

1976-1

§ 1-8

76-01 moc, zákon, násilí, „násilnické“ myšlení, organizace společnosti, společnost, mechanismus (v myšlení)

760104-1

(1) (1) (4. 1. 76 dopoledne, doma.)

Společnost musí být s ohledem na skutečnost moci a trvalého nebezpečí, že moci bude zneužito, organizována tak, aby určité oblasti společenského a individuálního života byly chráněny před nelegitimními, protože nepřislušnými, nekvalifikovanými (a nekvalifikovatelnými, nelegitimizovatelnými) zásahy a tlaky mocenskými. Obrana a ochrana před mocí a mocenskými tlaky musí být dvojího druhu: na jedné straně musí být zabráněno tomu, aby se moc centralizovala a monopolizovala. Toho není snadno dosáhnout ani tam, kde jakýs takýs *tacitus consensus* ve společnosti existuje, a přímo nebezpečně a sebevražedně to může na první pohled vypadat tam, kde je společnost vnitřně nejednotná a nepevná. Přesto však rozdělení „mocí“, jak bylo uskutečněno již ve starém Řecku a jak bylo teoreticky zdůvodňováno ideology buržoazních revolučních demokracií, musí být považováno za podmínku politických svobod (občanských svobod) všech příštích společností, hlásících se k demokratickým principům a ideálům. Ale to jsou pouze vnější, a proto samy o sobě nedostačující záruky. Rozhodující je duch demokratismu a svobodomyšlnosti, který vede lidi k odvaze postavit se nelegitimní moci i za cenu nemalého rizika. Bez této odhodlanosti jednotlivých lidí není žádné rozdělení mocí a vůbec žádné vnější opatření a zajištění v posledu nic platné; což pochopitelně neznamená, že jsou něčím zbytečným tam, kde lidé takto odhodlaní jsou. Vnější opatření a opory či záruky jsou však jenom pomocí pro odhodlané lidi, jsou skutečně jenom oporou, nejsou schopny nic zaručit a zajistit samy svou vahou, svou existencí.

Potřeba racionální, promyšlené organizace společností si vynucuje formulaci základních principů, jež jsou nebo mají být sdíleny všemi občany, všemi členy této společnosti. Osvědčilo se užívat pozitivních formulací spíše ve výkladech zákonů a exemplifikacích než ve znění zákonů samotných. Zákon má představovat spíše omezení, tj. mez „svobody“, ale také omezení, mez „zásahu“ či mocenského „opatření“. V zákonech má být zakotveno především, do jaké míry a v jakém rozsahu je přípustný, tj. legitimní, mocenský, resp. vůbec státní zásah, státní opatření. Neboť stát je svou podstatou odůvodnitelný právě jen jako legitimní užití moci, jako legitimní násilí. Komenského heslo „*Omnia sponte fluent, absit violentia rebus*“ je totiž nerealizovatelné – člověk je nucen podnikat spoustu věcí, při nichž se „násilí“ dopouštět musí, přinejmenším na věcech. Žádný strom nevyroste v židli nebo stůl, žádné přírodní procesy

nám nedoprovází uhlí do kamen nebo rudu do pecí – a samo pálení uhlí nebo tavení rudy je zase jen jakési „násilí“ na přírodě. Bez násilí to zkrátka nejde. Otázka je, kam až člověk smí v tomto násilném počínání dojít, kde je lze ještě strpět a kde už trpěno být nemůže.

Násilí v praxi má své důsledky pro způsob myšlení; lépe řečeno, život, který si vede násilnický, má nutně násilnictví ve své povaze, tj. také v povaze svého myšlení. Násilností (násilnictvím) se především vyznačuje mechanistický způsob uvažování, a hned na druhé straně myšlení, zcela přimknuté k pokleslé praxi obstarávání a manipulace. Násilnost, resp. sklon k násilnictví je vlastní také např. romantickému myšlení (viz Rádl, *Romantická věda*). Moderní (přírodní) věda je převážně proniklá násilnickým myšlením. Sklon k násilnickému myšlení je zakotven v celé západoevropské metafyzické tradici.

76-02 Rádl, příroda, společnost, reaktivita, vnímavost, porozumění, signál

760114-1

(2) (2) (14. 1. 76 odpoledne, doma.)

Rádl kdesi ukazuje na rozdíl mezi přírodní a politickou skutečností: když třeba všichni lidé najednou zvolají: Sirius!, na nebi se nic nepohne. Ale zvolají-li lidé v jednom království: Republika!, pak běda králi. – Takový příklad ovšem dokazuje jenom to, jak vysoký práh vnímavosti či reaktivity v přírodě nacházíme. Mohli bychom situaci maličko pozměnit: ne pouze hlasem, ale nejsilnějšími radiovými signály by mohlo lidstvo volat do vesmíru, a nic se na nebi nepohne – je-li tam všude jen příroda. Ale stačí, aby někde na sebevzdálenější hvězdě (resp. na planetě té hvězdy) jediná inteligentní bytost zaregistrovala neznámý signál, zaznamenala a dešifrovala, a celá velká cizí civilizace by se mohla dostat do prudkého vzrušení a do pohybu. Nenajde-li se nikdo, kdo volání porozumí, pak jako by žádného volání vůbec nebylo. (Jen ten, kdo volá, ví, že volal; jen on sám své volání vnímá, registruje, jen on sám o něm ví – a s ním zaniká pak i každé povědomí o tom, že tu bylo nějaké volání.) Tak se ukazuje, že společnost lidská, civilizace, kultura jsou v některých ohledech citlivější, vnímavější, reaktivnější než celý přírodní vesmír, celá vesmírná příroda dohromady. A zároveň to je dokladem pro to, že tzv. skutečnost přírody, vesmíru, světa je opravdu skutečná, tj. vede ke skutku, vchází ve skutek, jenom za předpokladu, že tu je na ni reagováno (a přiměřeně reagováno). Úroveň reaktivity, její jemné sensorium, schopnost porozumění je základem veškeré skutečnosti, tj. základem udržení jednou dosažené úrovně a dosažené kvality v pletivu souvislostí, jež vstupují do budoucnosti. Skutečnost, která má být opravdu skutečná, musí mít otevřenou budoucnost; skutečnost bez budoucnosti vlastně ani není skutečná.

76-03 moc, distance od moci, kritičnost, pravda, kritérium, násilí, lež

760115-1

(3) (3) (15. 1. 76 dopoledne, doma.)

Zkušenost praví, že moc korumpuje. Proto je pochopitelné a nutné, jestliže umělec nebo filosof nedůvěřují moci a sami pro sebe se obávají se na ní nějak podílet (tj. podílet se na postavení, jež se o moc opírá a jež podniká mocenská opatření). Ale to je jenom jedna stránka věci. Druhá stránka spočívá v tom, že moc tu prostě jest, že existence moci je faktem, s nímž je nutno počítat. Proto zejména filosof se nesmí spokojit s pouhou distancí od moci, ale musí si najít svůj specifický, filosoficky legitimní přístup k moci (kterému ovšem je ona distance, onen odstup podmínkou a předpokladem). Filosoficky legitimní přístup je přístup kritický, přístup kritické reflexe. Podstata kritičnosti nespočívá v metodě; kritické mohou být různé metody, které v jiných situacích zase naopak mohou znamenat nekritičnost. Podstatou kritičnosti je něco, co vlastně nenese kritičnost na sobě, v sobě a s sebou, nýbrž co je pro ni čímsi transcendentním; podstata kritičnosti není imanentního, nýbrž transgredujícího, transgresivního charakteru. Kritický je takový postup, který z rozporu a z napětí mezi pravým a falešným, mezi pravdou a lží (nebo omylem), mezi tím, co být má a co být nemá, nachází cestu k tomu, co je pravé, co být má, k pravdě. A takový postup se v posledu nemá oč opřít, nač spolehnout, čím se zabezpečit a zajistit. Kritéria tu jsou vždycky jen něčím velice pomocným a přímo okrajovým: posledním „kritériem“ je pravda sama, tj. pravda, kterou (ještě) nemáme, kterou nedisponujeme. Vždyť k podstatě kritéria (jako vůbec každé míry) náleží to, že je máme po ruce, že nám je vždycky, nebo kdykoliv to potřebujeme, k dispozici a že ho tedy můžeme kdykoliv použít. Kdyby existovalo takové univerzálně spolehlivé kritérium pravdy, znamenalo by to, že pravda je na tomto kritériu závislá, že se jím musí řídit. A protože kritériem se v posledu jen manipuluje, byla by manipulovatelná i sama pravda. To by znamenalo, že je čímsi neživoucím, že je mrtvá. Ale tak tomu právě není: pravda je živá, živoucí, vždy nová, v rozhodujících dějinných chvílích vždy nevypočitatelná, nevykalkulovatelná. Pravda má sice charakter, má pevnou „páteř“, ale není nehybná a neproměnná, nýbrž je vždy na cestě, vždy v pohybu.

A tím se dostáváme také k tomu, proč moc vždycky korumpuje. Moc vždycky totiž velmi snadno, lehce pohotově sahá k násilí: když jde o otázku spravedlnosti, práva, pravdy a smyslu, chce být právě ona sama tou rozhodující instancí, tím arbitrem, který v posledu rozhoduje. Právo a pravdu má ten, kdo má moc, tj. kdo onu „svou“ pravdu a „své“ právo dovede prosadit a uplatnit jako „to“ právo a „tu“ pravdu. Ale tam, kde je pravda ukládána a vnucována lidem násilně, přestává být pravdou, jak

velmi správně formuloval (v *Romant. vědě*) Rádl, a stává se lží. Jak je to možné? Jestliže vůbec něco znamená naše slovo, že pravda je živoucí, živá, pak to, že nikdy nezůstává předmětem našeho poznání a našeho vyslovení, ale že se vždy (jakožto poslední a nejvyšší arbiter) staví nad ně a že rozhoduje v posledu také a právě o něm, zda je, či není pravé, pravdivé. A tam, kde se k našemu uchopení pravdy sama pravda nepřizná, tam držíme v ruce tu nejhroznější a nejnebezpečnější lež, protože lež, která se tak velice podobá pravdě. A pravda se k moci nikdy nepřiznává, protože cesty moci a násilí vedou docela jinam než cesty pravdy. Mladá, teprve se formující a rostoucí moc se často proti staré, etablované moci dovolává pravdy a opírá se o ni; to proto, že je ještě slabá a slabým se pravda spíše otvírá než silným. Ale jakmile zvítězí a naroste, stává se pro další uplatňování živé (a nikoliv jen bývalé) pravdy přítěží a přímou překážkou. Mocenské setrvačnosti nabývají mocensky vrchu a získávají převahu nad pravdou, která může převládat jen tam, kde jsou živí lidé osloveni jejím k nitru mířícím hlasem a ochotni za ni a pro ni vést zápas, v němž na sebe zapomínají nebo přímo volí cestu oběti (sebeoběti). V takové situaci, kdy moc nabývá převahy, je pravda „respektována“ jen potud, pokud slouží cílům moci (tj. pokud je moci podporou, pokud ji ospravedlňuje a přispívá k jejímu většímu, mocnějšímu prosazení); moc se neumí vztáhnout k pravdě jinak než takto pragmaticky – moc je sama sobě tou první, základní a zároveň nejvyšší pravdou. A právě proto i tam, kde se opírá o pravdu nejenom předstíranou, nýbrž „skutečnou“, již tím, že se o ni opírá a že ji bere a nutí do svých služeb, dělá z ní její nejvlastnější opak, anti-pravdu, nejhorší a nejnebezpečnější lež, opovážlivý a drzý podvod, uzurpující pro sebe vše, co náleží jen pravdě samotné.

76-04 reflexe, vědomí, mýtus, logos, instinkt, stereotyp, archetyp, omyl

760120-1

(4) (4) (20. 1. 76 v poledne, doma.)

Reflexe znamená něco nového v dění vědomém, ve světě vědomí. Zatímco všechno vědomí mytické bylo zatím upřeno k prožitku ztotožnění s pravzorem, reflexe představuje jakýsi rušivý moment, neboť obrací svůj zřetel k sobě, resp. v reflexi se vědomí vztahuje k sobě, začíná se vztahovat k sobě. Vědomí se jakoby rozděluje, rozštěpuje: jednou svou částí míří k věcným obsahům, my bychom tedy řekli (nepřesně, jak se ukáže): k předmětům, k předmětné skutečnosti, a druhou svou částí si uvědomuje sebe. V tomto smyslu ovšem reflexe je starší než logos, jak jsme ho líčili, a také se původně vyskytuje ve formě, která s logem nemá mnoho co dělat (v tom smyslu, jak jsme o něm mluvili). Ovšem logos, když se ustavil a prosadil, strhl na sebe postupně všechnu téměř intenzitu vědomí, soustředil k sobě všechnu iniciativu a spontaneitu vědomí a odsál

tím mnoho sil oné druhé možnosti, která se vyvíjela paralelně. Když bychom se chtěli zabývat touto druhou, jinou než logickou reflexí, museli bychom se vrátit přibližně do té doby, kdy v Řecku vítězil logos (začínal se prosazovat logos), ale prostorově bychom se museli obrátit do Palestiny, kde bychom analýzou zejména některých proroků a event. některých dalších textů mohli prokázat reflexi. Je to třeba onen příklad, kdy si prorok uvědomuje: Co jsem já, (člověk), že jsi naň pamětliv?; co jsem: jsem člověk poskvrněné rty mající a uprostřed lidu poskvrněné rty majícího bydlím. To jsou typické příklady reflexe – a takových bychom našli celou řadu. (Přepis z mgf. záznamu ze 13. 10. 75.) –

Vědomí má původně nejspíš jen doprovodnou roli, teprve po určité době nabývá organizační moci. Prvním důvodem organizačního uplatnění vědomí je obrana proti přílišné zmatečnosti a chaotičnosti všeho toho, co na ně a do něho doléhá. Tam, kde fungují instinkty, dostávají se určité obsahy aktuálně do „vědomí“, tj. do centra pozornosti, jsouce vybrány a vyzvednuty právě jimi; vzpomínka takřka nemá jinou funkci. Ale tam, kde se vědomí od instinktů odpoutává a kde se osamostatňuje, je jevištěm či platformou spontánního vystavování vzpomínek, a nejen vzpomínek, ale „pomyšlení“ na mnohé „věci“, které souvisí jen málo a nahodile – a teprve organizací ve vědomí samotném se dostávají do vztahů ne už nahodilých, nýbrž „věcných“, „správných“, „zdůvodněných“ atp. Ale to právě se děje zprvu jen „zkouškou a omylem“ a zejména tak, aby se vše nějak přimklo k stereotypům. Stereotyp, archetyp tu je tím nejzákladnějším krystalizačním centrem, k němuž jsou vztaženy rozmanité děje a události, věci a souvislosti věcí, aktivity i pasivity lidského konání a podnikání, utrpení i zážitků. Tzv. „logika“ archetypu je zprvu jen situační a je odvozena z profánní praxe a jejích zkušeností. Ale později se z bezprostřední svázanosti s praxí vymaňuje a oproštuje se posléze i od situačnosti. A to je právě zrod onoho světodějného řeckého objevu (či snad spíše „vynálezu“?), totiž zrod logu. A ten je co nejužší spjat s reflexí; bez reflexe se logos nemůže osamostatnit a rozvinout jakožto logos a zůstává jen dílčí složkou jakéhosi širšího, na logos neredukovatelného smysluplného kontextu. To však právě znamená, že reflexe logu (v jeho samostatné, silné podobě) nutně předchází. A proto se můžeme právem tázat, jaká je podoba a jaký je průběh i výsledky reflexe, v níž se ještě neprosadil logos.

První podoba reflexe se projevuje už tím (a právě tím), že lidské vědomí vždycky už nějak v sobě integruje vztah k sobě: víme něco, ale zároveň vždy nějak také víme, že to „něco“ víme. Že to není automatická, samozřejmá a nějak okrajová a odvozená stránka vědomí, to se ukazuje na tom, kolika omylů se tento vztah vědomí k sobě samému může dopouštět a jak komplikovaně si zajišťuje, aby se jich vyvarovalo. To ukazuje především na svébytnost reflexe a reflektovaného i reflektujícího vědomí, ale také na to, že v reflexi vždy dosedá jedna vrstva reflexe na druhou tak,

že je velmi nesnadno (vlastně nemožno) nejenom **vy-(s)** počítat, ale dokonce i spolehlivě je rozlišit. Ale pravda je možná právě jenom tam, kde je zároveň a touž měrou možný omyl.

[sem patří:] § 9 (seš. č. 2, § 1.) z 27. 1. 76

**76-05 filosofie, reflexe, „základ“ reflexe, reaktibilita, navazování, informace, aktivita, vědomí, chování
760127-2**

(5) (5) (27. 1. 76 večer, Dunaj.)

Za filosofii nelze považovat ani nejlepší obeznámenost s filosofickou problematikou minulosti ani přítomnosti – asi jako za rostlinný život nelze považovat botaniku. Rozdíl tu však je přece jenom velmi důležitý: znalost botaniky neusnadňuje ani nedovoluje vnitřně proměnit rostlinný život, kdežto znalost filosofie podstatně dovoluje změnu filosofické orientace k lepšímu. Navíc k filosofii náleží reflexe nad sebou samou a nad vlastními metodami a činy: filosof nejenom filosofuje, ale ví, že filosofuje, a tato reflexe může a má být také filosofická a filosoficky poučená (tedy nadále reflektovaná). Nicméně právě tato proreflektovanost filosofického myšlení vyžaduje, aby něco bylo v posledu přece jenom základem všech dalších reflexí a celé proreflektované myšlenkové stavby; a toto „něco“, co sice není reflexí, musí být natolik nosné, aby to celou stavbu reflektujícího myšlení udrželo, uneslo. Musí to mít tedy patřičnou kvalitu a patřičnou úroveň: musí to obstát před filosofickou kritikou, musí si to z ní vzít poučení a počítat to s příslušnými zkušenostmi. Zkrátka ten základ, který musíme předpokládat za všemi reflexemi a pod nimi, se z těchto reflexí musí poučit, opravit, event. reformovat – a musí se tak stát na nich přece jenom něčím závislým. To je však právě to rozhodující a eminentně důležité: pro filosofickou reflexi není nic v posledu jen „dáno“, aniž by to mohlo být předmětem posouzení, kritiky a úprav i oprav. Filosofická reflexe, ač „pouhá reflexe“, může mít a má vliv i na to, čeho je reflexí a co je tedy pro ni jakýmsi základem. Jak to je možné? Abychom si umožnili blíže nahlédnout podstatu tohoto pozoruhodného rysu (a abychom si otevřeli také cestu k novému pochopení, k novému pohledu na reflexi, na novou její stránku), musíme uvážit, jak vypadá situace tam, kde reflexe ještě není přítomna (v té podobě, jak jsme ji vylíčili, tj. jak ji známe u člověka).

Každá skutečnost (s výjimkou tzv. primordiálních událostí) nějakým způsobem navazuje na jiné skutečnosti a také na sebe samu, tj. na svou minulost. K tomu cíli užívá své schopnosti reagovat na jiné skutečnosti (a na svou vlastní skutečnost), tj. své reaktibility. Reaktibilitu si však nemůžeme myslit bez základního uchopení odlišnosti a rozdílu mezi tzv. vnitřní a tzv. vnější skutečností, resp. stránkou skutečnosti. Reagování totiž

neznamená nic jiného než niterně, vnitřně založené odpovídání na informace o vnějších skutečnostech. Vlastně už tyto informace samy představují takovou niternou odpověď na vnější skutečnost. Základním předpokladem reaktivity a reagování je tedy možnost přechodu od vnějška k vnitřku, a to také od cizího (nejenom vlastního) vnějška (k vlastnímu vnitřku). Tato transformace či transpozice však má nutně také své vnitřní podmínky, svá pravidla, své normy. A tyto normy nejsou ani součástí vnitřně založené aktivity (a reaktivity) ani stránkou či součástí (složkou) vnější skutečnosti – zejména proto nikoliv, že nemají vnější, předmětný charakter. – A to vlastně stejným způsobem platí nejenom o reagování, ale o každé aktivitě. Aktivita zkrátka není pouhým odehrávajícím se dějstvím, pouhým procesem zvnějšnění vnitřního, nýbrž je určitým spravováním, určitým chováním, jež nutně zachovává (nebo nezachovává) jisté normy, jistá pravidla – a také podle toho buď uspěje, nebo neuspěje.

Nu, a reflexe je ta zvláštní aktivita, která vede k tomu, že vztah k těmto normám a pravidlům postupně proniká do vědomí, že je uvědoměn či uvědomován – i když to není nic přímočarého a jednoduchého. A tím, že se vědomí postupně stále úspěšněji pokouší uchopit (především ovšem nepředmětně, tj. tak, že předmětně se vztahuje k něčemu jinému) tato kritéria, pravidla či normy, nalézá k nim nový typ přístupu a zároveň se jim novým, mnohem účinnějším způsobem dovede otvírat a dávat se jim k dispozici, dávat se do jejich „služeb“. (30. 1. 76) A tak mohou tyto normy zase mnohem účinněji a pronikavěji ovládat (spíše než ovlivňovat) to, jak se vědomý, reflektující subjekt spravuje, jak se chová. Reflexe tedy neovlivňuje životní správu přímo, nýbrž právě nepřímo, tím, že činí zjevnějšími a průhlednějšími ony normy, jimiž se na nižší úrovni a primitivněji, nedokonaleji řídí i každé nevědomé, neuvědomělé chování, spravování, vůbec aktivita.

76-06 život, spása, ohrožení, smrt, naděje, umění, kýč, entropie 760130-1

(6) (6) (30. 1. 76 večer, Dunaj.)

Tváří v tvář život ohrožujícímu nebezpečí, jež odvrátit není v naší moci, očekáváme záchranu, event. zachránce. Záchranu či spásu může očekávat a skládat v ni svou naději pouze člověk, který o životním ohrožení ví, který je vidí přicházet, který je schopen si je představit ještě dříve, než přišlo – neboť pak už bývá na záchranu pozdě. A na povaze a hloubce naší fantazie a obrazotvornosti závisí také, jaké nebezpečí jsme schopni vidět a kterými jeho stránkami se cítíme ohroženi. Neméně ovšem důležitý je náš smysl pro skutečnost, pro „realitu“. Nejde totiž o to si ohrožení vymýšlet nebo **agrovat** různé formy nebezpečí skutečného, které sice může být dost nepříjemné, ale do toho, aby nás ohrožovalo podstatně, životně, může mít

daleko. Dítě někdy je náchylné přeceňovat nějaký neúspěch nebo nepříjemnost ve škole, a nebývá vždy nejmoudřejší je z toho vyvádět tím, že věc zlehčujeme; jindy je však zcela takové zlehčení na místě, např. když se malé dítě uhodí nebo zraní a nedovede svou bolest a zejména svůj strach přiměřeně omezit a zkrotit (viz začátek Rollandova *Jana Kryštofa*). Ale proč je nemístné a škodlivé příliš a pokaždé bagatelizovat každé ohrožení? Protože je tak mladý člověk veden k povrchnosti životní. Zážitek životního ohrožení, zážitek děsu, hrůzy anebo ještě spíše beznaděje, rezignace, nekonečného smutku apod. náleží k základním stavebním kamenům lidské existence. Člověk, který nikdy nenahlédl do **temna (propasti)** nebytí, obklopující(ho) každý život, člověk, který se nevystavil až do jádra své bytosti setkání se smrtí nejbližších a který se opětovně v představách nesetkává se smrtí vlastní, zejména pak člověk, který nedovede vidět a vycítit ohrožení také a zejména v nedostatku smysluplnosti, bez níž se jakýkoliv život stává čímsi marným a zbytečným, zdánlivým a přímo vylhaným – takový člověk se nějak ještě nedostal k tomu, aby dosáhl úrovně lidství, aby se stal vsutku, popravdě člověkem. A proto je již od pradávna životní ohrožení přímo konstitutivním prvkem lidského života; a stejně tak (tím spíše!) je konstitutivním prvkem lidského života naděje, že tomuto životnímu ohrožení lze uniknout, že nad ním lze zvítězit, že je lze překonat. A způsob, jak si takové překonání nebezpečí, takové vítězství nad ohrožením představujeme, je velmi důležitým znakem toho, jak svůj život vedeme, nebo alespoň chceme vést, co si o sobě a o svém životě myslíme, v čem chceme svůj život zakotvit a na čem ho zakládáme.

Životní ohrožení je důležitou, před důležitou, elementární složkou toho, co bychom mohli nazvat „mythos lidského života“. Mythos životního ohrožení je čímsi pro vyslovení povahy lidského života tak základním, že se bez tohoto prvku neobejde vlastně ani žádná pořádná pohádka. Život hladký a úspěšný beze všech potíží a úskalí je nudný a přímo nepravdivý; umění se od takového života odvrací a přenechává ho své karikatuře – kýči. Proč tomu tak vlastně je? Je to opravdu tak, že život hladký je nutně povrchní? Proč život lidský a proč život vůbec je spolukonstituován svou ohrožeností?

To vyplývá především z povahy života samého. Život je čímsi nepravděpodobným, nesamozřejmým, co je vždy znovu ohrožováno všeobecnou entropií. Základem ohroženosti každé hodnoty, každého smysluplného dění či jednání je právě jeho nepravděpodobnost, jeho negentropičnost. Ale nejde jen o ohroženost vnější; smrt, bezživotí, zánik nehrozí každému živému organismu jenom jako něco cizího, vnějšího, nýbrž je to něco, co život pojímá a integruje přímo do sebe – alespoň na jisté (byť již velmi nízké, ovšem asi nikoliv nejnížší) rovině. Jde totiž o to, že podmínkou vzestupu úrovně života je právě na nízkých úrovních pouze genetická proměnlivost, a tedy rozmnožování – a tedy také umírání

jednotlivých organismů, ba celých druhů a dokonce rodů atd. A dokonce i tam, kde se na jisté úrovni dovedou živé bytosti již také učit na základě zkušeností svých vlastních (či dokonce kde takové zkušenosti dovedou přebírat od jiných jedinců), je to možné jen díky tomu, že alespoň některé buňky a některé orgány zůstávají po celý život tytéž – a že tedy nutně stárnou a posléze odumírají, až zemře, zahyne celý organismus. Výjimku tvoří zárodečné buňky – a tak život volí individuální smrt, aby byl zachován na úrovni nadindividuální. Zahrnuje, integruje tak smrt do sebe, smrt se stává součástí, částí života.

