717-2

(11) (11) (pokračování)

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

730717-3

(12) (12) (pokračování)

Zatímco, jak říká Karl Löwith (93), Heidegger sice se vyživuje (parazitárně – bychom mohli dodat) z křesťanství, ale zároveň mu bere jeho vlastní půdu pod nohama, čímž vlastně takto perspektivně likviduje sám sebe, naše od jeho odlišné pojetí křesťanství půdu nebere, ale zbavuje je určité parazitární choroby, která je starší než ono, a která v některých dobách likviduje téměř úplně (a v jiných z velké části) to nejpodstatnější, s čím křesťanství přichází. To znamená: jde de facto o – dalo by se říci –

jakýsi návrat k počátkům, ale ovšem návrat, který – jako ostatně každý návrat – se může dít jenom vykročením do budoucnosti. Je to tedy navázání, které podstatně ovlivňuje některé kontury, ale stále přece jenom neruší, neničí (konec 1. strany kazety) to, z čeho vyrůstá, a které umožňuje, aby křesťanství bylo vskutku něčím jiným, podstatně jiným než všechna náboženství, tedy tak jiným, že ani nemůžeme říci: všechna ostatní náboženství, neboť právě v této jinakosti křesťanství přestává být náboženstvím a stává se významnou etapou cesty ne-náboženství, nenáboženskosti. Jak je vidět, máme za to, že nejenom Nietzsche odřezává budoucnostní perspektivu, ale také Heidegger – právě tím, že staví svou pozici na křesťanství, které současně podráždí, podetíná, které zbavuje jeho základu, a tím ovšem eo ipso zbavuje základu i své navázání a svou celou koncepci. V tomto smyslu také Heidegger je málo perspektivní a je přechodnou postavou, přechodným myslitelem, který mnohé vidí a mnohé odhaluje, ale který nečiní ten nejpodstatnější, nejzákladnější krok do budoucnosti, kterému tedy přece zůstává ono druhé, poslední a definitivní vzkříšení cizí, a zůstává mu čímsi vnějším, nedosažitelným, na čem on sám už ve své koncepci nemá podíl.

730717-4

(13) (13) (pokračování)

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

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

730719-1

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

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

jít proměnou celý život, celá životní orientace – může dojít k životnímu obratu.

730719-2

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

Podstatou tzv. „budoucnostního šoku“ (= šoku z budoucnosti) je i podle Tofflera desorientace ve změněném světě a ve změnách světa (světových změnách) [např. 19, 20 aj.: bewilderment, frustration, and desorientation; „futer stock is the dizzying disorientation brought on by the 19/20 premature arrival of the future“]; [20: „milions of human beings will find themselves increasingly disoriented, progressively incompetent to deal rationally with their environments“]. Ale desorientace je možná i tam, kde vůbec nejde o změnu, nýbrž o nepřiměřenost přístupu třeba k stabilní situaci. Nepřiměřenost je rozhodující, nikoli změna nebo rychlost změny. A pak ovšem může jít o inkompatibilitu, nepřiměřenost a neslučitelnost lidské existence, lidského pobytu nebo třebas i jen lidské tělesnosti s novým prostředím, osvětím, okolím. V takovém případě ovšem je marná nějaká „příprava“, „výchova“ k přizpůsobení a větší adaptibilitě. Ale nejde-li o tuto krajní možnost, pak „příprava“ spočívá v navození onoho životního obratu a ne ve vycvičování „adaptability“. Adaptace znamená přizpůsobení, přimknutí k něčemu; při změnách, zejména rychlých, prudkých, musí vést adaptace jenom k novým desorientacím a k novým krizím. Nezbytný životní obrat tu znamená předně odstup od vtírajících se a naléhajících proměn, a za druhé o otevřenost, která sama takový odstup umožňuje, jím se uskutečňuje a skrze něj (jeho prostřednictvím) prorůstá a rozšiřuje se nad jeho rovinu a za jeho možnosti. A tato otevřenost je pravým opakem adaptability, mnohem radikálnějším opakem než pouhá neschopnost adaptace, protože i sebe jako podřízené a podřazené složky zahrnuje jak ne-adaptovanost (nikoli z neschopnosti, nýbrž z „charakternosti“, tj. věrnosti sobě a své linii), tak jakousi přiměřenější „adaptovanost“, totiž takovou, která nezůstává uzavřena ve své neschopnosti adaptace, nýbrž která se neadaptuje přes míru tak, že by ztratila sebe, svou integritu, svou svébytnost.

730719-3

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

a) „imagine an entire society, an entire generation ... suddenly transported into this new world“ (20); „change is avalanching upon our heads“ (dtto). To je jen další doklad oné nesprávné objektivizace, o níž

byla řeč svrchu. – Zároveň např. na str. 25 poukazuje Toffler na to, že dnes (v 800. generaci, jak říká) „the cumulative implications of the time skip principle take on weight“. „Whatever happened to some men in the past affects virtually all men today.“ „Thus the scope of change is fundamentally altered. Across space and through time, change has a power and reach in this, the 800th lifetime, that it never did before.“ A ani mu přitom nenapadne, že nejde v první řadě o změnu účinnosti dnešních proměn proti dřívějším, nýbrž o pronikavé zvýšení reaktibility, resp. o vynalezení a bohaté využívání prostředků, jimiž se schopnost reagovat zintenzivňuje. To přece musí být zřejmé už z toho, co Toffler píše o tom, jak „an event that affected only a handful of people at the time of its occurrence in the past can have large – scale consequences today.“ (24) Tady se nemění charakter události (takové, jakou je třeba peloponéská válka, uváděná Tofflerem), nýbrž naprosto zřejmě schopnost lidí, na tuto událost bohatěji a masověji reagovat a navazovat. Odtud i ono problematické formulování pak problémů, tak odpovědí a výsledků analýz či úvah. „For we have not merely extended the scope and scale of change, we have radically altered its pace.“ (25) To je pochopitelně nutno reinterpretovat: jsme to skutečně my, kdo jsme to celé způsobili a ještě dále působíme; ale nerozšiřujeme dosah a rozsah změn tak, že bychom tak ony změny uzpůsobili nějakým zintenzivněním jejich vlastností, nýbrž že měníme, zintenzivňujeme svou schopnost a schopnost všech nebo většiny současně žijících lidí reagovat na ony změny a navazovat na ně. Tím tedy nepřidáváme váhu oněm změnám, nýbrž rozšiřujeme rozsah a zjemňujeme citlivost svého reagování na ně, a tudíž rozšiřujeme, zprostorňujeme a časově zkvalitňujeme, zahušťujeme, zhutňujeme svou přítomnost (tzn. jsme např. schopni ve větší míře být „při tom“, pokud jde např. o Peloponéskou válku nebo jiné již minulé, uplynulé události). Celá otázka musí být proto postavena jinak: člověk (lidstvo) si rozšiřuje svou přítomnost stále víc a komplikovanějším způsobem, tak, že zapojuje za tím cílem nové a nové prostředky, které mu to v jednotlivostech usnadňují, ale vcelku jej zahlcují. Otázka proto zní: jak daleko může člověk tímto směrem jít? Jak velikou přítomnost vůbec je schopno unést? Jak musí svou přítomnost rozšiřovat a činit rozlehlou (rozlehlejší), aby nebyl utlačen vahou této přítomnosti? Člověk potřebuje (skutečné, ne zdánlivé) vysvobození z přítomnosti (neméně než z minulosti), a toho může dosáhnout nikoli adaptací a stále větší skladovací schopností, nýbrž jistým typem uvolnění a otevřeností jak pro nové, tak pro staré, jak pro minulé (a přítomné), tak pro budoucí, přicházející. (19. 7. 73 nemoc.)

Obsah sešitu R 1973-1

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

R 1973-2

730719-4

(17) (1) (19. 3. 73 – Vinohr. nemocnice)

Toffler zřejmě neklade přílišný důraz na přesné, vyvážené a uvážené formulace. Jedním dechem je schopen mluvit o proměnách (zrychlujících se proměnách) jako o „sociální síle“ a jako o „životním pocitu“, např.: „We have in our time released a totally new social force – a stream of change **so** accelerated that it influences our sense of time, revolutionizes the tempo of daily life, and affect the very way we ‚feel‘ the world around us. We no longer ‚feel‘ life as men did in the past. And this is the ultimate difference, the distinction that separates the truly contemporary man from all others. For this acceleration lies behind the impermanence – the transience – that penetrates and tinctures our consciousness, radically affecting the way we relate to other people, to things, to the entire universe of ideas, art and values.“ (25) Je-li toto opravdu ta poslední, základní odlišnost, pak je zcela nepřehledné, proč právě Toffler mluví o „elementární síle“ (11); co je na tom elementárního? Toffler jakoby „rozlišuje“: „If acceleration is a new social force, transience is its psychological counterpart...“ (25) Ale to přece je naprosto zřejmé, že v tom obojím není

a nemůže jít o nic „elementárního“, nýbrž o naše prožitky a o naše reakce. Pak je ovšem zcela chybné, mluví-li Toffler o tom, že „the twin forces of acceleration and transience“ ... „alter the texture of existence, hammering our lives and psyches into new and unfamiliar shapes“ (26). Obojí je už záležitostí, vlastností našeho života a našich prožitků, a je proto pochybné to objektivizovat tak, jako by to zvenčilo náš život a naše prožitky ovlivňovalo, jako by to mělo svůj původ mimo nás a nás to teprve dodatečně a výsledně zasahovalo.

730720-1

(18) (2) (20. 7. 73, nem.)

Vysloveně chybný způsob uvažování najdeme na str. 28: „If all processes occurred at the same speed, or even if they accelerated or decelerated in unison, it would be impossible to observe change.“ To je pochopitelně nesmysl: změnu lze upozorovat všude tam, kde něco, co bylo, už není a kde něco je, co nebylo. Zpozorovat změnu, konstatovat změnu – a konstatovat, zjistit, změřit její rychlost jsou dvě podstatně odlišné věci. Změna spočívá (bez ohledu na rychlost) v odlišnosti několika postupných okamžiků (bližších nebo vzdálenějších); rychlost už musí být měřena, tj. srovnávána s jinou rychlostí, vzatou za základ, za míru. Proto je nemožné konstatovat, zjistit zrychlení nebo zpomalení, pokud by bylo univerzální, jednotné pro veškeré události. (Hypoteticky je možno něco takového předpokládat, ale fakticky to je – alespoň ve světě, jak jej známe – nemožné. Nižší úroveň proměn (tj. obecně: událostí) je zásadně rychlejší ve svých proměnách než vyšší úroveň. Proměny atomární a molekulární jsou nesrovnatelně rychlejší než proměny živého organismu jako celku, a ty jsou zase rychlejší než proměny druhu či dokonce rodu. Ale to platí pochopitelně jen v linii vzestupně komplikované posloupnosti „přirozených jednotek“ (viz Teilhard). V oblasti geologických proměn najdeme právě tak neobyčejně pomalé změny jako je sedimentace nebo posuv kontinentů, jako zase poměrně rychlé proměny, jako jsou vulkanické exploze nebo zemětřesení. Vývoj hvězd je neobyčejně pomalý, měřeno lidskými parametry, ale může v něm docházet i k pronikavým proměnám, jejichž časový průběh je dobře srovnatelný s lidským životem. Ale je tu ještě jeden problém: srovnatelnost, o níž jsme se zmínili, spočívá v jakémsi objemu, rozsahu událostí, ale nikoliv v jejich rychlosti. Jak vůbec lze srovnávat rychlost geologické katastrofy nebo vzniku např. supernovy s rychlostí životního tempa průměrného člověka? Vždyť tady rychlost znamená pokaždé něco zcela odlišného, jiného! Metodologicky jsou proto úvahy tohoto typu takřka nesmyslné, v nejlepším případě nekontrolované a nezajištěné.

