

R 1975-13

[750414-2/740415-1]

(103) (1) (SSaŽ, 14. 4. 75 k ránu.)

Svět je tedy, jak jsme si ukázali, skutečností zvláštního typu: není to subjekt, aby jeho vnější, předmětná stránka byla integrována jeho vlastní vnitřní stránkou; jeho vnitřní stránka není charakter oné dynamis, která spěje ke zvnějšnění, nýbrž naopak původně je tato jeho vnitřní stránka radikálně pluralizována (totiž představována bezmeznou pluralitou vnitřních stránek subjektů). Nicméně svět jako dějící se, stávající se „skutečnost“ zvláštního druhu se postupně formuje, konstituuje, a to nejprve opět jako pluralita, ale už do jisté míry integrovaná. Každý subjekt se „uskutečňuje“ nejenom tak, že přechází ve svůj vnějšek, ve svou vlastní vnější stránku, ale také tak, že se určitým způsobem strukturovaně vztahuje k tomu, co je (je)mu vnější, co je „před ním“ a „okolo něho“, zkrátka ke svému „okolí“, a tento strukturovaný vztah k okolí proměňuje toto okolí v „osvětí“. Teprve tam, kde se četná osvětí navzájem překrývají a prostupují, nabývá v pozadí všech těchto osvětí jakýchsi ustálených (lépe: ustálenějších, pevnějších) rysů) – stává se čímśi, co se emancipuje z jednotlivých osvětí (jež jsou soukromými „osvojenými světy“ jednotlivých subjektů) a nabývá jakési quasi-koherence, quasi-jednoty. A ovšem tento pohled či přístup je zatížen právě objektivismem, který spěje k „náhledu“, že za „osvojenými světy“ subjektivního charakteru (tj. přiřaditelnými k jednotlivým subjektům jako jejich soukromé perspektivy) je jediný objektivní „svět“ jako takový. Ale protože se ukazuje, že svět jakožto svět není objektivitou a nemůže na ní být redukován, že objektivistický přístup je vždycky provázen a přímo nesen zamlčováním a vytěšňováním každého pomyslení na subjekt jakožto neobjekt, tedy na subjektní, nepředmětnou skutečnost, je zřejmé, že Husserlův pokus v sobě má legitimitu (omezenou), o níž sám neví, které si není (vymezeně) vědom. Tzv. fenomenologická redukce, vůbec epoché je oprávněna zcela jiným způsobem ve vztahu ke světu jako k celku a jinak ve vztahu k jednotlivým „nitrosvětským“ skutečnostem. Jde totiž o to, že zatímco epoché ve vztahu k jednotlivým skutečnostem může být oprávněna pouze metodicky, pokud se prokáže, že to vskutku přináší nějaké výsledky, jichž by jinak nemohlo být dosaženo, epoché ve vztahu ke světu jako celku má platnost nejenom metodickou, pokud ovšem se vztahuje k objektivitě světa resp. k jeho „vnější realnosti“ (neboť tady nemáme na mysli objektivitu ve smyslu „objektivní“

vědy, jak ji kritizuje i Husserl). Zkrátka: objektivita světa vcelku může a vlastně musí být suspendována jako neplatná, protože svět jako celek objektivní, vnější stránku (rozumí se vnitřně sjednocenou) prostě nemá a mít nemůže. (Pokr. 15. 4. 75 dopoledne, SŠaŽ.) Jinak to ovšem lze říci tak, že objektivní stránka „světa vcelku“ je roztržena na objektivní stránky jednotlivin, tj. jednotlivých subjektů. Tyto subjekty jsou jednotlivinami jak po své vnější, tak po své vnitřní stránce. Kdyby existovala nějaká možnost integrace jednotlivých subjektů zaangažováním jejich vnitřních stránek tak, aby se vnitřně „zapojily“ do superstruktury nějakého „supersubjektu“ v té extrémní podobě, v níž by byly zapojeny všechny subjekty bez výjimky, stal by se svět vcelku „subjektem“, jakýmsi celosvětovým organismem. Jedině za tohoto předpokladu by bylo možno mluvit o vnitřně integrované vnější stránce světa vcelku. Ale to je sice možno někdy podrobit bližšímu přezkoumání pokud jde o nějaké konečné výhledy („eschatologické“); nicméně pro daný stav věcí je mimo diskusi, že tohoto stavu není zdaleka dosaženo ani jen přibližně.

