

R 1974-14

[741213-2]

(142) (1) (PNP, 13. 12. 74 večer.)

Na první pohled se může zdát, že v předložené knížce má jít o jakousi apologii filosofie, o jakési advokátské ukazování, k čemu je filosofie dobrá a jak může být ještě i v naší době a pro naši dobu stále užitečná. Ale tohle není cílem knihy. Samozřejmě, že filosofie je „užitečná“ – a musí být „užitečná“. Ale když se takto vyjádříme, je to velmi nepřipadné, je to nepřiměřené stavu věcí. Je to něco takového – dovoluji srovnání, – jako kdybychom řekli, že budeme ukazovat, v čem je pravda užitečná ve společnosti. Tedy, pravda je něco takového, co samozřejmě je „užitečné“ a významné, důležité pro náš život, ale co se ve své hodnotě a ve své platnosti nevyčerpává touto užitečností. Vposledu tady není život jako poslední arbiter, který by rozhodoval o tom, zda a jakou hodnotu má pravda, nýbrž je to naopak pravda jako poslední arbiter, který rozhoduje o tom, jakou cenu, jakou hodnotu má život, a co je vůbec život. Tedy pravda je jakousi normou pro život; není tedy život normou pro pravdu. – Samozřejmě aplikace není bezprostřední. Není tomu tak, že filosofie je normou pro život, kdežto život není normou pro filosofii. – Filosofie sama o sobě nemá, o čem by se opřela, o čem by opřela svou důstojnost a svou cenu, svou hodnotu pro život – leč že by se stala služebnicí pravdy. A tady ovšem, když se ptáme, jaký smysl, jakou hodnotu, jakou cenu má filosofie pro naši dobu, to vypadá jako bychom se ptali po tom, jak může a jak má filosofie sloužit životu. Jde tu tedy vlastně o rozpor, napětí mezi službou pravdě a službou životu. Povšechně bychom mohli říci, že filosofie slouží životu právě tím, že slouží pravdě. Ale právě tak je třeba vidět, že pravdě nemůže filosofie sloužit, leč uprostřed služby životu. Takže onou floskulí se z rozporů a napětí tedy nedostaneme. – „Užitečnost“ filosofie spočívá v něčem, co filosofie dovede poskytnout pouze tomu, **kde** se na to naučil čekat, kdo se naučil o to stát. **Člověku nefilosofickému se filosofie takovou zbytečností**, jakou je oživení pro neživou hmotu. Neživá hmota nijak neprahne po oživení, život (oživenost) jí nikterak nechybí. Neživá hmota netáhne k tomu, aby se stala živou hmotou. Teprve hmota oživená začíná mít „zájem“ na své oživenosti a chce život podržet. Úsilí o podržení života se podstatně liší od pouhé setrvačnosti, jak ji definuje klasická mechanika; není to samozřejmost tam, kde jsou vyloučeny vnější faktory, nýbrž naopak nesamozřejmost, vyžadující právě úsilí o zachování,

podržení získané oživenosti. Život je tedy „užitečný“ a „potřebný“ pro oživenou hmotu, ale je lhostejný a „zbytečný“ pro hmotu neživou. A právě tak je filosofie nezbytná pro toho, kdo se s ní už setkal a koho už jednou oslovila; ale je zbytečná a neužitečná pro toho, kdo o ní nic podstatného neví (tj. i pro toho, kdo o ní má své „vyhraněné“ mínění, ovšem falešné, předsudečné). Takže naše kniha je určena nikoliv těm, kdo se s filosofií ještě nesetkali a nic o ní nevědí; těm nelze o filosofii také nic říci, neboť to, co by se jim řeklo, se jich ani nedotkne, nepronikne k nim, nedojde jim to, nenaleznou smysl toho, co se jim o filosofii poví. Naše kniha je určena pouze těm, kteří se s filosofií už setkali a kteří se tímto setkáním nechali tím či oním způsobem ovlivnit a změnit. To ovšem jsou v evropské sféře vlastně všichni, neboť k setkání nemusí náležet i to, že o něm víme. V naší části světa, která byla jednou provždy poznamenána řeckým duchem, řeckou myšlenkou, už nemůže existovat nikdo, kdo by nebyl filosofií hluboce ovlivněn. Ale jsou oblasti světa, kam filosofie v pravém smyslu skutečně ještě nepronikla. A v tomto smyslu není naše kniha určena všem lidem. Není to uvedení z nefilosofie do filosofie, nýbrž pročišťování, promýšlení a upevňování filosofického prvku v nás všech, kteří jsme formováni myšlenkově, duchovně a životně evropskou tradicí (tam se ovšem neomezuje jen na odkaz řecké filosofie, jak si ostatně na příhodném místě ukážeme).