730720-2

(19) (3) (20. 7. 73) (nem.)

„The future, however, invades the present at differing speeds. Thus it becomes possible to compare the speed of different processes as they unfold.“ (28) Především jde o naprosto nepřesné vyjadřování v tom, že budoucnost (což znamená takto vysloveno: jedna jediná a táž budoucnost) vtrhává do přítomnosti různými rychlostmi. Vždyť to přece potom znamená, že to není jedna jediná budoucnost, ale celá řada různých „budoucností“, které je nutno přiřadit jednotlivým „různým“ procesům. – Jaký by to však přece jenom mohlo mít pozitivní smysl, mluvit o tom, že budoucnost sama vtrhuje do přítomnosti? Nepochybně na tom cosi je: přítomnost jako by znamenala připravenost přijmout budoucnost a poskytnout jí sebe jako stavební materiál, resp. prefabrikát k její realizaci, k jejímu uskutečnění. Ale pak rozsah budoucnosti, která takto na příslušných místech, „otvorech“, „světlinách“ proniká do přítomnosti, a rychlost, s jakou tamtudy proniká, závisí na propustnosti, tj. připravenosti, otevřenosti přítomnosti vůči budoucnosti a pro budoucnost. Možná, že by bylo možno předpokládat stejný, rovný tlak, přetlak budoucnosti (i když i to by bylo nezbytno přešetřit a prověřit ve všech souvislostech) před vstupem do přítomnosti rozmanitými, nestejně „otevřenými“ a „propustnými“ otvory.

730724-1

(20) (4) (24. 7. 73 – nem.)

Konstantinovství je nutno rozumět ve dvojím smyslu, ve dvojí rovině. Jednak je to plán, koncepce, rozvrh vztahu mezi státem a církví, a tím i koncepce a rozvrh samotného státu a samotné církve. Svedeme-li celý problém na jeho základ, pak je konstantinovství určitou koncepcí života a funkce církve v dané společenské situaci. Na druhé straně však musíme se obzvláštním porozuměním přistoupit také k oné „společenské situaci“, tj. musíme mít na paměti, že konstantinovství je určitou dějinnou, historickou skutečností, která může být jen aproximativně a jen metaforicky objevována v jiných, naprosto odlišných a dějinně vzdálených společenských situacích. Konstantinovská církev je ta, která usiluje o sjednocení a přímo identitu (tj. tvrdí, kategoricky prohlašuje a vyhlašuje identitu) své dějinné, světsky-politické podoby a tvárnosti s tím, co je základem její světodějnosti, resp. světodějnosti křesťanství, totiž novozákonní prvokřesťanská verze původně (tj. starozákonní) prorocké orientace víry. Církev, která se nestará už o to, aby odpovídala normě víry, ale tvrdí, že této normě eo ipso odpovídá, že je jejím ztělesněním, její realizací, se

vlastně prohlašuje sama za rozhodčí, za tvůrce a záruku norem. To je podstata jejího selhání. Důvod tohoto selhání, tj. této konkrétní podoby selhání, je v tom, že církev si začala dělat mocenské nároky, aby se mohla zařadit do politických zápasů své doby a světa, do něhož je postavena. Nejde o to, jakého postavení dosáhla, jaké má, zda je převaha na její straně nebo zda má převahu stát. Jde o to, že se dobrovolně vzdává své podstaty a stává se silou na mocenském kolbišti, připodobňuje se „vnitrosvětským“ skutečnostem, stává se partnerem např. státu. Podstata není v tom, že stát respektuje církev a že církev respektuje stát. Jde o to, jakým způsobem se obojí navzájem respektuje: stát respektuje církev jako sílu, s níž je nutno počítat a které je možno použít ve hře sil. A církev respektuje stát jako vnitřní, duchovní a morální autoritu. Stát se tak stává víc než státem a církev čímsi méně než církví. To je vztah, k němuž církev nikdy nemůže být donucena, dokud sama nerezignuje na své poslání, na svou věrnost pravé autoritě.

730726-1

(21) (5) (26. 7. 73)

To možná souvisí s Heideggerovou interpretací Nietzscheho pojetí nihilismu. Úplný, dokonalý nihilismus nelikviduje pouze staré hodnoty, ale přehodnocuje, a to znamená, že stanoví, volí nové hodnoty. Tedy vedle „Entwertung“ je tu „neue Wertsetzung“ jakožto „Gegenbewegung zur Entwertung“. Likvidace „nadsmyslových“ hodnot a vůbec roviny a přesun zaměření na hodnoty „netranscendentní“, tj. „imanentní“ může právě znamenat ono poklesnutí, onen úpadek, o němž byla právě řeč. Ale tu je zapotřebí přesně ohledat a stanovit bližší okolnosti a podmínky, které z takového posunu a přesunu dělají právě poklesnutí a úpadek. Už beze všeho vztahu k pojetí Nietzscheho nebo Heideggerovu můžeme vidět takovou upadlost tam, kde na místo transcendentní a v posledu neomezené, svrchované pravdy je postaven partikulární zájem – např. zájem státu. Církev nemůže být založena na žádných zájmech, aniž by byla rozhodujícím způsobem zbavena své podstaty. Snad by bylo možno říci, že konstantinovství záleží právě v tom, že církev je vnitřně přestrukturována kolem nového centra, totiž centra zájmů. Není už rozhodující, jsou-li to zájmy její vlastní, kterým se dostává vrchu, anebo zájmy jí nevlastní, např. zájmy národa nebo státu nebo třídy apod. To je jenom modifikace oné základní pokleslosti a zaprodanosti církve, která způsobuje, že církev se stává necírkví, resp. upadlou, pokleslou církví. Tak např. církev, která začne gravitovat kolem sebe, je na tom zhruba stejně jako církev, která začne službičkovat státu a kolaborovat se státní mocí. Zachovat sebe je spolehlivou cestou,

jak církev ztratí sebe samu. Tím právě se církev liší od každé jiné organizace nebo dokonce instituce.

730726-2

(22) (6) [starší mgf. záznam]

Patočka mluví o tom, že smysl sám o sobě žádný není, že vždycky je smyslem pro někoho, pro něco. To je ale omyl. Smysl tímto způsobem podmíněn, zesubjektivizován být nemůže. Smysl buď je, nebo není. Smysluplné buď něco je, nebo není. Ta otázka subjektivity, pro koho to smysluplnost je a pro koho není, je druhotná, a není-li to smysluplné pro někoho, tedy proto, že na to nemá sensorium, že to není schopen rozpoznat, tu smysluplnost. Na druhé straně však právě naopak platí, že danost má tento subjektivní charakter; dáno není nic o sobě, nýbrž vždy jenom někomu. Jestliže u Patočky tomu tak není – zda není, to je třeba ještě posoudit – tak to znamená, že tam je nějaká chyba, že tam vlastně nekriticky přebírá určité metafyzické předpoklady či spíše předsudky, a to na místě, kde je třeba je odhalovat a odmítat. (Přepis 22. 8. 73 Račice)

730915-1

(23) (7) (15. 9. 73)

Odkazem 19. století je zejména náklonnost či spíše vůle k opravdovosti, což jest, čemuž jest rozumět jednak subjektivně jako vůli k upřímnosti, otevřenosti, ale také objektivně jako vůli k takovému vidění skutečnosti, světa i sebe, v němž se všechno ukazuje takové, jaké jest. V protikladu k dřívější době, zejména k 18. století, bylo naopak 19. století nakloněno vidět všechno v tvrdších konturách, v protikladech, rozporech, v napětí. Život a příroda už není nějakým dobrotivým vůdcem, ale je něčím naprosto neidylickým, kde jsou třeba slabí likvidováni silnými, života neschopní jsou vyřízeni, jsou překonáváni života schopnými, schopnějšími. Neúprosný konkurenční boj vyřazuje všechnu neschopnost a nechává zanikat vše, co se nedovede přizpůsobit a co nedovede zvládnout, ovládnout situaci, co nedovede překonat konkurenci a vyřídit ji. Tohle všechno platí jak pro život v přírodě, život organismů, viz Darwin, tak pro život společenský, kde jde o vítězství třídy silnější nebo perspektivně silnější, to je u Marxe například, a ovšem platí to i pro niterný život člověka, pro jeho pojetí. Člověk, který si zastírá skutečnosti, je člověk nemocný, neschopný řešit své situace, a cesta k uschopnění, cesta k uzdravení takového neschopného, nemocného člověka vede přes pomoc (lékařovu, psychiatrovu), aby si všechno uvědomil, aby do jeho vědomí vstoupila skutečnost

taková, jaká jest. Tak to je např. u Freuda. Důraz na vnitřní, nejniternější opravdovost, na niternou pravdivost člověka dává zejména takový Kierkegaard. A otázkou pravdivosti, otevřenosti, otevřeného postoje ke světu tak, jak je dán, se všemi stíny, otevřenosti k tomu, aby člověk přijal všechno tak, jak to jest, nezkresloval si to, tak tyhle ty důrazy najdeme velmi dramaticky postupovat v myšlení Nietzsche. (PNP; přepis 17. 9. 73 ráno.)