76-07 pravděpodobnost, nepravděpodobnost, náhoda, smysl, smysluplnost, život, kultura

760205-1

(7) (7) (5. 2. 76 dopoledne, Dunaj.)

Ona celkem dost pozoruhodná myšlenka (myslím Jeansova – zjistit!), že by stačilo posadit několik opic na potřebně dlouhou dobu (miliardy let?) za psací stroje, aby nahodile klepaly do kláves, tak že by uprostřed mezi záplavou nesmyslů vznikly také všechny literární památky a slovesná díla, jež kdy byla napsána (nebo jen Shakespearova dramata?), je sice dost instruktivní a leccos ozřejmuje či naznačuje, ale ukazuje na velmi pochybné a přímo nedržitelné pojetí pravděpodobnosti (ne pouze matematické, nýbrž událostné, „skutečné“). Jde o to, že bychom takovou opici museli leda uměle sestrojít, konstruovat jako počítač, jemuž bychom dali nějaký program, aby bylo zajištěno skutečně nahodilé klepání do klávesnic. Každá skutečná, živá opice se bude nějakým způsobem opakovat, bude se vracet k určitým prvkům, s nimiž se „setkala“, resp. jimiž prošla či které realizovala svým úsilím, svou aktivitou – tj. bude dělat něco nepravděpodobného, protipravděpodobného, negentropického. Autor oné myšlenky předpokládal, že to klepání na klávesnici psacího stroje bude v případě opice zcela nahodilé, tj. že bude mít nejpravděpodobnější průběh. Ale to je právě nemožné a nepředstavitelné (legitimně). Život ve své podstatě je nepravděpodobný a chová se nepravděpodobně. To znamená, že dokonce i ta opice bude do toho stroje mlátit nepravděpodobným způsobem tak, že frekvence a sled jednotlivých písmen bude nepravděpodobný.

Ukazuje se totiž – právě na tomto příkladě je to velmi zřetelně vidět –, že pravděpodobnosti se dosahuje velmi nesnadno a vůbec nikoliv náhodou. To se rozumí především v tom, že i kdyby byl splněn onen předpoklad, že bude vskutku zaručena naprostá (a „konsekventní“!) nahodilost klepání na klávesy (resp. posloupnosti písmen, neboť o psací stroj tu nejde – jeho konstrukce, rozvržení klávesnice apod. by určitě onu požadovanou „nahodilost“ značně ovlivnilo!), nebylo by možno vzniklé „písemnosti“ vůbec najít, protože by nebylo nikoho, kdo by to byl schopen zvládnout a

prokousat se tím obrovitým oceánem nesmyslů. Už tady máme tedy vnitřní rozpornost oné představy. Ale jde ještě o něco mnohem důležitějšího a podstatnějšího. Nejde jen o tu nahodilou celkem nesnáz, že podobnou kontrolu by mohl provést jen člověk (resp. štáb lidí) a že lidstvo žije příliš krátce, aby mohlo prohlédnout „texty“ (většinou ovšem nesmyslné), jež vzniknou za nesmírný časový interval řady miliard let. To významné nespočívá v tom, že lidstvo neexistuje na světě tak dlouho, nýbrž v tom, že by k tomu bylo nutně zapotřebí člověka. A tam je skryt ten „zakopaný pes“. To, co by eventuelně vzniklo nahodilým řazením písmen (a mezer), by vlastně nikdy nebylo žádné Shakespearovo drama, vůbec by to nebylo umělecké dílo (vnější podobnost by nás jen mátlala a zaváděla). Neboť důležité je to, že určité seřazení písmen, mezer, odstavců atd., osoby dramatu, vývoj událostí, zápletky, tragické vyústění atd. atd. je všechno zakotveno v tradici, v minulosti, mířící přes přítomnost do budoucnosti. Jinak řečeno – a tím míříme k podstatnější stránce věci – „organizačním principem“ takového literárního (a ostatně vůbec každého uměleckého a v posledu vůbec každého) díla je něco, co vyrůstá z něčeho jiného, především z minulosti, ale nejenom z ní, z něčeho, co je základem a předpokladem každého organizovaného počínu či výtvaru (tvorby), z jakéhosi řádu nebo alespoň strukturovaného, orientovaného „prostoru“, který má přinejmenším své „nahore“ a „dole“. A tohle kulturní „podhoubí“ spolu s „řádem vitality“ je neodmyslitelné od čehokoli, co se v životě živých bytostí objeví, ukáže, k čemu dojde.

76-08 filosofie, reflexe, sebeuvědomění, vědomí „něčeho“, pravda, věda, specializace, člověk, skutečnost, předmětnost, nepředmětnost

760205-2

(8) (8) (5. 2. 76 odpoledne, SŠaŽ - Dunaj.)

Filosofie je fakticky orgánem sebeuvědomění člověka. Ale to vůbec nestačí k tomu, aby se konstitovala jako filosofie. Filosofie totiž se nutně vztahuje také k celku skutečnosti a chce ji myšlenkově uchopit tak, jak vskutku jest, tj. správně, pravdivě, ve světle pravdy. A tak se posléze filosofie vztahuje také k pravdě. To jsou tři velká témata filosofická, k jejich uchopení a zvládnutí užívají filosofové různých myšlenkových prostředků. Tyto myšlenkové prostředky přes svou rozmanitost jsou alespoň v hrubých rysech transponovatelné navzájem (asi tak, jako jsou různé jazyky navzájem zhruba přeložitelné). Otázka pravdivosti se tedy legitimně rozkládá (její místo je) až za hranicemi otázky vhodnosti a použitelnosti těch či oněch myšlenkových prostředků; nicméně legitimní je také otázka, jaké překážky staví (klade) ten či onen myšlenkový prostředek (a event. i přístup) tomu, aby se skutečnost vyjevila v pravdě, ve světle pravdy. A tak se důležitým tématem filosofie stává také povaha myšlenkových

prostředků a v posledu povaha filosofie samotné. To totiž souvisí s tím, že základní, konstitutivní vztah filosofie ke skutečnosti v jejím celku se nemůže realizovat bez uskutečněných, konstituovaných vztahů (myšlenkových) k jednotlivým skutečnostem. A čím více se myšlenkově přibližujeme jednotlivým skutečnostem, tím větší je eo ipso naše myšlenková specializace a tím více se nám celek skutečnosti ztrácí za horizontem. A tím filosofie přestává být filosofií a stává se vědou. Myšlenkové prostředky vědy jsou v dalším postupu stále odlišnější od myšlenkových prostředků a postupů filosofie; mají své relativní a účelové oprávnění, ale ztrácejí noetickou hodnotu a spolehlivost: ztrácí se jim vůbec pravda, takže nejenom nejsou schopny pravdivě poznat a pravdě se přiblížit, nýbrž ztrácejí vůbec smysl pro otázku pravdy a transformují ji na něco docela jiného, co s pravdou nemá vůbec nic společného. Ale to není jediná ztráta: vědám se ztrácí také člověk a místo skutečného člověka se stává předmětem jejich zkoumání jakýsi surogát člověka, výsledek redukce, která zbavuje člověka toho nejpodstatnějšího, co jej činí člověkem, a zabývá se těmi jeho stránkami, které jsou „nahodilé“ a mohly by být bez podstatného ovlivnění zaměněny a nahrazeny jinými. A posléze ztrácí věda stejným způsobem také samu skutečnost a zabývá se důsledně jen konstrukcemi. I když jsou možnosti selhání filosofie, jejího scestí nebo úpadku nejrozmanitější, představuje věda v našem světě takovou obrovskou moc, že právě ona se musí stát jedním z centrálních témat filosofie. A právě ve vztahu k vědě a v konfrontaci s ní si filosofie silněji než kdy jindy uvědomuje rozdíl mezi tou skutečností, jakou jsou věci, procesy, vztahy mezi věcmi či procesy atd., a mezi takovou „skutečností“, jakou je sám člověk (ale posléze se ukáže, že také každé dění, každá událost, chápaná neredukovaně) a zejména pravda, a začíná rozlišovat mezi skutečností předmětnou („nepravou“) a skutečností nepředmětnou („pravou“). A teprve z této základny je schopna se přiměřeně zaměřit na člověka jako na jedno ze svých centrálních témat, neboť se teprve pak ukáže, jak je člověk (a vůbec každý subjekt) spjat s oběma „typy“ skutečností a jak nesmí být oddělován a odlučován (redukován) od žádné z nich. A člověk se pak ukáže (na rozdíl od nižších subjektů) jako bytost, která má podstatnější vztah jak k pravdě, tak ke „skutečnosti“.

1976-2

§ 9-15

76-09 socialismus, Marx

760127-1

(9) (1) (27. 1. 76 ráno, doma.)

Ve svém úvodu ke kritice politické ekonomie (např. 1216, str. 10) uvádí Marx: „Společenská formace nikdy nezaniká dříve, dokud se nerozvinuly všechny produktivní síly, pro které je zralá, a nové, vyšší výrobní poměry nikdy nenastupují na její místo, dokud se materiální podmínky jejich existence nevytláhly v lůně staré společnosti samé.“ Podle toho však – přijmeme-li některé další momenty Marxova myšlení a rovněž jeho terminologii – socialismus jako nová společenská formace musí umožnit podstatnější, vyšší typ rozvinutí všech produktivních sil – to za prvé. Protože však dodnes je produktivita v kapitalistických zemích vyšší než v Sovětském svazu po téměř 60 letech jeho existence, a protože dodnes je tato produktivita vyšší i v takové NDR, u nás nebo i v Maďarsku než v SSSR, ale nižší než v kapitalistických státech, je zřejmé, že dnešní tzv. socialistické státy nepředstavují proti kapitalismu vyšší společenskou formaci a že tedy nejsou v Marxově smyslu „socialistické“ doopravdy. Souvisí to ostatně i s druhou myšlenkou, vyjádřenou v citované Marxově větě. Podle Marxe se nové, vyšší výrobní poměry mohou formovat pouze tam, kde materiální podmínky jejich existence byly připraveny v rámci, „v lůně“ staré společnosti. Ale vyšší výrobní poměry než kapitalistické se mohly tedy zrodit jen v rámci kapitalistické společnosti, která dodnes nezanikla ani v nejpokročilejších zemích, kdežto tzv. první socialistický stát byl vybudován v zemi, kde kapitalismus byl teprve v kolébce a kde jistě zdaleka nemohl rozvinout všechny své produktivní síly. Proto tzv. nový typ společnosti v SSSR a ve státech východního bloku nemá se socialismem (a komunismem) v Marxově smyslu vůbec nic společného a je spíše jen málo povedeným a mnohem méně výkonným, méně produktivním, deformovaným typem kapitalismu. Tzv. socialismus sovětského typu není v celosvětovém hledisku žádnou „progresivní ekonomickou společenskou formací“, nýbrž má určité progresivní rysy jen v rámci a z hlediska opožděného, zaostalého vývoje některých zemí, zatímco tam, kde vývoj v jiných zemích opožděn nebyl nebo jen málo, má charakter naopak stagnující až regresivní (vzhledem k vývoji celosvětovému). To je ostatně nejlépe vidět tam, kde jde skutečně o zavádění nejprogresivnějších principů a metod – právě v těch tzv. „socialistické“ země nejvíce zaostávají.

Bylo by ovšem čirým dogmatismem (byť snad naruby), kdybychom u toho zůstali. Jediná věc zůstává ovšem bez pochyb: podle Marxovy teorie, v rámci jeho koncepce je skutečnost tzv. socialistických států něčím, co by nemohl za socialismus uznat a co by jistě za socialismus také neuznal. Přesto zbývá načrtnout základní předpoklady k tomu, abychom mohli věc posoudit sami – tj. vykázat vlastní hlediska a kritéria. A ta spočívají především v tom, že socialismus chápeme jako radikalizaci demokratického programu a jeho rozšíření na oblast sociální a ekonomickou. K tomu cíli je třeba se znovu zabývat základními principy

demokratismu a demokracie, prověřit jejich nosnost a možnosti a zejména uvážit, zda takové rozšíření na oblast sociální a hospodářskou je možné, do jaké míry je možné a k čemu v důsledcích vede. (← za § 4 v seš. 1)
(následující za § 8 v seš. 1 ↓)

76-10 subjekt

760206/1

(10) (2) (6. 2. 76 dopoledne, Dunaj.)

Subjekt lze pojmově vymezit jako bytí, jež je samo sebou – čímž je zdůrazněno, že se jakožto dění dovede vztáhnout samo k sobě (ne tedy, že je samo ze sebe a sebou, nikoliv tedy „*per se*“ nýbrž – „*pro se ipsum*“). Německý termín je velmi vyhovující: „*Selbstsein*“, to ještě zdaleka není „*Ichsein*“. Je tu otázka, jakých českých termínů použít, abychom na jedné straně zachovali (respektovali) alespoň základní etymologické vztahy, na druhé straně abychom jistým způsobem navázali na tradici (i když je přetřhaná a i když už v obecném povědomí je zapomenuta), a posléze abychom věcně vyhověli požadavkům a potřebám nového uchopení. (Částečně se tato otázka překrývá či alespoň těsně souvisí s problémem překladu např. Kierkegaardovy „Nemoci k smrti“, kde se – v německé verzi – objevují stále takové termíny jako „*das Selbst*“ a „*das Selbstsein*“.)

Řekneme-li o něčem, že to je, co to je, ještě zdaleka nemusíme mít plnou pravdu nebo plnou nepravdu (tj. že buď to vskutku je, a pak to je, co to je, anebo to vlastně není, a pak není pravda ani, že to je, ani že to je, co to je). Jde totiž o to, že jsou i takové entity, jež „jsou“, ale jež procházejí takovou proměnou, že jakákoliv jejich identifikace je možná jen jako vnější aproximace a vůbec jen zvnějška. Identifikace zvnějška nemá ontologický (a tím méně ontický) dosah; nám však na prvním místě stojí otázka ontologická: je možná identita onticky? Protože vycházíme ze všeobecné proměny všeho, tj. všeho dějství, dění, musíme otázku po ontické identitě chápat jako otázku po genezi této identity, tj. jako otázku po (ontické!) identifikaci. Prakticky to znamená, že se musíme tázat po způsobech, jak se uprostřed proměnlivosti a všeobecného uplývání všech událostí, všeho dějství může něco „zachovat“; a ovšem takové „zachování“ vůbec nemůže být jakousi výjimkou ze všeobecného dějství, ze všeobecné událostnosti všeho bytí, ale musí být na této událostnosti postaveno a v ní zakotveno. Je však možná taková „událost“, která by mohla nějak „čelit“ všeobecnému uplývání, která by se dovedla „vrátit“ k něčemu, co tu už bylo? Takto je naše otázka teprve řádně, „reálně“ postavena. Prostě všeobecné událostnosti a uplývání všeho dění nemůže stát nehybnost, nedění, neproměnnost, nýbrž návrat, opakování, reprodukce. Ale tu je zapotřebí předpokládat, 1) že směr dění je možno nějak zvrátit či obrátit, 2) že je možno nějak uchopit (dohonit a uchopit) to, co vlastně v tu chvíli

už není. A tady právě dospíváme k rozhodujícímu bodu, na němž se bude rozhodovat o naší původní otázce.

Má-li se událost B „vrátit“ k události A, která ji (alespoň částečně) předchází [tento předpoklad „částečnosti“ musíme ještě podrobit bližšímu přezkoumání; šlo nám tedy o to, abychom nezatížili své úvahy chybou, totiž nepodloženým předpokladem, že mezi počátkem události B a koncem události A může být časová distance – a naopak si ponecháváme otevřenou otázku, nejsou-li v jistém smyslu všechny události „současné“ v tom smyslu, že jejich počátky a konce jdou do ztracena asi tak, jako tomu je třeba s elektromagnetickým nebo gravitačním polem, jež přísně vzato nikde nekončí, nýbrž pouze se „vytrácí“, pak do dálky slábne], musí mít možnost „navázat“ na něco z dění samotné události A. Mínilo to asi tak: kdyby se událost B ve svém pokusu o setkání s událostí A (a o uchopení nějaké její složky a pojetí této složky do vlastní výstavby události B) setkala vždy jen s něčím, co se proměňuje směrem „kupředu“ a co v sobě nenese ani zárodek nějakého návratu k „sobě“, byla by událost B nutně odražena, odmrštěna zpět do směru všeobecného dějství. Ale tam, kde událost A již sama v sobě založila něco jako návrat k sobě, může i událost B ve svém setkání s ní navázat na tento „návrat“ a uchopit něco z toho, co spolukonstituovalo událost A. A tak každý návrat jedné události k jiné má základní podmínku: že ta událost, jež je předmětem návratu jiné události, je v jiném smyslu (a třeba i v jiné rovině) podmětem, subjektem návratu k sobě samé. A tak základem vší ontologické identifikace je identifikace ontická, a základem každé ontické identifikace je návrat k „sobě“ – což je však totéž jako: konstituce „sebe“, tj. onoho „**das Selbst**“.

76-11 Mlynář, komunistické hnutí

760212-1

(11) (3) (12. 2. 76 odpol., Dunaj.)

Z. M. stojí za analýzu. Jde mu o zhodnocení politické koncepce mužů 1968 a zasazení do současné mezinárodní situace v komunistickém hnutí přinejmenším v Evropě. Jeho základní tezí, kterou ovšem dokazuje jen zběžně a kterou podrobněji (tj. bližším srovnáním) v detailech nedokládá, je, že „politická koncepce KSČ v roce 1968 byla jen konkrétním případem myšlenkového proudu, který se v evropském komunistickém hnutí dále rozvíjí a sílí“ (29); tak ve opětovně mluví o „konceptích západoevropských komunistů“ (23), neboť podporu budou získávat „takové politické koncepce, jež se snaží sloučit socialistické revoluční přeměny ve společnosti nejen se zachováním, ale i s rozvinutím a prohloubením systému vládnutí, jaký odpovídá **tradicím** politické demokracie, **vytvářené** v třídních bojích v Evropě již v průběhu dvou staletí. Evropa sama bude nutně centrem vzniku i možné realizace takovýchto koncepcí, neboť právě v Evropě se setkávají obě k tomu nutné podmínky: existence vyspělé

industriální společnosti a existence silného socialistického a komunistického hnutí.“ (20). Jde však o to, že Z. M. ví o socialistech, jenom když mluví o západoevropských zemích. Když mluví o naší situaci, je tu pro něho jen oficiální KSČ a pak „strana vyloučených“, kdežto „názorná a politická opozice mimo komunistickou stranu“, jež je podobně jako „v jiných socialistických státech seskupení Varšavské smlouvy“ (a co např. Jugoslávie?) „reprezentována skupinami tzv. disidentů“ (32), je představována jen „skupinkami lidí [pokud jde o aktivní reprezentanty, pak převážně z řad inteligence – ZM.], zahrnující často nemarxistické demokratické názorové proudy“ (32).

Vzpomínám si, jak jsem před r. 1968 psal do *Kulturního života* a potom do *Plamene* kritiku a recenzi Kusého. Ten totiž ve své knížce přiznával, že se po r. 1948 dělo v naší zemi mnoho „nemravného“ ze strany komunistů, kteří se uchopili veškeré moci (a v tom by s ním Mlynář prostě souhlasil), ale zároveň říkal, že s tím se nedá už nic dělat, že to se už jednou stalo a teď musíme brát skutečnost tak, jak je. Mlynář mlčky předpokládá totéž, pokud jde o r. 1948, ale naproti tomu vidí situaci naprosto jinak v roce 1968. Na jedné straně ovšem mluví (několikrát) o podpoře Dubčekova vedení ze strany široké veřejnosti, ale převádí to hned na naše demokratické tradice; nechává v pozadí či vlastně vůbec nepřiznává, že ona podpora spočívala v silných nejenom demokratických, ale také socialistických tradicích, či lépe pozicích socialismu v naší společnosti. Ale tento socialismus není orientován jen komunisticky, nýbrž z velké části a možná převážně ne-komunisticky – a je možno říci, že to jsou lidé, kteří zůstávají socialisticky orientováni navzdory tomu, že za čtvrt století komunistická hegemonie skutečný socialismus mnohokrát těžce zkompromitovala. Likvidace politické organizovanosti nekomunistických socialistů (pod průhlednou zástěrkou „sloučení“ soc. dem. s komunisty a „vnitřní reformy“ čs. socialistů) může být – (jako kupř. u Kusého a zřejmě i u Mlynáře, neboť kdysi mi v dopise napsal, že „jsem prohrál se Zenklem“ a že tento fakt musím vzít na vědomí) – považována za **fait accompli**; ale pak i „prohra“ Dubčekova vedení po intervenci v r. 1968 a 1969 musí být docela stejně považována za **fait accompli**. Jestliže i to – teoreticky – Mlynář připouští, za předpokladu, že k linii 1968 by se dnes už nikdo nehlásil (ani doma, ani v zahraničí), pak je zřejmé, že vlastní příčinou toho, proč Dubček a jeho linie vyřízena není, je podle Mlynáře skutečnost, že v západoevropských komunistických stranách je tato linie (podobná či totožná) živá a dokonce stále živější. Pak ale právě z týchž důvodů nekomunističtí socialisté v naší zemi nebyli a nejsou vyřízeni, neboť v západoevropských zemích byl a je socialismus nekomunistické orientace na postupu a početně silnější než komunismus. Navíc změny, k nimž v poslední době dochází v orientaci západoevropských komunistických stran, jsou takového druhu, že se jimi komunisté přibližují stanovisku

zejména sociálních demokratů, což ukazuje, jak velice je pocítována nutnost a potřeba v těchto komunistických stranách, distancovat se právě od těch chyb v politické minulosti komunistů, které byly spjaty s bojem proti sociální demokracii navenek a její likvidací všude tam, kde se komunisté plně uchopili moci. A tato okolnost je – podle Mlynářovy logiky – faktickou rehabilitací oněch nekomunistických socialistů, kteří byli rozprášeni, žalářováni, umlčeni, ale kteří socialisty (a demokraty! – na rozdíl od komunistů) zůstali a o něž se s programem svých demokratizačních reforem Dubčekovo vedení mohlo opřít a vskutku opíralo. Toto je ona „opora“ ve veřejnosti, o níž se Mlynář zmiňuje, ale kterou cudně ponechává raději v přítmí.

76-12 Mlynář, svoboda, moc

760217-1

(12) (4) (17. 2. 76 dopoledne, Dunaj.)

Z. M. celkem přesvědčivě a věcně líčí represe, jimž jsou postihováni vyloučení komunisté. Pro komunisty to je ovšem v tomto rozsahu něco nového, nač nebyli a nejsou zvyklí. Ale vedle nich tu jsou daleko početnější nekomunisté, kteří jsou na tom stejně a dříve na tom byli dokonce hůře. Dnešní čtyřicátníci a padesátníci z vyloučených si stěžují, že jsou diskriminováni v možnostech svého pracovního zařazení, že jejich děti nemohou studovat atd. Ovšemže s nimi souhlasíme, že něco takového je nenormální, nesprávné a že to je v rozporu se základními principy socialismu (totiž – v našem pojetí – v rozporu se všemi jeho demokratickými kořeny). Nicméně sluší se poukázat na to, že obnovený „kádrový strop“ má prastarou tradici a že to byli právě četní dnešní vyloučení, kteří ve svých mladších letech vyhazovali studenty z vysokých škol nebo rozhodovali, že jako uchazeči nemají být na vysoké školy vůbec přijati; že to byli právě jejich nekomunističtí generační druzi, kteří dokonce i v případě, že mohli dostudovat, nedostávali přiměřené zaměstnání, byli po **(tisících) (stovkách)** převáděni na podřadná místa nebo dokonce na manuální práci, že pro ně vedoucí místa neexistovala a že k některým typům práce a do některých oborů jim byl přístup vůbec znemožněn – a to vše jen proto, že nebyli ani straníky, ani – přinejmenším – ve všem povolnými a poslušnými „souputníky“ či „bezpártijními komunisty“. Objektivně není situace vyloučených komunistů o nic horší, naopak v lecčems lepší než byla a ostatně dosud je situace bezpártijních – až na to, že bezpártijní jsou bezpártijními ze svého svobodného rozhodnutí, zatímco většina vyloučených by se rychle do rodné strany vrátila, jen kdyby dostali příležitost – a jak by sloužili, jak by zase poslouchali! A tak všechna ta jedinečnost československého případu v této věci je záležitostí vnější; v podstatě se ničím mimořádným nevymyká ze situace, v níž jsou lidé v zemích tzv. socialistického bloku všeobecně. Rozdíly jsou

nepochybně v historii a v tradicích; ale komunistická strana se (i když ke komunistům počítáme i vyloučené) nijak pronikavě svým složením a orientací svých členů od ostatních tzv. socialistických zemí neliší. Ostatně odlišnost v psychologii a povahových rysech nebo zvycích není nikdy tím nejdůležitějším. Rozhodující je program, koncepce, v neposlední řadě i „filosofická“ (resp. ideologická! čili pa-filosofická) orientace. A tady přicházíme k tomu, že Z. M. zcela nesprávně zaměňuje (nebo ztotožňuje) pojmy „společnost“ a „stát“. Stát je v posledu nesen společností (a nikoliv naopak) a má společnosti sloužit (a nikoliv naopak).