Protože však víme, že existuje ještě druhá cesta integrace mnohosti než vytvořením superudálostí a supersubjektů, totiž vytvořením osvětí, přiřaditelných ovšem vždy nějakému subjektu resp. nějaké skupině, societě subjektů, tj. „subjektivních“ a „intersubjektivních“ osvětí, jež se ovšem mohou překrývat a navzájem prostupovat s docela jinými typy osvětí a vytvářet tak různé ekosféry, jež se nakonec mohou stát podkladem a základem pro „otevřenost světa“, máme před sebou takto nastíněnou druhou linii zkoumání. A tato linie je neobyčejně významná pro antropologickou tematiku, protože jen po ní se nám odkrývá přiměřený přístup k otázkám civilizace a kultury, např. k otázkám mravnosti nebo vůbec ethosu, ale také umění obecně a zejména „vnitřního světa“ uměleckého díla, k otázkám vědy (tím se Husserl – na této linii – vlastně vůbec nezabýval!), náboženství, ideologií, ale také techniky atd., a vposledu je to také cesta, po níž – ovšem v důsledku zásadní změny, proměny přístupu v násobené reflexi – můžeme slibně přistoupit i k otázkám „hodnot“ a otázce „pravdy“.

[750415-2]

(104) (2) (SŠaŽ, 15. 4. 75 dopoledne.)

Když se Husserl zabývá rozborem fenoménu reflexe (v „Karteziánských meditacích“, česky 3142, str. 36 n.), je charakteristické, že mluví jenom o „uchopujícím vnímání, vzpomínání, predikování, hodnocení, kladení cíle atd.“, jež staví proti reflexi. Mluví o „přímo provedených aktech“; samotné reflexe jsou také uchopující akty, ovšem akty nového stupně. Jak

vidíme, Husserl zná jenom akty vědomí. Ví (správně) o tom, že „reflexe původní zážitek mění“, ale netáže se, zda máme vůbec (právě z toho důvodu) k „dispozici“ nějaký „zážitek“ (tj. uchopující zážitek!) ještě reflexí neproměněný. Dále předpokládá, že i „přirozená reflexe“ mění zcela podstatně „původně naivní zážitek“, který pak ztrácí „původní modus přímosti“ (vše str. 36, § 15). Můžeme však u jakéhokoliv „zážitku“ mluvit o nějaké „přímosti“ resp. „modu přímosti“? Přímá je pouze akce, jež zakotvena uvnitř přechází ve vnějšek a jako zvnějšnění naráží do svého okolí a proměňuje, ovlivňuje tak to, co bylo „před ní“ jako jí samotné (a subjektu, jehož akcí jest) vnější. Jakmile mluvíme o zážitku, musíme nutně předpokládat, že z tohoto přechodu zvnitřku navenek se jistá složka oddělila, obrátila se zpět (do protisměru ve srovnání s hlavním směřováním zvnějšňující se události-akce) a tak teprve umožnila to, čemu bychom mohli říkat „zážitek“. Z toho jednoznačně vyplývá, že není žádného „přímého vnímání“ ani „původního zážitku“ ještě před reflexí.

Husserl ostatně hrubě zjednodušuje a zkresluje otázku vnímání. Mluví o tom, že „přímým vnímáním uchopujeme přece dům, nikoliv snad vnímání“ (tamtéž, str. 36, § 15). To je třeba kriticky odmítnout. Co to je přímé vnímání? Když dopadne světelný paprsek na sítnici, podráždí tam několik buněk (nebo třeba snad i jen jedinou). Je to už vjem? Nepochybně Husserl nebude chtít na této úrovni vůbec diskutovat, protože (jak už víme od Patocky např.) „co vůbec víme o buňkách a fotonech a nervových centrech atd.“ Ale to je prostě nedržitelné. – I kdyby podráždění sítnice bylo možno nazvat už vjemem a vnímáním (a my velmi dobře víme, že to možné není), není to žádné přímé vnímání či dokonce uchopení „domu“ (např.), nýbrž reagování na určité fyzikální události, jež se dostaly do nejbližšího „okolí“ událostí, probíhajících v jednotlivých buňkách oční sítnice. Žádná jednotlivá buňka oční sítnice není schopna „vnímat přímo“ dům a takto jej „uchopit“. Vjem je možný jen díky tomu, že obrovská spousta podobných reakcí, o nichž je z jednotlivých buněk informován centrální nervový systém (aniž víme přesně jak a aniž to jsme schopni sledovat a kontrolovat, pokud jde o „mechanismus“ působení, šíření vzruchů apod.), je syntetizována (selektivně, nikoliv sumárně, tj. už při selekci je přítomen vztah k těmto „informacím“, jakási prae-reflexe na úrovni, kde o vědomí ještě vůbec nemůže být řeči) a zejména interpretována. Vjem je hypotéza, je to interpretace či lépe rozšifrování vybraného okruhu informací. Pojem „přímého vnímání“ je proto naprostým nesmyslem; a k tomu ještě přistupuje to, že vyšší interpretační akty zasahují až k té nejnížší úrovni formování, pořádání a předávání informací, takže u člověka reflexe ovlivňuje a proměňuje nejen výsledný vjem, nýbrž i cestu, jak se k němu dospívá.