730915-2

(24) (8) (ex: diskuse 15. 7. 73, Prosetín; versus Freda)

No, to je potřeba... Samozřejmě, na teoretické rovině, naprosto přesně vymezit. Ale jinak je to, co tady říkáš, velmi nepřesvědčivé, protože je to odtržené od situace. To se dá říci kdykoliv, v jakékoliv situaci. Takže právě proto by bylo potřeba **přejít** ke konkrétním záležitostem. Jinak tedy... no, jistěže to je otřesná záležitost, vyslovit „běda vám!“, no ale – není to (pak víme třeba z Ninive) ta jediná možná cesta – někdy – jak ty, jimž se vyslovuje běda, zachránit? Není to nezbytné to říci, kvůli nim? Já mám dojem, že z toho, co říkáš – a taky ještě, cos říkal odpoledne – že z toho tak vylézá takový trochu postoj Velkého inkvizitora, který se slitovává nad těmi malými a slabými, a ví, že to sami nejsou schopni unést, a ví o jejich těžkostech, a tu tíhu, kterou oni neunesou, bere na sebe. A tak prostě se vlastně obětuje, a je takový neobyčejně shovívavý a laskavý k těm chudákům, kteří to neunesou. Já mám dojem, že to je tak dost podobné, když pořád mluvíš o tom, jak ještě nedorostli, jak nedozráli, jak je třeba jim ještě poskytnout čas a ještě se nevyslovovat... To je těžká věc. Já myslím, že jediná možná cesta je v tom, najít způsob, jak se věci řeknou jasně. Že tohleto je zamlžování, je to **zakrývání, zatmívání** situace, je to způsob, který všem umožňuje říkat: na jedné straně, na druhé straně. A před námi stojí úkol, sami to vidět a ukázat i druhým, tak, aby bylo možno říci: ano, ano, nikoli, nikoli. Právě to takové otupování, lámání hrotů a ostří, takové to uhlazování tím, že jako máme pochopení a já nevím co ještě – no to je osobní vztah. Já nediabolizuji syn. radu proto, že bych pojal v nenávist syn. **seniora** nebo Škarvana. Já osobně s nimi nemám žádné zkušenosti, které by mne vůbec mohly vést k nějaké takové nenávisti. Ale já jsem rozpoznal – s jistým zpožděním, poněvadž mám dlouhé vedení – že nastoupili cestu, která je naprosto falešná, a která nesnese, aby se říkalo, že nedorostli a nedozráli, a že to sice myslí dobře, ale že to blbě dělají – to prostě nesnese. To je kamufláž, to je prostě lež – objektivně lež, i když to někdo říká z jakýchkoliv dalších motivů. Prostě, tak to není! Oni jsou na šílené, zkázyplné cestě, která je přivede – samozřejmě to je začátek, ale to vede

strašně dál, a je to už v jádře, v podstatě tady, ta zrada, ta zkáza už je tady přítomná. Jenomže já jsem to poznal velmi pozdě a ostatní to taky budou poznávat pozdě nebo poznali pozdě, a některý to teprve budou poznávat – ale je to tak. Tam přece není možno teď... jaký argument tu je pro to, že to ještě nedozrálo, že to není ještě docela jisté a že nesmíme lámat hůl... Mně to připadá takový nepřesvědčivý, je to jenom takový odklad. Tak na to vrhni jiné světlo! Vylož je k dobrému! ... (Kaz. 65/B, ~ 53 → konec; přepis 18. 9. 73 ráno v PNP.)

730915-3

(25) (9) (dtto – jiné místo; 15. 7. 73)

Já už se chystám delší dobu ke dvěma věcem, a teď se to hodí říci najednou oboje. Jak Freda tam citoval Písmo svaté a říkal, jak teda, co to znamená, když ... „neměl bys žádné moci, kdyby dána tobě nebyla“. To je zřejmě zapotřebí pečlivě exegetovat, což nedovedu. Ale já si to představuji asi tak: když někdo prostě lže mně do očí, a říká: vždyť je to tak! A já mu řeknu: Ale nemohl bys lhát, kdybys nepoužíval lidské řeči. **Prostě**, samozřejmě, že ta okolnost, že člověk lže, ta spadá na jeho vrub. Ale aby vůbec mohl lhát, tak to musí být nějaký svět řeči, který on akceptuje. On musí mluvit jazykem, kterým mluví ostatní lidé, jinak by nemohl lhát. On musí přijmout určitou logiku, logickou výstavbu řeči, která je platná nejenom pro ten jeden jazyk, ale pro všechny jazyky. On musí vzít na vědomí, že řeč má smysl, když jde o pravdu nebo nepravdu, a on musí vzít tu pravdu na vědomí natolik, aby ji napodoboval tou svou lží a tu svou lež učinil pravděpodobnou, protože nepravděpodobná lež není žádná lež. V tomto smyslu člověk, který lže, lže jenom proto, že má od Pána Boha dáno lhát. A dáno je to tím, že existuje nějaká řeč, v které on může lhát. Podobným způsobem ten, kdo vládne jenom proto, a dělá šílené **nesmysly (kraviny)** a třeba popravuje jenom proto, že má tu moc od Boha, neboť ta moc sama o sobě, to není to, čeho zneužívá. – A to je potřeba odlišit. To když se postaví do pravého světla nějaká situace, nějaké jednání nebo charakter člověka, no tak přece pravda, to není konstatování, ale výzva: Ty jsi ten muž! To je to světlo. To není konstatování, odfajfkování, že v seznamu vrahů je **taky** David. To je prostě něco jiného, to je výzva k určité reakci, k reakci pokání, změny smýšlení, je to ohlášení trestu, třeba – to je to světlo. A na to ten člověk musí nějakým způsobem reagovat. Vždyť to je vlastně záchrana. Poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí, to znamená: vysvobodí toho, kterého ukáže jako úplně **čestného** – to je jeho jediná záchrana... a když ji nepřijme... To je poslední, poslední záchrana. Takové ty drobné, běžné pomocné berličky, jako že se nemá krást a lhát a pomluvit

křivé svědectví a já nevím co všechno, to jsou takové drobné, pomocné berličky. Ale ta poslední možnost je, když se řekne: jsi lhář, jsi viník, udělal jsi tohle a tohle, ty jsi ten muž! Tak to je už ta poslední, největší příležitost, jak to konečně změnit. Já nevím proč trpělivost... Jakou cenu tady má trpělivost? Tady čím dřív, tím líp, než do toho zabředne úplně... (Přepis 18. 9. 73 ráno, PNP.)

730919-1

(26) (10) (19. 9. 73 ráno) (PNP)

„Der Wert ist Wert, insofern er gilt,“ píše Heidegger v interpretaci „Nietzsches Wort → Gott ist tot“ (str. 211). O několik řádek předtím (str. 210) čteme: „Werte sind also nicht zuvor etwas an sich...“ Což ovšem nutně nevyplývá, a jak mám za to, ani neobstojí. Vždyť právě se stejným oprávněním můžeme říci: Die Wirklichkeit ist Wirklichkeit, insofern sie wirkt, česky: skutečnost je skutečností, pokud působí (skutek). A protože působení nějaké skutečnosti je právě tak jako platnost nějaké hodnoty umožněno a prostředkováno reaktibilitou toho, na koho nebo na co ona skutečnost „působí“, resp. pro koho či pro co ona hodnota platí, není o nic víc důvodné předpokládat „zuvor etwas an sich“ na jedné straně než na druhé. Zároveň však není o nic víc důvodné nějaké takové „o sobě“ na jedné či na druhé straně vylučovat.

730919-2

(27) (11) (starší – z rozhovoru s Mirkem, [mezera, zřejmě pro datum; pozn. red.] u nás)

Především, kde to **syrađe** nebo **synsen** vzali, že jejich hlavním a prvním úkolem je starat se o to, aby tohleto všechno fungovalo atd. Z čeho vysuzuje, že tohleto je jeho úkol? To **je (by bylo)** zajímavé. A jestliže ano, jestliže skutečně svůj úřad chápe jako třeba obdobný správci kluziště, který pečuje o to, aby tam mohly děti a lidi vůbec chodit, aby led byl vždycky připraven a ony aby tam ty piruety mohly nebo hokej aby se tam mohl hrát, tak potom je třeba uvažovat, kdo tady je ten trenér, který dbá o to, aby se tam hrál pořádný hokej. Jestliže funkce synod. seniora spočívá v tom, že obstarává hladký led, tak potom tu musí být ještě nějaká jiná funkce. Přece není nejhlavnější, aby byl led; nejhlavnější je, aby se hrál ten hokej anebo aby ty děti kroužily správně své piruety, aby potom na mezinárodním fóru k něčemu vypadaly. K tomu je ten led, ten jenom slouží. Zbytečně jsem u toho příkladu prodléval, ale tedy rozhodující, na prvním místě musí být něco jiného, než aby tady byly podmínky – takové-

ho typu, jako byly svrchu vedený. A tak to je jedna věc. Naše zřízení (církevní) na to přece nepamatuje, že by byl k tomu povolán někdo jiný, že by tu byl ještě nějaký jiný úřad. Fakt je, že dlouhá léta takovým významným ideovým centrem byla fakulta. Ale to není ve zřízení, to bylo díky tomu, že tam fungoval Hromádka. Ale to dneska už nepadá v úvahu, dnes ta fakulta nefunguje vůbec, aby zastoupila tu vedoucí funkci. A tak čemu se takový synod. senior má připodobňovat. Tak pokud jde o to pečování, tak na to máme tu Martu, která holt – pečlivá, pečlivá, ale v podstatě to je na pendrek. Je to dobrý teda, když se o tyhle věci někdo stará, ale lepší je, když se staráme o něco jiného. Tak to je jedna věc. Druhá věc, že – o to pečoval Ježíš? Koneckonců, co může být směřodatnější než následování? No tak v čem takový senior následuje Ježíše Krista, když se stará, aby bylo náboženství, aby byly nešpory apod., aby se udržovaly střechy, aby do kostela nepršelo – čemu to vlastně odpovídá u Ježíše? Co udělal Ježíš pro to, aby učedníci byli obstaráni? Tak za prvé když je posílal, zprvu těch dvanáct a pak těch **sedmdesát**, tak jim říkal, že si nemají brát s sebou ani mošnu ani atd. No, z toho vyplývá jedna věc, že nejenom se nemá moc myslet na to zabezpečení, ale že dokonce to zabezpečení vylučoval.

730919-3

(28) (12)

To je dost zvláštní záležitost. Pravda je, že ten poslední večer je naopak vyzýval, aby si opatřili ty baťohy a aby si dokonce opatřili meč, meče. To je zvláštní situace. Ale jestliže chce tedy synodní rada říkat, že dnes je zvláštní situace, ty baťohy že je třeba opatřovat, tak tedy ať si taky opatřuje meč! I když ta věc celá je dost problematičtější, Souček to v tom „utrpení“ velmi nepřesvědčivě kamufluje, je to velice sporná záležitost, ale po mém soudu to rozhodně nelze vykládat tak, jak to vykládá on. On tam totiž říká, že ta situace, v níž posílal Ježíš učedníky, byla taková, že bylo lze počítat se solidaritou, ale že když dojde k extrémním situacím, tak už asi ta lidská solidarita se postupně ztrácí, takže už nebylo možno spoléhat na nic a bylo třeba se opatřovat. To ovšem vůbec není pravda, neboť při vjezdu do Jeruzaléma byl na vrcholu popularity, a to je jenom několik dnů od zatčení. Poslal učedníky pro tu oslici a dostal ji; „Pán potřebuje“. Ať už se to vykládá jakkoliv, fakt je, že to bylo připraveno a on to dostal. Dokonce v okamžiku svého zatčení Ježíš namítá, proč jako za zločincem se za ním vypravili v noci, když každý den měli příležitost ve dne. Zejména ten poukaz na to, že se neodvážili to udělat za bílého dne, dokazuje, že není pravda, že už nemohli počítat se solidaritou. To je mým falešný výklad.

