

1976-18

§ 123-129

761119-3

(123) (1) (SSaŽ – Dunaj, 19. 11. 76 odpoledne.)

Tady je tedy vážná námitka (a ovšem difference) proti fenomenologickému pojetí. Pro Husserla je svět horizontem (ev. horizontem horizontů). Tím se ovšem stává něčím na pozadí anebo sám pozadím. Naproti této mlhavosti a rozplývavosti se v našem pojetí stává svět něčím velice přítomně konkrétním a konkrétně přítomným, i když ne v podobě fenoménu. Svět je prostorem vyjevování, ukazování toho, co jest, je scénou, na niž věci vstupují do světla – ale sám se nevyjevuje, tj. sám není fenoménem.

(V tom se podobá všem nepředmětným skutečnostem, které také umožňují a zakládají, aby fenomén měl takový nebo onaký charakter, aby se jevil tak nebo onak; ale samy rovněž nejsou fenoménem, tj. nejsou přístupy zvenčí.) Nicméně svět není jenom okrajem, periférií, horizontem věcí a procesů či událostí, nýbrž je přítomen na věcech, na procesech a na událostech jako jejich kvalita či spíše kvalifikace: je skutečností toho, že a jak se ukazují; je základem; možností tohoto jejich ukazování, jevení; je skutečností toho, jak jsou spolu spojeny (nebo přímo nespojeny, ale propojeny oklikou, nebo snad vůbec nespojeny), je strukturou spolubytí, spoluexistence, koexistence všech věcí, procesů, událostí, subjektů, jejich vzájemných vazeb a vzájemné propojenosti, jejich vzájemného reagování, navazování i střetávání. Jenom díky tomu jsou některé skutečnosti (události, procesy, děje) schopné nabýt světové důležitosti, tj. stát se jakoby centry, uzly světa. Takovým světovým uzlem, ústřední světovou událostí je kupř. právě vznik života (prvních živých bytostí) nebo první objevení člověka, jak už jsme uvedli (odtud jsme právě vyšli). To by nebylo dost možné a pochopitelné, kdyby svět byl horizontem, neboť světová událost by pak nemohla dost dobře být tady a nyní. (Závažnost a platnost tohoto argumentu ovšem musí být přezkoumána.)

Svět je navíc „prostorem“ či „scénou“, kde každá událost, věc apod. nabývá na konkrétnosti a určitosti. (Horizont nepřispívá ke konkrétnosti a určitosti ničeho, čeho je horizontem – naproti tomu.) To je velmi význačný rys. Skutečnost – čím izolovanější, tím mnohoznačnější a neurčitější – nabývá určitosti ve vztahu k jiným skutečnostem. Čím více vztahů takto realizuje, tím se stává určitější. Nejurčitější proto je zjevně tehdy, když realizuje maximum těchto vztahů, a to je v rámci světa jakožto nejúplnějšího souboru všech skutečných vztahů mezi událostmi, procesy, subjekty, věcmi atd. Ovšem svět jako celek se „realizuje“ pouze díky

pravdě, která sice do světa vstupuje, ale není jeho součástí nebo složkou. Jestliže tedy každá věc nabývá určitosti a jednoznačnosti svým umístěním, svou zasazeností do světa jako celku (a tedy ne pouze do svého okolí), je tomu tak zase jen díky pravdě: je to pravda, která způsobuje, že se věci jeví být tím, čím „vskutku“, „opravdu“ jsou, která je ukazuje ve světle, v pravém světle, totiž právě ve svém světle, ve světle pravdy. Svět a pravda spolu, jak je zřejmo, úzce a podstatně souvisí: svět se jako svět nemůže konstituovat, leč na základě, ze zdrojů pravdy. Ale pravda sama se nestává světem, nepřechází ve svět, nestává se „světskou“, nýbrž zůstává ve své mimosvětské podstatě tím, čím vskutku jest, tj. pravdou všeho, pro vše a „o všem“. (Lépe snad „nade vším“.) Pravda je pramenem a garantem jednoty, integrity světa jako celku, tj. celkovosti světa, ale této integrity dosahuje přes jednotlivé, partikulární integrity událostí, subjektů, osvětí apod. V tom smyslu snad by bylo možno o ní mluvit jako o „horizontu“, ale jenom a výhradně v tomto smyslu a jako v průměru – asi tak, jako dokonalý tvar je „horizontem“ tvaru teprve se formujícího, utvářejícího. Ale v horizontu právě není nic formujícího, utvářejícího, konstitutivního, je to jenom jakýsi limit, extrém, okraj, pozadí. Pravda je však garantem jednoty osobního života, jednoty subjektu i jednoty světa. Bylo by však chybou, chtít na základě libovolné, svévolné paralely srovnávat, přirovnávat vztah subjektu a jeho osvětí ke vztahu pravdy ke světu jako celku, a na základě takového přirovnání chtít pravdu chápat jako svrchovaný, „absolutní“ subjekt. Ale pobývání ve světě (či lépe na světě) je možné jen na základě vztahu k pravdě a zejména na základě vztahu pravdy k nám jako subjektům: je to pravda, která nás konstituuje nejenom jakožto subjekty, ale také a zejména jako obyvatele světa jako celku; a cesta k tomuto obyvatelství vede přes obyvatelství ve světě řeči, slova. Svět jako celek se konstituuje teprve ve svět řeči a přes tento svět; jen proto může být předvoláván pravdou, která není jeho složkou.