Oddělení nějakého „přímého“ vnímání od intervenující reflexe je prostě nemožné, je vyloučeno; a pokud se k němu přece přistupuje, je to iluze. Odmítá-li Husserl konstrukce objektivující vědy jako jsou atomy, buňky, kvanta záření, nervové vzruchy atd., musí stejně konsekventně odmítnout takové konstrukce jako je „přímý vněm“, „původní zážitek“ apod. (ostatně to vrchovatou měrou platí i pro konstrukci tzv. „přirozeného světa“!)

[750415-3]

(105) (3) (pokrač. 15. 4. 75 odpol.)

K tomu ovšem přistupuje jako další zatěžující moment v Husserlově pojetí jeho pojetí reflexe, tj. zejména představa, že reflexe mění původní zážitek, který nebyl předmětný, tím, že z něho dělá předmět. To je ovšem nonsense: přirozená reflexe (o níž na tomto místě – stále str. 36, § 15 – mluví Husserl) vůbec nedělá předmět ze zážitku (nebo z vjemu apod.), to dělá přece až objektivní (objektivující a konstruující) věda. Předmět, který je (jakoby) konstituován reflexí (a my ovšem už víme, že je to mnohapatrové, na sebe vrstvená reflexe, nasedající nadto ještě na předchozí vrstvy prae-reflexe, stejně však nezbytné jako vrstvy reflexe), je právě nikoliv „vjem“ nebo „zážitek“ domu, nýbrž dům sám: tj. není „míněn“ vjem, nýbrž je „míněn“ dům!

Husserl sám píše, že „úkolem reflexe není původní zážitek opakovat, nýbrž jej prozkoumat a vyložit, co se v něm nachází“ (str. 36, § 15 – stále stejné místo). Ovšem tady jde o radikálnější vidění, kterému neuniká, že tato interpretující reflexe zasahuje až „dovnitř“ samotného zážitku, že sám zážitek není něco, co proti reflexi je původní a po čem reflexe teprve může následovat, nýbrž že nedílnou, integrální složkou každého lidského zážitku jsou výsledky interpretující reflexe, takže v tom ohledu je reflexe původní a „zážitek“ či „vněm“ následný, druhotný, odvozený. A z toho se pak odvozuje, že chybná reflexe (např. vadný typ myšlení, taková jednostrannost, jakou představuje objektivující přírodověda nebo vůbec tzv. předmětné myšlení) způsobuje, že sám vjem, sám zážitek je (může být) posunutý, nesprávný, falešný (resp. zfalšovaný). Protože reflexe takto ovlivňuje „vjem“ i „zážitek“, znamená to, že otázka správnosti a nesprávnosti se klade už při vnímání (na rozdíl od tradičního náhledu). Ale posléze se ukáže, že to není pouze důsledkem intervenující reflexe; otázka správnosti a nesprávnosti, „pravdy“ a „falše“ se na elementární rovině a v elementární, redukované podobě klade všude, kde se vůbec objevuje nějaké setkání, nějaký kontakt dvou událostí, které na sebe jsou schopny reagovat. Všude tam, kde se uvolňuje prostor pro „volbu“ jedné alespoň ze dvou možností, všude tam už se objevuje nějaká možnost „informace“,

a ta informace může být platná nebo neplatná, dostačující nebo nedostačující. A protože správnost a nesprávnost se vždycky také „týká“ toho, zda to, nač se reaguje, „jest“ či „není“ (tj. zda to je tu a nyní, nebo nikoliv) a výsledek akce/reakce, podrobený eventuálně i reflexi, ukáže se jako relevantní pro platnost či neplatnost příslušných „zapojených“ informací, týkajících se jsoucnosti či nejsoucnosti, bytí či nebytí, je především zřejmě každé suspendování otázky „jsoucnosti“ resp. pravé povahy, existence, bytí něčeho jenom dosti problematickou metodickou možností, která musí být ustavičně kontrolována a která zejména nesmí být přetěžována (a to je právě skutečností v Husserlově pojetí). Je tomu tak zejména proto, že ony „uchopující akty“, o nichž mluví Husserl, začínají mnohem dál než on soudí, totiž v samotných akcích aktivních subjektů, v praxi, která představuje ustavičný (většinou také zároveň fyzický) kontakt s „předmětnými skutečnostmi“. Reflexe není nikdy původně reflexí nějakého vnímání nebo prožívání, nýbrž nějaké praxe. Reflexe původně proměňuje pouhou aktivitu v praxi, a pak dále proměňuje, pročišťuje, prosvětluje stále víc samotnou praxi. A protože praxe je „předmětná“, tj. zaměřená k vnějším předmětům a tím „zainteresovaná na světě“ (str. 37 tamtéž), je každá epoché právě takovou konstrukcí (a zároveň redukcí) jako objektivace moderní vědy. Ono „přirozené kladení bytí“ vůbec není akt vědomí, myšlení, reflexe, nýbrž cosi daleko „elementárnějšího“ a „základovějšího“. A vlastně vůbec nejde o nějaké „kladení“ – to zní příliš závisle na tradici německého klasického idealismu.