730919-4

(29) (13)

A druhá věc je tedy ta, že tím mečem se podle Součka myslí zbroj víry, že to není obyčejný meč. To je další nonsens, protože když jim řekl, aby si vzali baťohy, a říká, je to vysloveně v souvislosti s tím, že předtím je neměli, tak ty baťohy nejsou přece baťohy duchovní. Kdyby ano, tak když je tu ta souvislost s tím, že dříve je neměli a nyní že si je mají vzít, tak by to znamenalo, že ty „baťohy víry“ neměli, když šli kázat po všem světě. To je blbost. No a jestliže to jsou reálné baťohy a reálný pokrm, které si mají vzít s sebou, tak to je taky reálný meč, který si mají opatřit. Nehledě taky k tomu, že taky ten meč (jeden ze dvou) tam fungoval, když uťal ucho. Jak by mohl duchovním mečem někdo utnout druhému ucho? Tak to je všechno po mém soudu kamufláž. To co tam Souček říká, je prostě nedržitelné. S největší pravděpodobností to bylo tak, že Ježíš se připravoval na guerilu. Nebo aspoň ta myšlenka že se ho zmocnila, na poslední chvíli. A teprve když viděl, jakou chamrad' neschopnou kolem sebe má, že všichni celou noc chrápou, když jde do tuhého, místo aby se vzmužili, no tak co se dalo dělat, šel do toho tak, nešlo už nic jiného. Ale jeho myšlenka byla v té dobré židovské tradici na guerilu. Proto ty meče. Souček říká: když Ježíš řekl „to stačí“ na ty dva meče, které sehnali, že to byla jen taková ironie, že to nebylo po prvé, co učedníci nerozuměli, že ani tentokrát mu neporozuměli, že jde o duchovní meč, a potom nepochopili ani tu jeho ironii. No, ironie v tom mohla být, to je fakt, ale rozhodně ne z tohoto důvodu. To bylo spíš tak, že viděl, jak učedníci nebyli vůbec schopni rozeznat, že teď jde do tuhého, že přišla situace, kdy půjde o boj.

730919-5

(30) (14)

Tak to vypadá. Ovšem je ještě druhá možnost, že tam – poněvadž v tom zdůvodnění Ježíšově je, že ty meče si mají sehnat, protože se musí vyplnit proroctví, že „bude počten s nešlechetníky“ nebo něco takového. Čili že ty dva meče stačí asi tak, jako kdyby se dnes na něčem pět lidí domluvilo, že by tam docela stačil jeden revolver, který by tam někde měli, a byl by odhalen. Tak to úplně stačí; oni jej nepotřebují na střelení, ale jenom pro to, aby byli „počteni s nešlechetníky“. Takhle to je tedy interpretováno v bibli. Ovšem to může být až dodatečné, protože jakýkoli ozbrojený odpor byl i potom vždycky neúspěšný – já se v tom theologicky ani historicky nevyznám. Ale fakt je, jedna věc je jasná, že pečování o takové ty životní nezbytnosti učedníků i první církve jde ruku v ruce se zaopatřováním meče.

A jestliže jde o kázání evangelia po všem světě, tak že tam je přikázáno nepečovat ani o ty pytlíky a mošny. To je tedy jasné. A proto, jestliže nějaký církevní představitel chápe svůj úkol jako zajišťování těch vnějších podmínek pro to, aby ten církevní provoz byl umožněn, tak je to naprosto falešné. Myslím, že to je zcela zřejmé. Tam není, oč se opřít – Ježíš nepečoval, naopak on věděl, že budou učedníci rozehnáni, věděl, že i ten nejagilnější a nejpřesvědčenější a nejprotxxxilejší, Petr, že ho třikrát zapře, že se všichni rozutíkají – to všechno věděl, a přesto to celé podnikl. A říká, že je třeba ho následovat, vzít svůj kříž na sebe a jít za ním; to je ta cesta, k níž je volán křesťan. A ne aby se dohadoval s Herodesy a s Piláty, a aby udělal nějaké ústupky, aby na druhé straně zase mohl vyučovat dětičky a aby se věřící mohli shromažďovat atp. Proč? Z čeho to vyplývá? Naopak Ježíš říká: budete pronásledováni a v nenávisti atd. Tak proč se tomu bránit? Já myslím, že to celé, ta pozice, celý ten základ uvedení argumentace (syrazy) je falešný, že je nedržitelný.

730919-6

(31) (15)

No, ale na druhé straně je třeba vzít v úvahu, že tihle lidé s tím nepočítají, že na to nejsou stavěni, a že to od nich nelze žádat jako samozřejmou povinnost. Vzkládat tuhle ježišovskou cestu na někoho, to je nemožné. Tím méně jenom proto, že byl snad někdo zvolen do nějaké funkce. To prostě opravdu není možné tohle dělat. No tak co je v takovém případě možné? No, je možné to, že ti lidé nezrazují, prostě nejednají tam jako nějakí Jidášové, nejednají tak, že přímo napomáhají tomu, aby se někdo dostal do svízeli, event. před soud apod., anebo alespoň k tomu mlčí, odůvodňují to všelijak hybridně, vymlouvají, zastírají, pomáhají to zastírat atd. No, to tedy je možno žádat: alespoň ať mlčí, když nechtějí něco pozitivního, alespoň ať nedělají škodu. Koneckonců nelze vytýkat Křenkovi, že nešel do ilegality, ale kdyby býval vlezl do té ligy proti bolševismu (nebo co to bylo) nebo podepsal nějaké prohlášení, ta **prostě** ... to je, ať to neudělají. Samozřejmě, je to také riziko, ale zase ne tak veliké – nanejvýš přijdou o funkci, budou zbaveni souhlasu k jejímu vykonávání. Takových lidí je víc, to není nic tak katastrofálního. Ale zbytečně jsem tolik mluvil... (č. 27-31, přepis v PNP 24. 9. 73.) [Kazeta č. 06]

730924-1

(32) (16) (24. 9. 73, PNP, Roch ráno)

Otázka možného pozitivního smyslu (a účinku) zla a utrpení bývala řešena velmi neuspokojivým způsobem v podobě obrany, obhajoby božské svrchovanosti, moci a providence. Skutečným, reálným základem řešení této otázky je lidská zkušenost se zlem a s utrpením. To, že utrpení a bolest niterně člověka prohlubuje, zatímco blahobyť, zdraví, úspěšnost člověka velmi často, ba po pravidle otupuje, změkčuje, činí mělkým a zároveň necitlivým, nevnímavým ke skutečným bolestem a nesnázím jiných, druhých, „bližních“, není zajisté žádný výmysl, žádná ideologie. Kromě toho však musíme uvážit ještě další stránku věci, která je možná ještě významnější a snad přímo základem oné stránky první. Má-li se člověk pokoušet o sjednocení, integraci svého života, musí tam vše dostat své místo. Vytlačování, vytěsňování „nežádoucích“, „zlých“, „nepříjemných“ stránek života v pouhém vědomí a v pouhé paměti je vlastně podvodnou hrou se sebou samým. Takové vědomí vlastního života a tím i sebevědomí vůbec (uvědomování sebe) je prostě falešné a prolhané. Proto je nutno integrovat (a dát místo) do běhu vlastního života i do vzpomínek na tento život (tj. do způsobu, jak navazujeme na svou osobní minulost) každou událost, i tu nejbolestnější a nejnepříjemnější či nejnepríjemnější. Zkrátka: alespoň zpětně je nutno i zlé věci přijmout, i když jsme se jim, pokud aktuálně teprve hrozily, sebe víc bránili a sebe víc jim překáželi. Proti přítomnému zlu a proti přítomné bolesti je třeba bojovat a bránit sebe i druhé, ale minulé, již nastavší zlo je nutno nějak vintegrovat do osobní (a stejně tak i společenské) historie. A to právě znamená, že je nutno najít nějakou pozitivní stránku, která dovoluje zařadit a vintegrovat je do vlastního (nebo společného, společenského) života tak, aby nebylo pouhou trhlinou, přeryvem, pouhou negací, resp. negativitou. A tak proti sobě stojí: buď prolhanost života – anebo něco pozitivního na zlu, utrpení, bolesti atd. Je to tedy sama pravda, která nás vede k tomu, abychom tu pozitivní stránku nakonec uviděli a uznali. To ovšem vypadá nesmyslně jen pro toho, kdo pravdě rozumí ve smyslu „objektivity“. To je ovšem strašlivá zátěž starým, neúnosným metafyzickým modelem. Místo v našem životě nemá nic v důsledku nějakého neosobního, „objektivního“ „o sobě“, nýbrž teprve v rámci a ve smyslu naší odpovědi, naší konfrontace, reakce na ně. Pozitivita tedy nemusí být (a nemá, nemůže být) hledána v nějaké „objektivní“ stránce zla, nýbrž v lidské reakci na ně. Také „zlem“ se něco stává až v této konfrontaci. A tak závěr je prostý: jako je v naší moci vidět něco jako zlo a reagovat na to i prakticky jako na zlo, je v naší moci po selhání, resp. po „prohrané“ konfrontaci najít v sobě sílu, vidět i pozitivní stránku toho „zlého“, které se přihodilo, a i prakticky je vintegrovat do své osobní historie jako něco, co tuto pozitivní stránku přese všechno má. To je nový po-

hled na to, o čem mluvila Simone Weilová; to, co říkala ona, je poukaz na nebezpečí předčasné rezignace, předčasného smíření, předčasného vidění pozitivní stránky zla, když ještě stojí před námi nebo před našimi bližními, když nás nebo druhé ještě aktuálně ohrožuje.

730929-1

(33) (17) (29. 9. 73, PNP – ráno)

Nahlédneme-li do Prandtlova „*Úvodu do filosofie*“ (3604), najdeme hned v předmluvě (str. 5) programový výměr filosofie jako vědy, která má za svůj předmět objektivní skutečnosti („eine Wissenschaft, die objektive Tatsachen – nicht Meinungen und subjektive Werturteile – zum Gegenstand hat“). Ale tím je jednak z filosofie učiněna jedna z celé řady partikulárních vědeckých disciplin, a pak je zapotřebí vymezit obor oněch „objektivních skutečností“, jež zkoumat této jednotlivé (partikulární) disciplíně přísluší; a za druhé je skutečnost de facto redukována na pouhou objektivitu, což znamená vyloučení subjektu jakožto subjektu z oboru filosofického a vůbec každého vědeckého zájmu. Tento vysloveně metafyzický přístup se především vyznačuje neschopností skutečné reflexe, která však je pro opravdovou filosofii podstatnou a také nevyhnutelnou, ustavičně se dál a dál otvírající povinností. Skutečná reflexe si totiž musí ponechat otevřenou cestu, otevřený přístup také ke skutečnosti, která není redukována na objektivitu. Málo pomůže interes o subjekt, pakliže jej myšlenkově nebudeme umět uchopit jinak než jako objekt, tj. jako ne-subjekt. Ono vyloučení subjektu nespočívá v tom, že by se snad o subjektu vůbec nemluvilo, ale že se o něm mluví tak, jako by nešlo o subjekt, tj. že se o něm mluví (a myslí) jako o objektu. Jestliže se filosofie principiálně musí umět myšlenkově vztáhnout ke každé skutečnosti a ke světu vcelku, nemůže svůj „předmět“ nikterak už vymezit a omezit, redukovat. Zejména se však musí umět myšlenkově vztáhnout k sobě samé a tzn. i ke svému vztahování: to je právě podstatným znakem opravdové reflexe. Ve svém vztahování je však filosofie vždy čímsi v pohybu, na pochodu, čímsi teprve vznikajícím, teprve se realizujícím, čímsi v akci – a tedy nikoli už hotovým, daným, objektivním. A podobně tomu je nejen u všech lidských aktivit, ale i u všech tzv. „objektivních skutečností“; i ty mají analogickou stránku, jež je v pohybu a jež teprve míří ke svému dotvoření, ke své plné realizaci. Touto stránkou je právě budoucnost, rušící a otvírající každou „danost“ a „objektivitu“.