761122-1

(124) (2) (SSaŽ – Dunaj, 22. 11. 76 ráno; z diskusního příspěvku ze dne 21. 11. 76 odpoledne a večer u Rezka.)

Bylo by potřeba na jedné straně, jak se zdá, vyjasnit, co to vlastně ta fenomenologie a zejména fenomenologie v Čechách je. Ve chvíli, kdy se to udělá, tak to nutně jako vypadne ze hry a stane se to pohledem zvenčí. Když jste se tam (k Rezkovi) ohradil, že vlastně nevíte, co to je, ta fenomenologie, tak jsem to chápal jako přihlášení k fenomenologii. Každý, kdo se pokouší to blíže definovat nebo určit, tak se od toho distancuje. Proto například mám jisté pochybnosti o tom, je-li Patočka fenomenolog,

protože stále mluví o fenomenologii. Tak to je jedna věc. Samozřejmě do toho patří jakékoli historické výklady, které by nutně měly tento charakter. Nepochybně ovšem v tom souboru různých referátů to nutně musí hrát roli jakéhosi chudého příbuzného, protože se tady v té fenomenologii mnoho nestalo. Takže na druhé straně zase chápu, že [to Rezek chce spíš pojmut především jako jakousi sebereflexi, doplněnou nějakou komentovanou bibliografií – doplněno; konec 1. strany kazety 9–91, začátek 2. strany]. Zejména pokud by to byla autoreflexe Patočkova, tak to je vlastně jediná cesta, jak tomu dát jakousi světovou fazónu, aby to obstálo. Potom by tam opravdu mohla být jenom nějaká ta komentovaná bibliografie nebo partie z biografií nebo něco takového, což by mělo určitý smysl. Ovšem aby to opravdu mělo nějaký víc než jenom dokumentační nebo zajímavostní charakter, tak by bylo asi potřeba tam ukázat ještě něco víc, a to ovšem nevím, nebude-li to nakonec málo. Totiž... ještě to vezmu odjinud. To platí nejenom ve světě, nebo zejména v Evropě, že ta fenomenologie si pro sebe získala ty nejlepší hlavy, ale platí to jaksi, je-li malé dovoleno srovnat s velkým, i pro naše poměry. Konec konců, i když okolnosti tomu takovým zvláštním, paradoxním způsobem pomáhaly, tj. tím, že Patočka byl vyražen z fakulty, měl komplikované osudy a byl předmětem stále „péče“, měl potíže atd., a velmi důstojně skončil druhým vyražením z fakulty, což nepochybně v naší nenormální době dodává každému jakousi takovou silnou ingredienci věrohodnosti, že, tak přece jenom není zanedbatelné, jak Patočka dovedl tou fenomenologií infikovat kde koho a kde co. A že tedy fakticky jemu rovného není, v jiných směrech a tak. Prostě nic tady není; tady je poušť – a Patočka. U těch našich učitelů, jak se dobře pamatujeme (obracím se na Dubského), tam prostě nebylo nic. To je také dost zajímavé. A teď – když jsem udělal tuto odbočku – by bylo potřeba ukázat: Patočka tedy získal zájem; to je subjektivní záležitost. Lidé byli zaujati. Co z toho bylo? Tak mám jisté obavy, jestli by to nebylo málo než ta autoreflexe Patočkova, ale bylo by to nicméně zapotřebí. (Rezek: ano, proto on přivzal mne, aby to nebylo jenom tímhle tím, tím výkladem zase toho izolovaného, osamocенého učitele...) To by mohlo být zajímavé, ani ne tak pro ty lidi venku, ale pro nás. A i pro Patočku samotného. Poněvadž, celkem vzato, to je dobré uvážení, taková bilance. A tady je příležitost, proč to teď udělat. ... – ... A ještě k tomu patří jedna věc: ukázat nějaké perspektivy fenomenologie. Na čem se může osvědčit nějaký filosofický směr? Konec konců filosof musí prokázat nějaké výsledky, které jsou invariantní, které neplatí jenom v jeho systému, které oslovují také někoho jiného. Takže do toho by pak patřila taková koncepce duchovní situace přinejmenším Evropy,