[741213-3/741220-1]

(143) (2) [PNP, 13. 12. 74 večer.]

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

je starostí o smysl bytí, v němž musí být zakotven i smysl mého vlastního bytí.

(20. 12. 74 odpol. – PNP.)

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

[741226-1]

(144) (3) (starší mgf. diktát ze 4. 10. 74, PNP večer.)

Ve své studii „Die Zeit des Weltbildes“ spojuje Heidegger ve své kritice vědeckého přístupu přístup k vědeckému tématu s jeho zpředměťováním. A předmětnost zároveň spojuje s trvalostí, stálostí a na druhé straně s minulostí. V tom pak vidí analogii mezi historickými a přírodními vědami, že historické vědy podobně nebo stejně jako přírodní vědy ve svém přístupu, ve svém počínání jsou orientovány na to, aby představily trvalé a tím aby minulost učinily předmětem (doslova to je: „in den historischen Wissenschaften zielt das Verfahren ebenso nie in den Naturwissenschaften darauf ab, das Beständige vorzustellen und (um?) die Geschichte zum Gegenstand zu Machen“ – str. 76.) A dále pokračuje: „Gegenständlich kann die Geschichte nur werden, wenn sie vergangen ist“. Tak historické vědy dělají z dějin předmět; ale dějiny se mohou stát

předmětem pouze jakožto minulé, tj. když už se staly, když uplynuly. Tady se musíme tázat, zda je možno toto určení držet. Především dějiny, které uplynuly, nejsou; není pravda, že jsou předmětem. Není pochyby o tom, že tato formulace může být interpretována v tom smyslu, že to, co se děje, dění, událost, znamená (představuje) přechod od nepředmětného k předmětnému. Událost tedy začíná jako nepředmětná a končí jako předmětná. Otázka ovšem je, zda konec události si můžeme představit jako čirou předmětnost.*) (srv. 1975/1, 2 - §§ - 11) Co to je čirá předmětnost? Předmět - a tím spíše německy Gegenstand - je to, co stojí před (námi nebo před nějakým subjektem). Kdyby tu nebylo žádného subjektu, nemůže tedy nic stát před (ním), neboť neexistuje žádný předmět, Gegen-stand, kde by ono Gegen-, ono „před“ nepoukazovalo na to, před čím nebo před kým něco stojí. Nic nemůže stát „před“ ničím; není nic takového jako „stát před“ beze vztahu k čemukoliv dalšímu. To je jedna věc. A za druhé: nic nestojí skutečně, všechno se pohybuje, všechno je děním. To, co stojí, ono stojící „před“ (něčím nebo někým), je neskutečné v tom smyslu, že nemá samostatnou existenci, samostatnou jsoucnost. Zastaveno může být něco pouze tak, že se tomu prodlouží trvání, že se něco z jeho dění učiní rekurencí, či něco, co mizí, uplývá, se znovu ožíví. Tedy „zastavit“ je možno dění pouze akcí, tedy změnou, pouze uprostřed akce a v důsledku akce může dojít k tomu, čemu říkáme „trvání“, resp. „zastavení“. Pouze akce staví, zastavuje dění - a to specifická akce. Tedy ve dvojím směru máme tam, kde mluvíme o předmětu, kde jde o předmět, poukaz k nějakému subjektu. Jedině ve vztahu k nějakému subjektu můžeme mluvit o tom, že něco stojí „před“, a jedině subjekt může něco z dění „zastavit“, aby to „stálo před“ (rozumí se před ním). Dějiny se stávají minulostí tedy v jiném smyslu než že prostě uplývají. Dění ve smyslu dění musí být nějakým způsobem uchopeno subjektem, který se k němu vrací, který se ho chopí, který sám sebe změnil v důsledku tohoto uchopení a ve své aktivitě vytvoří skutečnost, vytvoří prostor pro zachování něčeho z toho, co uplynulo. To, co uplyne (tedy co uplynulo) se nestává automaticky předmětem, předmětností, nýbrž přechází v nicotu. Z události nezbývá to, co je trvalé, protože v události nic není trvalé. Událost má počátek, průběh a konec. A když skončí, nezůstává nic. Jestliže však je možno udělat předmět z něčeho, co už není, co bylo, ale uplynulo, není důvodu, proč by nebylo možno stejně tak udělat předmět z toho, co ještě probíhá, nebo dokonce z toho, co teprve nastane. Učinit z něčeho předmět tedy není ve své hloubce, ve své podstatě vázáno na to, zda dění již uplynulo nebo zda dosud probíhá, nebo dokonce ještě nenastalo. Onen přístup, v jehož důsledku se z dění