R 1973-3

730822-1

(1) (34) Výklad o tom, co to je a k čemu je filosofie (pro mládež) (mgf. zázn.)

Nejdřív bych chtěl začít takovou metaforou, takovým přirovnáním. Představte si, že by přece jenom na Marsu nějakí Martané byli a přilétli sem, a teď by se snesli někde poblíž fotbalového hřiště, a teď by hleděli jako na takové zvyky pozemšťanů. Nevěděli by vůbec nic, neměli by absolutně páru, o co jde, jenom by teď popisovali to, co vidí a slyší. A to by bylo velmi zajímavé. Především, že tam je strašná spousta lidí, kteří se skoro nehýbou, a několik málo jich tam běhá jako blázni uprostřed. A nota bene se honějí za nějakým předmětem, který lítá sem tam, někdy jako z nenávisti ho nakopnou, někdy zase si ho přidržují blíž, teď se tam ozývá různé pískání, což nerozeznávají samozřejmě, kdo píská právě, no je to naprosto neuvěřitelný zážitek. No a to všechno přesně zaznamenají do kartotéčních nějakých lístků a jako hlášení to pošlou nahoru na Mars.

Na tom vidíme takovou tu absurditu diváka, který přistupuje k něčemu nezasvěceně: neví, o čem jde, a jen to pozoruje zvenčí. Tak nějak takhle to vypadá, když bychom měli hovořit o filosofii z pozice lidí, kteří jsou mimo. V tom fotbale je jasné, že my musíme hrát spolu s těmi xxx lidmi, co tam běhají jako šílenci, a teď jako jim pomáhat, když hrozí nebezpečí, tak takřka zježit chlupy za ně, všechno to prožíváme s nimi – to je smysl fotbalu. Jinak – ti lidé se tam vyžívají, ti se tam odreagovávají sami, a to tím, že se ztotožňují s těmi božskými herci, jako kdysi to bývala taková ta mytická všelijaká představení, tak teď se to sekularizovalo na pouhý fotbal, lidi se s tím ztotožňují a odreagovávají si tím své vlastní všelijaké nesnáze, tím že se zcela vrhnou, např. když mají nějaké nepříjemnosti se šéfem, tak šéfa si prostě vtisknou do toho nepřítele. A tak je potom třeba ho „překonat“ a dát mu do „svatyně“ ten vyrovnávací a později vítězný gól.

730822-2

(2) (35)

Když se chceme něco dovědět o tom, co to je filosofie, tak nemůžeme stát mimo. Jako ten fotbal musíme přijmout za svou hru, abychom tomu všemu rozuměli, tak taky filosofii musíme přijmout za svou hru, když chceme porozumět, o co jde. To je nesnáz; a ta nesnáz je ještě o to ztížená, že se vlastně vůbec nedá o filosofii mluvit, aniž by se filosofie zároveň prováděla, aniž by se uskutečňovala. Prostě o filosofii můžeme mluvit jen filosoficky. To je dost zvláštní věc. Nemusíte, když třeba mluvíte o automobilu, mluvit tak, že říkáte, jak se řídí, nebo nemusíte sedět v automobilu, ne-

musíte zrovna řídit, když mluvíte o automobilu. Ten člověk, s nímž o tom mluvíte, nemusí o tom nic vědět, vy mu to můžete říkat na základě takových obecných lidských vědomostí a zkušeností, které každý má. Ve vědě to tak – musí říkat třeba o tom, k čemu je dobrá fyzika, chemie, nové hmoty a tak, ačkoliv o tom nemusíme nic podstatnějšího vědět, ale jen tak zhruba... To ve filosofii není možné. O filosofii lze mluvit jedině tak, že vlastně už tu filosofii děláme, že v ní pochodujeme, že v ní plaveme. Tak to je takové jako první – vlastně pořád ještě mluvíme o filosofii, že ano? Ještě jsme se nedostali k ničemu blíž.

730822-3

(3) (36)

Ted' si ještě představte druhou věc. Kromě fotbalu jsou ještě jiné hry, např. divadelní. Představte si, že v určité hře, které jste přítomni, na kterou se díváte, kterou se třeba bavíte, najednou poznáte, že v té hře jde o vás. Že tam si dělají blázy, vy se tomu smějete, děláte si taky blázy, a najednou zjistíte, že si dělají blázy z vás. To se dosti často stává, tohle. Je celá řada autorů, třeba buržoazní epochy, kteří se strefovali do buržoasie. Lidi se tomu smějí, protože je tam mnoho takových gagů a směšných situací, a buď jim nedojde, že jde o ně, a pak ovšem to je ohromná hlína, když jim to ani nedojde, anebo jim to dojde, a pak – oni se tak jako nuceně smějí, protože všichni se smějí, ale trochu se jim to zadírá. No a teď jdeme ještě jeden krok dál, totiž: v té filosofii je to tak taky. Jakmile vy se budete chtít do toho tak vmyslet a jít spolu, trochu jako koketovat třeba, vzít na sebe tak trochu pózu jakoby myslitelskou. A najednou poznáte, že neděláte vlastně nic nového, že vy jste vlastně filosofovali, ovšem blbě, už dávno předtím. To je dost zvláštní, to člověka zarazí, když najednou zjistí, když čte nějakého vynikajícího myslitele, a najednou tam čte určité věci, a uvědomí si, no vždyť já si něco takovéhohle myslím, ovšem tam to čte, jako že to je vyvráceno jako naprostá blbost. A vlastně si to myslíme. No jak to je možné? Většinou četba filosofických autorů znamená, že člověk sám sebe odhaluje jako strašně hloupého, nedůsledného, rozporuplného člověka. Jak je to možné, že jsme to dříve nevěděli? Jak je to možné, že jsme si myslili, že jsme se všemi ostatními předpokládali, že to je takhle nebo jinak, a ona to je úplná blbost. Kde se to vzalo? Kde jsme to vzali? My ani nevíme, kdo nám to řekl, jestli jsme si to sami vymysleli, nebo jestli nějakou „infekcí“ se to do nás dostalo. My vlastně nevíme – a najednou poznáme, že to je úplný nesmysl – a teď to musíme opravit. Ale teď čtete druhou knihu, tam to také říkají, že to je nesmysl, ale opravují to jinak. Jeden o

druhém pak říká, že ten druhý také říká nesmysly. Tak co teď? Vy víte, že je nesmysl to, co jste si mysleli, ale nevíte, co si nového máte myslet!

730822-4

(4) (37)

To je situace filosofie, tohleto. Proto tedy přírodovědci mají na filosofy svrchu, a říkají: no podívejte se, oni jsou jako opice, jedna vřeští víc než druhá, chtějí se překřičet, navzájem se neposlouchají – co to je? To je k ničemu! No ale, plyne z toho alespoň jedna věc: vy z toho zjistíte, z té četby, i když zůstáváte v obrovských nesnázích, jak a co si vlastně myslet – to prostě nevíte, ale zjišťujete, že už dávno si myslíte všelijaké věci, a ani o tom nevíte. Najednou se teprve přistihnete. V tom každodenním shonu, my se např. bavíme, co bylo včera v televizi, a v tom našem hovoru je současně veliký kus filosofie. My to nevíme, my se bavíme jako o televizi. Když se s někým bavíme o běžných věcech a je to člověk naší společnosti, naší třídy, člověk, s kterým se dlouho známe, tak my si navzájem rozumíme, a vůbec nám není nápadné, že tam je spousta takovýchhle všelijakých pepřů a solí filosofických. Ale najednou když se setkáme s člověkem, který pochází z docela jiné společenské skupiny, z jiného národa třeba, nebo z jiného kontinentu, a najednou námi všechno trhne. My mluvíme, rozumíme si navzájem slovně, ale stále jsme tak nějak cizinci – my si nerozumíme. My nesdílíme stejné „předsudky“, máme každý své předsudky. Jak se domluvit, jak se dohovorit s člověkem, který je naprosto přesvědčen o některých věcech, protože o nich nikdy nepřemýšlel, když my jsme přesvědčení o jiných věcech, o kterých jsme sice také nepřemýšleli, ale je to přece naprosto jasné...

730822-5

(5) (38)

Tak to je jedna nesnáz, když přijdeme do styku s lidmi úplně nějak jinak, v jiné tradici vyrostlími. Tohle je tedy osud moderní společnosti, protože lidé hodně jezdí a létají a svět se stále, jak se říká, „menší“. Takový univerzitní profesor třeba – přesně řečeno ono to je tak, že tady je nějaký doktor na nějakém vědeckém ústavu, a teď tam přijde z ministerstva, že by třeba v Indii nebo na Ceylonu nebo v Indonésii nebo kde, že by tam někoho chtěli, aby dva roky šel přednášet třeba o cytologii. I přihlásí se mladý muž, poněvadž si říká, no tak, budu mít prachy na tuzexový auto, a trochu si pomůžu, nebo na byt, když nebydlí a tak, prostě se rozhodne a na ty dva roky se uváže. Přijede tam, je na úrovni, zná to všechno, a teď

najednou zádrhel, jeden za druhým, nerozumí si s ostatními. Studenti se táží takové nesmyslné otázky, že on neví, jak na to odpovědět, to nikdy neměli. Teď také se musí stýkat s ostatními, místními profesory na společenské úrovni. A zase si s nimi nerozumí, pokud to nejsou lidé poevropštění, kteří tak trochu opičím způsobem napodobují ty evropské způsoby, nerozumí si s těmi studenty, trvá to dlouho, než vlastně pochopí, oč jde – oběma chybí společné zázemí, každý má jiné zázemí. Tak to je běžné zejména pro naši dnešní světovou civilizaci, která je taková, jaká je. Poněvadž se hodně cestuje, všude ten třetí svět potřebuje nějak přijmout a převzít spoustu vědomostí a dovedností – o nic jiného se jakoby nestará, chce jenom tu vědu.

730822-6

(6) (39)

Ale najednou se ukáže, že to nejde bez toho určitého zázemí. Na to se vy nepamatujete, ale my to s dr. Jar. ještě dobře víme, že na začátku a v polovině padesátých let najednou v Číně přišli na to, že to není jen tak jednoduché zavést ten marxismus, a že to vyžaduje taky nějak vyškolit alespoň ty nejlepší, nejschopnější v těch záležitostech, které souvisejí s předpoklady marxismu, tj. s tím, z čeho marxismus vyrostl. A tak tam založili nejenom jednotlivé katedry, ale dokonce celé fakulty pro studium Hegelovy filosofie, nebo pro studium Kanta. Zjistili, že to všechno vyrostlo z předpokladů německé idealistické filosofie, to si přečetli u Lenina, a teď to chtěli nastudovat, co to vlastně byla ta tradice. Ale ono to nikde nekončí, samozřejmě to nekončí Kantem a ostatními, Hegelem, těmi to jen začíná, když jdeme zpátky. Nakonec se tam musí objevit celá ta tradice středověká, a helenistická, a antického Říma a zejména Řecka. Tak najednou se zjistí, že se to musí prostudovat všechno zpátky, a oni vůbec nemají předpoklady, mají úplně jinou tradici, úplně jinou historii. Když chtějí pochopit ten marxismus, tak to je nesmírně obtížné. Jeden vynikající myslitel, vynikající postava naše, kdysi prohlásil: nevím, nevím, jak ta revolučnost v té Číně dopadne, když oni vlastně neprošli křesťanstvím. Shodou okolností to byl theolog a filosof, profesor Hromádka. Tohle říkal někdy v padesátých letech: jak je to možné, nedovedu si představit, jak by se najednou mohla Čína zrevolucionizovat, když vlastně neprošla křesťanstvím. To je taková překvapivá záležitost, ale ukazuje to na to, že v jeho koncepci revolučnost je myslitelná jenom za určitých předpokladů, jenom na určitém základě. Když ten základ tu není, tak ta revolučnost také není, není prostě možná.