a konkrétně v tomto případě u nás, je-li možno tak vznešeného názvu jako „duchovní situace“ užít, a říci tedy, co může tady fenomenolog povědět, aby to oslovilo i ostatní, kteří nejsou fenomenologové. Nevím, jestli to jste měl na mysli (Rezek), když jste říkal něco o té „naivitě“. Ale já mám dojem, Patočka mi dal teď pár textů, studií většinou psaných německy, asi to znáte taky, ta nesnáz je v tom, jak je na tom vidět ta šílená akademičnost (Rezek: nedostatek té naivnosti, že?), prostě nemůže být osloven člověk, který se k tomu neprodere. To je strašná nesnáz; ono to má úroveň a člověk se na tom může učit, ale kolik lidí to vůbec může číst a může se na tom učit? Tedy tady je potřeba, konec konců filosofie musí být schopna také něco říci lidem, kteří neprošli přípravným školením atd. Zajímavé je – zas to není nějaká specifčnost naše. Onehdy tady byli nějací Němci, a nějak se stočila řeč na tzv. úvody do filosofie, filosofické propedeutiky, jak jsou přednášeny na vysokých školách atd. A tak oni říkali, jaká je to neobyčejná svízele... všude, snad to začalo před mnoha lety v Americe. Tehdy tu byl poprvé na návštěvě Milíč Čapek a říkal, že tam na většině univerzit je obrovská nátlak na filosofické přednášky, že si to technici a přírodovědci zapisují do přednášek, že o to je obrovský zájem, že ovšem všichni vědí, že se filosofií nemohou uživit, ale i když studují nějaký prakticky použitelný obor, jejich velkým životním zájmem je filosofie. Ted' o tom mluvila prof. von Brentano, co tu byla asi přede dvěma měsíci, a říkala v podstatě totéž o situaci v Německu, že je obrovský zájem o filosofii, který však po dvou po třech semestrech opadne, protože ti studenti jsou totálně zklamáni tím, co tam slyší. My nepochybujeme o tom a celkem rádi to čteme, co tam píší, nepochybně nepřednášejí o nic hůř, než píšou, takže kvalitu to má. Ale ti lidé jsou tím zklamáni. A proč? Protože za prvé: oni mají své otázky, mají své ponětí filosofie, nikdo jim to nemůže dát a oni čekají, že jim to řekne filosofie. A teď jsou najednou uváděni do nějakého pojmosloví, a teď se začne mluvit o bytí atd. – a ono je to prostě neoslovuje. Filosofie se musí naučit, jestliže má mít nějakou perspektivu, jestli má taky něčeho dosáhnout, musí se naučit mluvit také k lidem. To už se pak vždycky najdou nějací ti zvlášť talentovaní, kteří budou číst i ty složitější věci a naučí se těm komplikovaným metodám. Je zapotřebí srozumitelně je oslovit, a odpovídat nejdříve na jejich otázky. Jestli jsem Vám tedy dobře rozuměl, tak tohle by vskutku bylo zapotřebí.

761122-2

(125) (3) (pokrač.)

No ale ti lidé nemají přece jen blbé otázky, vyvěrající jenom z nepochopení. I v tom nepochopení je vždycky někde něco neseno nějakým smyslem, souvisí to nějak s duchovní situací doby. A je potřeba to ukázat, objevit ten smysl – a kdo bude chtít, může pak jít dál. Tak by k tomu náleželo – pro jakýkoliv směr v jiný, jenže tady žádný není – takže ta fenomenologie, – jak by mohl mluvit o tom, co se tady v posledních letech stalo, aniž by uvažoval v perspektivě, a to znamená zasadit to do takového toho klimatu duchovního. A to bez ohledu na to, píše-li to fenomenolog nebo ne, nějaký ten obraz musí dát, a to je to invariantní, na tom by se přece filosofové měli shodnout, alespoň zhruba. ...