Jednou z nejdůležitějších stránek života společnosti je zejména v moderní a nejnovější době otevřená, svobodná diskuse, a to znamená také svobodná kritika. To např. znamená, že politický program nejenom musí předstoupit ve svobodných volbách před občanstvo a ucházet se o jeho hlasy, ale že musí také strpět odborný kritický rozbor těch svých stránek, které se dovolávají výsledků věd nebo které jsou spjaty s určitou filosofickou orientací. Aby však ta strana a ten politický program, který je právě u moci, nemohl intervenovat a ovlivňovat takové věcné, odborné diskuse a kritiky, nýbrž aby byl povinen jim ponechat volný průchod a průběh, tj. nechat, aby tam platily argumenty a nikoliv něčí vůle či rozhodování autority mimoodborné, musí být moc, resp. mocenská správa společnosti přesně vymezena ve své legitimitě a tak omezena. A to se děje přesnými (nikoliv gumovými) zákony. To však má smysl jen tehdy, jestliže zákony a právo vůbec nejsou nástrojem a vůbec výrazem daného mocenského stavu. Svobodná je jenom taková společnost, která úzkostlivě zachovává své zákony a nechává je zcela stejně a rovně platit pro všechny občany. A to pak je důvodem pro vynětí zákonodárné a soudní pravomoci z kompetence těch, kteří vládou a kteří tedy mají dočasně moc (neboť ta jim byla ve volbách svěřena na zcela určité omezené období). – Nu, a samozřejmě pak existují další oblasti, které musí být mimo dosah mocenských intervencí – alespoň v určitém vymezeném prostoru, či lépe: event. mocenské intervence mohou být ve výjimečných případech legalizovány jen v docela úzce a přesně vymezených případech. (To se týká např. vědeckého bádání, filosofického myšlení, a projevů jejich uměleckého tvoření, publicistiky, školství – zejména pak vysokého! – atd. atd.)

76-13 stát, moc, univerzita, kultura

760218-1

(13) (5) (18. 2. 76 dopoledne, Dunaj.)

Zřejmým důsledkem všech těchto (a dalších) požadavků je vynětí oblasti idejí (a to náboženských, filosofických, vědeckých, uměleckých i uměnovědných, a to se rozumí jejich šíření, vyučování, publikování, veřejné vystupování atd.) z kompetence mocenských zásahů a opatření,

tedy z kompetence státu a státních orgánů. V tom smyslu pak např. státní univerzita je (kontradictus) (contradictus) *in adiecto*: povaha ovzduší, atmosféry na univerzitách musí být právě univerzální, nikoliv mocensky (ale ani jinak mimoodborně, např. nacionálně apod.) ovlivňovaná či dokonce řízená. S tím ovšem budou nesnáze, neboť to je všeobecný trend na všech univerzitách ve všech zemích, že stát a státní úředníci rozhodují ve stále větší míře o poměrech na univerzitě. (Mimochodem: podobně jako vedle církevních škol a fakult musí být ne „státní“, nýbrž na církvích i na státu nezávislá theologická fakulta, tak podobně vedle „státních“ škol musí být umožněno vést i školy soukromé – jen zkoušky musí být obecně platné, závazné a téže úrovně pro všechny absolventy.) Tak kupř. není námitek, aby nějaká strana měla vlastní školy, a to nejen politické, ale dokonce vysokou školu na patřičné úrovni pro své potřeby. Ale není možné, aby jedna nebo více stran ovlivňovaly výuku a poměry na všech školách nebo na některých školách, které nejsou jejími stranickými školami.

Tady vzniká velký problém dotací a vůbec hospodářského zabezpečení takových škol nejrůznější povahy. To je ostatně otázka vlastně širší, obecnější. Před problémem hospodářského zabezpečení stojí stejně tak např. divadla, umělecké, odborné i kritické časopisy, rozhlasové a televizní stanice, výzkumné ústavy atd. Tam všude je třeba vypracovat řád, jakým takové kulturní instituce vznikají a zanikají, za jakých podmínek se mohou ucházet o společenskou (státem jen správně prostředkovanou, tj. stát je tu jen správcem) podporu. Před mnoha lety se začala prosazovat uprostřed zápasů myšlenka odluky církve a státu; podobně bude zapotřebí vyřešit také nezbytnou odluku kultury od státu. To nemusí nutně znamenat odkázání všech kulturních institucí za dobrovolné podpory zájemců. Jde spíše o zavedení jakési „kulturní daně“, o jejímž určení sice plátce může zásadně rozhodnout, ale již zaplatit je bezpodmínečně povinován. Tak to bylo v některých zemích zavedeno v případě tzv. církevní daně, kde plátce rozhoduje o tom, která z církví ev. která z atheistických organizací má jeho „příspěvek“ (povinný) dostat; existují také různé způsoby, jak jsou z daní poplatníků dotovány soukromé (resp. nestátní) rozhlasové a televizní stanice apod.; soukromé školy za určitých předpokladů dostávají také podpory atd. atd. Tyto technické správní podmínky jsou nepochybně významné, ale nejsou pochopitelně tím nejzákladnějším. Tím je skutečná, živá tvorba, fantazie, vědomosti, vzdělanost, úroveň, nápaditost apod. Proto je velmi významné, jak bude zajištěno, aby se dotace a podpor dostalo v první řadě nejkvalitnějším institucím, a jak bude zajištěno, aby se nové kvalitní podniky mohly prosadit vedle osvědčených a proti kvalitativně horším.

Je naprosto zřejmé, že o odborném časopise nemohou rozhodovat nevědomci (odborní neznalci), nebo že v hudebním tělese nemohou rozhodovat nemuzikální lidé apod.; dále je také zřejmé, že třebas i tak už

dost velká převaha zájmu o populární hudbu se nesmí lineárně projevit v tom, že příslušná podpora pro velká klasická tělesa, symfonické orchestry a filharmonie bude tak nepatrná, že klasická a zvláště moderní vážná hudba začnou hynout na úbytě. Demokratické principy musí být v těchto případech (a podobných) buď přizpůsobeny, nebo prostě suspendovány. Je to důsledkem toho, že o pravdě, o kráse, o spravedlnosti a právu, o logické průkaznosti a matematické konsekventnosti atd. atd. se prostě nehlasuje.

76-14 moc, společnost, hodnoty

760218-2

(14) (6) (18. 2. 76 brzo odpoledne, Dunaj.)

Společnost nežije mocí; moc je pouze produkt jejího života, který má tendenci se stavět proti ní a ovládat ji. Moc je emancipátem společenského života; ale základ, na němž všechno záleží, je společnost sama. A společnost žije svým vztahem k hodnotám a nikoliv svým vztahem k nutnostem a setrvačnostem. Nutnosti a setrvačnosti musí vzít na vědomí, musí respektovat skutečnost, že tu jsou. Ale to je vše; nutnost ani setrvačnost nemají žádnou závaznost, nýbrž mají pouze své příčiny, resp. podmínky své existence a svého fungování a působení. Pokud je možno tyto podmínky ovlivnit a tím způsobem nutnosti, resp. setrvačnosti vyloučit nebo obejít, je zcela v pořádku, když to člověk podnikne. Naproti tomu hodnoty pomine nebo obejde člověk jen ke své škodě (podstatné škodě; nemáme na mysli okrajové, vnější výhody, které to dočasně může přinést). A všechny tyto hodnoty jsou ve zvláštním napětí s mocí (neřku-li s násilím): nejenže jsou na moci nezávislé, ale jsou mocí nevynutitelné (tj. je nevynutitelné její skutečné uznání a skutečné plnění či respektování) a ve spojení s ní jsou dokonce narušovány, deformovány, korumpovány, otupovány a neutralizovány. Pravdu nelze lidem vnucovat, protože pak ji zbavujeme toho nejpodstatnějšího, totiž její vnitřní přesvědčivosti, jež se uplatní tam a jedině tam, kde člověk dobrovolně a odevzdaně staví vše až do druhé řady a naslouchá hlasu pravdy, chtěje mu být poslušen a ve všem nápomocen. Podobně spravedlnost není dosažitelná jen logickým vyvozováním ze zákonů; zákony jsou jenom pomůckou, ukazatelem cesty, ale spravedlnost je víc než zákon. Tam, kde dojde ke střetnutí spravedlnosti a zákona, musí či alespoň má ustoupit a být reformován zákon. Z docela stejných důvodů není pravdivost redukovatelná na logiku a logickou bezespornost. Vzhledem k zákonům je **spravedlnost** čímsi, co ze zákonů nevyplývá, co jim není imanentní, nýbrž k čemu se zákony mohou (a mají) blížit, čemu mají sloužit a vůbec být k dispozici, čemu mají napomáhat, aby se **prosadilo a uskutečnilo**. Spravedlnost je tedy pro zákony čímsi v podstatě kontingentním, v každém případě však transcendentním, co však má pevnou strukturu, pevný „charakter“, který

právě dovoluje, aby zákony byly formulovány. Podobně se tomu má s pravdou: vůči logice je pravda čímsi transcendentním, vůči logicky integrovanému konceptu je pravda vždycky čímsi kontingentním – ne však libovolným a nahodilým, nýbrž naopak „charakterním“, s pevnou linií, která respektuje logiku a dovoluje, aby byla pravda v rámci logického konceptu vyslovena, vyjádřena.

A tak se to má také s mocí. Moc se nemůže a nesmí prosazovat jako emancipát, nýbrž musí mít své meze a svou nedefinitivnost, tj. otevřenost vůči společnosti a vůči hodnotám, jež společnost respektuje a které jí jsou východiskem, základem, principem. Základní společenské principy („hodnoty“) jsou vzhledem k moci čímsi pro ni transcendentním (tj. z ní nevyplývajícím a na ni nepřevoditelným, neredukovatelným) a také vůči moci a mocenskému pořádku kontingentním. Moc, která tuto skutečnost a tento vztah nerespektuje, se vymkla svému určení a přestává být ospravedlnitelnou, legitimní mocí. Právo nevyplývá z moci, nýbrž ze spravedlnosti; pokud zákony tuto spravedlnost nějak vyjadřují a zachycují, může být v praxi „právo“ vyvozováno ze zákonů. Ale pokud zákony jen vyjadřují mocenský status quo a „uzákoňují“ legitimují moc a mocenské zásahy, pak přestávají vyjadřovat právo, ale vyjadřují spíše bezprávný stav, v němž právo a spravedlnost jsou narušovány, potlačovány a ničeny, korpumpovány. Protože však společnost je živá jen svým vztahem k „hodnotám“, jako je právo, spravedlnost, pravda apod., znamená emancipace a uzurpace moci umrtvování společnosti, zbavování společnosti jejích spojení se světem „hodnot“, odřezávání spojů, jimiž ustavičně nově proudí do společnosti míza, síla, život. Emancipace moci je důsledkem a příznakem nemoci ve společnosti, ve společenských vztazích – a v posledu choroby, jež hlodá na životě jednotlivých lidí, jednotlivých členů této společnosti. Tam totiž, kde jednotliví lidé respektují hodnoty a jsou pro ně hotovi přinést také nějaké oběti, tam není v silách moci, aby se emancipovala a postavila proti orientaci celé společnosti i jednotlivých jejích příslušníků. Okolnost, že k emancipaci a přebujení, zhoubnému přerůstání moci dochází, svědčí o slabosti a rozkladu společnosti. (Ovšemže je nutno rozlišit případ, kdy k takovému emancipování moci dochází uvnitř společnosti a z vlastních, vnitřních zdrojů, od případu, kdy jinde se emancipovavší moc intervenuje zvenčí do situace jiné společnosti a vyvolá vznik a vzrůst emancipátu také tady, jakousi indukci.)

76-15 akce, reakce, flexe, reflexe

760224/1

(15) (7) (24. 2. 76 večer, Dunaj.)

Normální průběh akce je vlastně průběhem události: akce začíná jako vnitřní a postupně se zvnějšňuje, až dosáhne, resp. zasáhne něco vnějšího, čímž skončí. Akce je integrována a „řízena“ („nařízena“) jakožto akce

určitého subjektu pouze ve svých počátcích; v dalším průběhu už se vymkne možnostem subjektu do ní ještě zasáhnout, opravit či upravit ji a změnit její průběh, její zaměření. Nicméně tam, kde můžeme mluvit o reakci, tj. o spojitosti, vzájemné vazbě dvou akcí, z nichž ta druhá svou konstitucí a svým zaměřením onu první předpokládá, a navíc předpokládá také její „zkušenost“, tj. má (musí mít) jakousi „informaci“ o výsledku oné první akce, tedy o jejím konci. Protože však tento konec je původně už emancipován z moci subjektu, protože už v průběhu zvnějšňování, zpředměňování akce ztratil už vazbu na subjekt (aktuální, trvajíc vazbu), stojíme před otázkou, jak asi může být pro subjekt zabezpečena informace o závěrečné fázi průběhu akce. Zajisté nelze **ne**předpokládat, než že se od hlavního proudu dění, orientované události, jakou je akce, odpoutává jedna složka, jeden malý proud a směřuje v opačném směru zpět k subjektu, do jeho nitra. Jen tak může být subjektu v jeho nitru poskytnuta potřebná informace, aby další, druhá akce už mohla být zaměřena s potřebnou, nezbytnou opravou, tak aby mohla dospět ke svému cíli jistěji (ne už tak „nazdařbůh“) a aby mohla dosáhnout účinněji toho, proč a k čemu byla určena.

To však představuje první „ohyb“, tj. „flexi“ akce subjektu. Reakce je možná jen díky této „flexi“ jedné složky akce; tato „flexe“ díky své zpětné, obrácené nasměrovanosti může poskytnout další, příští akci potřebnou informaci o výsledku, tj. o konci, zakončení akce předchozí. A pouze za předpokladu takové informace může následující akce být zaměřenější, zacílenější, tedy méně „nazdařbůh“. Zároveň se však díky této flexi subjekt vůbec stává (a dále potvrzuje) subjektem. Neboť subjekt jako ontická struktura vzniká a formuje se teprve tam, kde nějaká událost je schopna se vrátit sama k sobě. Tento návrat subjektu k sobě je tedy vlastně tou první „flexí“ a tím i oním nosným pohybem, umožňujícím „flexi“ každé další, nové akce subjektu. Flexe umožňuje a uskutečňuje jakousi „informovanost“ subjektu, tj. přináší podklady pro korekturu ve vedení dalších akcí. Ovšem tato „informovanost“ nemá ještě nic společného s jakýmkoliv vytvářením „obrazu“ o „skutečnosti“, o níž je přinášena informace. Nejde tu o žádné „poznávání“ v běžném, tj. předmětném slova smyslu. Neexistuje tu ještě žádná intence, jež by dovolovala interpretovat takovou „informaci“ jako zaměřenost či dokonce uchopení. Nicméně jakési zachycení na čemsi vnějším, cizím, tj. na jiné události (či jiných událostech) tu skutečně existuje. A to dovoluje, aby další akce mohla být právě „reakcí“.

Jako je akce předpokladem a základem flexe, je reakce předpokladem a základem re-flexe. Ale reflexe není prostě identifikovatelná s flexí reakce, nýbrž liší se od této flexe, je něčím dalším, něčím víc. Flexe může poskytnout dalším akcím informační podklad pro jejich větší a účinnější zaměřenost, a to ať už jde o flexi nějaké akce obecně anebo o flexi té

zvláštní akce, kterou nazýváme reakcí. Reflexe je naproti tomu docela specifická akce, která už vůbec není primárně zaměřena k nějakému vnějšímu cíli, ale právě naopak k něčemu vlastnímu, k části či složce vlastní aktivity, vlastních akcí a reakcí subjektu, a to právě k té složce, v níž jsou spjaty a propleteny prvky subjektivní strukturovanosti, resp. subjektivního projektu i prvky přizpůsobenosti, akomodace a zaměřenosti na cosi vnějšího, cizího, „druhého“. A reflexe se pokouší tyto složky (tuto složku) uchopit, zvládnout, přehlédnout, prohlédnout, nahlédnout tím, že se pokouší rozpoznat to, co je původu subjektivního a co ne; a toto druhé, co není původu subjektivního, činí brzo svým hlavním zájmem, a to tak, že si z toho staví, formuje „objekt“, „předmět“. (Ono to vlastně ani tak „brzo“ není, dochází k tomu až v době rozkládajícího se a upadajícího mýtu, kdy se teprve tvoří to, čemu dnes říkáme „předmětné“ myšlení.) Protože však každá reflexe je také akce, má i svou další „flexi“, která ovšem brzo a rychle splývá s reflexí této reflexe; vědomí a myšlení nabývá zvláštní mnohavrstevné, pórovité či spíše „nadýchané“ strukturovanosti, jež má sice trvalou tendenci k sesedání a sedimentaci, ale jež zároveň je vždy znovu prokypřována a provzdušňována dalšími a dalšími reflexemi, takže lidské vědomí je vlastně již svou povahou a podstatou takto provzdušněné, protože mnohonásobně proreflektované.

1976-3

§ 16-23

76-16 sex, žena

760227-1

(16) (1) (27. 2. 76 k ránu, Dunaj.)

Velmi často nacházíme pokyn i ve svých nekontrolovaných reakcích, pokud nejsou narušeny a pokaženy intervencemi falešných interpretací, předsudků, plochých a banálních sloganů atd. Místo sexuality v životě lze do značné míry hledat a nacházet, jestliže bedlivě sledujeme své bezděčné reakce a základní působivé dojmy. Ženská krása a zejména nahé ženské tělo vyvolává celou plejádu komplikovaných pocitů, jež se při bedlivém ohledání ukazuje jako zcela nepřiměřené, neúměrné banálnímu vyústění, jímž je pohlavní akt. Jsme ohromeni, až se zajímavým, takřka posvátným nadšením zasypáváme ženu svými polibky, v nichž zdaleka není pouhý chtíč, ale úcta, pokora, oddanost – jsou to zkrátka slavnostní a obřadné polibky, jež svou vřelostí a provázejícími je nejvážnějšími a nejslavnostnějšími pocity překonávají líbání rukou nejvyšších hodnostářů či nejvzácnějších ostatků, jak se v některých dobách vyvinuly ve vrcholnou a všeobecnou formu. Naše nadšení a užaslý obdiv se neváže jen k oněm

erotogenním zónám, o nichž mluví odborná literatura, ale je vyvoláván mohutností zad nebo naopak křehkou jímavostí krku či nevyslovitelnou křivkou ramene apod. I když nás všechno vleče a strká k vyústění v koitu, přece si před ním i po něm, a vždy znovu, uvědomujeme, že to vlastně není skutečné vyvrcholení, a ženské tělo (resp. žena, jak se stále víc ukazuje) se nám stává nepomíjivým mementem, výzvou, ano otázkou. Vždy znovu a stále jasněji (pokud to v sobě nepřehlušujeme cynismem či jen zvykem a nepřikrýváme svou tupostí) se nám vnucuje otázka: co vlastního, nejvlastnějšího máme s touto ženou udělat, podniknout, jakým skutečným a podstatným způsobem máme (a můžeme) odpovědět na výzvu, již nám její tělo a v posledu ona sama, celá, jedinečná, vychází vstříc? Nic nemůže být přesvědčivější, než že máme a musíme odpovědět jako člověk, ne jako samec. Transcendence či spíše ona neuvěřitelná otevřenost a navíc schopnost otevírat (tj. otevírat i nás) není snad nikde tak zřejmá pro toho, kdo je schopen a chce vidět, jako právě tady. Není plnějšího zážitku skutečnosti než v podstatném, hlubokém setkání s ženou. Všechna jiná, předchozí setkání jsou v čemsi zastřená a neprůhledná, ale toto nás vtahuje přímo do víru reflexí, v nichž otázka stíhá otázku a myšlenka myšlenku. Kdo je schopen naslouchat, kdo se nechá vést, nezůstane v žádném případě na rovině pouhé sexuality, ale pozvedne svůj vztah na mnohem elementárnější, životně výsostnější, existenciálnější rovinu – a ovšem pozvedne na tuto rovinu i samotnou sexualitu, která se teprve potom stává něčím, co může uspokojit, neboť je prolnta, naveskrz proniknuta jedním jediným obrovským poukazem nad sebe a mimo sebe, stává se výrazovým prostředkem, celoživotní mimikou, napověděním podstatného a příslibem nekonečně vyššího a hlubšího. Nejenže pak už tím hlavním není sexus, ale dokonce ani vnější krása; to vše splnilo svůj úkol, když nás uvedlo na cestu, která jde daleko za ně a nad ně, ale na niž mohou být i ony vtaženy, vneseny – ale ne už jako konstitutivní, základní prvky, jež nesmějí chybět, nýbrž jako přízdoby, ornamenty, jako forma čehosi neskonale hlubokého a podstatného, obsahového. A tohle všechno vůbec není dodatečná nadstavba a nějaká cizí ideologie, ale můžeme to vyzorovat, budeme-li dost pozorni a nenecháme se svádět na scestí prefabrikovanými názory a konfekčními teoriemi, přímo ze svých vlastních pocitů a ze svých vlastních reakcí. Je jenom na nás, abychom si to přiznali, abychom před tím neutíkali nebo to od sebe neodháněli ze své hlouposti a tupé povýšenosti.

76-17 smysl, smysluplnost, aktivita

760302-1

(17) (2) (2. 3. 76 k ránu, Dunaj.)

Protože veškerá skutečnost záleží ve složitém komplexu procesů uskutečňování, a tudíž dění, také smysl a smysluplnost mohou záležet

jenom ve smysluplném dění a uskutečňování. Smysluplnost však je vždycky mj. vztahem a poukazem k širším kontextům; neobejde se tedy bez vykračování ze sebe, bez překračování, přesahování. To však je zase možné jen jako uskutečňování, resp. přímo jako akce, aktivita. Cesta smysluplnosti a smyslu vede tedy přes akce, přes aktivitu, neboť jinak než akcemi takové elementární dějství, jakým je událost (primordiální), nemůže dosáhnout žádného kontextu, tj. kontaktu s jinými událostmi; jinak než akcemi se do žádného kontextu nemůže zařadit sama a nemůže ani nic jiného (jinou událost nebo její složku) do tohoto kontextu zatáhnout, přitáhnout.

Aktivita je ovšem různého druhu; může být zaměřena k přímému uskutečňování navenek, ale může být zaměřena také dovnitř subjektu (jako např. v reflexi, což je jen zvláštní druh akce, resp. reakce). Nicméně ani v tom případě, že je zaměřena dovnitř – a tím se ostatně musíme zabývat podrobněji – není cílem aktivity sám subjekt, tj. není posledním cílem, nýbrž leda cílem předběžným, prostředním, etapovým. Každá událost, každé dění má začátek a konec; jeho smysluplnost spočívá v kontextu, do něž se zapojuje a který ji (je) vždy přesahuje. Subjekt je však jen složitým typem události; také on dosahuje smysluplnosti pouze zapojením do širšího (nejen prostorově, ale zejména časově) kontextu. Protože však něco takového je možné jen tak, že subjekt jako událost se zapojuje, zařazuje do nějaké superudálosti (buť třeba jen některou svou složkou, některou složkou své aktivity), jeho smysluplnost záleží v tom, jaké je jeho místo v této superudálosti. Tato situovanost ovšem znamená, že subjekt nikdy nemá smysl, smysluplnost, smysluplné dění nějak před sebou, ale že se na něm buď podílí – anebo že pro něj vůbec nic takového neexistuje. A protože také každá superudálost není ani držitelkou smyslu, ani před ní smysl neleží jako před-mět, ale musí se do smysluplnosti, smysluplného dějství nějak zařadit a zapojit atd. atd., spočívá vlastně smysluplné dění nikoliv v tom, že by nějak dosáhlo podílu na nějakém již daném, hotovém smyslu „objektivním“, nýbrž ve vazbě, v zaměření na smysl, který není „tu“, který není dán, který nenastal, ale teprve nastává, má nastat. Nejde tedy v posledu o žádné „podílení“, o žádnou „účast“ ve starém řeckém smyslu, nýbrž spíše o perspektivu, jež byla přijata, resp. „zaujata“ a v níž se všechno ukazuje v jistém řádu a smyslu, jež se ztrácí jiným perspektivám (a tím spíše tam, kde o perspektivě nemůže být vůbec řeč). Důležité ovšem je, že to není perspektiva pouhého prohlédání a nahlížení, nýbrž především aktivního dělání, uskutečňování. Zároveň však musí zůstat perspektivou odkazující stále dál a výš, tj. nemůže být zaměněna s omezenou, konečnou perspektivou, jejíž konec, tj. jejíž provedení, uskutečnění, je v dohledu. Záměna nekonečné, neomezené perspektivy za omezenou, při níž však tato omezená perspektiva plní funkci a zastupuje perspektivu neomezenou, nese s sebou ztrátu

smysluplnosti a tedy katastrofu pro vše dosud smysluplné. To se pak dříve či později ukáže na podstatné proměně veškeré aktivity, která je takovou záměnou perspektiv postižena. (Srv. výklady H. Brocha.)

76-18 Demokritos, akce, atom, monáda, vnitřní, vnější, reakce, reflexe, odstup, řeč, svět řeči

760306-1

(18) (3) (6. 3. 76 večer, Dunaj.)

Demokritos si představoval, že věci vznikají dočasným spojením, zaklíněním řady atomů do sebe při padání; atomy se zachycují vzájemně svými výčnělky, tedy zcela mechanicky. Má-li se uprostřed takovéto mechaniky objevit „akce“, pak je zapotřebí, aby „atomy“ měly schopnost distancovat se od ostatních „padajících“ atomů nejenom vnějším ohraničením, které je jim od počátku a vlastní jejich povahou dáno; atom, který má být schopen akce a aktivního vztahu k jiným atomům, musí mít nitro. To rozpoznal Leibniz ve své geniální ideji „monády“: atom se musí stát monádou. Ale aktivita monády nesmí zůstat na **vnitřek**, na nitro „atomu“ omezena, nýbrž musí být schopna se od svého počátku, který je čistě vnitřní povahy, „vyvinout“ tak, že postupně nabývá vnějších rysů (rysů vnějšnosti), tj. že to, co je (bylo) původně čistě vnitřní, se postupně zvnějšňuje. Aby se však úroveň aktivity subjektu pozdvihla, je zapotřebí, aby z tohoto všeobecného spádu akce k zvnějšnění byla možná v jisté její složce cesta návratu k nitru, k vnitřní stránce subjektu. A tady dochází k něčemu, co zasluhuje naší plné pozornosti.