730822-7

(7) (40)

Ted' je potřeba něco udělat, lidi se musejí dohrabat do minulosti až k těm základům, z nichž celá ta evropská civilizace se všemi těmi motory, tou technikou atd. vyrostla. To není možný převzít jenom tu techniku a na tamto ostatní se vykašlat, protože ta technika sama zahyne, neboť roste z té úrodné půdy, v níž její kořeny jdou velice hluboko. To nejde přesadit strom tak, že ho uříznete a ten pahýl pak zabetonujete na jiné místo. A podobně ta technika. Tak to je druhá věc, že i ta technika a moderní věda, že má určité předpoklady, které – samozřejmě, že tady nemůže všechno říkat podrobně a do detailu – mají svůj původ ve filosofii. Na-prostá většina věd, jak je dneska známe (kromě těch několika nejnovějších) vznikla vydělením z filosofie. Původně totiž byla filosofie zároveň to, čemu dnes říkáme filosofie, a zároveň to, čemu dnes říkáme vědy. Aristoteles má rozsáhlé spisy o fyzice, o biologii, o organismech, a taky o metafyzice, o politice, o estetice, o etice – má několik etik – atd. To všechno patřilo do filosofie. Z toho ta moderní věda vyrostla. A proto ta moderní věda bez toho není možná.

730822-8

(8) (41)

To je asi tak, jako kdybyste si představili dnešního člověka, který by byl najednou odříznut od celé té vývojové řady, která mu předcházela. To prostě ani není možné. V embryonálním vývoji člověk jako jednotlivec musí napodobit spoustu etap, jimiž prošel jeho vývoj jako druhu, aby vůbec dospěl v toho člověka „dospělého“, do jakého dospěje. Někdy to má takové divné zákruty, jak je třeba slepé střevo, o němž nevíme, k čemu to je dobré, je to jakýsi přežitek, jakýsi atavismus. No ale to je možné jednak, že to jenom prozatím nevíme, a pak se třeba **<ba>** později ukáže, k čemu to je důležité, anebo to není důležité, ale kdysi to bylo důležité. A ta nutnost navázat je tak mohutná, že raději tam je taková zbytečnost jako je červ (= apendix), jen aby se něco důležitého nepokazilo a neztratilo, co by pak mělo nedozírné následky v poškození celkového vyvinutí, vývoje jednotlivce tím správným, žádoucím, již prozkoušeným směrem. Tak to je další věc, důležitost historie.

730822-9

(9) (42)

Ale kromě tohohle je tu ještě něco velmi významného, snad ještě významnějšího. My ve svém životě na sebe bereme různé role. Tak třeba člověk se může ocitnout v situaci vedoucího oddělení nebo dokonce vedoucího nějakého ústavu. To je společenská funkce, ale je to taky určitá role, kterou může zbabrat či ochotnický zahrát, anebo v které se může ukázat jako dobrý. Tu roli je možno právě tak dobře odvést ke spokojenosti nadřízených i podřízených, jako i promarnit. A těch rolí je celá řada. A teď si představte, že např. někdo doma se chová jako pod pantoflem, jako putička, a že to vyvažuje v zaměstnání tím, že je šéf jak hrom (nebo zase obráceně). Podobně je tomu u dětí – ve škole jsou hodné, vzorné, doma s nimi nelze vydržet. Anebo zase naopak. Takových věcí je celá spousta. ... → (Dál už téměř nelze rozeznat; nahráváno při téměř vybitých bateriích.) (Přepis 22. 8. 73)

731005-1

(10) (43) (PNP, 5. 10. 73 ráno)

Hegel velmi správně ukazuje (2872, str. 31–32 z r. 1830), že ten, kdo se na svět dívá rozumně, vidí také jej jako rozumný (31). Což stejně správně – a ovšem nezbytně – doplňuju: „allerdings darf man nicht mit einseitigen Reflexionen kommen“ (32). Co to v daném případě však znamená, ono „einseitig“? Není sporu o tom, že „rozumnost světa“ se neotevře „nerozumnému pohledu“. Naproti tomu však „rozumný pohled“, který by ve světě viděl pouze rozumnost, by byl eo ipso nerozumný, protože subjektivní, resp. subjektivně zkreslující. Svět není jen rozumný, nýbrž také nerozumný. Vidět jen jeho rozumnost je právě jednostranné, „einseitige Reflexion“. Rozumnost pohledu na svět a rozumnost samotného světa se proto v žádném smyslu nekryjí, nejsou tím, co by pro obojí bylo jaksi společné. Rozumnost pohledu je toho druhu, že se jí otvírá cesta, resp. přístup nejen k rozumnosti světa, ale zároveň i k jeho rozumnosti. Nerozumnost světa je ovšem nepochybně něčím, co je založeno na rozumu a rozumnosti, a co je jimi nesené. Tam, kde není vůbec žádný „rozum“ přítomen, kde vůbec není nic rozumného, tam nemá vůbec smysl mluvit o nerozumu či nerozumnosti, tam ne-rozum a ne-rozumnost poklesá na pouhou nepřítomnost, neexistenci, na „nic“, tj. není vůbec kvalitou, není. To rozpoznat může ovšem jen rozum, tj. rozumný pohled, rozumný přístup. Tam, kde však jde o svět vcelku, tam musí přistupující zahrnout sám sebe do tohoto celku. Na pozadí a v souvislosti s rozumností svého přístupu pak může rozpoznat nerozumnost světa (tj. nerozumnou stránku světa vcelku). Vlastní rozumnost tedy není jenom otázkou přístupu, nýbrž znamená také a zejména přítomnost rozumu ve světě vcelku. A protože ro-

rozumnost není pouhou vlastností toho, kdo ke světu přistupuje, ale je nutně také a zejména a pravdivě prostorem, do něhož vstupuje, světem, v němž „je tu“, v němž pobývá, jehož se stal obyvatelem, musí rozumný přístup „předpokládat“, že rozum a rozumnost ve světě vskutku existují, jsou.

731010-1

(11) **(44)** (PNP, 10. 10. 73 ráno)

Podle Hegela (2872, str. 64 n. a kolem) je substancí ducha svoboda. A svoboda [která v sobě uzavírá nekonečnou nutnost] je podle svého pojmu věděním o sobě. Nejvyšší činností ducha je proto myšlení: ve svém nejvyšším působení směřuje činnost ducha k tomu, aby uchopil sám sebe. Pro ducha je tím nejvyšším vědět sám sebe, dospět nejenom k náhledu, názoru, nýbrž k myšlence sebe samého. Tím je poslušen temného pudu, který je jeho principem a který jej vede k tomu, aby tento princip – a to jest sám sebe – rozvinul, „vyvinul“, aby uchopil své myšlenky a ve svých myšlenkách sám sebe. Můžeme tomu tedy rozumět asi tak: duch je svoboden sám pro sebe. A protože je ovšem sám sobě nutností, je tím prvním i posledním pro sebe, pro svůj zájem, interest; je svoboden jen v tom smyslu, že jeho určením (a tedy ne-svobodou!) je jeho vlastní skutečnost, uskutečnění sebe samotného, k němuž je temně puzen. Duch je tedy v posledu danost: je dán sám sobě jednou provždy, byť postupně v různých formách. První formou je onen temný pud, nejvyšší formou pak je uchopení sebe sama v myšlence. Proto i tam, kde Hegel mluví o tom, že např. Volksgeist dosažením takového sebeuchopení zaniká a tak nechává nastoupit jiný, nový stupeň, jiného ducha. (Ať už v tom smyslu, že iniciativy se chopí jiný Volksgeist, anebo že se prosazuje sám Weltgeist.) V posledu je cílem světových dějin, aby k sebeuvědomění došel sám Weltgeist, resp. absolutní duch. A právě ten je od počátku dán – tedy je nejvyšší nutností; a jeho jediná svoboda spočívá v tom, že si sám sebe uvědomí, že dojde ke svému sebe-uvědomění.

Jestliže svobodu chápeme jako otevřenost, resp. schopnost (realizovanou schopnost, pokud jde o realizovanou svobodu) se otevřít, tak Hegel likviduje nejhlubší smysl svobody v tom, že tuto otevřenost omezuje a vymezuje jediným směrem, jímž se definitivně stává uzavřeností: totiž jako otevřenost vůči sobě samému, otevřenost pro sebe a výhradně pro sebe a k sobě. Proto také jedinou cestou realizace ducha je vytvoření vlastního světa (viz str. 67), „seiner Welt“. Pochopení, že cesta svobody vede tam, kde se otevřenost subjektu setkává s otevřeností světa, kde se tedy svět otvírá subjektu a subjekt světu, je Hegelovi ještě naprosto cizí.

Neboť svět v Hegelově myšlení nemá pro ducha jinou objektivitu než tu, že je jeho vlastní objektivací.

731011-1

(12) **(45)** (PNP, 11. 10. 73 ráno)

Dění, událost jako smysluplná, tj. specificky integrovaná, sjednocená (vnitřně) změna, není snadno myšlenkově, pojmově adekvátně uchopit. Analýza Hegelova pokusu to dokazuje víc než přesvědčivě. Hegel si dává na jedné straně záležet na tom, aby zdůraznil, že změna ve světě ducha neznamená pouze návrat k témuž („die Verjüngung des Geistes ist nicht ein bloßer Rückgang zu derselben Gestalt; sie ist Läuterung, Verarbeitung seiner Selbst“, 2872, str. 35). De facto se tohle ovšem týká jen tzv. Volksgeistů, kdežto „der allgemeine Geist“ právě pro svou obecnost zůstává uprostřed všech svých modifikací jedinou a touž „bytostí“, „podstatou“ („tatsächlich ist das Allgemeine ein und dasselbe Wesen in den verschiedensten Modifikationen“, dtto, str. 51). Ale protože právě to už je zase příliš hluboko zpět svázáno s tradiční metafyzikou již z doby řecké filosofie, spěchá Hegel s ujištěním, že to ovšem není žádná nehybnost. Duch není žádnou přirozenou věcí, která prostě, bezprostředně je tím, čím je. Duch se vyvíjí, utváří, děje, stává se, sám se činí tím, čím jest („Der Geist ist nicht ein Naturding wie das Tier; das ist, wie es ist, unmittelbar. Der Geist ist dies, daß er sich hervorbringt, sich zu dem macht, was er ist.“ Dtto, str. 74). Duch tedy pochází proměnou, ale ne tak, že se stává čímsi jiným, nýbrž že se „plně“ stává tím, čím „jest“; proměna tedy nepostihuje toto „jest“, ale znamená sebepoznání a sebeuvědomění ducha. A protože toto sebeuvědomění, reflexe k duchu podstatně náleží, stává se duch ergo sám sebou teprve v reflexi. Hegel proto chápe světové dějiny jako božský proces postupu, jímž duch dospívá k tomu, že ví sám sebe, svou pravdu a že sebe a svou pravdu uskutečňuje („die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen Prozesses, des Stufenganges, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht. Es sind alles Stufen der Selbsterkenntnis; das höchste Gebot, das Wesen des Geistes ist es, sich selbst zu erkennen, sich als das, was er ist, zu wissen und hervorzubringen“; dtto, str. 74–75).