(Dubský uvádí, jak národy s tradicí poskytují lepší předpoklad pro tvorbu a pro myšlení; u nás že to je všechno horší.) No, víte, já o tom mám trochu pochybnosti. Když uvážíme třeba... uvedu dva příklady, jeden trochu vzdálenější a jeden přímo k tomu, o čem hovoříme. Když uvážíme ten svrab po 48. roce minulého století, český národ byl přibližně takový, jako dnes. Kdekdo zalezl, ti, co se šavličkami běhali po barikádách, zahnuli za hranice, nešikovnější se nechali chytit a za pár týdnů nebo měsíců (či snad roků) byli propuštěni, a teď najednou koukají, jak ti lidé kolem jsou blbí, na jakýkoliv průsvih každý koukal jinam, když někdo umřel, nikdo nepřišel na pohřeb atd. Prostě svrab a neštovice. A uprostřed tohoto svrabu, kdy o politickém myšlení se nedalo vůbec mluvit, to neexistovalo, nebylo možné – najednou je tu Havlíček. – A druhý příklad: představte si, že někdy koncem první poloviny třicátých let by se někde sešel takovýhle kroužek a teď by si ti pánové středního věku začali říkat: Tak teď sem přijde Husserl, taková divná postava – prosím vás, je možné tady v Čechách, aby vůbec byl nějaký filosof a nota bene fenomenolog. Je to možné? No, a já bych rád to, co před chvílí řekl dr. Dubský, chtěl obrátit v takové „bon mot“. On tedy říkal, že ta fenomenologie tady má větší šanci než v tom Německu, kde se může přednášet na univerzitách. Já bych to řekl tak: nemá ta fenomenologie tady šanci právě proto, že tady „není možná“? (Rezek: No, to je dobře, to se mi líbí, to беру. Dubský: No, to je stejné u filosofie existence, ta by také měla šanci, a logický pozitivismus, prostě všechno.) To záleží na tom, bude-li tady ten logický pozitivista, který prostě – se „vnutí“ všem ostatním, bude přesvědčivější než... (Jankovič, o precizních vědeckých školách, leč bez obsahu; Rezek: tzv. „Husserlphilologie“). Ale víte, to by se tedy dalo dotáhnout ještě k jedné věci, která by poněkud podemlela ty začátky Rezkova referátu. Totiž jestli je to tak docela pravda, že ten všechen svrab spočívá v té nevzdělanosti či polovzdělanosti; jestli totiž nemůže tak jako s největší pravděpodobností říci, že vůbec nic nebude

nebo velmi málo bude z té vědecké rutiny, z toho dokonalého vědeckého suchopáru, a jestli spíš nemůžeme nebo nemáme očekávat něco nového na tom pomezí té „polovzdělanosti“... (zvonek, přichází takřka po třech hodinách Patočka.) (Konec přepisu mgf. záznamu; dále doplněk či vysvětlení z následujícího dne, 22. 11. 76.)

Měl jsem na mysli třeba to, že takový Kierkegaard nebo Nietzsche (nemluvě o Spencerovi atd.) byli v očích svých současníků spíše filosofickými diletanty a byli oceňováni spíše literárně než myšlenkově; a přece se stali těmi zdroji myšlení dvacátého století, bez nichž je dnešek prostě nemyslitelný (v podstatně menší míře to ovšem platí o Spencerovi, který měl ohlas spíše u současníků a tedy podstatně dříve, ale i krátkodoběji). Samozřejmě to neznámá, že vyškolenost a pečlivé vzdělání jsou k ničemu; ale čím větší vzdělání, čím rozsáhlejší znalosti a vědomosti, tím menší pravděpodobnost, že půjdeme po nevyšlapaných, nevyježděných cestách, že se přestaneme držet připravených kolejí, tras a průvodců. Takového Kierkegaarda bylo nakonec jistě zapotřebí nějak asimilovat, strávit, zažít, zreflektovat, přeformulovat, revidovat anebo zase dotáhnout. Ale to proto, že vsutku znamenal cosi nového, novou cestu, po níž se vyplatilo vykročit a která opravdu někam vedla. Tam, kde existuje veliká tradice, široká vzdělanost a promyšlené systémy myšlenkové, tam jsou cesty do budoucnosti, tj. k nové problematice a vůbec k novému způsobu tázání skryty a zakryty (i zakrývány). V takových případech ukazují cestu vpřed spíše outsideři, neskladní a neučesaní „buřiči“ a „diletanti“ než respektované autority. Potom ovšem se rutina musí zase vrátit a musí zpracovat to, co tito nezvaní a nejčastěji nevitání hosté načali.

761123-1

(126) (4) (SSaŽ – Dunaj, 23. 11. 76 dopoledne.)