[750415-4]

(106) (4) (SSaŽ, 15. 4. 75 odpoledne.)

Husserlova postulovaná „absolutní bezpředsudečnost“ je něco naprosto nedržitelného. To, co po epoché či po fenomenologické redukcí zbývá, je ještě stále plné „předsudků“. „Přímé vnímání“ bez „předsudků“ není možné, protože na lidské úrovni už není jinak koordinovatelné než právě těmi „předsudky“, tj. soudy, jež předcházejí samotnému vnímání a intervenují v jeho průběhu i v jeho výsledcích. Absolutní bezpředsudnost je možná jen tam, kde nejsou vůbec žádné soudy; ale tam potom je nemožná i transcendentální fenomenologie. Onen „jediný zbývající zájem, vidět a adekvátně popisovat“ (str. 37, § 15) je právě zcela iluzorní; „vidět“ lze jen tak, že už v samotném vidění je přítomna reflexe (proč spíše „vidět“ než „slyšet“? není už v tom skryt předsudek, že „skutečnost“ resp. „fenomén“ je možno celý najednou „vidět“ – tj. mít „před sebou“? není už právě na tomto místě přítomno předmětné myšlení, které bylo kritizováno a které mělo být suspendováno a odbouráno?); a v popisu je už přítomna „řeč“,

bez níž není žádný popis možný. Leč řeč je přece plná soudů a plná „předsudků“! Řeč a myšlení jedno jest; a jaképak je možné myšlení bez pojmů? bez pojmové výstavby? A každý pojem, má-li se upevnit, musí být „nasouzen“ četnými soudy. Jaká příležitost k nesčetným předsudkům! Je prostě nemožné se jich „vyvarovat“, neboť by to znamenalo vzdát se všech pojmů, všech myšlenek, vůbec řeči. Zkrátka „univerzum absolutní bezpředsudnosti“ je fantasmagorie, pustá iluze.

Iluzí je však ještě jedna věc. Husserl (stále na též místě, str. 37, § 15) mluví o „univerzální kritice vědomí“. Nejde nám teď o to, jak si představuje provedení tohoto úkolu, pokud jde o východisko a postup kritiky. Máme na mysli zejména termín „univerzální“. Filosofie je nepochybně neocenitelnou pomocnicí v docilování stále hlubší a efektivnější jednoty lidského života, „pobytu“, konkrétního bytí člověka. Je však silně problematické, zda tuto službu může – zejména na poli „kritiky vědomí“ poskytnout (poskytovat, tj. vždy znovu poskytovat) filosofie, která se sama v sobě uzavřela v systém, vnitřně nerozporný a logicky koherentní. Filosofický systém je snad oprávněný jako provedení určité myšlenky do důsledku; ukazuje však ze všech stran tuto myšlenku, nikoliv to, k čemu se tato myšlenka intencionálně vztahuje. To naopak ukazuje jenom z hlediska této myšlenky, z něhož jsou vyloučeny všechny nesouhlasné prvky. Systém zkrátka je vždy jednostranný; k tomu přistupuje další jednostrannost, která vyplývá z dobové a společenské podmíněnosti filosofa, který onu „univerzální“ kritiku vědomí provádí. Z obou uvedených (a z dalších neuvedených) důvodů je univerzalita kritiky vědomí jenom dalším předsudečným, a navíc nedomyšleným postulátem. Ve skutečnosti musí kritika nasadit vždy konkrétně, na určitém místě; aby se vůbec se svým „předmětem“ setkala, musí jej v určitých jeho liniích sledovat. Nemáme-li proto (předsudečně!) předpokládat samozřejmou jednotu vědomí, o jehož kritiku jde (vždyť předmětem kritiky může být a bývá právě vnitřní rozpornost, inkoherece – a to rozpornost, která má analogické zdroje!), pak nemůžeme předpokládat ani jednotu kritiky, která spočívá mj. ve vyostřování a vyjevování vnitřních rozporů vědomí, jež kritizuje. Kdyby byla taková kritika vnitřně naprosto sjednocená, nemohla by de facto ony rozpory dost dobře ani vyjevit, ani vyostřovat, nýbrž zcela naopak by je zakrývala a tlumila. Kritika právě není žádná nová syntéza, nová koncepce (a nemusí jí být). Kritika zkrátka musí sledovat předmět své kritiky a musí mu leccos koncedovat, aby se mu dostala „na kobytku“. Skutečná, opravdivá kritika není pouhým známkováním nebo souborem kategorických tvrzení. To stačí pouze tam, kde předmět kritiky je vpravdě „pode vší kritiku“. Konfrontovat omyl s pravdou nelze jen tak, že si zůstanou navzájem čímsi vnější nebo dokon-