Jestliže ona vracející se složka akce je přece jen stále ještě její skutečnou složkou, znamená to, že na cestě tohoto návratu rovněž dochází, byť na jiném místě, k vyvrcholení ve zvnějšnění. Nicméně právě proto, že jde o návrat, tj. návrat do nitra, k vnitřní stránce subjektu, dochází k této složce zvnějšnění někde uvnitř. To je ovšem rozpor: jak může být něco zcela zvnějšněného, vnějšího „uvnitř“ subjektu, jak může mít své místo, být „doma“ uprostřed niternosti? Je to zřejmě možné jen tak, že uprostřed nitra subjektu, v rámci jeho niternosti se vytvoří jakási „nádrž“ vnějšnosti, jakási rezervace toho, co z „vnějšího světa“ sem oněmi vracejícími se složkami úspěšných i neúspěšných akcí bylo vtaženo. Tato nádrž či rezervace však musí dostat nějaký svůj tvar, svůj řád, svou tvář; aby se tak stalo, musí být subjekt schopen orientovat, zaměřit některé své akce do této „rezervace“ – a eventuelně pak je nechat třebas i přerůst, překročit tuto rezervaci a přesáhnout do skutečného vnějšího světa, ovšem již po určité modifikaci, k níž došlo právě při onom průchodu zmíněnou „rezervací“.

Ona sféra „rezervace“ je vlastně oblastí tzv. „zkušeností“, resp. „předzkušeností“, protože zkušeností obvykle rozumíme už něco zformovaného, konstituovaného a utříděného (alespoň částečně), v každém případě

pojmenovatelného a vyjádřitelného. A jestliže se má subjekt orientovat na tuto oblast, musí se svou aktivitou zaměřit tak, že zůstane v mezích, v rámci své niternosti, svého „vnitřku“, nitra. Akce, která má reagovat na vnitřní sféru subjektu, je reflexí. Jestliže prae-zkušenosti jsou výsledkem „flexe“, resp. řady „flexí“, pak jejich bližší prozkoumání, analýza a zpracování jsou výsledkem reflexe (reflexí).

První, co reflexe musí s oněmi před-zkušenostmi provést, je rozlišení toho, co je na nich původu vnějšího, od toho, co je na nich původu vnitřního. To ovšem není identifikovatelné s tím, co je jejich vnitřní a vnější stránkou, rysem, charakterem. A tady už začínají omyly, protože tady také je teprve možná pravda, tj. pravdivé rozlišení jednoho od druhého. A takové rozlišení je ovšem možné jen v odstupu nejenom od vnějšího světa, ale také od nitra samotného subjektu. Zvláštnost a na nic dřívějšího nepřevoditelná novost povahy reflexe spočívá v tom, že je zakotvena ve „světě“, který je v jisté distanci, má jistý odstup nejenom od vnějších „věcí“, ale také od nitra, niternosti subjektu samotného. Zatím jsme poznali jen to, že odstup od vnějšku znamená zvnitřnění a že odstup od vnitřku znamená zvnějšnění. Nyní poznáváme nutnost a možnost odstupů zároveň od vnitřku i od vnějšku – a takový odstup potřebuje nový prostor, nové místo, na něž by mohl odstoupit, nový svět, do něhož by mohl vkročit a odkud by získal potřebné východisko. Tím světem je svět řeči.

76-19 člověk, samota, socialita, víra, solidarita 760308-1

(19) (4) (8. 3. 76 brzo ráno, Dunaj.)

(Podle staršího mgf. záznamu rozhovoru – volně a jenom výňatky.) Existuje jakési povědomí, tradice či snad dokonce pověra, že v těch nejvyšších či nejhlubších sférách je člověk nakonec vždycky sám. Tam, kde jde o to nejvyšší, tak v posledu je sám. Tak to je nutno zproblematizovat. Jde totiž o to, že víra není tímto způsobem něčím, co je naší „nejniternější“, a to znamená nejsoukromější, nejindividuálnější záležitostí; tam, kde jde o věci víry – a to je vlastně otázka nejzákladnějšího zakotvení lidského života – tam není člověk zdaleka něčím jako „osamělý rváč“. Ta pověra se poměrně často vyskytuje i v křesťanském prostředí, ale v mimokřesťanském je obvykle mnohem výraznější (např. v buddhismu): čím je člověk podstatněji, čím je blíž tomu, kde má být, tím je osamělejší – až na konci se zbavuje i toho osamění a noří se do čehosi už vůbec neosobního, neindividuálního. Existencialistická myšlenka „vrženosti“ je podobného charakteru. Na této pověře je cosi křečovitého, jakási úzkost, vyvěrající asi ze závratí nad špatnou zkušeností (kdo ví?). Ve skutečnosti dříve, než se vůbec taková úzkost může probudit, je tu blízkost přijetí, uchopení za ruku, pomoc, podpora a opora, poznání, uvádění do světa, vyvádění ze svízeli a z bezradnosti, ze tmy a propasti mlh do jasnějších míst a poukaz

k plnému jasu alespoň v perspektivě. A to právě znamená, že tam, kde se rozhoduje o všem a zejména o tom nejpodstatnějším, je vždycky někdo při nás a vedle nás, že tedy nejsme sami, že nejsme ponecháni sami sobě, že nejsme opuštěni, osamělí. To není žádná přirozená záležitost; v jiných životních stylech či typech orientace tomu může být jinak, ale život z víry znamená vždycky život ve společenství a život ze zdrojů, z nichž čerpají druzí vedle mne, nejenom já sám. Tato skutečnost je spjata s tím, že víra není jedním z možných „přirozených“ postojů, resp. životních stylů či orientací; přesněji řečeno, že na lidské úrovni se stává jakožto „přirozený postoj“ (zdánlivě, neboť ve skutečnosti je to vždy postoj indukovaný) čímśi partikulárním či parciálním, jakýmsi zbytkem, reliktem, rudimentem, který je nutno nejprve oživit, naplnit životem, tou nejvlastnější dynamikou – a ta právě není přirozená, není nikdy součástí „přirozeného postoje“, ale je dalekosáhlou, „eschatologickou“ perspektivou. K takové oživující proměně, a tím k sestoupení k nejvlastnějším, nejzákladnějším, nejhlubším zdrojům víry dochází (a může dojít) pouze ve světě řeči, tj. pouze tam, kde se člověk orientuje nikoliv na své vybavení (ať už skutečně přirozené, nebo jen zdánlivě „přirozené“, ve skutečnosti dějinné, tradiční, zvykové apod.), nýbrž právě na perspektivu, na budoucnost, na konec, cíl – což všechno není „tu“, nýbrž může být jen „míněno“; zároveň však nemůže a nesmí být míněno jako „předmět“. A právě tento nepředmětný vztah k tomu, co není předmětem, nýbrž co se děje, co se stává a k účasti na čem jsem zván, do čeho jsem pojímán a přijímán, je vždycky odpovědí na pozvání a výzvu, přicházející prostřednictvím člověka, „svědka víry“, který mne osloví a slovem, přes slovo, prostřednictvím slova teprve zakotví to, co jsem někde získal (eventuelně) jako zmíněný relik, rudiment víry. (A tím se ovšem z reliktu a rudimentu stane zárodek, semeno, z konce počátek něčeho nového.)

76-20 [Bony]

760309-1

(20) (5) (9. 3. 76 večer, Dunaj. – Volně upravené výňatky ze staršího mgf. záznamu.)

[Bony]: ... tak je to v té apokalyptické řeči Kristově, že totiž to, co se zjevuje ve světle Kristově, že to není to nebo ono, že to není rozluštění toho matematického příkladu, že vždycky to nějak ukazuje dál, že vidíš, že to, co se ti zjevilo, není jenom to, co se ti v tuto chvíli zjevilo, že to v jistém smyslu skutečně je jakoby všecko, ale tak strašně všecko, že to je nepojmenovatelné a že to je mnohem víc; že říci, že se mi ukázala pravda... pravda se mi nemůže ukázat, pravdu nikdy nemohu uchopit, je to nějak mnohem víc, tohleto všecko – proto je Kristus „dokonavatelem“...) No; tak zjeví se pravda, nebo ne? Zjev[ě]jí se věci v pravém světle, nebo ne? No, a jak se mi může zjevit „všecko“? Jedině tak přece, že se mi zjev

kus – to jinak není možné. A na druhé straně: co mi je do toho, že se to zjeví, když ne mně? Mne vysvobodí pravda, která se mně otevře, kterou já poznám – já přece nemohu poznat celou pravdu, nikdy, až na konci věků. (B: No, ale to právě patří k tomu zjevení pravdy, že zároveň vím, že ji nepoznávám celou...) Jistě, ale nicméně je důležité, že se mi zjeví. A zjevit se mi může jen částečně, a přesto je to zjevení, vyjevení. (B: Ale vím, že nejsem *in possessione*.) Ano, to je jasné. To jako když se mi vyjeví tajemství, tak nepřestává být tajemstvím. Když se mi vyjeví pravda, tak nepřestává být tou obrovskou pravdou. I když se mi vyjeví jako jednotlivá pravda. Takže – já **jsem** cítil – aby to neznamenovalo takovou jenom „eschatologickou“ dimenzi, že prostě... (B: Ale má to také tu eschatologickou dimenzi, nepochybně ji má, ...) Ano, ale zase je nebezpečí, že to *eschaton* chápu řecky; to *eschaton* není na konci, to *eschaton* je teď! (Jistě!) A teď ovšem není v plnosti... (B. Tak, no tak jsem to myslel!) Samozřejmě, že to má svou hloubku, do které já nenahlížím, ale má to svou tvář, kterou vidím tváří v tvář – není mi to utajeno, není to ode mne odvráceno, nýbrž zjevuje se mi to. Je to tak nepochybné, že najednou vidím, že jsem prohlídl, že z mých očí „spadly šupiny“ a teď vidím... I když nevidím všechno, je to nepochybná skutečnost, že to, co jsem dříve neviděl, teď vidím! (B: No ale vždycky se to děje v Ježíši ukřižovaném, nějak...) No, to nevím; to je dogmatická formulace, která mi nic neříká. Ano: v kříži, v průšvihu. Tohle vím. Ale v Ježíši ukřižovaném? To nevím, co to je? Co to znamená: v J. ukřižovaném? Když já jdu cestou, kterou šel on, tak je to ta správná cesta. (B: No jistě, ale nemůžeš to pojmenovat nakonec jinak...) A proč správná? protože jenom na této cestě se vyjevuje pravda. Je to vlastně jen pro orientaci, abych věděl, že jsem se nezmýlil, že nejsem na scestí. Znamení při cestě. Je to vlastně takové upřesnění a posun toho, o čem jsme minule mluvili: ta nesmírná důležitost kříže, a současně že to opravdu je jenom cosi pomocného nebo prostředkujícího. To není vrchol vesmírného nebo dějinného dějství. Je to „*methodos*“. (Konec přepisu.)

Na tom se ukazují dvě věci. Především, že žádná událost nemůže být pojata (legitimně) jako rozhodující událost veškerých dějin, nýbrž že má význam vždycky jen konkrétní, pro určitou dobu a situaci, event. pro určitou epochu. Jakmile se z nějaké události začne dělat klíč k celým dějinám, tak jsme okamžitě zpátky v mýtu, byť – dnes pochopitelně – už upadlém a zvetšelém, tj. např. také nepřesvědčujícím a vůbec ne nosným. – A ta druhá věc je vlastně totéž, jen v jiném kontextu a na jiné rovině. Žádná formulace, žádné jednotlivé uchopení a vyjádření nemůže být pojato jako centrální a jako sama esence pravdy. Není prostě takové formulace, která by nezávisle na kontextu a na situaci věčné mohla vystihnout jednu provždy podstatu, to rozhodující, nejdůležitější. Spolu s proměnami situace se důrazy přesouvají a formulace se musí také měnit.

Není to zajisté naprostá plasticita; v tom se už prosadí řád řeči, slova. Ale v žádném případě se žádná formulace nesmí stát šiboletem nebo posvátnou, tabuizovanou dogmatickou formulí – v tu chvíli je všechno naprosto vedle a falešné.

76-21 autorita, Jaspers, zakotvenost, solidarita, samota, rozhodování, člověk, láska, výchova, spása

760312-1

(21) (6) (12. 3. 76 brzo ráno – po 4. hod. – Dunaj.)

Karl Jaspers má jedno velmi pozoruhodné místo v přednášce „*Freiheit und Autorität*“ (1951; in: *Philosophie und Welt* – 3363 – str. 54): „*Weil aber der Mensch dem Menschen im Eigentlichen nicht entscheidend helfen, sondern nur sein Schicksalsgefährte sein kann, wird jede weltliche Autorität unglauwürdig.*“ Samozřejmě je vždy otevřena možnost pomoci druhému člověku „nevlastně“, tj. v „okrajových“ záležitostech, jinak ovšem velmi závažných a důležitých (žízňícímu dát pít, hladovějícího nakrmit, ukřivděnému a vězněnému vyjádřit solidaritu, ukázat „milosrdenství a **soucit**“ vůči vdově a sirotku atd.). Je možno pomoci lidem odstranit nebo překonat překážky, usnadnit jim jejich cestu a práci, být jim oporou ve chvílích ochablosti a únavy – ale není možno za ně rozhodnout v těch nejzávažnějších věcech, není možno jim dát „smysl života“, není možno zvnějšku zajistit jeho zakotvenost v posledních jistotách. Jsou věci, které musí udělat každý člověk osobně a které za něho nemůže udělat nikdo druhý. Což ovšem neznamená, že to je situace, v níž každý zůstává „sám“. Tady musíme učinit potřebné rozlišení.

Člověk je živý tvor; už tím je dána jeho zakotvenost v životě. Je společenský tvor; už tím je dána jeho zakotvenost ve společnosti. A přesto musí jeho vztah k životu a k druhým lidem projít v rozhodujících chvílích jeho individuálním, osobním rozhodnutím. Z toho, že se narodil jako živá bytost, ještě nic nevyplývá pro jeho rozhodnutí; přesněji řečeno, tím ještě není rozhodnuto, to jsou jen předpoklady pro jeho rozhodnutí. I když je člověk živ, je – alespoň v rozhodujících okamžicích – před něho postavena vždycky otázka, volba, nutnost rozhodnutí: volit život – nebo smrt. A i když je lidská bytost, člověk, je před něho také lidství a lidskost postavena vždycky jen jako výzva: buď člověkem! Buď druhým lidem vskutku člověkem! Buď s člověkem, s lidmi, s lidstvem a lidstvím, lidskostí solidární! To, že se člověk narodil jako živý a že se narodil do společnosti, nemůže nahradit, suplovat jeho vlastní rozhodnutí. Žádné miliardy let vývoje života nemohou rozhodnout za něho a nemohou např. zabránit, aby se obrátil proti životu, cizímu i svému.

Ale člověk, i když se musí rozhodnout osobně (tedy „sám“), není ovšem ve svém rozhodování opuštěn, osamělý, izolovaný od jiných lidí a vůbec od veškeré skutečnosti. Naopak: pokud dovede vidět, vidí kolem sebe

nespočetné pomocné ruce. Jak by se vůbec mohl rozhodnout pro život, kdyby mu živé bytosti kolem něho nepřipravily ty nejnezbytnější podmínky, kdyby nad ním nesklenuly onu biosféru, v níž jedině je život možný? Jak by se mohl rozhodnout vkročit do světa řeči, kdyby na něho nikdo nepromluvil? Jak by mohl své srdce naklonit k solidaritě a lásce k druhým lidem, kdyby nejprve nepoznal lásku druhých lidí k sobě, v první řadě ovšem lásku mateřskou a otcovskou? A tak musíme tady myslet i mluvit přesně: člověk se musí rozhodnout a angažovat „sám“, tj. osobně, nikdo to nemůže učinit za něho; ale nestojí v takové situaci nikdy „sám“, tj. osamocený a izolovaný, ale je vždy nesen pomocí a solidaritou těch druhých – zle by s ním bylo, kdyby byl vsutku bez pomoci a bez solidární asistence těch druhých. To je také skutečnost a smysl výchovy: výchova nespočívá v tom, že rodiče (nebo učitelé apod.) rozhodují za děti a na jejich místě, nýbrž že v jejich vlastních rozhodováních stojí při nich, že jim radí, že je vedou, že je učí se rozhodovat správně, tj. učí je kontrolovat svá rozhodování a své činy předem, jednat promyšleně, cílevědomě apod. – V tom je docela vedle každé kauzální uvažování, každá pověra i osud, i určenost, předurčenost člověka, a samozřejmě i v predestinaci, proti níž člověk nic nezmuže, kterou nelze změnit a v níž je předem rozhodnuto za člověka. A proto také „spasení“ nelze chápat jako něco předem rozhodnutého, učiněného, co se stalo a definitivně je tady; o člověku se nerozhoduje bez člověka, nýbrž jen s jeho aktivní spoluprací, s jeho vlastním, osobním podílem na tomto rozhodování. Tím pochopitelně není řečeno, že se vlastně člověk zachraňuje sám, že je svrchovaným rozhodčím o svém životě a o sobě. Člověk není postaven do pustiny, ale je před ním cesta, resp. několik, mnoho možných cest. Připravená cesta – to je něco naprosto vynikajícího a zachraňujícího – pokud se člověk rozhodne se nechat zachránit. „Spasení“ je taková připravená cesta; ale cesta sama ještě nikdy nerozhodovala o tom, kdo po ní půjde a zda vůbec po ní půjde.

76-22 Mlynář, demokracie, socialismus, komunismus

760312-2

(22) (7) (12. 3. 76 ráno po 5. hod. – Dunaj.)

Mlynář se kriticky distancuje od konzervativců, kteří „i při posuzování myšlenkových koncepcí v komunistickém hnutí“ vidí „především či výhradně faktor moci“ (3) a kteří „realitu“ ztotožňují „s realitou moci a násilí ve společnosti“ a jejichž „konsolidační“ politika je založena ... na ztotožnění ‚reality‘ s čistě mocenským vítězstvím nad politikou roku 1968“ (4). Tyto demonstrativní formulace však nemohou zastřít skutečnost, že sám Mlynář je rovněž v zajetí podobného uvažování přes veškeré rozdíly od politiků tzv. „normalizace“. Když mluví o „myšlenkovém pohybu v komunistickém hnutí“ (2 a násl.), upozorňuje sice na to, že jde o fakt internacionální, nadnárodní, „který nelze izolovat v geografických

hranicích ČSSR a likvidovat mocenskými zásahy, prováděnými v tomto geografickém rámci“ (2), ale jako „realitu“ uvažuje zase jenom „skutečný politicko-ideologický vývoj v celém komunistickém hnutí, v daných souvislostech pak především evropského komunistického hnutí“ (3), tj. mluví (a uvažuje) o realnosti pouze „v rámci komunistického hnutí a politiky“ (3). Když se pak zabývá charakterizováním „hlavních obsahů myšlenkových koncepcí, rodících se stále zjevněji především v západoevropských komunistických stranách“ (4), jmenuje jako „nejvýraznější rys politické linie akčního programu KSČ v roce 1968“ (který s oněmi koncepcemi srovnává) „snahu o demokratizaci politického a vůbec společenského života v Československu“ (4). Je tedy zřejmé, že už nezůstává v této záležitosti „v rámci komunistického hnutí a politiky“, ale přechází do oblasti „politického a vůbec společenského života v Československu“. Na jiném místě dokonce výslovně mluví o zmařených nadějích „demokraticky orientovaných komunistů i ostatních vnitropolitických sil“ (2); a pokud jde o evropský kontext, podtrhuje výjimečnost evropské situace, kde existují silné socialistické a komunistické strany () [číslo stránky v závorce chybí, pozn. red.]. A pokud jde o příklon k demokratismu, mluví Mlynář o „změnách v myšlení a mentalitě pracujících lidí“ (18), jako by nešlo už vůbec o záležitost vnitrokomunistickou, ale obecně společenskou.

Tady už prostě nelze Mlynáře nezarazit. V posledních dvou stoletích lze mluvit nepochybně o evropském vývoji k demokracii; ovšem existovaly v řadě zemí retardační momenty, demokracie se v nich prosazovala jen pomalu a polovičatě atd. Ale o vysloveně retrográdním „vývoji“ zpět od demokracie lze mluvit pouze ve dvou případech, totiž v případě bolševismu a v případě fašismu. Socialismus byl myšlenkově jen důsledným dovedením demokratických myšlenek až do konce. Jestliže se socialistické tendence ve svých některých složkách dostaly do protipohybu a protiproudu, je to nutno chápat jako anomálii, narušení (deformaci) a degradaci socialismu. Pochopitelně je zcela na místě tento „vývoj zpět“ podrobně popsat, analyzovat a vyložit, interpretovat. Ale nelze v žádném případě vycházet při prognózách nebo i při pouhé interpretaci současného stavu z této anomálie a mluvit o „vývoji“ a světodějných nových myšlenkách tam, kde jde pouze o napravování přehmatů „socialismu“ deviovaného. Věci bude odpovídat, budeme-li mluvit o „nápravě“, nikoliv o „vývoji“. Tím vůbec nemá být oddisputována skutečnost silného komunistického hnutí. Ale pokud mluvíme teoreticky, ne tedy ideologicky, pak musíme mluvit myšlenkově čistě. Bolševismus (komunismus) je (stejně jako fašismus) deviací socialismu; demokraticky orientovaní socialisté (tj. skuteční socialisté) se obojímu musí vyhnout, od obojího se distancovat. Dochází-li k takové distanci (za určitých anomálních poměrů) v samotném komunistickém hnutí, znamená to revizi bolševismu a

totalitářských metod – a je třeba to uvítat. Nemůže však nikdo na nás chtít, abychom v tom viděli nějakou novou cestu, objev, nový vynález. Je to pouhý návrat. A rozhodující bude, zda tento reformovaný, znovu ustavený socialismus si bude vědět lépe rady s reálnými problémy naší doby než socialismus, který neprošel totalitářskou deviací.

76-23 demokracie, svoboda, socialismus

760318-1

(23) (8) (18. 3. 76 brzo ráno, Dunaj.)

Demokracie jako princip politického uspořádání a správy společnosti je založena nikoliv pouze jako politická teorie a politický program, ale má od samého počátku zcela určité a vyhraněné filosofické a přímo duchovní (z větší části náboženské, tj. protestantské) zakotvení. To můžeme zcela zřetelně vysledovat u všech myslitelů a politických filosofů, kteří se vždy znovu pokoušeli o mravní a myšlenkové zdůvodnění demokracie, jejích zásad a její praxe. A toto duchovní zakotvení demokracie a demokratičnosti je vidět především na tom, že její principy jsou formulovány tak, aby zaručovaly především duchovní svobody, tj. svobody ducha. To poukazuje na jedné straně sice na situaci, v níž vrcholily náboženské zápasy a v níž se tedy požadavky náboženské svobody, svobody svědomí a přesvědčení dostávaly nutně do popředí, ale je naprosto zřejmé, že politické svobody, zabezpečované svobodou tisku a projevu, rovností před zákonem a svobodou soukromí atd., mělo být především využito na poli duchovním, kulturním, intelektuálním. Tato okolnost poněkud zastřela nedostatečnost některých formulací, dovolující vlastně nelegitimní, protože původně nezamýšlené využití či spíše zneužití těchto svobod ve smyslu hospodářského liberalismu. Tento nedostatek byl však ještě podtržen a nadměrně zvětšen tím, že se demokratických postulátů a hesel začala dovolávat a vlastně přímo zmocnila celá třída zejména měšťanských výrobců, jejíž motivy jen někdy měly opravdu duchovní, náboženské zakotvení, většinou však byly zcela zjištné a byly jen ideologicky zakrývány demokratickými (či dokonce náboženskými atd.) hesly. Demokracie uvolnila cestu nebývalému růstu a rozvoji průmyslu a obchodu, ale průmysl a obchod se zpětně zmocnil demokracie, korumpoval ji a deformoval podle svých potřeb.

Zcela podobná situace nastala mnohem později, kdy domýšlením a dotažením demokratických principů do oblasti sociální vznikaly základy socialistické myšlenky a socialistické praxe. Také tady si socialistické zásady přivlastnila a socialismus svou ideologií učinila celá třída a také tady na tom vydělala zejména elita této třídy, která se socialistického programu zmocnila, uzurpovala tento směr, monopolizovala si nárok na něj a nárok na jeho pravověrný výklad, přizpůsobila ho svým potřebám a deformovala, korumpovala jej až k nepoznání. A jako kdysi buržoazie

(resp. její elita) si z demokracie skutečné udělala jen zdánlivou a jen zástěrku svých zcela nedemokratických cílů a metod, tak i nová třída, resp. elita tzv. třídy proletářů opustila skutečnou demokracii a místo ní postavila kulisy demokracie fingované a falešné. V obou případech byla demokracie zbavena svých duchovních, mravních či dokonce náboženských kořenů a byla redukována na některé formální rysy, které ještě dále byly k nepoznání zaměněny pouhými rituály a symboly.

A tak původní hluboké základy demokracie musejí být znovu vyhledány a odkryty a lidé se k nim musejí znovu ve svých svědomích a ve svém životním zakotvení a zaměření přihlásit, má-li být skutečná demokracie obnovena a má-li být společnost tímto způsobem ozdravena především ve své duchovní, mravní a v neposlední řadě intelektuální podstatě.

1976-4

§ 24-30

76-24

760321-1

(24) (1) (21. 3. 76 večer, Dunaj.)

V naší společnosti došlo k vážnému posunu, který si zaslouží plné pozornosti už proto, že charakterizuje situaci ve všech zemích tzv. socialistického bloku. Ačkoliv veškerá represivní opatření byla v teorii od počátku namířena proti příslušníkům poražené buržoazie, po takových dvou až třech desítkách let, tedy po výměně generací, je převážně zaměřena proti nekonformní inteligenci. To je zjevné např. z toho, že kádrová opatření při přijímání dětí na školy a pak do zaměstnání postihují nesrovnatelně víc děti nekonformních intelektuálů než děti podvodníků, defraudantů, tzv. rozkrádačů národního majetku apod., tedy než děti kriminálních živlů. Zatímco tedy na počátku byla represe orientována proti nepřátelům socialistického zřízení, dnes už se tato orientace zcela vytratila a zůstala jen prázdnou formulí, kryjící orientaci docela jinou, totiž proti zastáncům odlišných názorů, zejména odlišných jen v odstínech a některých rysech (i když ne výhradně proti těm), na něž původně byla orientována především propaganda.