Ricoeur ve své studii „Svoboda podle naděje“ se pokouší rozvrhnout podle něho „autonomní cestu“ filosofického přístupu ke konceptu náboženské svobody (tak se to alespoň jeví na počátku a tak je to i inzerováno). Velmi brzo však Ricoeur prohlašuje, že tento přístup chápe jako přiblížení (approche × approximation), a interpretuje jej jako „ustavičnou práci filosofické rozpravy, aby se dostala do blízkosti kerygmatické a theologické rozpravy“. A posléze – stále ještě v rozvrhu, tj. v úvodních odstavcích, charakterizuje svou studii jako „homologickou rozpravu o náboženství v mezích pouhého rozumu“. Termín „v mezích pouhého rozumu“ se tam opakuje hned dvakrát; také tam najdeme formulaci

(připomínající Teilhardovu fenomenologickou thési) „nic víc než rozum, ale celý rozum“.

Už v těchto úvodních formulacích je celá série nepřesností a omylů (nebo k omylům vedoucích dvojsmyslů nebo přímo vágností). Ricoeur je orientován na křesťanské kérygma a Ježíšův „logos“, ale mluví o náboženské svobodě a svou studii chápe jako rozpravu o náboženství. Nechává nedotčenou otázku, jaký je vztah křesťanství a náboženství. – Chce vidět vše pod zorným úhlem naděje, o víře se tu zatím nemluví. Ale filosofie se má tomuto tématu přiblížit tak, že se přibližuje, tj. dostává do blízkosti theologické a kérygmatické rozpravy. Jaký je status oné naděje, o níž se má především mluvit, když půjde o svobodu? Je snad místo této naděje v theologické a kérygmatické „rozpravě“? Ricoeur staví proti abstenci a kapitulaci ze strany filosofie program filosofického přístupu; ale přístupu k čemu? K theologické a kérygmatické rozpravě? Co by na této cestě mohlo být „autonomní“? To je zřejmě nedomyšleno a nepromyšleno. Existuje-li nějaká „autonomní“ filosofická cesta k tomu, o čem Ricoeur mluví jako o „náboženské svobodě“, již rozumí jako „svobodě podle naděje“, pak tu musí být v první řadě provedeno rozlišení mezi theologickou, resp. kérygmatickou „rozpravou“, tj. theologickým přístupem, a mezi tím, k čemu tu theologie přistupuje. A filosofie se pak může pokusit k témuž, k čemu přistupuje theologie, autonomně přistoupit sama. V našem případě to je kupř. (asi na prvním místě) právě ona naděje. Filosofie nemůže autonomně přistoupit k naději, jestliže má ve svém programu přistoupit k theologické a kérygmatické rozpravě. Ricoeur ovšem nemluví o tom, že by filosofie měla takto přistupovat k theologii, nýbrž jen do její „blízkosti“. Ale to je právě to matoucí.

Není pochyb o tom, že filosofie, přistupující k téže naději, k níž přistupuje také theologie, se v jedné věci, totiž v tomto zaměření, v této orientaci na naději, „shoduje“ s theologií, že se dostává do její „blízkosti“. Ale to vůbec neznamená, že by se rozdíl, předěl, distance mezi filosofií a theologií nějak zmenšovala; je tomu dokonce právě naopak: napětí mezi obojím přístupem zůstává, ba dokonce se často přiostrňuje, vyostřuje. To proto, že čím víc se přibližuje filosofie svému „předmětu“ (přesněji tématu), tím víc musí sama na sobě provádět kritickou reflexi a tím úzkostlivěji musí kontrolovat svůj postup přibližování (tj. tím víc musí také dbát na to, aby nesjela do vyježděných kolejí, filosoficky nezdůvodněných či nezdůvodnitelných.)

Cílem filosofické interpretace „svobody podle naděje“ není tedy vůbec dostat se do blízkosti theologické (a kérygmatické) rozpravy, nýbrž dostat se k naději, do blízkosti (ne prostorové nebo časové, nýbrž myšlenkově)

naděje; dostane-li se přitom do blízkosti theologie, je to jen vedlejší produkt jejího hlavního směřování. Musí však být dostatečně bdělá, protože tento vedlejší produkt, tato „nahodilost“ jejího postupu by se jí mohla stát osudnou, kdyby si toho nebyla dost jasně a zřetelně vědoma. Mohlo by se totiž stát, že by zbloudila, sešla ze své cesty a že by se nepozorovaně a nechtěně stala theologií. Ale otázka zní (jde-li o skutečně autonomní cestu, autonomní filosofický přístup) takto: je možné, aby byl uskutečněn ryze filosofický přístup k tématu naděje (a v posledu ke skutečnosti naděje), může být naděje tematizována ryze filosoficky, aniž by se filosofie přitom stala theologií? Aniž by se provinila proti své filosofičnosti?

761130-1

(127) (5) (30. 11. 76, SSaŽ – Dunaj, odpoledne.)