ce mimoběžným. Kritika omylů, nedopatření, chyb je možná jen tak, že se ukáže jejich skutečná, původní, autentická souvislost s pravdou. To se děje jednak tím, že se něco z pravdy odhalí uvnitř omylu a že **se** ustavičným zvyšováním důrazu na tento vnitřní moment pravdy ukáže cesta přechodu od omylu k pravdě. A jednak se to děje tím, že se stále důrazněji ve světle pravdy (a to ne už jenom ve světle oněch zdůrazňovaných a posilovaných, rozšiřovaných momentů pravdy, jež jsou odhaliitelné uvnitř každého omylu a bez nichž vlastně ani omyl není jakožto omyl vůbec možný, nýbrž pouze jako nesmysl, jako blábol) ukazují ony falešné momenty toho vědomí (aj.), jež je předmětem kritiky. A tak se opět ukazuje cesta přechodu od omylu k pravdě, tentokrát negativně; poukazem na to, co je nutno opustit, čemu je nutno dát výhost.

[750416-1]

(107) (5) (SSaŽ, 16. 4. 75 večer.)

Když mluvíme o tzv. určení, musíme předpokládat dvě věci: tu určující a pak tu určovanou, a pak tu je onen vztah určenosti, který je charakterizován především tím, že určující předchází určované, tj. že je o něco dříve. To je takový první, velmi běžný předpoklad, ovšem předpoklad, který nedostačuje. Je toho totiž mnoho, co je „dříve“ než to určené. A přesto se to určené nevztahuje ke všemu stejně, ale k něčemu se vztahuje tak, že můžeme mluvit o tom, že to je tím určeno, kdežto to ostatní nějak není určující. (Sice jsou názory, že celek minulosti určuje všechno další; to znamená přítomnost jako časový průřez světem je určena celou minulostí světa, nejenom že jednotlivé události by byly určovány jednotlivými událostmi. Ale to není běžně přítomno v našem povědomí, jehož se chceme přidržet, vycházejíce z toho, co se tak jakoby samozřejmě předpokládá. Tohle je přece jen už dost složitá a nikoliv nerozporná koncepce některých myslitelů.) A tak ta otázka, ke které jsme vlastně dospěli, zní: jak to, že něco z minulosti je pro tu určenou věc určující a něco jiného není? Čím je ona část minulosti určující např. pro nás? Čím to, že jedna věc nás určuje, a jiná nikoliv, nebo jedna víc a druhá méně? Čím nebo v čem je ten vztah založen? V čem spočívá? Co je zapotřebí k tomu, aby něco, co se stalo, co je „dáno“, se stalo určujícím pro něco, co teprve přichází, co vzniká?

Ale už tato otázka sama znamená, že jsme učinili krok kupředu z toho pojetí, z něhož jsme vyšli. Tato otázka sama do jisté míry ruší ty kruhy, které se krásně zavírají v tom pojetí, kterému se pak přiblížíme víc, a je tedy do jisté míry rušivá. K tomu se, jak říkám, budeme ještě moci vrátit. Vyvádí nás totiž z onoho jakéhosi bludného **<ho>** kruhu představ samozřej-

mého působení, ovlivňování z minulosti do budoucnosti. Tady totiž máme jenom dvě možnosti řešení, a tím si zužujeme celou tematiku. To, co předchází, může být určující pro to, co následuje, jenom dvojím způsobem: buď tak, že už to je to, co následuje, co je určeno, je obsaženo v tom, co předchází, co určuje (nějakým zavínutým způsobem, jen jako zárodek, který se pak rozvíjí, nabývá pravých rozměrů a pravé podoby, ale v jakém-si původním rozložení, rozvrhu už to je tady). Tohle bych nazval mýtem kauzality. Kauzální myšlení spočívá v představě, že následek je obsažen v příčině, že v následku není nic než to, co bylo v příčině (klasicky je to formulováno už někdy koncem středověku a obecné platnosti to nabývá v renesanci a v novém věku, latinsky to zní: *causa aequat effectum*, příčina se rovná následku). Předpokladem tu tedy je, že se vlastně nic nestane, když příčina způsobí následek, že to tady všechno už původně bylo, že ten následek není nic jiného, než ta příčina, že to není nic nového. Kauzální myšlení je hluboce ovlivněno, a můžeme říci: je v poutech tohoto mýtického, jak se k tomu ještě vrátíme, způsobu myšlení, jednoho z typů tohoto způsobu, a nemůže se z toho nijak dostat.