stává předmět, nebo přesněji řečeno, v jehož důsledku je dění uchopeno jakožto předmět – a tím rozumíme tedy: nepřiměřeně, neúplně, neuspokojivě, neschvalitelně – tento přístup není charakterizován, založen, není spjat s tzv. minulostí, tj. s tím, co z dění, co z dějin už uplynulo. Ten přístup je dějinně, historicky spjat s čímsi jiným, a to současně umožňuje vidět rozdíl mezi uchopením minulosti jakožto předmětu a mezi uchopením minulosti jiným způsobem. To, co uplynulo, je možno uchopit také jinak než předmětně. A tak tedy nemám za to, že lze onu Heideggerovu koncepci držet. Nejde o to, jak se dějiny stávají čímsi uplynulým a tedy trvalým a tedy zpředmětnitelným. To, že něco, co uplynulo, se už nedá změnit, neznamena, že to je něco stálého. Nedá se to změnit v tom smyslu, že my to učiníme nejprve předmětem a tedy čímsi daným, čímsi jednoznačným, a pak ovšem se to nehýbe. Ale ve skutečnosti minulost uchopená jakožto minulost je proměnlivá. Jestliže míníme to, co uplynulo, tedy to míníme jako to, co ještě neuplynulo. Míníme to jako to, co kdysi bylo přítomné. Minulost nikdy nemůžeme chápat jinak než jako kdysi přítomnou, tj. tak, že si odmyslíme to, že již uplynula. Ale jakmile si odmyslíme to, že uplynula, a zároveň si ještě chceme odmyslet to, že ještě plyne, tak nezbývá nic, a to, co máme před sebou, je před-mět, tj. je to něco, co si před sebe promítáme. A ovšem i tento výraz, že říkáme „před sebe“, je ještě spjat s oním zmíněným přístupem, který není vázán pouze na minulost, ale je možný i vůči přítomnosti a vůči budoucnosti. A tento přístup spočívá v tom, že to, co je „před“ subjektem, vidí jakožto minulé; a nikoli jako minulé v jakémkoli jiném pojetí, nýbrž právě v onom pojetí, které je s tímto přístupem spjato. Tedy abychom se vůbec dostali k jádru toho, kde je chyba, musíme vylíčit tento přístup sám. A z něho, z jeho pečlivého popisu a vylíčení viděná minulost je ta, na niž se potom orientuje ono zpředměťňování, ono předmětné vidění, onen předmětný přístup, předmětné uchopování dění, dějství, dějin.

[741226-2]

(145) (4) (pokračování přepisu)

Heidegger o tom ví, neboť říká, že to trvalé v uplynulém je – jak na stejné stránce říká: „das Beständige im Vergangenen ist das immer schon einmal Dagewesene, das Vergleichbare“ – tedy je něčím, co tu už vždycky jednou bylo. Toto, že to „jednou bylo“, ale jednou vždycky, vždycky jednou, to je onen poukaz k tomu přístupu, jež máme na mysli. To „immer“ je tam nesmírně důležité; kdyby to bylo jenom „schon einmal

Dagewesene“, byl by to jen poukaz k prosté minulosti. Ale když to, **co jednou stalo**, co tady jednou už bylo, nabývá charakteru „stále“, charakteru stálosti, pak jde o minulost, která je tu, která stále nějak je přítomna, a to přítomna jako jednou provždy „už“ hotová. Tato přítomnost hotové, neměnné minulosti, toto aktualizování něčeho, co tu už bylo a vždycky už tu je jako **bylé**, bývalé, uplynulé, jednou už se odehravší, to je ona minulost pohádek a mýtů, to je ona minulost archetypická, pravzorová, která není prostou minulostí, nýbrž minulostí mýtu, minulostí mytickou. Heideggerova chyba je v tom, že tu mytickou minulost chápe jako cosi běžného, obyčejného, srovnatelného, stále znovu se vyskytujícího a tedy ne-mimořádného, a že proti této „obyčejné“, stále stejné a tedy srovnatelné minulosti, proti tomuto stále stejnému a srovnatelnému v dějinách staví jedinečnost, vzácnost, jednoduchost, velikost. A o té říká, že není nikdy samozřejmá a že tedy zůstává nevysvětlitelná. To je omyl. Pravzorová, archetypická minulost, archetypická historie, archetypické v dějinách není také nikdy samozřejmé a není vysvětlitelné; musí se vždycky vzít na vědomí, uznat, respektovat. Není to nic, co odpovídá zvyklostem, nýbrž je to něco, čím se všechny zvyklosti řídí, na co jsou orientovány, k čemu se vracejí. Není tedy veliké v tomto smyslu pochopitelné jako výjimka z běžného, nýbrž to veliké je právě tím, z čeho běžné žije, k čemu se běžné vrací. Ono pochopení velikého, o jakém mluví Heidegger, je romantické pojetí. Romantické pojetí dějin a mýtu, mytičnosti, romantické pojetí předmětu, předmětnosti, předmětného myšlení atd., to je ta chyba, které se Heidegger dopouští a která ho zavádí jinam, na jinou kolej, a mně se zdá, že na falešnou a slepou kolej. Předmět, předmětnost a zpředmětnění je třeba vidět v souvislosti s mytickým myšlením, a nejenom myšlením, nýbrž s mytickým přístupem k životu, ke světu, ke všemu.