Hlavní nebezpečí vnitřní už nemá dávno povahu třídně nepřátelskou, nýbrž je povahy ideologické, resp. ideové. Pro režim už není hlavním nebezpečím nějaká ozbrojená „kontrarevoluce“, nýbrž prostá pravda, pravdivá informace, pravdivé umění, pravdivá, resp. pravdu hledající a odhalující filosofie (a společenská věda) atd. A protože k tomuto vývoji dochází s takovou relativní rychlostí (přesto, že v počátcích je k dispozici mnoho zejména mladých nadšenců, kteří však postupně odpadají a dávají

místo oportunistům, „realistům“ a cynikům), musíme mít za to, že od počátku je v chodu podvodný pokus, jehož podvodnost vychází asi po jedné generaci najevo. Analýza oné podvodnosti je velmi důležitá a musí být velmi důkladně provedena. Jde totiž o to, že ideologie, která sloužila tomuto podvodu jako zástěrka, měla do sebe cosi nejen přesvědčivého, subjektivního, ale přímo legitimního, pravdivého. A tento moment pravdivosti musí být velmi bedlivě rozlišen, izolován, očištěn a rehabilitován, uplatněn, aby zničení a zavržení oněch lživých momentů mohlo být o to účinnější a trvalejší.

A ještě jednu věc je nutno vidět a konstatovat. Ona „pravdivost“, tj. onen moment pravdy, o němž byla právě řeč, je svázán se společenskou a dějinnou situací, která od té doby prošla řadou významných změn, tedy se situací značně zastaralou, dávnou. A jestliže dochází nejnověji k napětí a rozporům režimu s podstatnou částí inteligence, dochází k rozporům s tou vrstvou společnosti, která nabývá jak na významu a důležitosti věcně, tak na váze co do svého stále rostoucího počtu. Nový režim inteligenci potřebuje, ale musí právě vůči ní uplatňovat tvrdé postupy, které způsobují, že napětí se proměňuje v nepřátelství. To připomíná situaci měšťanské společnosti, jejíž rozvoj byl přímo spjat s růstem počtu proletarizovaných pracovníků, jimž samým však byla vlastně upírána jakákoliv podstatná perspektiva. Právě tato okolnost vedla k nejtěžšímu rozvratu měšťanské společnosti, kde se dělnictvo prostě nemohlo cítit doma. Měšťanská společnost nepotřebovala sice mnoho příslušníků inteligence, ale dávala pozor, aby je také nediskriminovala. Tam, kde došlo (např. v důsledku pracovních a hospodářských krizí) k otřesení pozic samotné inteligence a jejímu sblížení s proletariátem, bylo to pro buržoazii osudné a pro proletariát významným krokem k vítězství. Dnešní rozpor mezi tzv. reprezentanty dělnické třídy a inteligencí bude proto nutně vést k otřesu tzv. socialistické společnosti.

76-25 víra,

760330-1

(25) (2) (30. 3. 76 večer, Dunaj.)

Základní skutečností, charakteristickým rysem křesťanské existence je víra jako osa křesťanského životního stylu. Podstatná struktura víry spočívá v orientaci tváří (čelem) do budoucnosti a v obrácení se zády k minulosti. To je však možné jen tehdy, jestliže neznámá budoucnost nevyvolává v člověku děs a úzkost, nýbrž naději. Lidský život, který svou minulost nechává za sebou a který opouští dokonce i svou přítomnou jistotu, aby vykročil s důvěrou do nových dnů, o nichž sice ještě neví, co mu přinesou, ale právě proto na ně spoléhá a na cestě k nim se odevzdává, otvírá tomu, co má přijít, aby to přijal jako něco pozitivního a smysluplného, vedoucího v posledu k slavnému konci, očekává spásu právě v přicházejícím čase,

v budoucnosti. Tato nová životní orientace, založená na víře se tedy neliší od jiných nějakou výhradní orientovaností na spásu, nýbrž tím, že tuto spásu očekává jako něco, co teprve přichází a v plnosti přijde (v definitivní podobě) až na konci časů. (Myšlenka nekonečného pokroku je spíše mimořádným jevem v křesťanské tradici, srv. Řehoře Nyssenského „Mojžíše“.)

Z toho důvodu je svrchovaně problematické interpretovat křesťanství tak, že vyjdeme z tématu spásy, záchrany či vykoupení. Jde totiž o to, že tato myšlenka je starší než jakákoliv reflexe víry a že je paralelně přítomna v dějinách ještě velmi dlouho po té, co se víra jako světodějný „vynález“ stala základem nové životní orientace ve starém Izraeli. Je tomu dokonce tak, že je na místě právě největší opatrnost a svrchovaná rezerva vůči těm momentům, přítomným v křesťanské (a už židovské) tradici, které mají svou obdobu mimo ni. (K těmto momentům vedle myšlenky „spásy“ náleží mj. dokonce i myšlenka „boha“ (či Boha) a božského synovství.)

Ostatně přihlédneme-li ke starým „nearchetypickým archetypům“ ve starém Izraeli, na nichž lze nejlépe prokázat základní rysy fenoménu víry, nenajdeme žádný rozhodující důraz na „spásu“ či „záchranu“, chápanou jako osobní, individuální. Ještě Job připouští jen spásu objektivní, spočívající v tom, že „vykupitel můj živ jest“, zatímco já tu jsem už jen jako prach. Je tu sice řeč o vykupiteli, ale osobní, individuální naděje se odklízí stále ještě velmi daleko od ústředního bodu, jímž je život samotného vykupitele. To poukazuje na starší povědomí, zřejmé ve vylíčení nearchetypického archetypu abrahamovského vycházení z přítomnosti do neznáma, přičemž minulost se nechává za zády (a je zapovězeno se za ní ohlížet, jak čteme nejen v příběhu Lotově a jeho rodiny, ale také např. u Izaiáše). Tam totiž se zaslíbení vztahuje na Abrahamovo potomstvo, nikoliv na Abrahama přímo a osobně. Povědomí o „lidu božím“, „národu vyvoleném“ atd. podobně ukazuje na to, že nešlo na prvním místě o individuální, osobní naděje. Víra proto nutně a ze své podstaty znamená jakési zařazení, zapojení do společenství všech těch, kteří rovněž žijí z víry; naděje pak není soukromou nadějí, ale nadějí společnou, pospolitou, a to nikoliv ve smyslu nějaké skupinové subjektivity, nýbrž ve smyslu jaksi „objektivním“, tj. přímo kosmickém. Spása, záchrana, „vykoupení“ individuálního života spočívá pak právě v zapojenosti do tohoto společenství „objektivně“ zaměřené víry a naděje. Skutečné víře (a to znamená: Ježíšově víře) je cizí myšlenka osobního spasení; kdo hledá osobní spasení, ztratí je vůbec, ztratí svůj život, svou duši. Věčný život není životem individuálním, soukromým.

76-26 víra

760402-1

(26) (3) (2. 4. 76 brzo ráno, Dunaj.)

To ovšem nemůže a nesmí znamenat, že ono společenství víry by mohlo mít funkci jakéhosi prostředníka či rozhodující autority, arbitra. Víra vede ke společenství, ale není v něm a na něm založena, a to i když význam společenství pro víru nespočívá jenom v tom, že je něčím následným, že je důsledkem víry. Víra může být vzbuzena, „indukována“ nejspíš právě ve společenství, ale to ještě neznamená, že má v tomto společenství svůj poslední zdroj. A tak i když „věčný život“ není ničím individuálním, víra je naopak vždycky něčím individuálním, je individuálním „počinem“ či „výkonem“, osobní životní orientovaností, kterou nelze nahradit orientovaností žádného kolektivu či společenství a kterou tím méně může suplovat nějaká autorita. (Přesně řečeno není ovšem sama víra jakožto životní orientovanost „výkonem“ či „počinem“, „činem“ jednotlivce, neboť je spíše zachovávaným pravidlem, uznávanou a uplatňovanou normou apod. Ovšem i když provedeme potřebné rozlišení, musíme nějaký individuální „počin“ či „výkon“ zase předpokládat jinde, zkrátka musíme jen přesunout a upřesnit jeho lokalizaci. A je-li tedy sama víra zakotvením života v budoucnosti, pak zakotvení ve víře, resp. postavení života na víře je už oním „počinem“ či „výkonem“.)

Víra tedy vede k takovému způsobu života, který bychom mohli předběžně nazvat „společenským“; jinak řečeno, víra orientuje život nejenom do budoucnosti, ale k druhým živým bytostem, k druhým lidem a k jejich budoucnosti. Víra vede k takovému životu pospolu s druhými lidmi, který má spolu s jejich životem společnou budoucnost. Jinak řečeno, budoucnost, na niž a do níž je orientována víra, je budoucností nikoliv individuální, soukromou, nýbrž společnou; na tom se právě pozná, že jde o víru (nebo o naději) a nikoliv o její nápodobu či náhražku, že budoucnost, do níž je zaměřena, je takovouto společnou budoucností. Soukromá budoucnost je falešná budoucnost, je vším spíše než skutečnou budoucností. A pak stejně, jako soukromá naděje je vlastně rezignací, neboť si doufá vylepšit své postavení v situaci, která se celkově nezmění (nebo se dokonce zhorší), stejně i soukromá víra je falešná, zcestná víra, stává se pověrou či fanatismem soběstředné a jen na sebe spoléhající aktivity, která ze samé nedůvěry v dobrou vůli a spolehlivost těch druhých snadno a bez skrupulí sahá po teroristických prostředcích, po zastrašování a donucování všeho druhu. Nakloněnost k víře a nakloněnost k naději jakožto nakloněnost k činu musí mít někde svou zakotvenost, svůj kýl, ponor, těžiště, zejména však kolektiv, aby se nezvrhly v cosi subjektivního, egocentrického a – ve smyslu Kierkegaardově – cosi naprosto zoufalého.

Ale ovšem subjektivismus smečky či kolektivu není po té stránce méně zoufalý než subjektivismus individua. A tak jestliže společenství je prostým korektivem subjektivismu individuálního, je korektivem pouze relativním, nemá však v sobě poslední záruku. A proto má stále svou důležitost ten typ transcendence, který se nevztahuje pouze ke společenství, ale který i

celé společenství a dokonce celé dění společenství, tj. společenské dějiny zakotvuje ve skutečnosti, která nemůže být převedena na objektivitu, ale která nemůže být převedena ani na subjektivitu, byť společenskou, tj. nadindividuální. A tak otázka víry (a stejně tak i otázka naděje) může být formulována a řešena pouze za předpokladu, že je formulována a řešena otázka ne-subjektivní (a ne-subjektvní), ale stejně tak i ne-objektivní skutečnosti, která je pro novou životní orientaci z víry rozhodující, ale nikoliv svou „objektivní daností“, svým odporem, jež klade našim aktivitám, ani svou mocnou, mocnější subjektivností, která by si nás jako subjekty podřizovala a zotročovala, ale jiným, novým způsobem, jímž bude nutno se podrobně a hluboce zabývat.

76-27 vědomí, reflexe

760412/1

(27) (4) (SSaŽ, 12. 4. 76 v poledne, Dunaj.)

Lidské vědomí, které je naší „přímou“, „bezprostřední“ zkušeností, má charakter komplikované a hluboké reflektovanosti (proreflektovanosti). Tak kupř. děti se v obecné (národní) škole učí malé násobilce. Jaký to má smysl z hlediska „reflektovanosti“ vědomí? Že $6 \times 4 = 24$, lze kdykoliv spočítat, resp. přepočítat, když třeba k 6 připočteme ještě 3× po sobě znovu dalších 6. Ono přičítání se ovšem děje ve vědomí, a mohli bychom sestoupit ještě hlouběji a zpět; ale zůstaňme u toho, že se ve svém vědomí přesvědčíme o tom, že 3× po sobě přičtených 6 k původnímu číslu 6 dá 24. Dále si můžeme takové připočítávání odpustit a stačí, jestliže si výsledek pamatujeme. V takovém případě pak už nenahlížíme přímo, jak čtyři šestky k sobě přičtené dávají 24 (například na počítadle nebo s kameny), ale víme, že tomu tak je, tj. že $6 \times 4 = 24$, a víme, že se můžeme o tom kdykoliv novým přepočítáním přesvědčit tak, že to opět nahlédneme přímo. Když se učitel zeptá při zkoušení, kolik je 6×4 , může některé dítě „správně“ odpovědět, že 24, i když to může být jen naslepo anebo odhadem, tj. dítě může odpovědět správně a přitom to (dobře) nevědět. Chceme, aby dítě odpovědělo rychle, ihned, tj. aby nepočítalo, nýbrž odpověď znalo bezpečně z paměti a tedy bez počítání. Tomu říkáme, že ví, kolik je 6×4 . Do pojmu „vědění“, resp. „povědomí“ je zahrnuta také paměť: dítě si pamatuje, že $6 \times 4 = 24$. To si lze však pamatovat, aniž bychom to vskutku věděli. Aby šlo vskutku o vědění, je zapotřebí něčeho víc než pouhé paměti a schopnosti se to naučit (a zapamatovat si to). V případě, jež jsme uvedli, jde o nahlédnutí platnosti toho, že $6 \times 4 = 24$, jakož i o nahlédnutí možnosti to kdykoliv znovu zkontrolovat a nahlédnout. Avšak i tam, kde přímé nahlédnutí není možné, pokud jde o skutečnost samu, musí být k dispozici alespoň nějaké jiné nahlédnutí, např. smyslu toho, co bylo řečeno, některých vedlejších souvislostí, které nemusí nijak souviset s podstatou věci, ale jsou s to nám vybavit ostatek, vybavíme-li si

je, apod. Čirá paměť a pouhé vybavování toho, co je zaregistrováno čirou pamětí, ještě nejsou s to založit žádné vědění, žádné poznání. Je to pouhá pomůcka, pouhý vnější nástroj, velmi užitečný a dokonce nezbytný pro každé poznání a každé vědění, ale přece jen pouhý „vnější“ nástroj. To je ostatně zřejmé z problému vybavování toho, co si pamatujeme (a co ovšem není a nemůže být trvale přítomné v našem aktuálním vědomí); vybavujeme si totiž (nebo alespoň bychom si chtěli a potřebovali vybavovat) vždy to, co nějak souvisí s aktuálními potřebami a úkoly, s naší přítomnou situací a s tím, co právě děláme a čím se zabýváme. A právě povaha těchto souvislostí a kontextů má co dělat se smysluplností a s naším nahlédnutím, porozuměním této smysluplnosti. Pouhé „vědomí“, „uvědomění“ ještě není vpravdě vědění ani poznání, nýbrž pouhou reakcí „vědomí“ na něco, co blíže zůstává neurčité, neurčené, neidentifikováno. Místo přesného vědění, vědomého uchopení a podržení předmětu, tématu, „věci“ tu je jenom jakési povědomí, jakási neurčitá obeznámenost, jenom první překročení a překonání naprosté cizoty. Teprve návrat k tomu, co je takto neurčitě „známo“, „povědomo“, je (resp. může být) skutečným poznáním; je v tom ostatně i smysl samotného slova poznání: poznat můžeme jen to, co už nějak od dřívějšího známe. A tak je v každém poznání a v každém vědění už vždycky reflexe, tj. návrat k něčemu, co tu už dříve bylo, ale návrat, který neznamena pouhé opakování, návrat, při němž se neocitáme přesně v té situaci, v níž jsme už jednou byli, ale ocitáme se v ní nějak nově, jinak, ať už proto, že my jsme jiní, anebo – což je však jen druhá stránka a důsledek onoho prvního – proto, že v našem návratu je pak už i ona situace nová, jiná.

76-28 reflexe

760420/1

(28) (5) (SSaŽ, 20. 4. 76 v poledne, Dunaj.)

Jestliže význam reflexe je vázán na to, že v jejím návratu nedochází k prostému zopakování dřívějšího stavu, dřívější, již jednou nastalé situace, je v reflexi samotné něco, co je v napětí s mytickou životní orientací. Mýtus a mytická životní orientace jsou totiž orientovány, zaměřeny na to, co tu už je, co je dáno, co nastalo a co se stalo, událo, tak, že se s tím chce ztotožnit, tj. přimknout se k tomu až do ztráty osobitosti, až do ztráty sebe sama (sebe samých). To znamená, že v mýtu je vnitřní napětí a rozpor: myticky orientovaný člověk se chce identifikovat s pravzorem prostě proto, že s ním identický ve skutečnosti není. Svou odlišnost, jinakost chce proto zrušit, zahladit, eliminovat, vzdává se sám sebe, odvrací se od sebe, likviduje svou svébytnost, samostatnost, zvláštnost, osobitost, chce přestat být sám sebou a chce se stát oním pravzorem, splynout s ním, ponořit se do něho. Rozpornost je už v tom, že něco takového může udělat (resp. pokusit se o to) pouze někdo, kdo se ocitl v situaci někoho odlišného

a odlišeného. Pak se nutně otvírá otázka, jak vůbec k onomu odlišení došlo. Mýtus na to zná odpověď – a převzal ji i geniální myslitel Platón: k odlišení došlo úpadkem, pádem, odpadnutím od původní, a to znamená: pravé skutečnosti. Mytická životní orientace je tedy nedůvěřivá a přímo odmítavá ke všemu novému, nebývalému: nové musí být horší než staré, pokud neznamená návrat k tomu, co je ještě starší a tím původnější než ono „staré“. Tím je však narušeno samo pojetí vztahu staré – nové. Z úpadku totiž je možná cesta nahoru; a i když to znamená cestu zpět, nemusí to znamenat nutně cestu zpět v tom smyslu, že bychom museli nyní projít všemi dosavadními etapami dalších a dalších úpadků, ale v obráceném pořadí. Nové může být lepší než staré, pokud je bližší tomu původnímu. Vztah staré – nové je relativizován, časová souvislost (následnost) je pominutelná, důležitá je pouze identifikace s tím jedině skutečným, protože prvním a původním.

Tím se však zase otvírá nová otázka: jak poznáme, co je to původní a jedině skutečné? Jsme-li už na šikmé ploše pádu a úpadku, není pro nás snadné se orientovat, co vlastně je nahoře a co dole. V každém případě je vzhledem k situaci, v níž jsme, ona orientace na původní a tj. jedině pravou skutečnost čímsi novým proti celému tomu dosavadnímu pádu. Mýtus čelí této úvaze dogmatickým setrváváním na ustavičném procesu úpadku a dovoluje jednotlivcům najít záchranu jen v tom, že jakoby vystoupí z tohoto procesu, že se nechají odvést, vytrhnout z horizontály dějství, v němž nelze očekávat nic dobrého, do vertikály přímého kontaktu s pravou skutečností, která není prostě „dávná“, „minulá“, „nastalá“, již se „udavší“, nýbrž zcela naopak čímsi mimo čas, nad časem, nad událostmi, nade vším děním a stáváním se. V tom je ona základní nedějinnost a protidějinnost mýtu, ne tedy pouze cenění (oceňování) toho, co je staré a nejstarší v rámci dějů a dějin. Tím ovšem se mýtus sám v sobě láme a hroutí v důsledku postupující reflexe. Nakonec nezbývá než zákaz reflexe, zejména svobodné reflexe. Místo toho tu je zasvěcení, uvedení do tajných nauk a vědění, odkrytí toho, co druhým zůstává skryto. Proto je mythos tou životní orientací, která je v napětí a rozporu s každou skutečnou reflexí, zejména kritickou reflexí; proto mýtus dává odpovědi tam, kde nechce slyšet žádné otázky (srv. Patočka!). A proto reflexe je samou svou povahou a nejhlubší strukturou blízka, takřka příbuzná víře jako mýtu oponující orientaci životní, obracející se ke všemu hotovému a danému zády a očekávající pravou skutečnost přicházet k budoucnosti. (Všude tam, kde ve sféře prosazené víry slyšíme varování a vidíme známky nedůvěry v reflexi, jde o nedůvěru k ideologii, která se pokouší otevřené a kritické reflexi vzít vítr z plachet, předejít a nahradit ji a pak definovat – anebo o zbytky mytické životní orientace, přestrojené za orientaci víry, ale s vírou nemající společnou řeč.)

76-29 náhled

760421/1

(29) (6) (SSaŽ, 21. 4. 76 dopoledne, Dunaj.)

Předpokládejme, že někdo před nás postaví určité menší množství malých předmětů, třeba hrachových zrněk. Do určitého počtu jsme schopni přímo vidět, kolik jich je. Jsou talentovanější jedinci, kteří jsou schopni vidět přímo větší počet než jiní; kontrola není zcela snadná, protože i tam, kde umožníme jen velmi krátký pohled na skupinu zrněk, lze jen nesnadno vyloučit možnost dodatečného spočítání po paměti. Ale to není předmětem našeho zájmu. Nám jde o to, že při jistém množství zrněk už nelze jejich počet přímo vidět, ale že je zapotřebí je spočítat. To jinými slovy znamená, že na celkový počet zrn musíme usuzovat z jistých dat či předpokladů jednodušší, přehlednější, nahlédnutelnější povahy. Znamená to snad, že při menším počtu zrn se obejdeme bez úsudku? Nikoliv; abychom byli schopni „uvidět přímo“, „nahlédnout“, že jde o 3 nebo 4 zrna, musíme vědět, co to jsou hrachová zrna (nebo alespoň co to jsou předměty, podobající se hrachovým zrnům, kaménkům, malým kuličkám atd. atd.) musíme vědět něco o počtu a počítání (primitivové počítají: jeden, dva, mnoho), musíme mít také jistou zkušenost s počítáním předmětů a zejména musíme být do jisté míry vycvičeni v tom, abychom 3 předměty hned viděli jako 3, apod. Usuzování, resp. vědění, myšlení vůbec zasahuje, intervenuje v každém našem tzv. smyslovém vněmu: vněm je organizován, spolukonstituován, spoluformován vždycky také tím, co o vnímaném víme. Musíme zkrátka vědět, co to jsou 3 nebo co to jsou 4, abychom byli schopni několik předmětů (např. hrášků) vidět (ev. spočítat při vyšším počtu) jakožto 3 předměty nebo 4 předměty. Tak i tady můžeme poznat, že hrášky jsou 3 nebo 4 jenom za toho předpokladu, že již dříve známe, co to je 3 nebo 4 (čehokoliv). „Nahlédnutí“, že jde o 3 nebo o 4 hrášky, se tedy vůbec neobejde bez myšlení a souzení; „nahlédnutí“ není v žádném případě nějakým iniciálním, počátečním, „bezprostředním“ datem našeho smyslového vnímání nebo dokonce našeho vědomí. Tzv. nahlédnutí je pouze velmi úsporným produktem ekonomizace, která omezuje, redukuje každý z nezbytných úkonů a intervenujících faktorů na minimum, na zkratku, na nezbytný rudiment, schopný ještě zastat funkci původního úkonu či faktoru.

Tak i každé „nahlédnutí“ má nezbytnou historii, bez níž není možné, bez jejíž základny se nemůže konstituovat. Nahlédnutí jakožto nahlédnutí je proto možné jen v reflexi, která přichází k tomu, čeho je reflexí (co reflektuje) oklikou přes něco, s pomocí čeho je teprve schopno se vztáhnout skutečně k tomu, čeho je nahlédnutím (co nahlíží). Nahlédnutí (a tím méně ekonomizované a rudimentární formy myšlení, poznání, uvědomění, vědění) není prostým zíráním (jak tomu rozuměli staří řečtí myslitelé, není „*theoria*“), není tedy vstupem, příchodem nahlíženého do

našeho vědomí, nýbrž je vždycky postupem nahlíženému vstříc, je krokem směrem k němu, je přístupem, ne pouhým otevřením, pouhou otevřeností vůči němu. A v tomto přístupu přinášíme s sebou už něco příštímu setkání vstříc, máme již něco ve vědomí či v povědomí, máme jisté znalosti, jistou starší obeznámenost, povědomost, a pokoušíme se identifikovat to, s čím se nově setkáváme, jako něco, co už známe, s čím jsme se už setkali, co můžeme zkrátka poznat díky tomu, že o tom právě už něco víme (ať už správně či nesprávně). Náš přístup je vždycky jakousi hypotézou, zkouškou, odhadem, a ty se buď potvrdí, nebo naopak ukáží jako vůbec nedržitelné nebo (obvykle) jen zčásti držitelné. To, s čím se setkáváme, co „nahlížíme“, je vlastně vždy jen odpovědí na náš tázavý či dotazující se přístup; je rozhodnutím o našem přístupu, resp. o jeho správných či nesprávných předpokladech, hypotézách, úsudcích dopředu, odhadech. A co je nejzákladnější a nejdůležitější: náš přístup (takto tázavý či dotazující se) je možný pouze tak, že ve své aktivitě zamíříme nikoliv přímo k tomu, k čemu posléze hodláme přistoupit, ale že tato naše přistupující aktivita projde prizmatem, prostředím, ba celým světem, díky kterému vůbec je onen specifický „nahlédající“ přístup možný. A to je právě svět slova, logu, řeči – myšlení. Myšlenkově vedený a organizovaný přístup vtahuje jakoby to, k čemu přistupuje, do světla slova, do „světla světa“ slova, logu. Reflexe proto neznamena pouhý návrat k vlastní aktivitě a ke zkušenostem z vlastních aktivit, ale návrat určitou cestou, přes určité území, jež zanechá na tomto návratu své nesmazatelné znamení: totiž návrat přes prostor logu, cestou, která vede světem slova, řeči.

76-30 vědomí, reflexe

760421/2

(30) (7) (SSaŽ – Dunaj, 21. 4. 76 odpoledne.)

Vědomí, jež se v reflexi vrací k sobě samému, je schopno mít na sebe také vliv. V mytické životní orientaci ovšem je také možná (a dokonce nezbytná) cesta vědomí k sobě samému, ale má docela odlišný charakter. Mytické vědomí je docela u věcí, u situací, je uprostřed světa, uprostřed věcí, uvnitř situací – má svět, má věci, má situace, ale nemá sebe. Návrat mytického vědomí k sobě je proto ve skutečnosti návratem k tomu, co už má, resp. mělo. Návrat vědomí k sobě znamená pouze znovu propadnout věcem, situacím, světu, znovu se jimi nechat opojit, znovu jich být plný. A tak nepředstavuje nic jiného než novou aktualizaci, zopakování toho, co tu už bylo; není vlastně ani tak návratem k sobě, jako návratem k tomu všemu, co mu bylo dáno, co „mělo“. A proto v tomto návratu je ztotožnění, identifikace s tím, co předcházelo a k čemu se vědomí nyní vrací; a kde je totožnost a ztotožnění, tam není místo pro nic vsutku nového.