Druhý způsob myšlení, rovněž mytický, ale v jistém smyslu přece jenom vyšší úrovně (protože mýtus se také nějak vyvíjel): mýtus té vyšší úrovně už počítal s tím, že kauzalita nevládne takovýmto způsobem ve světě, že do velké míry záleží na tom následku, jakým způsobem se mu podaří buď vybudovat nebo zachovat svůj vztah k příčině. Tam se už tedy předpokládá, že ten následek má jakousi škálu možností, a že ty možnosti mají různou šanci, různou budoucnost. Ta pravá budoucnost následku spočívá v tom, že se pokusí co nejnižší se přimknout k příčině, a dělá to tím způsobem, že ji napodobuje, že se snaží ji zopakovat, že se pokouší o jakousi imitaci té pravé skutečnosti, který se už stala, a tím o jakési její zpřítomnění. To je mýtus věčného návratu. Jiné řešení nebylo objeveno – neexistuje. Samozřejmě jsou různé možnosti zjemňování a propracovávání těchto dvou modelů, jemného ciselování, jemného promýšlení, vylepšování – ale v podstatě jde jenom o tyto dvě možnosti. Jedna je ta, že příčina už v sobě obsahuje následek a jenom jej ze sebe vyvodí (jakási „emanace“ následků), a druhý typ je, že následek sám o sobě není pouhou emanací, není pouhým – ať už hlavním nebo vedlejším produktem té příčiny, ale sám má jakousi škálu možností, a jenom jedna z nich vede k pravému bytí, k pravé existenci, k tomu, aby ten následek **byl** opravdu skutečný, aby se chopil skutečnosti, aby nespádl do nicoty. A tato cesta je cestou napodobení té příčiny. Příčina už se pak nenazývá příčinou, ale je to vlastně napodobení jakéhosi vzoru, pravzoru, původního vzoru – napodobení toho,

co se už jednou stalo, co tu už v té pravzorové podobě je dáno. [přepis z r. 1972]

[750417-1/750418-1]

(108) (6) (pokrač. 17. 4. 75 ráno.)

Takže tu máme dvě možnosti: mýtus kauzality a mýtus rekurence, návratu, návratnosti. To je na jedné straně. Já teď přejdu k něčemu jinému, na jiný konec, k jiné koncepci, původem protimytické, ale dnes už formulované bez této reminiscence. – O mytické orientaci mluvíme jako o orientaci na minulost. V jádře mýtu je jakási úzkost, obava člověka, že ve světě může udělat falešný krok. To je zkušenost člověka hned poté, kdy se vydělil z přírody, zkušenost jakéhosi znejistění, úzkosti z budoucnosti, úzkosti z toho, co se stane, co přinese příští hodina, a z této úzkosti hledá východisko tím, že se přimkne k tomu, co se už jednou stalo a co se zdařilo. A má dojem např., když jde na lov, že musí napodobit nějakého heroa nebo zbožštěného předka, který si jednou vyšel na lov a ulovil kance – a proto ho musí napodobit ve všem všudy, už od toho, že sám musí vykročit také pravou nebo levou nohou jako ten zmytizovaný nebo mýtický pravzor, až po stejný počet oštěpů, provedených kroků při útoku, v jakém lese atd. – to všechno se líčí v mytických historkách proto, aby se mládež, dokud nevyjde na lov, naučila těmto pověstem jako jakémusi praktickému návodu, jak ulovit to zvíře. Teď to ovšem líčím už zcela pragmaticky, samozřejmě se to takto nepředává, ale nicméně asi toto je podstata mytické orientace. Člověk se bojí, že když udělá něco na svůj vrub, spadne do propasti nicoty, znicotnění. Budoucnost je pro něho jakási nicota, jakási neexistence; člověk, když udělá něco prvně v dějinách, co nikdo před ním ještě neudělal, tak prostě padne do té nicoty. Jediná možnost, jak získat a zachovat existenci, jak uchovat svůj skutečný život, jak učinit svůj život skutečným, je přimknout se k té pravé skutečnosti, která předchází, tj. k tomu, jak už jednou ty věci proběhly. On se musí přimknout, udělat to co nejpřesněji – a pak se mu vše povede. Když se odchýlí, když udělá chybu, už to nevyjde. Proto, když se něco nepovedlo, tak se celá věc probírala mezi staršími toho rodu, toho kmene, a teď se tam hledala ta chyba, kde nastala odchylka, jež způsobila nezdar. Tohle tedy je mytická orientace člověka: hrůza před budoucností, děs z toho, co by se mohlo stát, a vehementní úsilí, přichytit se minulosti, ovšem minulosti zmytizované, tzv. praminulosti (nikoliv v našem smyslu, datovatelné minulosti, nýbrž „kdy-si“, „odedávna“, „byl jednou jeden“) – co se jednou už stalo, jednou provždy. Jedinou šancí všeho následujícího je přimknout se napodobením

toho co tu je, ztotožnit se s minulostí, zpřítomnit ji a sebe tím zachránit, spasit.