(Poznámky k textu Bedřicha Moldana.)

1. Redukce na vnějšek, na „objektivitu“ je v tomto případě dokonce i metodicky nepřipustná (čas a prostor jen vnějších průběhů a rozloh – proti času a prostoru kvalitativnímu).
2. Rozhodující nejsou „dlouhodobé problémy“, nýbrž problémy, objevující se (emergující) v průběhu dlouhodobých dějů, událostí; tj. nové, nikoliv trvající problémy.
3. Biosféra ani noosféra nemohou být uchopeny čistě předmětně; proto pokus o stanovení jejich časových i prostorových mezí (= hranic) vede k nesmyslům (x juxtapozice).
4. Čas se v pravém smyslu „nezrychluje“, nýbrž prodělává kvalitativní změnu; „budoucí“ události se „nepřibližují“, nýbrž jde potom o jiné události.
5. Rozum není danost (tj. předmětná skutečnost); proto nelze uvažovat o něm jako o poslední instanci. Rozum je „(po)rozuměním“, tj. otevřeností. Ale porozuměním čemu? Otevřeností vstříc čemu? A ono „co“ jediné může (ale nemusí) být tím „posledním“, ne však rozum.
6. V noosféře bude také docházet k omylům, ale jiným.

(B. Moldan, O odpovědnosti rozumu, říjen 1976, 6. str.) ---

(str. 1): „konflikt mezi krátkodobou a „úzkou“ perspektivou na jedné straně a vážným dlouhodobým a „širokým“ zájmem na straně druhé je skutečně zcela základním konfliktem naší doby“. ... „hluboký zájem o dlouhodobé problémy, viděné z hlediska celosvětového“ (dtto)

(str. 2): [biosféra a noosféra] „Jenom podotýkám, že jim rozumím jako označením historické struktury, ... Biosféra trvala přibližně tři a půl miliardy let. ... toto období již skončilo a dnes žijeme v noosféře. Od kdy?

Myslím tak asi jedenatřicet let, i když..." „Od té doby se totiž člověk stal definitivně určující přírodní silou na planetě Zemi: ...“

(str. 3) „Planetární příroda se stala definitivně součástí lidského světa. Biosféra se stala noosférou. Protože noosféra je zásadně jinou strukturou, znamená to, že základní strukturní prvky biosféry se postupně nutně nahradí novými prvky, noosférickými, přesněji řečeno budou do nich vintegrovány. Biologické procesy a mechanismy se stanou součástí, pouhou složkou širší struktury noologické.“

(str. 4) „Noosféra začala tehdy, když se rozum definitivně nadřadil instinktu, který nadále má jen omezené léno v království rozumu. Celou odpovědnost má rozum.“ –

[odst.] „Lze říci, že noosféra nastala okamžitě „přes noc“. Podobně jako dospívající člověk, který přestal být dítětem, ...“ ... „Podobně je tomu s dnešním lidstvem. ... Je tomu prostě tak.“

(str. 5) „Zrychlení času“ však zároveň znamená přiblížení událostí, spojených kauzálními a jinými souvislostmi. Dnes neexistují „izolované“ události. ... triviální tvrzení, že „vše souvisí se vším“, dostává nový a často hrozivý smysl.“ ---

„Zůstaňme u příkladu člověka, který... až dosud byl jeho život omezován a usměrňován „zvnějšku“... Náhle je on sám tvůrcem příkazů, zákonodárcem sám sobě i členům své rodiny. Svě meze si ukládá sám. ... horizont se musel nesmírně rozšířit. Přesně ve stejné situaci je nyní lidstvo. Vnější, biosférické meze a vodítka přestaly být základními: důležitější jsou meze, které lidstvo uloží samo sobě. Musí si je neustále stanovovat jako celek, jako stát, jako rezort, jako město, jako jednotlivce. Musí si nové ukládat a staré // [str. 6] // revidovat... A vodítkem je přitom pochopení změněné situace, změněné funkce rozumu: při každém rozhodnutí nerozhodují o..., ale o osudu světa na mnoho let. Není nikoho a ničeho mimo právě můj rozum, kdo by zachránil a napravil škody, dopustím-li se omylu. ... V noosféře k omylům docházet prostě nesmí.“

761202-1

(128) (6) (2. 12. 76, SSaŽ – Dunaj, dopoledne.)