[741226-3 (?)]

(146) (5) (PNP, z rozhovoru s Blažičkem, 1974.) (Výňatky.)

Teze je ta: od té chvíle, co se objevil člověk, je příroda narušena, (a) stále víc a víc narušována a ničena. Ale v určitý moment člověk rozpozná, že tím, že ničí přírodu, ničí sebe. A tedy jemu nezbývá nic jiného než tu přírodu nějak restituovat, a to ve svém světě, který původně tu přírodu ničí. Musí ji nějak vzít v ochranu, ačkoliv původně se může tvářit (a skutečně to může dospět do takového stadia), že cítí přírodu jako něco, co stojí proti němu, co ho eventuálně ohrožuje, a co se má stát předmětem jeho vlády, ovládnutí a „ujařmení“. A tak nakonec sám musí

dojít k poznání, že tu přírodu musí respektovat a že jí musí dát místo ve svém světě. Ale to není možné tak, že by nechal přírodu být tím, čím byla původně. Tím už nikdy nebude; přestala tím být a už se k tomu nikdy nemůže vrátit. Ta příroda, jak byla původně, je prostě vyřízená, je zničená. A on tu přírodu musí jakoby polidštit, tj. vtáhnout ji do lidského světa, dát jí místo v lidském světě. To je to, co dělá už mýtus, a tedy i všechno básnictví (potom), i když si to nepřipouští. Když si to nepřipouští, tak je to jen blbá reflexe. No, a ta teze je, že nejenom básnictví, a nejenom ve svých emocích atd., ale ten člověk to musí vzít skutečně do ruky, aby tu přírodu zachránil. Jeho vazba na přírodu je něco jako pupeční šňůra, kterou však nikdy nebude moci přestřihnout. Od samého začátku celým svým nastavením je orientován jakoby proti přírodě, on se chce od ní odtrhnout, to dělá po celé věky. Ale udělat to nemůže (doposledku), protože v tu chvíli, kdy to udělá, zajde. – Pro filosofii je rozhodující pravda. A není to tak, že pravda o něčem platí víc a o něčem méně. O čemkoli pravda buď platí – anebo je to omyl, chyba. Pravda je jenom jedna, ať je to o čemkoliv. A ve světle pravdy se ukazuje všechno tak, jak to vskutku jest. A tedy jasně. Tak např. tma se ukazuje jasně jako tma. Tedy to je jiný jas, jiná jasnost, než že zmizí tma. Ta tma tam má své místo, ale je to jasná tma (resp. je jasně tma), není to mlha, anebo je-li to mlha, je to jasná mlha, není to mlhovitě, zamlženě mlha. O tuhle jasnost jde. – V tradici metafyzicky, zejména v novověké filosofii od Descarta, vidíme ovšem zjevné úsilí tu tmu zrušit („clare et distincte“ ne jen požadavek metodický, nýbrž má ontologický dosah). A to trvá až do Hegela a až do Nietzscheho. Ale v našem století, dokonce už od samého přelomu, je řada lidí, kteří to prohlížejí a vidí, že to je jenom hra a že je něco podstatnějšího, co je základem této intelektuální hry, co ji umožňuje, ale co ji také omezuje, co jí dává mez. Takový matematik a fyzik, jako je původním zaměřením a zaměstnáním Whitehead, říká na závěr svého života, že exaktnost je podvod. To není resignace, to je objev, to je další krok k vyjasnění, k jasnosti, jak se věci mají, jak to vlastně všechno je. A jak se to má třeba i s těmi iluzemi o „jasnosti“. A to je také důvod, proč tolik filosofů, a zejména fenomenologů a filosofů poučených Heideggerem a navazujících na něj sahá k umění takovým téměř „rouhačským“ téměř způsobem, ne proto, že by měli tak eminentní zájem na umění, ale že v tom cítí půdu trochu pevnější, po které mohou přejít k novému způsobu myšlení, spíš než v té vědě.

(147) (6) [PNP, 12. 10. 74 ráno.]

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