Proti tomuhle způsobu myšlení se v dějinách objevil odpor dvojího typu; jeden typ byl představován odporem naměřeným proti historkám o bozích, heroích (to je Řecko, tam máme ten známý příklad takové kritiky homérství a také hesiodovských mýtů, které byly oficiálními mýty řecké společnosti – např. v platonských dialogích, kde to je snad nejkrásněji zachováno: tam je položena otázka, typická pro tento způsob kritického myšlení, zda je zbožné proto zbožné, že to chtějí bozi, anebo zda to bozi chtějí proto, že to je zbožné; tj. otázka je: ať bůh chce co chce, je to vždycky zbožné? Anebo je sám bůh vázán, aby chtěl jen to, co je zbožné?) (18. 4. 75) Tu se samotní bozi kladou pod otazník a určité mýty jsou pak nutně kritizovány; např. v Ústavě: cožpak vůbec můžeme věřit, že bozi dělají tak strašné věci, že požívají třeba své potomky? To si přece ti naši mytologové museli vylhat; bohové takoví nemohou být, jinak by přece nebyli bohy. To jen lidé dělají takovéto věci, ale bohové nikdy. Takovou kritiku už najdeme u Xenofana i u řady jiných autorů. Mytolog tu je zesměšňován, že neví, o čem mluví, a že bůh nutně musí být dokonalost sama.

A teď ovšem vznikne otázka, jak se najde a ukáže ta dokonalost. Tím, že se promyslí pojem moudrosti, dobra – nejvyšší dobro, nejvyšší moudrost je pak cosi, co lze myšlenkově uchopit, to lze nahlédnout a nedefinovat, pak už jsme nezávislí na nějakých historkách o bozích, na nějakých „mýtech“, pohádkách, a my si toho boha, tu nejvyšší normu, vlastně myšlenkově určíme, my to přesně postihneme a vymezíme. Tak tohle dělá řecká tradice; zůstává ve své podstatě při té orientaci mýtické a mytologické, protože také pro ni to nejvyšší dobro – např. u Platona to je zvlášť dobře vidět, idea nejvyššího dobra je v hierarchii světa idejí na samém vrcholku a je to na počátku všeho, je vyzvednuta z časového dějství, neděje se, ve světě idejí se nic neděje, ideje jsou od věků na věky neměnné, dokonalé, a tento svět je jenom takovou nápodobou, jen pouhým stínem onoho ideálního světa. A samozřejmě stínem, který je jenom jakýmsi pádem ze světa idejí. Duše je v tomto upadlém světě, protože spadla ze světa idejí, má tam sice své kořeny, touží se tam dostat zpět (cestou Erotu, eros je ta láska, která vede člověka z nižších poloh do vyšších, až nakonec by ho dotáhla do světa idejí, což ovšem není možné jinak než bez těla, protože tělo táhne duši zpátky). To je tedy ta koncepce Platonova. Je to vlastně jen racionalizovaný mýtus věčného návratu.

[750418-2]

(109) (7) (pokrač., 18. 4. 75 dopol.)

Ale to není jediná fronta útoku a kritiky, namířené proti mýtu. Ta druhá cesta byla vynalezena ve starém Izraeli; je to vynález světové důležitosti, světodějný vynález, z kterého svět dodnes žije, je to vynález, díky kterému můžeme vůbec mluvit o „světových dějinách“, protože předtím existovaly pouze jednotlivé, parciální, partikulární „dějiny“ kmenů, zemí, států a pod. Tahle druhá cesta spočívala v tom, že hlavní kritika se neobrátila proti historkám o bozích, ale proti té podstatě mytického myšlení nebo mytické životní orientace, tj. proti orientaci na minulost. Minulost už neměla zůstat tím rozhodujícím, minulost se stává něčím, čemu už netřeba věnovat prvořadou důležitost (u Izaiáše např. čteme přímou výzvu: neohlédejte se dozadu, nestarejte se o věci starodávné, jak to králičky překládají, aj, já učiním věc novou, která se tudíž zjeví. To je orientace – v bibli jsou ovšem také ty mytické prvky, např. u Jeremiáše se najdou a jinde, ale tím se pak ty materiály neliší od ostatních, kdežto tohle je cosi nového, proto tomu musíme věnovat svou pozornost, musíme to vyloupnout z toho ostatního. Jenom stručný příklad, takřka model tohoto obratu, je právě to zničení Sodomy a Gomory, o němž už jsme dnes slyšeli, a ta příhoda s Lotovou rodinou. Lot je tam vyzván, aby odešel z toho města, jemuž je určena zkáza, aby vyšel, neohlédal se zpět a zachránil si tak život. Záchrana života spočívá v tom, když se nebudeme ohlídat zpět, když vyjdeme pryč. Kam pryč? To je právě dost zajímavé; Lot měl odejít někam na hory. Ale to ne<ní> věc zásadní důležitosti, neboť se ukáže, že Lot smlouvá a pak nejde na hory, ale do nějakého blízkého městečka, takže je to situace opět obdobná těm, které Milan Bal. už zmínil, že totiž se dá vyjednávat, „handlovat“ v této záležitosti, Lot se vymlouvá, že tam nedojde a tak. Ale důležitá věc je, že vyjít a neohlížet se je rozhodující. Lotova žena se ohlédla a tím pádem nezachovala svůj život, ale byla učiněna solným sloupem, čímsi tak mrtvým, jako je kámen.