Filosofie je záležitostí vědomí; vědomí nikoliv jakéhokoliv, ale vědomí reflektujícího a reflektovaného. Základním předpokladem reflexe je ovšem odstup vědomí od sebe samého, a to odstup radikální: nikoliv sebezapomenutí, nýbrž vystoupení ze sebe, zanechání sebe za sebou, pobývání mimo sebe – tedy ek-staze. Ale právě v ek-stazi se vědomí setkává nejvlastnějším způsobem s nepředmětnou skutečností, tj. se skutečností, která není „před“ ním, nýbrž která se „stává“, „ustavuje“,

„konstituuje“ či spíše prohlašuje a ohlašuje v něm samém, v jeho nitru, v jeho jádru. Toto setkání je konstitutivní pro samo vědomí, neboť vědomí se v něm stává čímsi jiným, novým, obnoveným, co však zároveň zachovává svou kontinuitu a „identitu“ s oním dřívějším, starým, tím, že na ně navazuje (ať už pozitivně, tj. že je vintegruje do své nové skutečnosti, anebo že se vůči němu v určitých bodech vymezuje a distancuje. Vědomí však je nadále vědomím reflektujícím (i po této proměně) a tedy rovněž reflektovaným (neboť se nebude přece samo sobě vyhýbat). Musí proto tematizovat – už jako myšlení, neboť vědomí reflektující a reflektované se stává myšlením – také nepředmětnou skutečnost, s níž se setkal a setkává (i nadále).

Až dosud bylo vědomí a myšlení zvyklé tematizovat cokoliv tak, že to učinilo zaměřeným (záměrným) bodem svých předmětných komponent. Ale teď dospělo do situace, v níž se ukazují předmětné konotace jako nedostatečné, a dokonce mystifikující nebo alespoň zkreslující. Ve své sebe-reflexi si vědomí a myšlení stále více musí uvědomovat své nepředmětné konotace, resp. nepředmětné intence. Předmětné intence myšlení dovedou uchopit pouze předmětné skutečnosti, resp. předmětnou stránku skutečností. Ryzí předmětnost však je pouhá fikce. Skutečnost má vždycky svou vnitřní i vnější, podmětnou (subjektní) i předmětnou (objektní) stránku. Ovšem postupně se myšlení dostává k nutnosti tematizovat samu nepředmětnou stránku skutečností, ba i v jistém extrémním případě dokonce skutečnosti, které jsou (resp. která jest) ryzí nepředmětností. Neboť platí-li, že ryzí předmětnost je fikcí, neplatí, že fikcí je také ryzí nepředmětnost. A tak se myšlení dostává k nutnému, nezbytnému úkolu: totiž k úkolu nově myšlenkově uchopit skutečnost jako takovou, vůbec svět a děje, „věci“ v něm, subjekty – a v posledu v sebe samo jakožto systematické myšlení, tj. jakožto filosofii. Jedním z prvních velikých problémů se pak stává sama systematická filosofie ve světle nepředmětných intencí a konotací myšlení, tedy ve světle nepředmětných stránek skutečností (pravých a nepravých subjektů) i ve světle ryzí nepředmětnosti. Neboť systém a systematické souvislosti – a to znamená myšlenkové sledování těchto souvislostí – musí jít nejenom po „povrchu“, po „vnějšku“, po „předmětných“ vztazích, ale také a zejména po vztazích nepředmětných, niterných, po vztazích vnitřní, subjektní povahy. A základním vztahem vnitřní, subjektní povahy je vztah subjektu k ryzí nepředmětnosti a naopak vztah ryzí nepředmětnosti k subjektu. Tady se prosazuje téma vzájemné „otevřenosti“, tj. otevřenosti subjektu vůči ryzí nepředmětnosti, která však je umožněna, a dokonce založena otevřeností ryzí nepředmětnosti vůči subjektu. Vedle vztahu otevřenosti však tu

máme také vztah, který nemůžeme nenazvat čímsi jako „výzvou“, ale výzvou v silnějším smyslu, než jaký nalézáme u Toynbeeho, totiž výzvou, která je zároveň oslovením. Jakmile se však dostáváme k tomu, že onu výzvu chápeme jako výzvu oslovující, musíme si položit otázku další, totiž otázku po slovu, po řeči, po logu, v jehož **médiu**, v jehož elementu jediné je setkání subjektu s ryzí nepředmětností možné. Zdá se tedy, že pro dnešní (a zítřejší) filosofické uvažování jsou rozhodující tyto ústřední problémy, tato centrální témata: subjekt a subjektivita, nepředmětnost myšlení a nepředmětná skutečnost, řeč a slovo. A všechny tyto základní, uzlové problémy lze demonstrovat na reflexi, tj. na reflektujícím a reflektovaném vědomí (myšlení).

761202-2

(129) (7) (SSaŽ, Dunaj, 2. 12. 76 odpoledne.)