Naproti tomu v reflexi se vědomí vrací k sobě tak, že neupadá do téže situace, do téhož stavu, že nepodléhá sugesci předchozího vědomí,

k němuž se vrací, ale přichází k němu samotnému a „má“ vedle toho, co mělo ono a co má tedy nějak také, ještě navíc ono předchází vědomí. Znázorněme si to na příkladě: vědomí si aktuálně uvědomuje (= je aktuálním uvědoměním) krásu večerní krajiny. Pozdější vědomí je schopno se vrátit k tomuto dřívějšímu buď nereflektivně – a pak jen znovu prožívá uvědomění krásy večerní krajiny (nikoliv ve vzpomínce, ale ve zpřítomnění!, tj. ve zopakování!) – anebo v reflexi, a pak ovšem je uvědoměním nejenom krásy krajiny, ale také toho, že tato krása došla uvědomění; a tak si je v reflexi, v reflektivním návratu k sobě vědomí vědomo nejenom krásy krajiny, nýbrž také a především onoho vědomí krásy krajiny. Postupně se vědomí uvědoměné krásy krajiny emancipuje od samotného uvědomění krásy a je vybavitelné, aniž by se plně a barvitě vybavovala ve vědomí ona krása večerní krajiny. Zatímco tedy reaktualizovaný prožitek, reaktualizované vědomí má před sebou jakoby tutéž krásnou večerní krajinu (a zejména není schopno eventuelní odlišnosti zjistit a konstatovat), vzpomínka už je jen odleskem původního prožitku či uvědomění. Ve vzpomínce se postupně osamostatňuje vědomí prožitku (či uvědomění) od tohoto prožitku (uvědomění) samého a nabývá podoby „jsem si vědom, že“ jsem myslel na krásnou krajinu, „že“ jsem si uvědomil krásu večerní krajiny atd. Na místo plného a barvitého prožitku tu přichází do popředí mínění: to, co bylo prožíváno, je nyní míněno. To však znamená nutně podstatnou proměnu vědomí samotného: vědomí se stále více stává záležitostí mínění, zatímco aktuální, plné, barvitě prožívání je vyhrazeno pouze určitým situacím a určitým chvílím.

Tato proměna vědomí je charakterizována reformováním, reorganizováním, restrukturováním vědomí v „silovém poli“ logu. I když logos může restrukturovat pouze vědomí, jež se v reflexi vrací k „sobě samému“ (tj. k vědomí např. oné zmíněné krásy večerní krajiny), zpětně toto přestrukturované vědomí ovlivňuje i ono „původní“ vědomí, jež předchází každé reflexi, takže takové „původní“ vědomí už nadále není vůbec identifikovatelné a rozpoznatelné. (Ono pak totiž už vůbec neexistuje, neboť se nadále už rodí ve světě logu a ve světě logem reorganizovaném a prosvětleném.) A tak k podstatě reflexe patří, že se otvírá světu slova, řeči, logu; a ještě něco víc. Má-li být vědomí schopno se k sobě v reflexi vrátit, musí od sebe odejít, odstoupit, musí se od sebe vzdálit. Ale až dosud vědomí znalo jediné vzdálení od sebe, jediné opuštění sebe samého: totiž posedlost, naprostou vyplněnost sebe sama věcí, věcmi, situacemi, světem (věcí). Ale tento „odstup“ není vlastně skutečným odstupem, neboť vědomí tu nikam neodchází, nikam nemíří, nýbrž je pouze zaplňováno, vyplňováno, přitahováno, vlečeno. Vědomí tu je čirou pasivitou, a proto věc, přednost, „skutečnost“ je tu vším, samo vědomí ničím. Naproti tomu tam, kde se vědomí „zmocní“ natolik, aby bylo samostatnou aktivitou, má možnost skutečně opustit sebe samo nejenom

zdánlivě, tj. tak, že si sebe neuvědomí – a už na sebe zapomene, nýbrž skutečně: vědomí je schopno vyjít ze sebe, opustit se, nechat se „za sebou“ a teprve po novém setkání se k sobě – v reflexi – vrátit a učinit se předmětem svého uvědomění, podrobit se kontrole a kritice jakožto vědomí – tj. tak, že stane jedním ze svých centrálních zájmů, že vystoupí z vlastního stínu a samo sobě se ukáže, vyjeví ve světle. K tomu však je právě zapotřebí dvojího: především potřebuje prostor, kam by od sebe odešlo; a za druhé to musí být „prostor“ kvalifikovaný, totiž takový, který nejen sám je ve světle, resp. je světlem, ale který osvětluje, uvádí do světla také vše ostatní. A tímto „světlym prostorem“, touto prosvětlenou a osvětlující krajinou je svět slova, resp. to, co do něho vstoupilo, tj. svět vůbec. Vědomí, které od sebe odstupuje, aby vkročilo do světla světa slova, tak může učinit jenom tak, že samo sebe umístí v tomto novém světě – a protože tam nutně umísťuje také vše ostatní, nejde už jen o svět slova, ale o svět vůbec, svět v plném smyslu slova. Svět totiž se jako svět formuje teprve ve „světě“ logu, je formován a přímo vytvořen, stvořen logem. (V tom má plné pochopení pro podstatu věci autor janovského evangelia.)

Tak se ukazuje, že vědomí, které se v reflexi vrací k sobě, se setkává nejen se sebou, ale také se světem. Tady je základ onoho údajného rozštěpení subjektu a objektu; to má nepochybně v době metafyziky své konkrétnější, detailnější kontury, jichž je možno litovat a jimž ovšem je možno také čelit. Důležité však je, že subjekt tu své jádro umísťuje jinam než do „světa“.

1976-5

§ 31-37

76-31 filosofie

760422-1

(31) (1) (SSaŽ, Dunaj, 22. 4. 76 odpoledne.)

Na otázku, k čemu je dobrá filosofie nebo proč stojí za to se filosofií zabývat, nelze dost dobře odpovídat tak, jako odpovídáme obvykle na podobné otázky, týkající se však něčeho jiného, např. určitého typu zaměstnání nebo zase sportu, jiné zájmové činnosti, druhu oddechu a odpočinku apod. Lze uvést důvody, proč studovat matematiku či fyziku nebo proč se stát odborníkem na slaboproudou elektřinu; jsou to důvody, které nemohou být přesvědčivé pro každého, ale které počítají s nějakými individuálními dispozicemi či sklony. Jsou důvody pro tenis, ale jsou důvody také pro odbíjenou nebo plavání apod. Je dobré se trochu kutilsky vyznat v elektřině, pokud to je v domácnosti zapotřebí; ale stejně tak je dobré si provést menší opravy rozhlasového přijímače nebo televizoru, i když to je

už trochu náročnější. Důvody, které mluví pro filosofii, jsou však jiného druhu. Mohli bychom to spíše přirovnat k důvodům, které mluví pro to, abychom se naučili chodit (po dvou), mluvit, uvažovat. Takové důvody se obvykle ani neuvádějí, protože se něco takového považuje za samozřejmé – a zejména proto, že dítěti, které se má např. naučit chodit vzpřímeně nebo mluvit (a tím i myslet, uvažovat), se žádné důvody říkat nemusí (dítě je nakloněno k této činnosti i tak) a dokonce ani nemohou (nelze říkat důvody dítěti, které ještě neumí ani mluvit ani uvažovat a musí se to nejprve naučit). Ale filosofovat, pěstovat – byť diletantsky – filosofii se nemůže učit malé dítě, nýbrž teprve dospělý nebo přinejmenším dospívající člověk. A proto se zdají důvody spíše na místě. Tady ovšem snad je vhodné poznamenat, že filosofie je všudypřítomná (v lidském světě, resp. v evropské tradici) – jak říká Jaspers [3336, str. 9: „*Philosophie ist überall... Sie ist allgegenwärtig...*“], a tedy že je nějak přítomna už tam, kde se malé dítě učí prvním krůčkům v mluvení (promlouvání) a v uvažování. Nejsou tam ovšem její počátky, nýbrž spíše konce, odpadky, relikty, pozůstatky a přežitky, střepy, úlomky. Počátky těchto úlomků a pozůstatků je třeba hledat, dobývat v hloubce, kterou je zase zapotřebí napřed objevit. Nicméně tady začínají už problémy.

Filosofii provozujeme, ať chceme nebo nechceme; pokud si však na to nedáme pozor, děláme to špatně. Kdo nechce filosofovat špatně, má pouze jedinou alternativu, totiž filosofovat dobře, správně, poučeně a vědomě – přestat filosofovat prostě nelze, není to v lidských možnostech. To je právě něco, co neplatí o ostatních činnostech, zaměstnáních či zájmech (zájmových aktivitách). Větší část našich aktivit je takového druhu, že jich můžeme nechat, že v nich můžeme ustát (pokud to okolnosti dovolí – např. nemůžeme přestat plavat uprostřed hlubokého jezera nebo nemůžeme přestat řídit automobil za prudké jízdy) a přejít od nich k činnostem jiným. Ale jsou některé činnosti, jichž nechat nelze, v nichž ustát není možné, pokud žijeme. Jsou to především aktivity mimovolní, vůlí (obvyklou cestou) neovládané nebo dokonce neovladatelné (např. trávení); pak ty aktivity, jež sice vůlí v té či oné míře ovládat anebo alespoň ovlivňovat můžeme, ale jakmile to z nějakých důvodů přestaneme dělat, běží samy dál způsobem, který je na naší vůli nezávislý (např. dýchání). Ve filosofii je něco takto neodvratného, i když v jiném smyslu. Odlišnost je zejména v tom, že zatímco v prvním případě intervenuje vůle v souvislostech, které si jinak bez vůle a bez vědomého zasahování a ovlivňování docela dobře postačí, takže volní ovlivňování nejspíš – pokud není zvláště důkladně promyšlené a projektované – může leccos pokazit, v případě filosofie jde o aktivitu nutně pokleslou, vadnou a omylnou (i do omylů vedoucí), pokud tu není vědomá volní kontrola (jež se ovšem musí opírat o věky vršené a diskutované, analyzované zkušenosti s takovou kontrolou). A tato odlišnost je založena v tom, že ony první aktivity mají

vždycky charakter fyziologický a mají jaksi „přirozený“ charakter, kdežto filosofie a filosofování je původu dějinného, nikoliv přirozeného. K tomu je potřeba přihlídnout blíže.

76-32 filosofie

760423-1

(32) (2) (SSaŽ – Dunaj, 23. 4. 76 dopoledne.)

Rezidua, zlomky starých filosofických konceptů mohou být v našem myšlení přítomny pouze za předpokladu, že takové systémy v minulosti byly vskutku vybudovány. Tehdy dávno, kdy se filosofie ani ve svých úplných počátcích ještě nezkonstituovala, něco takového nebylo možné. Proto skutečnost, že nějak vždycky filosofujeme, ať chceme či nechceme, platí jen pro určitou dobu, pro určitou dějinnou epochu. Můžeme se pochopitelně rozcházet v datování počátku této epochy; můžeme vznést námitky proti obecnému předpokladu (obecně sdílenému), že počátky filosofie spadají do doby, kdy žili Thales, Anaximandros, Anaximenes atd. Můžeme mít dokonce námitky proti tomu, že filosofie je výhradní vynález starých řeckých myslitelů, anebo můžeme naopak souhlasit s tím, že myslitelé jiných civilizačních a kulturních okruhů ještě nefilosofují a filosofovat nedovedou. To ostatně jednak na tomto místě není důležité, jednak se k tomu vrátíme, až to důležité bude (a také až budeme mít splněny některé předpoklady pro řešení této nepříliš snadné a nasnadě jsoucí otázky).

Ovšem tím vzniká otázka, co to vlastně bylo přítomno tam, kde ještě nemohla spolupůsobit filosofie. Co tu bylo na místě oněch reliktních starých filosofí, které ještě neexistovaly (tj. neexistovaly ani filosofické koncepce, ani jejich relikty a zlomky)? Než budeme vůbec s to přistoupit k řešení této otázky, musíme si uvědomit zcela zvláštní nesnáz. O přítomnosti útržků a zlomků starých filosofických konceptů obvykle předem nic nevíme; dostaly se do našeho vědomí a myšlení, ani nevíme jak, a jsou tam přítomny, aniž se něčím výrazným samy o sobě projevují a ohlašují. Mají charakter předsudků, ale předsudků tak samozřejmých, že nejenže necítíme potřebu jejich obhajoby a zdůvodňování, ale prostě o nich vůbec nevíme. Teprve filosoficky poučená a vycvičená reflexe je s to je odhalit a ukázat je v ostrém světle, v pevných konturách (v tak ostrých konturách, jaké dovoluje jejich vlastní povaha). A jenom takováto filosofická reflexe je schopna z těchto reliktních a úlomků rekonstruovat původní filosofémata, resp. filosofické koncepce, z nichž pocházejí. Proto tu stojíme před otázkou, zda podobná filosofická rekonstrukce je možná i tam, kde o žádné relikty a zlomky starých filosofí ještě nejde a nemůže jít. Nezdá se být ne-li nutné, tedy alespoň pravděpodobné, že filosofie bude tyto nefilosofické ještě „prvky“ zkreslovat a misinterpretovat, tj. přetvářet je právě filosoficky, filosoficky je už svým přístupem ovlivňovat? Je veskrze pravděpodobné, že

k těmto před-filosofickým elementům se filosofie může přiblížit jen ještě nesrovnatelně komplikovanějším způsobem než ke střepům vlastních předchůdkyň; a nejspíš nikoliv tak, že by na ně mohla ukázat, ale že je také bude muset nějak rekonstruovat, resp. přímo zkonstruovat jakousi extrapolací svých vlastních myšlenkových postupů.

Je otázka, zda se ukáže jiná cesta někdy jako schůdnější a otevřenější; zatím o jiné nevíme. Filosofie nám tak mj. představuje dosud jedinou metodu, jak se myšlenkově můžeme dostat k těm myšlenkovým elementům, které (dnes už jen filosofické, dříve však jiné, zatím neznámé či neurčené povahy) jsou vždy přítomny v lidském vědomí, ať chceme či nikoliv, ale jsou materiálem, který zbyl po starých a dávných myšlenkových podnicích, jež člověk musel na sebe vzít, neměl-li rezignovat na svůj další postup vpřed. (A k tomu ho vždy vedlo něco, co k takovému postupu vpřed vede každou živou bytost, všechno, co je živé.) Ale filosofie otvírá ne pouze tuto cestu; ona otvírá cestu mnohem významnější, proti níž tato nejprve zmíněná se nutně jeví jako něco druhotného a přímo okrajového. Filosofie nám totiž otvírá pohled na to, co je ještě hlouběji než jakýkoliv myšlenkový element, ale už nový a plný dynamiky nebo starý a pouze rudimentární a přežívající. Jde o pohled na základní rysy, základní strukturu životní orientace celkové, která je podstatnější než orientace myšlenková, která může myšlenkovou orientaci ovlivňovat a určovat, ale může s ní být také v rozporu, a posléze může být myšlenkovou orientací zpětně také ovlivňována a určována. A to bude příštím tématem našeho uvažování.

76-33 reflexe, filosofie

760423-2

(33) (3) (SSaŽ, Dunaj, 23. 4. 76 odpoledne.)

Reflexe, v níž se vědomí vrací samo k sobě, může mít několikero různých vyústění. Klasickým případem jsou první velké systematické pokusy staré řecké filosofie. Protože počátky filosofie se hned vyznačovaly úpornou snahou uchopit předmět a díky pojmové precizaci jej ustálit, fixovat, aby bylo možno se k němu (myšlenkově) kdykoliv vrátit, představovaly první systematické pokusy jen další krok v tomto směru, jen skutečněny v jiném terénu. Jakmile došlo k rozlišení mezi pravým poznáním, správným míněním a omylem, bludem (**epistémé** a **orthé doxa** se lišily zjevně po stránce subjektivní!), ukázala se důležitost myšlenkového přístupu k věcem, k předmětům, a tím také nutnost analýzy myšlenkových prostředků, nástrojů, s nimiž myšlenkový přístup pracuje. Odtud motivace úsilí, dojít v reflexi po stránce myšlení subjektu tak daleko zpět, jak se šlo předtím k „počátkům“ věcí a světa předmětného. Otázka po arché se musela položit také tady, kde šlo o myšlení a myšlenkové prostředky. A těmito myšlenkovými „počátky“ (archai) se ukázaly být kategorie.

Tady ovšem je na místě posoudit obezřetně ten způsob myšlení, který se v reflexi vydal právě tímto směrem a soustředil všechno své úsilí o nalezení „všech“ nezbytných kategorií. Reflexe, která se zaměřuje ke kategoriím, resp. k nějakým „pra-pojmům“ a „pra-soudům“, představuje jenom jeden typ reflexe, není však jedinou cestou, jedinou možností jak reflektovat vlastní myšlení. Jinou cestou je orientace na rovinu, která „opouští“ sféru myšlení, totiž která jí předchází, která je pro ni základem a předpokladem, totiž právě na rovinu „bytí“, resp. – přesněji – na rovinu „pobytu“, pobývání člověka na světě, na rovinu jeho orientovanosti ve světě (Jaspersova „**Weltorientierung**“), na rovinu existence. Toto zaměření reflexe je produktivní v docela jiném směru než zaměření staré, tradiční metafyziky. Jeho důraz podtrhuje otázku aktivní přítomnosti, „pobytu“ člověka ve světě (a na světě) a tím – obecněji – otázku subjektu a jeho vztahu k vlastnímu světu (*Umwelt, Eigenwelt*), jakož i otázku cesty, jíž ohraničenost, uzavřenost tohoto vlastního (tj. subjektivního) „světa“, resp. „osvětí“ je subjektem prolamována. To je zcela moderní prvek v současném filosofickém myšlení, který zároveň vrhá nové světlo na otázku samotné reflexe. Lze říci, že toto nové zaměření a také nové pojetí reflexe představuje tak pronikavou změnu ve stylu myšlení (a struktuře myšlení), jakou před staletími znamenala reflexe descartovská. (Zároveň se tak ukazují z nové stránky i ono descartovské „sum“, resp. „esse“.)

[dále: 25. 4. 76]

Reflexe metafyzicko-logická, založená a velmi rychle k pozoruhodným výkonům v díle Platonově a Aristotelově (a možná i Demokritově, což vzhledem k ztrátě většiny Demokritových textů už nikdy nebudeme asi schopni rozhodnout) dospěvší již ve starém Řecku, se může vykázat pozoruhodnými výsledky, které už trvale budou muset být brány vážně i přes všechny dosud provedené a přes budoucí, ještě neprovedené korektury a revize. Svým směrem dospěla tak daleko, jak to bylo možné – a jen v detailech může být překonávána. Naproti tomu je třeba vidět, že těchto výsledků dosáhla za cenu některých jednostranností a přímo redukcí, které v pohledu zpět je sice možno chápat, ale které nelze ospravedlňovat a už vůbec nikoliv nadále držet a nadále v nich pokračovat. V současné době dokonce nelze nevidět, že je u konce celá epocha určité myšlenkové orientace, která je s touto metafyzicko-logickou reflexí spjata. Bude třeba proto uzavřít úcty; to však bude možné pouze za předpokladu, že najdeme pevnou půdu „pod nohama“ naší nové myšlenkové orientace, abychom mohli na dosavadní, tradiční konečně pohlédnout z opravdového odstupu a uvidět ji v nové, vskutku jasnější a zřetelné perspektivě. A právě k tomu je třeba založit, vypracovat a vyzkoušet nový typ reflexe. Nemůžeme se domnívat, že tak dosáhneme nějakého definitivně žádoucího a správného obratu; dokonce v nejlepším

případě to může znamenat jen počátek nějaké další, nové epochy myšlenkového úsilí. Nicméně je to krok, který učinit musíme. A při tomto kroku jistě nebude na škodu, nýbrž naopak ku prospěchu věci, jestliže se i v minulosti porozhlédneme, nebylo-li někdy někde již podniknuto (třebas jen v počátcích a velmi částečně) něco, co by pro nás dnes mohlo slibovat nějakou rozhodující, klíčovou pomoc. My pak se domníváme, že takovou klíčovou pomoc nám může poskytnout ten typ reflexe, jaký byl vypracován v prorocké tradici starého Izraele, a to zejména v tom směru, že poukázal na důležitost **osudových** struktur lidské životní orientace, čím překročil sféru pouhého myšlení a poukázal na aktivní přítomnost, „pobyt“ člověka ve světě (či na světě) jako na nový smysl, novou dimenzi pojmu „bytí“. (Dokončeno ve večerních hodinách dne 26. 4. 76, Dunaj.)

76-34 reflexe, subjekt

760426-1

(34) (4) (26. 4. 76 brzo ráno, SŠaŽ – Dunaj.)

Předpokladem reflexe, představující návrat vědomí k sobě samému, je odstup vědomí od sebe, tj. vzdálení vědomí od sebe samého. Je to jistá analogie odstupu subjektu od sebe v akci: subjekt také musí sám sebe opouštět, chce-li svou akcí zasáhnout něco mimo sebe, něco sobě vnějšího. Obvykle ovšem subjekt nepřechází celý do své akce, ale musí tak učinit alespoň v některé své složce. Podobně ani vědomí se neopouští celé, takže na první pohled se nám může zdát, že jakoby zachovává svou integritu a identitu. Nicméně platí, že touž složkou, jíž se vědomí vrací samo k sobě, se nejprve muselo opustit, že zkrátka v tom ohledu muselo od sebe odstoupit, aby si umožnilo k sobě přístup. A jako subjekt, který se má v akci opustit, potřebuje „prostor“, do něhož by alespoň v nějaké své složce mohl sám od sebe odstoupit, potřebuje nějaký „prostor“ také vědomí, má-li se opustit a odstoupit od sebe. Prostor, sloužící odstupu subjektu od sebe v běžné akci, představuje okolí, resp. osvětí tohoto subjektu. Subjekt, navenek aktivní, přestává být eo ipso uzavřen sám v sebe, vystupuje, vykračuje ze sebe a míří k něčemu, co je mimo něj, co je mu vnější, co očekává „před sebou“. Zároveň si tím zakládá možnost nalezení svého vlastního umístění, svého místa v tomto osvětí či okolí, což je první předpoklad a krok k tomu, aby sám k sobě přistoupil jako ke skutečnosti, mající (mj.) také charakter čehosi vnějšího, **eo** předmětného (pro přístup zvenčí). A tak to je i s vědomím (ovšemže stále musíme mít na paměti, že neexistuje žádné vědomí samo o sobě a samostatně, nýbrž že jde vždycky jen o vědomý subjekt, tj. subjekt tak vysoké úrovně, že je vybaven vědomím). Vědomí, které má v reflexi přistoupit samo k sobě, se musí v takovém přístupu také najít kdesi v tom „prostoru“, do něhož se ve svém odstupu od sebe vzdálilo. Tento „prostor“ ovšem není žádným osvětím vědomí (resp. osvětím vědomého subjektu), nýbrž je skutečně

jinou, novou rovinou, a to rovinou světa vůbec, je sám takovým světem, totiž světem slova, řeči, logu.

Vědomý subjekt, tj. subjekt, schopný si být něčeho vědom, uvědomovat si něco, může reflektovat toto své vědomí pouze za toho předpokladu, že není pouze částí a složkou (byť centrální složkou svého „světa“, svého osvětí, nýbrž že se stane obyvatelem ještě jiného světa, světa logu, řeči, slova. Onen odstup je právě možný jen díky tomuto světu logu, do něhož se vědomý subjekt může ponořit, k němuž se může vztáhnout tak, že opustí sám sebe; a v tomto opuštění sebe se pak znovu najde, ale najde se jako někdo nový, jiný, proměněný, totiž jako subjekt osvětlený a osvícený světlem logu – a nejen to: jako subjekt, schopný se ve své nejhlubší struktuře, ve své nejhlubší zakotvenosti re-formovat, re-orientovat, zkrátka stát se „morálně“ z rostliny živočichem, tj. bytostí spjatou s osvětím mnohem volněji, schopnou měnit své místo ve světě – a právě, že ve světě, neboť tím se stává z bytosti zamčené a uzavřené ve svém osvětí novou bytostí, pobývají na světě, obývající svět. Ovšemže od pouhého pobytu na světě k občanství v tomto světě je ještě dlouhá a nesamozřejmá cesta. Ale život sám je čímsi nesamozřejmým a nepravděpodobným. Vývoj života k stále vyšším úrovním je postupem od nepravděpodobného k ještě nepravděpodobnějšímu. V tom je jakási „logika“ života, všeho živého. A proto i postup od pobytu k občanství ve světě (tj. v onom světě již vskutku prosvětleném, ve světlém světě pravdy, ve světě, jak se ukazuje, jeví v pravém světle, tj. ve světle pravdy) má jakousi svou „logiku“. Jenom je nutno přezkoumat, zda tu můžeme stále ještě mluvit o tom, čemu jsme až dosud říkali „logos“, čili jde-li vskutku o nějaký typ „logiky“. Pobyt na světě je něčím celkovějším, integrálnějším, plnějším, životnějším než pouhé občanství ve světě logu; a občanství v tomto světě, v něm celou bytostí (a nikoliv jenom svým myšlením, svým vědomím) pobýváme, je ovšem zase víc než pouhý pobyt v něm (či na něm). A tak naším hlavním úkolem bude důkladně přešetřit základní rysy jak tohoto pobytu, tak tohoto občanství ve světě vůbec, ne tedy pouze ve světě logu.

76-35 křesťanství, měkkost, laskavost, prokletí

760427-1

(35) (5) (SSaŽ – Dunaj, 27. 4. 76 večer.)