731011-2

(13) **(46)** (pokrač. – 11. 10. 73 ráno)

Analyzujeme-li tyto formulace podrobně a při vší bedlivosti, najdeme rozhodující, ústřední místo, „nerv“ celé věci ve slovech „stává se tím, čím

jest“. Tato formule se zdá na jedné straně naznačovat, že tím, čím „jest“, se duch musí teprve stát, stávat. Na druhé straně však to, že se mluví o „jest“ už tam, kde se duch teprve „stává“, znamená jakési minulostní předznamenání: tím, čím se duch stává, vlastně už od počátku „jest“, tj. nějak tím jest. A to, jak tím jest, je „zákonem“ pro ono nezbytné „stávání“. Výrok, že se duch musí stát tím, čím jest, je vlastně jenom nepřiměřenou formou výroku, že tím, čím duch jest, se musel nejprve stát. Nepřiměřenost formy onoho výroku spočívá v tom, že ono „jest“ klade časově před ono „stávání (se)“, kde ovšem právě proto musí nabývat velmi dubiózní povahy. Jestliže se duch ještě nestal tím, čím jest, můžeme v nějakém smyslu mluvit o tom, že „jest“? Pak by ovšem nebyl ještě duchem. Anebo duchem „jest“, ale přesně vzato nelze zatím ještě říci že „jest“. Ale co pak o něm lze říci, má-li vůbec mít nějaký smysl řeč o „duchu“? U Hegela ovšem nelze být na pochybách o tom, že duch ještě neuvědomělý, nedospělší k sebeuvědomění za prvé jest (i když ještě nikoliv plně), za druhé jest duchem (i když stejně tak ještě nikoliv plně). Nevyvinutý, nedovyvinutý duch sice jest, ale jest na cestě svého vývinu; plně jest až na konci této cesty, ale musíme mít na paměti, že pro Hegela plnost i sebe zahrnuje nejenom výsledné, konečné, závěrečné stadium vývoje, nýbrž vývoj celý, veškerou cestu vývoje, od prvních, zcela ještě nerozvinutých podob a kroků, pokračujíc přechodnými stavy a stadii, a končíc dovyvinutým, plně rozvinutým stadiem. Ale právě tak nemůže být pochyb o tom, že Hegel v posledu dělá konec rozpornostem předpokladem, že absolutní duch, resp. všeobecný duch se nevyvíjí, že vývoj se omezuje jen na jeho konkrétní podoby, konkrétní útvary. To však vrhá dost špatné světlo na celý předchozí pokus o vývojové pochopení cesty ducha.* [Text s hvězdičkou následuje na levém okraji stránky; pozn. red.]

* Je příznačné, jak tuto věc pochopil mladý Marx: člověk „opakuje jen svoje skutečné jsoucno v myšlení“; v Hegelovi samém je tato poloha přítomna. (2179, *Ekonom.-filos. rukopisy*, str. 95)

731012-1

(14) (47)

Marx mluví v *Ekonom.-filosof. rukopisech* o „**společenské** lidské [téz: 102] podstatě přírody“ (2179, str. 94). Ale upozorňuje, že tato **společenská** lidská podstata přírody tu je „teprve pro společenského člověka“, tj. člověka v plném smyslu slova. Tam, kde se člověk v tomto plném, tj. společenském smyslu stává člověkem, tam se pro něho stává také přirozené (přírodní?!) jsoucno „jeho jsoucnem lidským“, „příroda se tu pro něj stává člověkem“. „Společnost je tedy dovršená bytostná jednota člověka s přírodou, oprav-

dové vzkříšení přírody, dokonalý naturalismus člověka a dokonaný humanismus přírody.“ (94) Ve vysvětlivce pod čarou o něco dále říká Marx: „Prakticky mohou zaujmout k věci lidský vztah jen tehdy, má-li věc lidský vztah k člověku.“ (Dtto, 97 pod čarou.) Jak si to představuje, říká Marx na str. 98.

O „lidské podstatě přírody“ mluví Marx i na jiných místech, např. str. 101, kde ji klade na roveň přírozené (přírodní?!) podstatě člověka. Říká pak: „Příroda rodící se v lidských dějinách – v aktu vzniku lidské společnosti – je skutečnou přírodou člověka, [proto příroda, jak ji utváří průmysl, třebaže v odcizené podobě, je opravdovou antropologickou přírodou.“ (101) V tom smyslu pak „dějiny samy jsou skutečnou částí dějin přírody, vývojové cesty přírody k člověku.“ (101) Na str. 102 mluví Marx o „společenské skutečnosti přírody“. Tzv. „světové dějiny“ nejsou leč vytváření člověka lidskou prací, nic než proces, v němž stále víc a víc pro člověka“ (104). K tomu nutno přihlídnout k formulaci, že „ani příroda – vzata objektivně – ani příroda vzata subjektivně není dána adekvátně bezprostředně pro lidskou bytost.“ (143) Pro Marxe také „příroda, vzata abstraktně, fixována pro sebe, v odloučenosti od člověka, není pro člověka nic“ (153).

Společenská podstata přírody znamená u Marxe polemiku proti chápání přírody (a ostatně nejen přírody) jako „světa věcí“; pro Marxe platí, že „zhodnocováním světa věcí roste přímo úměrně zhodnocování světa lidí.“ (62) Svazek přírody s člověkem (94), tj. zpřirodnění člověka a polidštění přírody, má charakter univerzality: „Univerzálnost člověka se prakticky projevuje právě v univerzálnosti, která z celé přírody dělá své neorganické tělo“; „příroda je neorganickým tělem člověka, totiž příroda, pokud není sama lidským tělem“ (68). Závěr, že člověk je část přírody, a co je kolem (64), je ovšem dosti upadlý. (PNP, 12. 10. 73 večer.)

731116-1

(15) **(48)** (Poznámky k textu N.)

Především hrozná theologická hantýrka – a možná dokonce pseudo-theologická, protože některé formulace jsou pode vší theologickou úrovní. (Jak bude uváděno dále.) Citace výrazů, slovních obrátů a celých vět z bible namnoze nedbá skutečného (původního) smyslu a příslušného kontextu. Místy nesnesitelná nadutost, nezdůvodněné a odpuzující sebevědomí. Proklamační a propagandistické formulace jsou k ničemu; bylo by zapotřebí provést skutečnou reflexi – to ovšem znamená dbát nikoliv zbožných přání, ale toho, co bylo skutečně uděláno. Kdo si dal (anebo alespoň dá) tu práci, aby udělal alespoň přehled toho, co za posledních 10–15 let NO

theologicky udělala? Všechny body mají charakter příspěvků k diskusi; vůbec to není precizní výsledek dlouhého uvažování a let theologické práce. To je leda tak úplný začátek pro vnitřní diskusi, ale ven s tím jít nelze, protože většina toho, co tam je řečeno, se dá zničit, „rozmlátit“ čepicemi. Bylo by to jistě velmi vítané pro odborníky typu **AM**, kterým nechybí vzdělanost a vědomosti, nýbrž „jenom“ charakter. Je to ubohé jako kdysi Nechuta, možná ubožejší. To prostě takhle nejde. (PNP, 16. 11. 73 večer)

(16)

[Dále následují už jen prázdné stránky (s. 32–40); pozn. red.]

R 1973-4

Přepisy na stroji:

1. Ffie – úvod 31
2. Ffie – úvod 31–32
3. Ffie – úvod 27
4. Ffie – úvod 27–28
5. Ffie – úvod 28
6. Ffie – úvod 29–30
7. Ffie – úvod 28–29
8. Ffie – úvod 30
- 9.
- 10.

731218-1

(1) **(49)** (PNP, 18. 12. 73 večer)

Chceme-li charakterizovat metafyziku jako určitý typ a jako historickou epochu filosofického myšlení, musíme zaměřit svou pozornost ke struktuře a k principům onoho myšlenkového modelování obrazu skutečnosti, jímž každá filosofie usiluje uchopit veškerenstvo a zároveň každou jednotlivinu. Zároveň pak platí, že stejným způsobem můžeme přikročit k vytvoření alternativních modelů (ev. alternativního modelu, neboť je zatím nevyřešenou otázkou, zda je možné vykročit z epochální podmíněnosti a natrénovat si schopnost myslit v různých modelech, asi tak, jako jsme schopni počítat v různých systémech analytické geometrie nebo pracovat s rozmanitě definovanými neeuklidovskými geometriemi apod.). Z této analogie pak vyvstává také otázka, zda je různým myšlenkovým modelům něco společného (kromě skutečnosti, o jejíž postižení jde a která zůstává

vně rámce samotného modelu jako jeho intencionálně předmětná sféra) jako „invariant“. Takovým invariantem by mohly být určité otázky, problémy, struktury argumentace apod.

[731218-2]

(2)

Pro metafyzický model myšlení je rozhodující způsob myšlení elejské školy s jejím monismem, neschopností pojmut něco takového jako vnitřní strukturu, odmítavý vztah k času a k dění, idealizace „pravé skutečnosti“ jako čehosi pevného, stálého, neměnného, hotového, jednou provždy daného atd. Vedle samotného Parmenida a jeho nejbližších žáků jsou pro tento typ (model) myšlení vhodné ke studiu a k podrobné analýze zejména určité partie (stránky) Platonovy filosofie, systém Spinozův a posléze Hegel jako vyústění a zároveň vnitřní zlom této tradice. Protože vnitřní tendence tohoto myšlenkového modelu je ovšem ve velkém napětí ke zkušenosti, je především zřejmé, že jeho přesvědčivost je vskutku čistě myšlenková a tedy vnitřní. To nemusí nutně znamenat nějaký poukaz k logice nebo zase k jakési myšlenkové přirozenosti (k tomu, co je někdy nazýváno „přirozeným myšlením“). I to je pochopitelně nutno chápat dějinně, tj. v dějinných vztazích a souvislostech. Atraktivnost či snad lépe suggestivnost myšlenky parmenidovského „hen kai pan“ je zakotvena v základech samotného mytického prožívání světa; i když ovšem si nemůžeme nepostavit otázku, zda sám mýtus v posledu nestojí na čemsi ještě základnějším, totiž právě na vizi neměnného, jednou provždy již nastalého, již daného univerza archetypů, k němuž je možno se jenom přimknout a v nápodobě se ho přidržet. To ještě musí být rozhodnuto. V každém případě však je a zůstane nepochybnou ona zvláštní přesvědčivost, onen strhující – a myšlenkově strhující! – charakter parmenidovské myšlenky, které se pak nemohou zbavit ani největší myslitelé řeckého starověku a která pak zvláště silně dominuje na konci starověku a po celý středověk, a která prochází onou pozoruhodnou vnitřní obnovou v evropském racionalismu, vrcholícím v klasickém německém „idealistickém“ (řčeno s Marxem) nebo také „romantickém“ (řčeno s Rádlem) myšlení. Možná že ona Rádlova charakteristika tzv. romantického myšlení jako v podstatě násilného a násilnického může být po právu aplikována na celou metafyziku a na její poměr ke skutečnosti. (PNP, 18. 12. 73 večer – konec v 22.30.)