Nu, a že nejde o to, vědět kam jdu, to je také dost zajímavá věc. Když odněkud odcházíme a víme, kam jdeme, tak vlastně neodcházíme, ale jen přecházíme na jiné místo tam, kde vlastně stále jsme. To je nepravý odchod, nepravé vycházení, protože my se jenom přemísťujeme ve světě, který je starý, známý. Když jedeme z Prahy do Radotína nebo z Radotína do Prahy, tak nejdeme do neznáma, nejdeme do budoucnosti; my jdeme v tom případě tam, kde jsme už byli, někam, kde to už je dávno, kde už Radotín stojí přece moc dlouho. To není to pravé vycházení. To pravé vycházení je vidět na Abramovi, který je vyzván, aby odešel. Je příznačné, že to místo je časově ještě dost před těmi dalšími událostmi, takže Abram se potom zase ještě vrací do Egypta a zase nazpátek, cestuje ještě mnohokrát, on nejde z jednoho místa definitivně na nějaké určené místo

už právě, na místo, které mu určil Hospodin. On ještě cestuje moc, to ještě není určeno kam vlastně, kam vposledu jde. A on to také neví, kam jde; a je mu to počteno za spravedlnost, že není, a přece odejde. Apoštol Pavel pak říká, věrou pak odešel Abraham, věrou vyšel a šel nevěda kam, a počteno mu to bylo za spravedlnost. Tak toto je to vycházení: důvěra v budoucnost. Abram věděl, že jde někam, kam ho vede Hospodin. Nevěděl ovšem, kde to je, ale spoléhal na to, spoléhal s jistotou, i když si místem nebyl jist. To je ta nakloněnost člověka do budoucnosti, odvrácenost od minulosti. On věděl, z čeho vychází, to znal, a k tomu se obrátil zády. A celý se zaměřil někam, kde to nebylo ještě zmapováno. Tak tohle je ta nová orientace, a přitom ty historky o bozích jako by zůstávaly. Tak např. babylonský mýtus o stvoření je určitým způsobem upraven v Genesi, aby se hodil k tomu novému typu orientace člověka v životě i v myšlení, a je ho použito velmi svobodně. Tedy kritika není namířena proti těm historkám, ty jsou upravovány, revidovány, nově redigovány – svobodně, otevřeně, ale podstatně je vyvrácena ta stará orientace člověka na minulost, na to, co předchází. A člověk je nově určován: necítí se tedy svoboděn ve smyslu jakési nezávaznosti, nevázanosti, jakési nejistoty dokonce, libovůle, ale cítí se velmi určen, je veden. Lid izraelský, vyvedený z Egypta také vlastně 40 let bloudí, to ta poušť není ani tak veliká, to museli chodit sem tam, to není žádná přímá cesta, a je veden – tím sloupem dýmu ve dne a ohně v noci. Člověk se cítí určen, nejde do prázdna, ale je určen z budoucnosti, nikoliv z minulosti. Cíl jej určuje, konec jej určuje, ne počátek, ne to, co předcházelo. Tak to je ta druhá orientace. – A já bych k tomu nyní chtěl přidat několik poznámek o tom, jak vypadá ta situace v pohledu biologie na vývoj živých organismů. – Předtím však ještě jednu věc. Určenost z budoucnosti si nesmíme představovat jako modifikovanou určenost z minulosti. V budoucnosti není ještě nic dáno, není tam žádný pravzor k napodobování (který by byl jenom postrčen do budoucnosti). Právě proto, že to, co nás může „určovat“ z budoucnosti, není (ještě) „dáno“, znamená tato určenost především a na prvním místě svobodu, tj. otevřenost vůči tomu, co nás chce určovat a čemu se máme odevzdat, a tím nutně i odstup, odvrát od toho, co (už) dáno jest, co se pokouší nás určit tak, že budeme odvedeni od sebe k „pravzoru“.