V církvi, ve společenství křesťanů se v průběhu věků zahnízdila a zdomácněla představa, že křesťan má být laskavý až měkký, mírný a mírumilovný, krotký až naivní, poslušný nadřízených až oportunní, beze všech hrotů a hran, neprovokující, všechno uhlazující a překlenující, nikdy se nestavějící na zadní, nikdy vzpurný a bouřící se atd. atd. A najdeme ovšem celou řadu dokladů pro toto pojetí i v Písmu, zvláště v Novém zákoně. Ale my víme, že tam najdeme také opak, a na ten se často zapomíná. Ježíš sám říká: Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného

ducha (tak nějak – viz opravy!), ale na nádvoří chrámu se tak vůbec nechoval, nýbrž naopak způsobem, jímž naplňoval slovo, že „horlivost jeho snědla ho“ (zase doplnit citace a opravit). Před poslední nocí, v níž byl zajat, nařizuje, aby se učedníci připravili na život vzbouřenců, a přikazuje jim, aby se ozbrojili meči. Ježíš dovedl také až krajním způsobem provokovat; když povážíme, jak bylo srdce všech židů obráceno k tolikrát potupenému a pobořenému, ale zase znovu postavenému jeruzalémskému chrámu, pochopíme pobouření, jaké musela vyvolat Ježíšova slova: Zrušte chrám tento, a ve třech dnech jej postavím znovu. A proto není beze smyslu, když si připomeneme, že evangelium, přinášející zvěst o záchraně člověka a o odpuštění jeho hříchů, zná také hřích, který je k smrti, nebo hřích proti Duchu svatému, pro nějž není odpuštění. A když si tohle všechno uvědomíme, ba že dokonce Ježíš sám zaplakal nad bohatým mládencem, který byl přece tak sympatický, jenže váhal vzdát se svého majetku – a už to se mělo stát takřka nepřekročitelnou překážkou pro přijetí do nebeského království – pak nám už nemusí připadat tak tvrdé ono ukamenování hříšníka, člověka, který se nejhroznějším způsobem provinil proti Bohu a proti lidem, proti svému lidu, na nějž strhl zlořečenství, když si tajně vzal něco z toho, co náleželo k věcem „proklatým“. Musíme si však alespoň stručně naznačit, co to ty „proklaté věci“ a ono prokletí, zlořečenství vůbec, bylo, jak tomu tehdy v Izraeli rozuměli. Musíme to pochopit, musíme se do té situace vžít, abychom věděli, oč tu šlo; a teprve pak můžeme přistoupit k aplikaci, tj. můžeme se ptát, co to znamená pro nás dnes, jaká je obdoba oněch „věcí proklatých“ v našich dobách, v našich dnech.

To, co bylo prokle(-a-)té, bylo jakoby tabu: nikdo se toho nesměl dotknout, aby to uchoval před zničením, jemuž vše proklaté mělo a muselo být vydáno: živé muselo být zahubeno mečem, neživé pak zničeno ohněm. Jen to, co nebylo možno zničit ohněm, tj. spálit, zejména pak drahé kovy (ale i kovy obecné, např. železo), mělo být uloženo jako poklad Hospodinův. Vzniká otázka, co bylo důvodem a základem toho, že něco bylo vyhlášeno za proklaté, resp. že se to stalo proklatým. Nicméně tato otázka nemíří k podstatě věci; názory na to, co svrchovaně škodí a co je krajně nebezpečné lidu božímu, národu, společnosti, církvi – se s časem proměňují. Ale skutečnost, že takové nesmírně nebezpečné a škodlivé věci existují, se prolamuje do každé nové situace, do každé doby vždy znovu. Jde totiž o to, že každá doba má nějaké představy o tomto ohrožení (a ty pochopitelně mohou být pravdivé a zdůvodněné nebo falešné a pověrečné), a na druhé straně že opravdu taková citlivá místa, takové neuralgické body každé společnosti, každá instituce, každá společnost vždy má (ať už jsou správně rozpoznány či nikoliv). A to podstatné na celé věci je pochopení podstaty toho ohrožení a způsobu, jak je možné se nebezpečí uvarovat či škodlivosti předejít. Ono vymazání, ona likvidace,

zničení ohrožujících osob a věcí na prach a popel jsou plodem děsu a hrůzy, ale zkušenost učí, že ohněm a mečem nejenže nelze ta největší a nejohroženější nebezpečí likvidovat ani odvrátit, ale že se dokonce v četných případech právě podobné metody stávají jen dalšími nástroji a prostředky blížícího se ohrožení.

76-36 reflexe, odstup

760502-1

(36) (6) (SSaŽ - Dunaj, 2. 5. 76 večer.)

Složka odstupu hraje v rozvinutí a prohloubení reflexe mimořádně významnou roli. V podstatě můžeme mluvit o odstupu ve dvojitým smyslu (či dvojitým směru). Nelze přitom obecně konstatovat, který z nich je „původnější“, resp. primární. Aby mohl subjekt přistoupit (např. v přímé akci) k něčemu mimo sebe, k něčemu sobě „vnějšimu“, musí od toho být nejprve odloučen, oddělen. Původní oddělenost se ovšem netýká jednotliviny, nýbrž – jak bychom řekli z perspektivy ovšem mnohem pozdější – „všech jednotlivin, které jsou vně, mimo subjekt“. Ale toto vyjádření je naprosto neuspokojivé, protože především není, kdo nebo co by se „původně“ vztahovalo ke „všem“ jednotlivinám nebo co by s nimi se „všemi“ bylo spjato a co by pak svou souvislost přetrhalo a zrušilo. Subjekt se totiž zakládá, konstituuje teprve právě tímto odtržením, odstupem – není to proto vlastně on, který původně odstupuje, neboť nemůže být ničím na počátku tohoto odstupu, protože je teprve výsledkem, „produktem“ odstupu. A protože, za druhé, subjekt ještě neexistuje, nemůžeme se zachytit ničeho, co by nám dovolovalo rozlišovat mezi tím, co je „vnější“ a co je „vnitřní“, „vlastní“. Je tomu tedy asi tak, že subjekt se konstituuje emancipací z „původního“ kontextu, z „původní“ kontextury, o níž si ovšem nedovedeme udělat představu, neboť jde o extrémní situaci, s níž se nikdy nesetkáváme a kterou si jen extrapolujeme, kterou hypostazujeme ve své úvaze.

Tento první, „primární“ odstup subjektu od okolí, jímž se subjekt teprve vskutku realizuje, splývá s emancipací jeho niternosti, jeho nitra; tj. směr, jímž se emancipuje, je orientován „dovnitř“, do nitra subjektu. Teprve takto emancipovaná niternost je schopna se stát základem organizované struktury vnější stránky subjektu. Vnější stránka subjektu je centrována vnitřně; ale samo nitro subjektu musí najít své centrum mimo sebe a proti sobě, nemá-li zůstat v rámci své subjektivity do sebe uzavřeno, a nemá-li v důsledku toho subjekt jako celek zůstat zaklesnut a uzamčen ve svém osvětlení. To znamená, že odstup od vnějška dovnitř je pouze jedním typem odstupu, pouze prvním krokem, po němž musí následovat další, pronikavější. A v tomto druhém kroku odstupuje subjekt už nejenom od vnějška, nýbrž také sám od sebe, od své subjektivity (ovšem tak, že ji neruší, nýbrž pouze rekonstituuje, restrukturuje). Musíme-li pro první krok

předpokládat novou sféru, nový „prostor“, totiž nitro (to je objev či vynález novověké kontinentální filosofie, zejména charakterizované jmény Descartes a Leibniz; první se ještě pokoušel chápat „res extensa“ stejně jako „res cogitans“ jako kontinuum, zatímco Leibniz už výrazně naznačil diskontinuitu niternosti), pak pro druhý krok musíme předpokládat novou, další rovinu, novou sféru, nový „prostor“, společný všem subjektům, schopným se otevřít a tak emancipovat ze své subjektivity, aniž by ovšem ztratily svůj charakter subjektivity. A tímto novým prostorem je „svět řeči“, „svět slova“, svět „LOGU“ (přičemž musíme lišit logos jako dějinnou skutečnost jedné etapy myšlení a LOGOS jako tento nový prostor, který tuto etapu umožňuje a zakládá).

A tento odstup vědomého subjektu od sebe ve smyslu otevřenosti vůči světu řeči (LOGU) a vůči světu vůbec může být proveden pouze samotným vědomím a jaksí v jeho „rámci“, ale docela zvláštním způsobem. Jde totiž v podstatě o to, že subjekt ve svém vědomí musí přistoupit sám k sobě, resp. ke svému vědomí z „odstupu“. To s sebou nese celou řadu náležitostí a předpokladů, jež prozkoumat se nepochybně velmi vyplatí. Zvláštní pozornost bude nutno věnovat otázce, zda lze mluvit o intervenci „světa řeči“ (resp. o intervenci prostřednictvím tohoto „světa řeči“), dovolující uvažovat o nějakém „protějšku“ a způsobu, jak tento „protějšek“ „oslovuje“ v setkání subjekt, jehož „vědomí“ (resp. před-vědomí) se vzdalo samo sebe a otevřelo se vůči tomuto setkání. To je místo, na němž lze teprve smysluplně hovořit o „zjevení“ (viz Jaspersovo odmítání, založené v leccm na nesprávném položení samotné otázky).

76-37 akce, subjekt, vědomí, setkání, oslovení

760504-1

(37) (7) (SSaŽ, Dunaj – 4. 5. 76 večer 19.30.)

Původní typ akce je samozřejmě vždy akcí „nazdařbůh“ (viz Jennings, „at random“, „**aufs Geratewohl**“). Teprve tam, kde je subjekt schopen v jedné složce své akce (a to takové složce, která doprovází akci až k jejímu konci, ale tam s ní nekončí – tedy kde je subjekt schopen v takovéto jedné složce své akce) se vrátit sám k sobě a nějak podržet informaci, kterou tato složka z konečné etapy celé akce zpátky přinesla, teprve tam je subjekt schopen příští akci zaměřit už nikoliv nazdařbůh, nýbrž v nějakém smyslu poznamenaně, proměněně onou informací (resp. na jejím základě, na základě použití oné informace). Samozřejmě může jít jen o „další“ omyl, ale omyl, jímž se dosahuje už něčeho víc, než jak to bylo možné původně; původně dokonce nemohlo ani o „omyl“ jít, tam jenom se buď něco stalo, nebo se stalo něco jiného. Nebylo možno mluvit o omylu, neboť ten reálný výsledek nebylo vlastně s čím srovnávat, tady nebylo žádné před-pojetí, před-uchopení, před-směrování, které by se buď osvědčilo, nebo neosvědčilo, vyplnilo nebo nevyplnilo apod.

Tak se ukazuje, že jestliže subjekt v akci vychází ze sebe a opouští se, že v jedné složce tohoto sebe-opouštění je schopen se vrátit sám k sobě. Přesně řečeno, v tomto „návratu“ k sobě se teprve vlastně konstituuje (resp. ve většině případů rekonstituuje). Také na této elementárnější úrovni, kde jde o subjekt a jeho akce a nejde ještě o jeho vědomí, musíme předpokládat, že základem není subjekt, nýbrž akce, tj. událost, která má aktivní povahu, která se aktivně rozvíjí, a subjekt se objevuje teprve tam, kde je tato událost schopna se ze svého konce nějakým způsobem vrátit k sobě, resp. se konstituovat (ev. spolukonstituovat) jako nová událost, která však podstatně navazuje na tu předchozí, a to tak, že rozdílnost obou událostí je překlenuta integritou, jíž je právě zakotvován a konstituován subjekt. V každém případě ono sebeopouštění subjektu, tento odstup subjektu od sebe samého má výrazný efekt v tom, že na jeho základě a za jeho předpokladu může dojít eventuálně k setkání subjektu s něčím, co je mu „vnější“, co je „mimo“ něj, tedy co není sám subjekt. To, že je to „mimo“, že mluvíme o něčem „vnějším“, to můžeme činit proto, že jsme na rovině vnějších vztahů, vnější, „předmětné“ skutečnosti, jak to později bude interpretováno. Ale tam, kde subjekt opouští sám sebe ve vědomí, resp. kde jeho vědomí opouští samo sebe, odstupuje od sebe, odstupuje jinam než do světa předmětné skutečnosti a do světa vnějších vztahů. A můžeme se tedy tázat: kam? a zda i tam může dojít k nějakému setkání, v jehož důsledku se subjekt při návratu k sobě mění, totiž znovu konstituuje, rekonstituuje jako jiná struktura, jako jiný subjekt?

Je-li tomu tak, musíme přezkoumat, co může být na této rovině (tj. v onom světě řeči, světě LOGU) jeho protějškem. Zatímco tam, kde šlo o svět předmětných věcí, může být jeho protějškem něco vnějšího, předmětného (přinejmenším také předmětného, nedá-li se to na předmětnost redukovat, což se ukáže celkem dost brzo), prostě ona „reálně existující“, reálná skutečnost, která má svůj vnějšek, svou předmětnou stránku, pak to, s čím se setkává ve světě slova, řeči, má povahu docela jinou, totiž povahu řečovou, povahu „logickou“. Samozřejmě, jistou komplikací je, že tím partnerem, protějškem, jenž se vyjeví jakožto oslovující, může být také druhý člověk (tak je tomu ostatně i ve světě předmětném, resp. ve světě, který má také předmětnou stránku – tam také tím partnerem může být člověk ve své fyzické existenci); ale přece jenom nelze takové eventuální setkání na člověka výhradně omezovat. Musíme se proto tázat, zda také ve světě LOGU, ve světě řeči je možno předpokládat, že dochází k setkání nejenom s druhým člověkem, a jakého typu setkání to může být. Samozřejmě nás tady v tuto chvíli nezajímá, zda partnerem může být nějaká jiná bytost, odlišná od člověka, ale některými rysy mu podobná, i když jej nějak přesahující a sebepodstatněji jej převyšující, nýbrž chceme se tázat, zda člověk může být osloven, aniž by ho oslovovala nějaká jednotlivá, partikulární bytost;

je-li oslovován – řekli bychom – řečí samou, nebo je-li oslovován něčím, co řeč umožňuje a zakládá a co skrze řeč prozařuje, proniká, aby za její pomoci a jejím prostřednictvím člověka oslovilo. To je tedy způsob, jak můžeme klást otázku tzv. zjevení, a místo, kde tuto otázku lze klást legitimně. Tedy lze také řešit otázku, jaké povahy může vlastně toto „oslovování“ být a můžeme-li předpokládat, že by to mohlo být jakékoliv „sdělení“, vybavené předmětnými intencemi. Právě to se zdá být za daných okolností a předpokladů zcela vyloučeno.

1976-6

§ 38-45

76-38 svobody lidské, demokracie, svět řeči (slova), nepředmětná skutečnost, život

760505-1

(38) (1) (SSaŽ – Dunaj, 5. 5. 76 večer.)

Stěžejní text, v němž jsou vyjádřeny zásady a principy politických a obecně lidských svobod (totiž Všeobecná deklarace lidských práv) zdůvodňuje – filosoficky nebo kvasifilosoficky – svůj program a své stanovisko způsobem, který je zastaralý a nedržitelný, totiž poukazem na lidskou přirozenost, na to, že svobodní se lidé už rodí. Tento nedostatek, tato problematická partie politické demokratické orientace tvoří zvláštní paralelu, nebo jakousi druhou stránku praktických slabín demokracie v moderním světě. Zdá se, že demokratický program ztratil svou půdu pod nohama jak v oblasti principů, tak v oblasti aplikací, praktických důsledků. Z toho důvodu zůstává úkolem, najít nové vyjádření a novou i myšlenkovou orientaci, nové myšlenkové zakotvení příštích demokratických programů v naději, že to bude mít pozitivní důsledky také pro demokratickou praxi. Nepoužitelná jsou také zdůvodnění náboženská, ale rovněž tzv. vědecká. Povolaná tu je pouze filosofie, a ta musí dát ještě pozor, aby neupadla do ideologizací. Přitom způsob argumentace by měl být obecně srozumitelný a přesvědčivý.

Je otázka, zda právě tuto poslední podmínku lze splnit konceptem, jež hodlám předložit. Nicméně pokus snad má alespoň teoretickou hodnotu. Jestliže se totiž ukazuje v analýze fenoménů jazyk, mluva, řeč, „logos“, že řeč např. není jen nějaký nástroj, jímž bychom třeba vyjadřovali své myšlenky (protože my přece už přímo myslíme v řeči a nikoliv mimo řeč), pak je nasnadě taková Heideggerova myšlenka, že myslíme (a promlouváme), jsouce řečí vedeni (a nesení). Ve starším článku jsem se pokoušel ukázat, že toto vedení řečí má jednu významnou podmínku, že totiž budeme s to naslouchat řeči, abychom zaslechli, co nám „předřikává“, čím nás dokonce přímo „oslovuje“ (resp. čím nás skrze řeč

oslovuje pravda), a že ji svým mluvením nebudeme překřikovat. To poukazuje na závažnou skutečnost setkání s řečí či snad lépe v řeči, setkání, jež se odehrává na jiné rovině, v jiném „světě“ než setkání s věcmi a předměty běžného „světa“, jemuž jsme přivykli a jenž je vlastně jen kolektivním osvětím. A máme-li tedy uvažovat o jiné skutečnosti (resp. jiných skutečnostech, jiném „světě“, „oboru“ skutečností) než jsou ony předmětné, resp. ony, jež mají svou předmětnou stránku, pak nezbyvá, než učinit „předmětem“ svých úvah skutečnost „nepředmětnou“, a položit základní otázku, zda vůbec může být „nepředmětná“ skutečnost učiněna „předmětem“, v jakém smyslu a do jaké míry.

V lidském životě jsou některé skutečnosti základního významu docela jiné povahy než věci a předměty, jež lze vidět, hmatat, měřit. Např. setkání s druhým člověkem, spolehnutí na lidi, resp. na určité lidi, spolehnutí na skutečnost, na svět (což je něco docela jiného než „danost“ světa), otevřenost vůči druhým lidem a vůči světu, porozumění druhému a jeho situaci, porozumění situacím vůbec a jejich „sřetězení“, jejich dějovosti a v posledu dějinnosti, otevřenost vůči dějinám a tedy vůči budoucnosti, důvěra, že lze na světě něco podnikat a něco pořídit, že se věci dají „napravit“, že lze očekávat i v nejzoufalejší situaci, že krach a nezdar, bída a neštěstí nemají vrch ani poslední slovo v životě, a zejména všechny skutky sympatií a lásky k lidem a k člověku – to všechno jsou skutečnosti, které musí mít a mají mít také „předmětný“ charakter, tj. musí a mají být uskutečňovány, ale jejich centrum, jejich životní střed je mimo předmětnou sféru: všechny tyto skutečnosti jsou a musí být zakotveny (trvale, resp. vždy znovu zakotvovány) ve skutečnosti nepředmětné, kde neplatí „zákonitosti setrvačností“, ale zákon života, tj. příkaz jít cestou nepravděpodobného, negentropického, proti-entropického, cestou „kupředu a vzhůru“.

76-39 svět slova (řeč), moc

760510-1

(39) (2) (SSaŽ – Dunaj, 20. 5. 76 dopoledne.)

Jestliže náleží k podstatě lidství (obyvatelství) (obývání) ve světě slova, a jestliže toto pobývání v řeči, ve slově je možné pouze na základě otevřenosti vůči světu slova (a vůči pravdě, jež prostřednictvím světa řeči přichází „ke slovu“), pak vše, co této otevřenosti brání a co omezuje člověka v jeho pobývání v řeči, je protilidské a nelidské. V lidském světě se totiž musí „zabydlet“ každý sám, druhý člověk ho může pozvat, vyzvat ke vstupu a k pobývání v něm, ale nemůže rozhodnout za něho, nemůže jej zmanipulovat či podvést, oklamat a svést. Proto také každé pedagogické úsilí je pouhým pozváním, tj. vy-vedením (e-ducatio) z dosavadního osvětí do otevřenosti světa. K tomu „vyvádění“ je ovšem naprosto nevhodné jakékoliv užití tlaků či donucování: nelze člověka donutit, aby byl

člověkem. Každá instituce, každá organizace tu má nanejvýš pouze pomocnou úlohu, je pouhým nástrojem; jakmile se emancipuje natolik, že vykonává na člověka tlak, jenž mu nedovoluje se v lidsky podstatných dimenzích svobodně otevřít pravdě (a to lze jen přes otevřenost slovu, řeči), je taková instituce či organizace principem zla, tj. něčím, co je lidství člověka nebezpečné, co toto lidství ohrožuje a přímo ničí (např. korupcí láme, pokud přímo nepotlačuje a neničí).

To však záleží na tom, zda mocenským a ideologickým nárokům institucí a organizací jsou položeny meze. To se v posledu redukuje na otázku vztahu státu a kultury, protože v moderní společnosti je to právě stát, který v sobě soustřeďuje maximum moci (což nevylučuje, aby tu byly i jiné instituce a organizace, které se v omezenějším rozsahu, ale se stejnou intenzitou dovedou zmocnit lidského nitra a podrobit si je jinak než hrubě mocensky). – Mocenskému centru lze nejlépe položit meze, když se nedovolí, aby jedno takové ústřední centrum vůbec vzniklo. Myšlenka rozdělení moci má proto své hluboké oprávnění a svou podstatnou rozumnost (a pravdu). Ale moci lze položit účinně meze jenom za jednoho zásadního (a nikoliv jen technického, praktického) předpokladu: musí tu být lidé, ochotní vzít na sebe riziko, postavit se proti moci a jejím nárokům, čelit tlakům a nebezpečím, jež z toho plynou, a některé nelegitimní nároky prostě odmítnout, nerespektovat; a ovšem také ochotní být solidární s těmi, kteří to už udělali a dostali se proto do napětí, jsou pod tlakem a v „průšvihů“. Naproti tomu tam, kde se podaří všechen protest izolovat a zvukotěsně uzavřít, má moc před sebou volnou cestu. A k podstatě moci náleží tendence, stále víc se koncentrovat, sílit a pronikat všechny lidské situace i zákoutí, všechny vrstvy společnosti, společenského života, ale také soukromí.

Ten, kdo nahlédl nedostatečnost a v posledu „bezmocnost“ moci, ten se už nenechá zterorizovat a korumpovat (ustoupí leda takovým metodám, které už nelze ospravedlnit [zde později připsán otazník a dole na stránce vpisek: „snad: proti kterým odpor už nelze...“, pozn. red.]). Škodlivost moci tak má své meze alespoň v těchto lidech. Ale jde o její obecnou škodlivost, která je největší tam, kde se „lidé“ ještě nestali vpravdě a v plnosti lidmi – zejména pak tam, kde jde o mladé lidi nebo dokonce o děti. Tlak moci, uplatňovaný v situacích a v záležitostech základní lidské svobody, korumpuje a deformuje nejen „lidi“, nýbrž také situaci, takže i to, co dosud bylo normální, se náhle stává nenormálním; a v nenormální situaci je normální, když se chováme nenormálně – normálnost dosavadního typu se dokonce stává čímsi nelidským a zvráceným. To je smysl(em) Rádlovy formulace, že pravda, vnucovaná lidem násilím, se stává lží. A proto pravda (a každý její pravý, opravdový služebník) stojí vždy polemicky, bojovně na straně potlačených a terorizovaných a proti násilí.

76-40 politika

760511-1

(40) (3) (SSaŽ - Dunaj, 11. 5. 76 krátce po poledni.)

Oblíbená formule, že politika je „umění možného“, ukáže při bližším ohledání, jak je svázána se starým způsobem myšlení, tj. konkrétně s metafyzickým pojetím „možnosti“, s předmětným chápáním možnosti jako něčeho daného, předem připraveného, co se má jenom naplnit, vyplnit. Ale možnosti se vytvářejí teprve aktivním přístupem; možnosti se našim aktivitám otevírají tam, kde dříve bylo vše uzavřeno a „dáno“. Proto svět možností může být pochopen jen ve spojitosti se světem aktivity, a speciálně se světem živých bytostí (i když aktivita charakterizuje i úroveň „před-živého“). A to nás vede k první korektuře: nejde o protiklad možného a nemožného, nýbrž pravděpodobného a nepravděpodobného. A pro život je příznačné, že jde cestou extrémně nepravděpodobného; tím spíše pak život člověka, společnosti, lidstva. Na životě se můžeme učit, chceme-li pochopit podstatu politiky nebo alespoň některé její podstatné rysy. Vždyť také o životě bychom mohli prohlásit, že je „uměním možného“; ale jaké možnosti jsou otevřeny tam, kde ještě žádný život neexistuje? Ty možnosti si život přináší s sebou, otvírá si je každým svým novým „vynálezem“; život se přizpůsobuje okolnostem, aby z toho maximálně vytěžil pro sebe (a to nikoliv individuálně, tj. ne aby vytěžil jednotlivý živý organismus, ale především celá posloupnost organismů, vývojová řada a v posledu život vůbec). Smyslem přizpůsobení tedy není ztráta vlastní identity, vlastní „substance“, nýbrž naopak její posílení a zabezpečení umocnění, postup na vyšší úroveň apod. I když ve vývoji živých bytostí nemůžeme předpokládat přítomnost vědomí (leč právě až na nejvyšším stupni vývoje), je zřejmé, že tu je vedle krátkodobé taktiky každodenního (krátkodobého) přizpůsobování přítomna také dlouhodobá strategie, bez níž by nebyla cesta proti veškeré pravděpodobnosti k organizaci stále komplikovanější a „dokonalejší“ vůbec myslitelná. Tím spíše je něco takového nezbytné v politice. Ale tam je ve hře ještě také vědomí. Vzniká otázka vztahu vědomí k denní taktice a k dlouhodobé strategii politické práce.