Vědomí není žádné zrcadlo, v němž by se něco (ev. všechno) odráželo bez jakéhokoliv přičinění tohoto zrcadla. Vědomí je aktivita, je to určitá činnost. Vědomí se zmocňuje toho, co má dojít uvědomění, uchopuje ho, musí to pochopit. Pochopení je právě jakési uchopení ve vědomí a vědomím. A každá takováto aktivita je něčím nesamozřejmým, není to nic automatického, instinktivního, nýbrž něco, co je třeba rozvinout, vyvinout, čemu je zapotřebí se naučit, co je nutno ovládnout, zvládnout – tak jako když se učíme nějaké hře, např. na klavír, anebo volejbalu, fotbalu – ze začátku musíme dávat pozor na všechny své pohyby. U klavíru dáváme pozor na každý jednotlivý prst, kam, kdy a na jak dlouho s ním hneme, ale později se činnost prstů osamostatní, emancipuje – ten prst pak už hraje jakoby sám, my už nemusíme vědomě sledovat, tj. vědomím doprovázet a kontrolovat každý pohyb prstu, každého prstu, ale soustřeďujeme pozornost svého vědomí na interpretaci skladby – a prsty nám hrají jakoby samy. Tohleto všechno platí *mutatis mutandis* také pro reflexi.

Také u vycvičeného myslitele je reflexe čímsi jakoby samozřejmým, co je ve vědomí prováděno podobně, jako u zběhlého, zkušeného klavíristy jsou prováděny pohyby prstů. Ale na počátku také u reflexe stojí nejprve jakýsi rozvrh, jakési přísné a důsledné sledování každého pohybu vědomí, abychom se naučili tomu, čemu říkáme reflexe. Nu, a při takovém učení je samozřejmě zapotřebí také vystihnout jakési etapy nebo jakési jednotlivé úkony, jednotlivá „hnutí“ vědomí, včetně jakýchsi „podmínek“ a „okolností“, které nám tato hnutí usnadňují a vůbec umožňují. A tak musíme rozumět třeba onomu izraelskému příkazu svěcení sobotního dne jako výzvě k přípravě okolností i sebe samého k tomu, abychom uskutečnili, provedli reflexi. Modlitba je z takových 80 % reflexí. Ta

nejvážnější, nejzávažnější složka modlitby spočívá v reflexi. To se nám stane zřejmým, když přehlédneme strukturu jednotlivých fází reflexe. (Až sem přepis mgf. diktátu.)

Každá reflexe je reflexí nějaké akce, nějaké aktivity. Ale v oné aktivitě je nutno ustát, aby bylo možno centrum nové aktivity přenést. Ono ustání v činnosti je tedy první fází a nezbytnou podmínkou reflexe. Proto příkaz skončení práce a ustání od činnosti v sedmém dni má svůj smysl právě v tomto zabezpečení předpokladu k reflexi. Ovšem reflexe předpokládá ještě víc než ustání v činnosti; to podstatné, čeho se má zastavením aktivity (zaměření navenek) docílit, není klid a ticho, nýbrž odstup od situace člověka plně ponořeného do své činnosti, člověka pohlceného a stravovaného prací. Ale to s sebou nese osvětlení skutečnosti, že tento odstup není prostým koncem, zakončením činnosti, nýbrž že sám je novou, specifickou činností, zvláštní aktivitou. Tato aktivita však musí právě dosáhnout zmíněného odstupu, tj. musí získat potřebnou distanci od oné první aktivity, která (dočasně) skončila (byla zastavena). To předpokládá nezbytný volný „prostor“ k podobnému odstoupení; a v tomto připraveném, „otevřeném“, resp. otvírajícím se prostoru musí – již v distanci a na základě distance – zaujmout nějaké výchozí stanoviště, z něhož bude moci zahájit přístup k té činnosti, které byl učiněn dočasný konec. To je ostatně právě smyslem ukončení původní činnosti: nejde o to v ní prostě pokračovat, ale nechat ji, aby se ukázala v plnějším, ostřejším světle, rozlišit v ní platné a pozitivní složky od příměsí, omylů, hluchin a nahodilostí, pročistit ji a pak na ni takto pročištěnou navázat v další činnosti.

Teprve ve zvláštních případech a mimořádných situacích se nám ukáže nutnost distancovat se od dosavadní činnosti, aniž bychom měli možnost s ní nějak skoncovat, nějak ji ukončit. Takové získávání odstupu „na pochodu“, resp. revize a přebudování myšlenkové aktivity za myšlení a v jeho průběhu, v jeho postupu, je tematizováno např. v současné době jako nezbytnost přejít od předmětného, metafyzického myšlení k novému myšlení, respektujícímu nepředmětnost.