[731221-1]

(3) (50) (PNP, 21. 12. 73 – večer – ~ 18.00.)

Předmětem filosofie může být zásadně vše (filosofie jako disciplína musí být tedy otevřena každé změně, potřebné k tomu, aby tuto úlohu mohla zastat – a musí se tedy proměnit vřadycky v tom okamžiku, kdy se jí naskytne setkání s novou skutečností, kterou svým předmětem nedovede učinit buď vůbec, nebo spíše jen nepřiměřeně). To tedy znamená, že nic, co dovede učinit svým předmětem (předmětem svého zkoumání) kterákoli odborná věda, se nevymyká možnostem filosofie, a filosofie to může učinit také svým předmětem. Jestliže se filosofie i věda mohou takto setkat (či střetnout – anebo shodnout) u jednoho a téhož předmětu, jejich přístup k němu musí být ergo odlišný (jinak by docházelo k fúzi). Odtud otázka: čím se liší přístup filosofie od přístupu vědy (tj. od přístupu speciální vědy, neboť „věda vůbec“ neexistuje)?

Obecně lze říci už na základě rozdílu mezi filosofií a vědou (zcela obecně), že každá věda je schopna příslušný předmět vztáhnout pouze k „celku“ svého oboru, tj. k jistému omezenému, speciálnímu, partikulárnímu rámci. Naproti tomu se filosofie vždy znovu pokouší vztáhnout každý předmět k celku skutečnosti vůbec. Schopnost filosofie vztáhnout se ve svém uchopení předmětu k celku a tak i tento celek vztáhnout k celku (schopnost, která každé speciální vědě je odepřena) má samozřejmě více podob. Ale jednou ze základně významných podob či forem je schopnost filosofie (a neschopnost kterékoli speciální vědy) se vztáhnout k subjektu, který se k příslušnému předmětu vztahuje, a ovšem také ke způsobu, jakým se k tomuto předmětu vztahuje, včetně oněch nezbytných i myšlenkových prostředků, jimiž toho dosahuje.

[731221-2]

(4) (PNP, 21. 12. 73 ≈ 19.00)

Součástí vztahu mezi subjektem a příslušným předmětem (u filosofie stejně jako u speciální vědy) je způsob, jak se předmět subjektu ukazuje, jak se mu jeví, jak mu předmět přichází vstříc. Je zajisté správné, že to, „jak se věci ukazují“, resp. „jakým způsobem se toto všechno ve zkušenosti vykazuje, jakým způsobem se k těmto skutečnostem dospívá“ (J. Patočka, přednáška o možnosti zániku filosofie, str. 6 přepisu) je u Husserla [a Heideggera] podle Patočkovy interpretace „velice podstatným úkolem“ filosofie. Ale omezit filosofickou kompetenci na tuto otázku je jednak předčasné, jednak nezdůvodněné, protože to je pouze jedna složka celkového úkolu filosofie. Jaké jsou alespoň některé jiné takové složky?

Především je tu otázka samotného subjektu jakožto subjektu. Neexistuje žádná odborná vědecká disciplína, která by se dovedla vztáhnout k subjektu jako k (intencionálnímu) předmětu svého zkoumání, aniž by po-

tlačila a korumpovala jeho nejvlastnější charakter, tj. aniž by ze subjektu učinila ne-subjekt, totiž objekt – to znamená předmět ne už pouze intencionální, nýbrž ontický, čili „metafyzický“ (v tomto případě). Pojetí subjektu jakožto subjektu je vyhrazeno pouze filosofii.

[731221-3]

(5) (51)

Ale ani pro filosofii není takové pojetí subjektu, které ponechává subjekt vskutku subjektem, žádnou samozřejmostí. Sama filosofie může v určité své podobě (např. i v určité době, v určité dějinné etapě, dějinné své formě) rovněž deformovat a korumpovat subjekt ve svém pojetí tak, že z něho učiní objekt. Speciální vědy se vyvinuly (většinou přímo, ale i pokud jde o ty moderní, jejichž genealogie je složitější, alespoň nepřímou a zejména vždy, pokud jde o typ přístupu ke skutečnosti, resp. k předmětům zkoumání) právě z takové filosofie, která vypouští subjekt ze svého zřetele a zájmu, a pokud se k němu přece obrací, obrací se k němu jakožto k objektu, tedy jako k něčemu jinému, než čím doopravdy jest. Proto dalším problémem naveskrz filosofickým (a tedy žádnou jinou myšlenkovou disciplínou nezastupitelným) je otázka povahy tohoto filosofického přístupu, začínajícího někdy myšlením eleatů a dodnes ne-li plně živého, tedy alespoň živořícího a přežívajícího v jistých nižších úrovních nebo v ne dosti kontrolovaných, reflektovaných zákoutích. Tedy otázka tzv. metafyzického myšlení. A pochopitelně k tomu náleží příslušná problematika možných alternativních filosofických přístupů, tj. přístupů ne-metafyzických. Tady se tedy filosofie už zabývá nikoli pouze otázkou subjektu, ale přímo sebou samotnou. Co je, co byla a co bude nebo alespoň může být filosofie – to je jedna ze základních filosofických otázek, které nemohou být nejen řešeny, ale vůbec uchopeny žádnou jinou disciplínou, žádnou ne-filosofií.

[731221-4]

(6) (PNP – týž večer, ~ 19.45)

Ale sama skutečnost, že k základní úloze filosofie náleží, ustavičně znovu se pokoušet o přístup k sobě samé a o uchopení vlastní skutečnosti, musí být také pojmenována a uchopena jako otázka, jako problém. Filosofie může myslit jako filosofie jenom tehdy, když se vztáhne k celku, řekli jsme. Ale to znamená, že se musí umět vztáhnout i k tomu, co tento celek dělá celkem, resp. co umožňuje (ne-li přímo zakládá), aby se tento celek ukázal, vyjevil jako celek; a to je především subjekt a za druhé způsob, ja-

kým se k celku vztahuje, tj. filosofické myšlení. Ale aby se mohl filosofický způsob myšlení vyjevit ve své skutečnosti, musí filosofie učinit předmětem svého zkoumání sebe samu. K tomu cíli musí použít jediné možné cesty, jež to dovoluje, totiž reflexe. A tak třetím tématem, jímž se nemůže nikdo jiný, žádná jiná myšlenková disciplína zabývat než právě filosofie (a ta naopak se jím zabývat musí, a to z vnitřní nezbytnosti), je otázka reflexe.

[731221-5]

(7) (52)

Reflexe jakožto návrat k sobě (a to jakožto návrat zkoumající sebe) je možná pouze díky tomu, že reflektující subjekt je schopen sám sebe v nějakém smyslu opustit, tj. odstoupit od sebe, a teprve za předpokladu a na základě tohoto odstupu může k sobě poznovu přistoupit. Problém odstupu tedy náleží k podstatným a elementárně významným otázkám filosofickým. Ne tedy pouze, „jak se věci ukazují“, ale docela jiná ještě otázka, velmi odlišné, takřka opačně orientované téma: jak subjekt odstupuje od věcí (ať už ukazujících se nebo dokonce ještě se vůbec neukazujících), tj. jak se subjekt může věcem a jejich tlaku, jejich převaze a nátlaku ubránit a vyhnout. Tato otázka nás sice v jistém smyslu vrací k otázce první (totiž k otázce subjektu), ale přece jenom tu zavádí už nové hledisko. Subjekt se může stát subjektem, tj. „vydělit se z věcí“, resp. ze spleti nejrozmanitějších událostí a souvislostí, díky tomu, že je schopen odstupu – a v důsledku toho i jakéhosi „usebrání“, jakéhosi zavnutí do sebe a na sebe (sám na sebe – tím teprve se stává něčím, co dovede být sebou samým). Ale aby mohl takto odstoupit od „věcí“, tj. od „původního světového kontextu“ (později se ukáže, že vlastně o ničem takovém nelze mluvit a nic takového předpokládat), musí mít kam odstoupit. Jinak a výrazněji už řečeno: musí tu vedle vnějším způsobem souvislých a na sebe navazujících věcí a procesů existovat něco jako nitro, niternost, bez níž sice subjekt nemůže být subjektem, ale jež není pouhým předpokladem ve smyslu zřetelně ohraničené danosti, nýbrž spíše jakousi ne-daností, otevřeností, „otevřenou možností“ (což je ovšem cosi jako černá běloba, neboť možnost byla vždy chápána v rámci metafyziky – předmětného myšlení jako danost, jako „věc“ sui generis).

[731221-6]

(8) (stále PNP, týž den, ~ 20.45)

Jakmile je jednou formulována otázka vnitřního a otázka relace mezi vnitřním a vnějším, je otázka rozdílu mezi subjektem a objektem, právě

tak jako otázka „předmětného“, „metafyzického“ myšlení postavena na zcela nový základ, dovolující teprve nyní jak preciznější formulaci samotného problému, tak zejména důkladnější a věcně účinnější řešení takto nově získanými myšlenkovými prostředky. A zároveň je tak objeveno a odhaleno jakoby celé nové univerzum, totiž jednak jakoby nový, druhý „svět“ „ne-předmětné“ skutečnosti, jednak – a to v posledu – univerzum skutečností, jejichž jedním pouze druhem jsou „věci“ chápateľné předmětně (byť za cenu jisté redukce a deformace), tj. jako objekty. A tak dalším neobyčejně významným problémem ryze filosofickým (neuchopitelným a tím méně řešitelným nějakou jinou disciplínou) je problém a téma tzv. nepředmětné skutečnosti. Tato tematika ovšem může být uchopena pouze myšlením určitého typu; a k tomuto novému typu, jímž musí být vystřídáno dosavadní tradiční myšlení metafyzické, musí filosofie najít cestu, přechod, start. A tak v rámci reflexe, v rámci sebeuchopení a sebepoznání musí filosofie usilovat o vypracování a realizaci projektu tohoto přesunu a přerodu, projektu „nepředmětného myšlení“. Tento projekt představuje základní úlohu soudobého myšlení – a tato úloha rovněž nemůže být podřazena ani redukována tak, aby mohla být pojata jako součást vypracování a zodpovídání otázky „jak se věci ukazují“. Souvisí to zejména s tím, že filosofie je podstatně spjata s otázkou budoucnosti. A tak se i v otázce času, jímž se doposledku a v plnosti záběru také nemůže a nedovede zabývat jiná disciplína, stává zejména významnou právě budoucnost, tj. ta „složka“ času, která ještě nenastala, která tedy není dána, ale otvírá se a vede kupředu, dovoluje filosofii jít dále a stávat se tím, čím ještě není, ale co vyjeví její „podstatu“ lépe a přesněji než cokoliv z toho, co se už přihodilo, stalo, co už se „uskutečnilo“. A v této perspektivě se skutečnost ještě neuskutečněná ukazuje jako podstatnější a účinnější, tedy skutečnější, než jakákoliv danost. (Dokonč. 22.05)