A právě na této rovině se rozvírá příkrý, až propastný rozdíl mezi demokratickými společnostmi a mezi autoritativními režimy ať už diktátorského nebo oligarchického typu. Dlouhodobé perspektivy jsou buď tak nekonkrétní až vágní, že plní jen ideologickou úlohu (to zejména v případě těch nejvzdálenějších, do nejdelší budoucnosti orientovaných perspektiv), tj. zastírají a příkrývají nebo v případě větší otevřenosti omlouvají současný politováníhodný stav, anebo pokud jsou konkrétní a zejména dohledné, musí samy být zastírány a utajovány, neboť by narazily na široký odpor. Součástí zakrývání je stíhání kritiků, kteří vnášejí do úmyslně nejasné a zatemňované situace světlo analýzy a poznání. Tam,

kde jsou kritici podobného typu pronásledováni a umlčováni, může se to dít snadno a úspěšně, nebo naopak s velkými obtížemi a do značné míry neúspěšně. To všechno záleží (kromě na odvaze a pronikavém vidění a myšlení kritiků) na politickém zřízení a režimu, který vládne, resp. na mocenských a od moci odvozených prostředcích, jež má režim k dispozici. Tam, kde mocenskému aparátu a jeho opatřením nejsou v zákonech položeny meze a kde není dost statečných a odhodlaných lidí, těchto zákonů se ustavičně znovu dovolávajících, tam nejsou podmínky pro veřejnou kontrolu politických opatření a celkové politické tendence. A kde chybí tyto nepostradatelné nástroje kontroly, kritiky a svobodného posuzování politického a vůbec veřejného života, tam se režim a celá společnost dříve nebo později zřítí do nějaké katastrofální propasti, neboť podstata každé ideologizace spočívá v tom, že jenom na počátku jsou oslepováni protivníci a zejména „neutrállové“; dříve nebo později jsou nutně oslepováni také vládcové sami. Tam, kde nefunguje svobodná politická kritika, tam to se společností dopadne tak, jak to musí dopadnout vždycky tam, kde slepí vedou slepé: všichni se nakonec zřítí do jámy, do propasti.

76-41 demokracie, vzdělání, subjekt politický, odcizení, emancipace

760512-1

(41) (4) (SSaŽ, Dunaj, 12. 5. 76 dopoledne.)

Teoretikové demokracie vždycky zdůrazňovali význam vzdělání všech občanů jako nezbytné podmínky fungování demokratického politického systému. To samo o sobě prokazuje značnou nadřazenost demokracie nad ostatními politickými systémy a zřízeními, neboť vzdělání je obecně uznávanou hodnotou. Ale je celkem dobře známo, jak si **(buržoazie)** **(měšťanstvo)** svou úlohu zjednodušilo a jak se nejenom málo snažilo o zvýšení skutečné vzdělanosti (tj. nejenom specializovaných technických schopností a dovedností) v nejširších vrstvách zejména proletářských, neboť se brzo ukázalo, s jakými těžkostmi se setkává společenský systém, stojící na vykořisťování, jestliže vykořisťovaní mají alespoň základní politické vzdělání (v širokém smyslu). V té věci ostatně sehrálo leckde (a právě také u nás) svou významnou úlohu narůstající národní vědomí, díky němuž se rozšíření vzdělanosti na nejširší vrstvy jevílo jako základní akt povznesení národa na takovou úroveň, která by nejenom dovolovala, ale přímo zdůvodňovala národní samostatnost, svébytnost a politickou suverenitu. Naproti tomu všude tam, kde měly být ať už národní svébytnost nebo spravedlivý podíl na celkovém národním bohatství nějak okleštěny a ohroženy, jedním z hlavních prostředků bylo podvázání školství a vůbec kultury. A tak se jen potvrzovalo, jak je vzdělání a kulturnost takřka zárukou svobody, nebo ne-li zárukou, tedy alespoň legitimací,

oprávněním se svobody domoci a třeba si ji vydobýt. (Sem patří citáty třeba z Locka, u nás z Havlíčka a z Masaryka.)

Nicméně zcela stranou tohoto vcelku pragmatického uvažování zůstává eminentní význam vzdělanosti, vědění a vůbec poznávajícího i sebepoznávajícího myšlení (tj. reflektujícího a reflektovaného vědomí) nejenom pro politickou strukturu společnosti, ale přímo pro konstituci a formování politického subjektu. Proto nebude jistě bez zajímavosti a bez širšího významu, jestliže se zaměříme na funkci reflexe v politice v souvislosti s otázkou, co (resp. kdo) je vskutku politický subjekt, tj. kdo je občan moderní „polis“ (na rozdíl od řecké, která otroky nebo ženy z občanství vylučovala). K tomu cíli však musíme nejprve přezkoumat povahu reflexe obecně a její důležitost pro formování subjektu (vědomého subjektu) rovněž obecně. Aplikace politická pak ukáže jenom na některé zvláštní důsledky, jež z koncepce (resp. ideálu) občana jako uvažující, myslící, reflektující bytosti vyplývají pro společenské a politické zřízení a pro některé zvláštní obory veřejného života, jako je školství, umění, věda, „náboženství“, ale také publicistika (novinářství a vůbec veškerý obor sdělovacích prostředků) atd.

Považuje-li např. sociologie nebo politická věda apod. za politický subjekt národ, třídu, stranu či hnutí apod., je třeba k tomu dodat tolik, že takový „subjekt“ je pouze kvázi-subjektem, jen zdánlivým subjektem, ve skutečnosti že však to je emancipát, který se postavil proti subjektům, z nichž vyvěrá a roste, takže sám sice povahy subjektu nenabyl, ale skutečné subjekty tohoto charakteru, této povahy zbavil, tj. „odcizil“ je sobě samým. Je tomu dokonce tak, že podobné kvázi-subjekty, pseudo-subjekty vznikají a formují se ještě dříve, než se skutečný (vědomý) subjekt byl schopen vůbec konstituovat a realizovat, ba že se skutečný subjekt může konstituovat jen ze svého (a tudíž původního, primárního) odcizení. Nicméně ve chvíli, kdy subjekt svůj vztah a své „zapojení“ v rámec pseudosubjektu podrobí reflexi, začíná se emancipovat a osvobozovat k pohledu na pravý stav věcí (neboť vědomý subjekt se nechává proniknout perspektivou, jejíž „normou“ je pravda - a to zásadně nemůže být nikdy „pravda“ jakékoliv skupiny, třídy, jakéhokoliv hnutí či národa, politické strany nebo celého civilizačního okruhu (vzato prostorově i časově) - pravda je univerzální, je platná a závazná pro všechny stejně).

76-42 subjekt, reflexe, politika, subjekt politický, pravda, oslovení 760514-1

(42) (5) (SSaŽ - Dunaj, 14. 5. 76 před polednem.)

Co to je subjekt, poznáme nejlépe tam na nejvyšší úrovni, kde je subjekt schopen reflexe. Tam totiž - v reflexi - je subjekt schopen přistupovat sám k sobě. A tady máme hned vedle sebe dvojí stránku subjektu či dvojí subjekt: jednak tu je ten subjekt, který je předmětem tohoto přístupu; tj.

jestliže subjekt přistupuje sám k sobě, tedy ten subjekt, ke kterému přistupuje, je předmětem jeho přístupu. Ale kromě toho tu je subjekt, který k tomuto „subjektu – předmětu přístupu“ sám přistupuje. Tedy v reflexi máme také subjekt, který je přítomen tak, že sám přistupuje (ne, že je k němu přistupováno) k něčemu, tj. např. k sobě. Tento subjekt, který přistupuje, a ten subjekt, k němuž je přistupováno (k němuž se přistupuje), je – vzato z jednoho hlediska, z jedné stránky – též subjekt, ale nikoliv samozřejmě, samosebou, automaticky. Je to též subjekt proto, že tady integrující silou, integrující mohutností působí ten subjekt, který přistupuje. Pochopitelně, ten subjekt, k němuž je přistupováno jako k předmětu a jako k čemusi, co už tady je, tedy jako k minulému, není schopen integrovat v sebe i ten subjekt, který k němu přistupuje – tj. není toho alespoň původně, primárně schopen. Integrující silou je tu pouze subjekt, který přistupuje. Ovšem druhotně se může stát, že subjekt, který přistupuje, přistupuje nikoliv k „sobě danému“, nýbrž k „sobě budoucímu“. A pak v tom případě se vztah obrací a subjekt vlastně se nevrací ke své minulosti, nýbrž noří se do své budoucnosti, předjímá sám sebe a dociluje toho, že již nyní je jakoby tím, čím se teprve má stát, čím bude jakožto budoucí. (Až sem diktát.)

Právě tímto navazováním na vlastní minulost a směřováním k vlastní budoucnosti, tj. integrací vlastní minulosti a budoucnosti do přítomné chvíle, do přítomnosti (= při-tom-nosti), tedy rozšiřováním své přítomnosti se subjekt stává tím, čím jest, tj. subjektem. A pokud tato integrace je vědomá (což je nezbytné tam, kde nejenom minulost, ale zejména budoucnost musí dosáhnout náležité hloubky), stává se subjekt (vědomý subjekt) tím, co chápeme jako normu, standard, ideál lidství, tj. skutečným člověkem. Samozřejmě je nejenom možné, ale přímo nutné, aby se člověk vědomě integroval do širších kontextů, neboť jeho individuální časové vymezení nedovoluje jít ani směrem do minulosti, ani směrem do budoucnosti příliš do hloubky. Ale toto vědomé zapojení do širších souvislostí nemá charakter propadnutí zpět do područí a nadvlády nějakého pseudo-subjektu, resp. takový charakter mít nemusí. To záleží na povaze onoho vědomého zapojení: buď jde o vědomí autentické svébytné, samostatně uvažující a rozhodující se bytosti – anebo jde o vědomí odcizené nebo z odcizení se ještě neprobravší a neosvobodivší, o vědomí svedené nějakou ideologií. Měřítkem toho, zda jde o svobodné navazování anebo o sebeodcizení, je povaha onoho prostoru, kam (vědomý) subjekt v reflexi od sebe odstupuje: je to danost – anebo to je perspektiva, výhled? Znamená to zase jenom novou uzavřenost subjektu, byť do rámce poněkud rozšířeného, anebo o otevřenost vůči světu a vůči pravdě? A to je přesně místo, na němž se rozhoduje o tom, co je a jaký má být politický subjekt. Je to jednotlivý člověk (žádná společenská skupina či vrstva), neboť jenom jednatel je schopen reflexe. A politická struktura musí mít

kromě jiných náležitostí také a zejména to, že počítá s politickým subjekty jakožto se subjekty, že je nepodřizuje žádným pseudo-subjektům, ale že je ponechává být tím, čím ve své svébytnosti jsou, totiž subjekty, které jsou ve svém vědomí a v důsledku toho i ve svém jednání, tj. v celém svém životě otevřeny vůči světu a vůči pravdě, tj. které každému svému zapojení do omezeného společenství nadřazují svůj vztah k tomu, co konstituci subjektu jakožto subjektu umožňuje a zakládá, tj. k nepředmětné skutečnosti, k otevřenosti světa a k nehlasnému promlouvání pravdy. Subjekt oslovený pravdou – a ovšem otevřený vůči tomuto oslovení pravdou – nabývá imunity vůči každé ideologii – nebo alespoň každá ideologická náказа u něho probíhá daleko mírněji a je dříve (jim samým) rozpoznána.

76-43 omezenost, otevřenost, svoboda, nutnost

760526-1

(43) (6) (SSaŽ – Dunaj, 26. 5. 76 dopoledne.)

Omezeností ve vlastním, hlubším smyslu je uzavřenost, resp. neotevřenost vůči světu. Jinak totiž je vše konkrétní zároveň omezené, zejména je omezený každý lidský subjekt, neboť má své meze. Rozhodující je však vztah k těmto vlastním mezím. Člověk, který zná své meze (tj. který o svých mezích ví a který je přezkoumal a nespokojuje se jen s nějakým povšechným povědomím či konstatováním vlastní omezenosti vůbec), tyto meze de facto „omezil“, tj. specifikoval, lokalizoval, vymezil – a nadále s nimi může počítat, může je zakalkulovat a tak provádět nezbytnou opravu – a tím tyto meze jakoby překračovat, překonávat. Tento způsob přístupu k vlastním mezím (a tedy k vlastní „omezenosti“) je jedinou cestou, jak meze ne sice zrušit, ale do jisté míry obejít anebo alespoň učinit porézními, relativizovat je, zbavit je posledního slova, nadvlády, zrušit je v jejich neprůchodné izolačnosti.

Tolik asi je v racionálním jádře jinak problematického Hegelova dicta, že „svoboda je poznána nutností“. Jde totiž o to, že „poznat nutnost“ vůbec neznamena se s ní smířit, jen ji vzít na vědomí a slepě do ní znovu a znovu nenarážet, ale právě odhalit meze nutnosti, tj. podmínky, za nichž nutnost je a za nichž už není nutností. Vidíme tedy, že hodně záleží na pochopení (pojmu) nutnosti. Nutnost není něco obsahového, co by nutně muselo nastat za jakýchkoliv okolností, tj. něco, co má tak obrovskou organizační a integrační sílu, že to nastane za každých podmínek, nýbrž naopak něco, co z určitých podmínek vyplyne, pokud nedojde k nějakým mimořádným intervencím, způsobujícím poruchu „nutnostního mechanismu“. Nutnost je tedy situační, je vázána na situaci a bez ní samostatně neexistuje.

V tom je jenom zvláštním, převráceným případem (analogií) obecného jsou konkretizace, která vždycky znamená jisté omezení. Situační je nejenom tzv. nutnost, tj. setrvačný moment dění, nýbrž také „svoboda“, tj.

otevřenost situace, napětí, rozvírající se mezi tím, co tu (už) jest (a spolu s tím v mezi tím, co z tohoto „jest“ setrvává, setrvačně, přečnává do budoucnosti) a tím, co teprve má nastat. Nejenom setrvačnost a nutnost, ale také (nepředmětná a ne-daná) norma či spíše výzva (Rádlovo „věčné“ „ty máš!“) je spjata s konkrétními okolnostmi a se situací; není předem „hotová“ a „daná“, nýbrž otvírá se, formuje se, dostává konkrétnější podobu teprve v souvislosti s postupem realizace toho, co „má být“. Je tedy zřejmé, že mezi nutností (a setrvačností) na jedné straně a mezi vznikem, resp. objevením se nového je jakýsi hlubší vztah (pozitivní vztah, ne tedy pouhý povrchní vztah kontradikce, resp. konkrétnosti), který je nutno podržet na paměti a vůči němuž je třeba zbystřovat ustavičně pozornost. Jde totiž o to, že právě na spjatosti obou těchto na první pohled diametrálně odlišných stránek dění, resp. skutečnosti vůbec je založeno kupř. všechno umění. To, co lze předat druhému člověku (a lidem vůbec), jsou právě jen setrvačnosti, resp. setrvačnost nahrazující a simulující struktury (totiž tzv. vnější stránku díla: opracovaný kámen, barevnými skvrnami poseté plátno, potištěný papír – při literárním díle, ale také při notovém záznamu díla hudebního atd.). Dílo ve své plnosti a ve svém jádru, ve své podstatě se musí „stávat“ vždy znovu, musí „ožívat“ za aktivní podpory a součinnosti „vnímatele“, který se tak stává spolutvůrcem, atd. Konkrétnost, konkretizace je tu zajišťována pro nepředmětné dílo tak, že je použito předmětných prostředků pouhé vnější podoby díla. Bez omezenosti konkretizace by nejen nebylo možno dílo zachytit po vnější stránce, ale bez ní by dílo nebylo schopno ani být oživeno, nemohlo by žít. Ovšem tato omezenost se nesmí zvrtnout v uzavřenost a mrtvolnou stereotypnost.

76-44 doba, osud jednotlivce

760602-1

(44) (7) (SSaŽ – Dunaj, 2. 6. 76 před poled.)

Existují příznaky, v nichž se jeví doba ve své bytostné podobě, ve své podstatě. „Dobu“ jako celek nelze „vnímat“, „rozpoznávat“, „cítit“, „nahlížet“ apod., nýbrž pouze myslit – a to je možné teprve z odstupu, především časového. Ovšem je možno tento nezbytný časový úsek také zkrátit tím, že se orientujeme místo na dobu vcelku pouze na její podstatné, bytostné příznaky, jimiž se vyjevuje, které ji vyjadřují ev. „vyslovují“. A tady má zvláště významné místo umění. Rozhlédněte se po vrcholech a také po průměru dnešní poezie, hudby, malířství, ale také vědy a filosofie – a poznáte něco podstatného, čím se doba vyznačuje a co ji charakterizuje. Něco podobného je možné obvykle pozorovat i na náboženství, ale dnešní doba tu je tak zvláštní anomálií, že jsme v pokušení krizi několikatisícileté epochy vidět (nerozlišeně) jako krizi naší doby (i když souvislost tu ovšem je a velmi hluboká).

Ale nejde jen o takovouto jaksi „druhotnou“ sféru, nýbrž také a snad především (primárně) o sféru způsobu každodenního i celkově orientovaného života, o sféru životního stylu, o sféru struktury a skladby životních osudů, životního běhu. Svým způsobem je životní běh také jakousi analogií „uměleckého“ díla, i když jen po některých stránkách. Život je výsledkem tvorby, tvořivé aktivity jedince, ale je to tvorba, která má své omezení v určení a poslání, spjata s životním „materiálem“, tj. s tím, co nás potkává, čím jsme někdy přepadeni a zaskočeni, co nám jednou pomáhá jako vítr v plachtách a po druhé nás nechává v izolovanosti a nehybnosti, zaklesnutosti do okolí a do podmínek, z nichž se nemůžeme vytrhnout a odpoutat, a co posléze může také rozbít to, na čem jsme po léta a desetiletí pracovali, co jsme postupně a s vynaložením všeho umu, vší energie a všeho nadějného očekávání svízelně dávali dohromady, stavěli a integrovali – a teď je z toho jen hromádka rumu. Ale jde ještě o něco hlubšího, podstatnějšího: z našeho díla stejně jako z našeho života může zůstat jen trochu rumu či hromádka střeptů, a přece styl života, způsob, jak žijeme a jak jsme žili uprostřed této zkázy a pustoty, může přesně a hluboce vyjadřovat samu dobu. Proto osudy jednotlivců mají velkou cenu, jsou-li dobře a s porozuměním vypsány a vysloveny – nebo alespoň mohou mít svou nezastupitelnou cenu. Neboť pochopitelně nejde o osudy jednotlivce samy o sobě, nýbrž o to, zda jsou dost nosné a „lidské“, aby vyjevovaly podstatné souvislosti, aby daly průchod světlu, v němž by se mohla ukázat sama doba. V životě, v běhu životním se mohou ne snad jen odzrcadlit, nýbrž právě vyjevit, ukázat, ztělesnit, realizovat struktury a okruhy smyslu, jež jsou podstatné pro samu dobu, pro samu povahu lidského pobytu na světě, pro bytí nejenom jednotlivého člena společnosti a příslušníka civilizace, nýbrž pro bytí společnosti, civilizace, kultury samotné. Tak kupř. masové likvidace celých společenských skupin, národů či „ras“ vypovídá o společnosti, o společenském systému a řádu, a to nejenom o jeho současnosti, ale vždy také o minulosti a o budoucnosti, tj. o něm jako o celku (a k celku právě náleží i minulost, i budoucnost – celek je jako řeč, jako promluvení, již nechápe ten, kdo slyší jen to, co právě zaznívá, ale nechává bez povšimnutí kontext, tj. to, co už bylo řečeno, i to, co teprve bude vysloveno). A takto vypovídá o přítomnosti také osud takové společenské vrstvy, jakou je intelligence, a také osud té její složky, která je vytržena ze svého obvyklého životního stylu a vržena do neuvěřitelných, kdysi nepředstavitelných situací. Je zapotřebí se na to jen podívat otevřenýma očima a otevřenou, nově zorientovanou myslí.

76-45 intence předmětná, subjekt, subjektivnost

760607-1

(45) (8) (SSaŽ – Dunaj, 7. 6. 76 dopoledne.)

Předmětnou intenci musíme předpokládat (resp. vidět) už na úrovni před-řečové, ba dokonce před-vědomé. Taková intence totiž je spojena a založena přímo tím, že akce začíná jako vnitřní rozvrh a postupně se zvnějšňuje, až přejde celá ve vnějšek (jakožto událost vůbec). A pokud to není akce nazdařbůh, nýbrž (v nějakém ohledu) akce zacílená, pak přinejmenším vždy jedna složka tohoto jejího cíle je povahy vnější, a mířit k tomu, co je jí vnější, může jen akce předmětně intendující.

Možná, že termín „předmětná intence“ je v tomto případě ještě nepřiléhavý, protože předmětnost můžeme vidět jako něco, co je záležitostí mnohem vyšší úrovně, přinejmenším záležitostí vědomí. Ale to už je jen terminologický problém – pak totiž musíme zvolit jiný název pro zaměřenost, resp. intenci, jíž se vyznačuje akce a která jí dovoluje směřovat k tomu, co je vnější. A pro naše potřeby zatím plně postačí, budeme-li předmětnou intenci chápat jako zaměřenost k vnějšku, ať už jde o zaměřenost myšlení, vědomí, nebo pouhé akce. Že jde o vnějšek, to rozpoznáváme nepochybně teprve ve vědomí; ale při tomto rozpoznání zároveň poznáváme, že jakožto vnějšek není konstituován teprve naším vědomím a vůbec naším přístupem, nýbrž že je vnějškem už pro onu původní akci a pro její přístup. Rozdíl mezi vnitřním a vnějším je elementární a základní pro veškerou skutečnost. Pokud nám připomíná, že jde o skutečnost, která má zároveň, „současně“ obojí, totiž že jde o subjekt, mající „svůj“ vnitřek a „svůj“ vnějšek, pak musíme konstatovat, že ještě na úrovni před-subjektní (před-subjektové) je tento rozdíl zcela základní, a že se jeví jako rozdíl mezi tím, co se teprve chystá „stát“ a co teprve „nastává“, a mezi tím, co už nastalo a co se událo, čili mezi budoucností a minulostí. Základ rozdílu mezi vnitřním a vnějším není tedy prostorový, jak by se zdálo naznačovat samy termíny, nýbrž především a základně časový. Jestliže říkáme, že rozdíl vnitřního a vnějšího je základní pro veškerou skutečnost, říkáme tím eo ipso, že veškerá skutečnost má časový charakter – nebo lépe řečeno nikoliv časový, protože to zní příliš objektivně, objektivovaně, nýbrž charakter časující, což naznačuje velmi jasně spjatost časování s aktivitou, s dynamikou aktivního dění (i když o akci nemluvíme tam, kde se nekonstanoval subjekt, musíme předpokládat, že aktivita, a to spontánní aktivita, je základnější než subjekt a že konstituci každého subjektu předchází.

Akce subjektu, která míří navenek, k něčemu vnějščímu, tedy určitým způsobem předmětně intenduje, má předmětnou intenci. Od této předmětné intence akce a aktivity je ovšem nutno odlišovat předmětnou intenci vědomí a myšlení. V obou případech jde o intenci, totiž o zaměřenost k něčemu, co je mimo, co nemám v dosahu, ale k čemu teprve směřuji, leč vědomá intence (intence vědomí) se odlišuje od intence nevědomí a předvědomé aktivity tím, že soustředěnost jejího zaměření prochází speciální sférou, již nemá k dispozici předvědomá akce,

totiž sférou subjektivity, sférou subjektivního. Povaha tohoto subjektivního media pak určuje (resp. spoluurčuje, má vliv) jak povahu předmětné intencionality, tak poměr intencí předmětných a nepředmětných. Vědomí a myšlení je totiž (na rozdíl od událostí a akcí) umožněno, založeno a i dále nesené nepředmětnými intencemi (a **konnotacemi**), na jejichž základě se teprve jakákoliv předmětná intence může vůbec konstituovat (jakožto předmětná).

Pokračování v seš. č. 9!

1976-9

§ 46-52

Pokračování ze seš. č. 6!

**76-46 osvětí, Lebenswelt, Naturwelt, Husserl, Patočka
760610-1**

(46) (1) (Slatinice, 10. 6. 76 ráno.)

Husserlův „Naturwelt“ či „Lebenswelt“, tj. svět přirozeného lidského života, je – jak ukazuje Paul Janssen (**Geschichte u. Lebenswelt**, Wighoff, Haag 1970) – původní svět předvědecké a mimovědecké zkušenosti člověka, ale nikoliv původní ve smyslu, navazujícím např. na Descarta, nýbrž právě naopak v opuštění descartovské orientace na původnost nedějinnou a mimodějinnou: tento původní lidský svět je zároveň (tj. od samého počátku) světem dějinným. Vlastní smysl bytí (*Sinn von Sein*) se otvírá (ukazuje) pouze v tomto subjektivně relativním „lidském světě“.

Kdybychom chtěli položit např. otázku, v jakém vztahu je tento lidský svět k osvětí (živočichů i rostlin), pak bychom se nejspíš setkali s protiotázkou, jak ji známe od Patočky: co my o tom vůbec víme? Zkrátka takové výzkumy von Uexküllovy školy by byly nejspíš zahrnuty do rámce objektivní vědy, a ta musí být pro proniknutí k tématu „lidského světa“ zazávorkována, vykázána mimo diskusi („epoché“). Nicméně po mém soudu je tato souvislost mezi „Lebensweltem“ a mezi „Eigenweltem“ či „Umweltem“, tj. mezi tzv. přirozeným, životním či lidským světem a mezi osvětím živých bytostí, zcela podstatná pro každé další uvažování. Vždyť také člověk je živá bytost, která původně vychází z nějakého osvětí a původně se budování, resp. strukturování tohoto osvětí činně účastní; teprv v určité chvíli a na určité úrovni (za určitých předpokladů) člověk toto osvětí postupně prolamuje a opouští a zabydluje se v novém světě; a tu právě před námi stojí otázka, zda tento „nový svět“ je už vsutku svět nebo zda to je zatím jenom komplikovanější, totiž polidštěné osvětí, které

musí člověk posléze rovněž prolomit a opustit, aby se stal obyvatelem světa (pravého, jediného světa).

Námitka (typu Patočkova), že o takovém osvětí živých bytostí nic nevíme (leč přes konstruuující objektivní vědu) neobstojí, neboť stejným právem bychom mohli říci, že dnešní člověk také nic neví o „přirozeném“, „životním“, „lidském“ světě, který mu musí být otevřen a ukázán teprve přes metodický a systematický přístup filosofie, organizující svou (a jeho) epoché. A pokud by byl položen důraz na to, že tady se nekonstruuje, nýbrž že se jen očišťují fenomény ode všech konstrukcí, pak je v této námitce jednak hrubý omyl, totiž předpoklad či předsudek, že lze nechat vyvstat fenomén tak, aby přitom bylo vyloučeno vše rozumově, myšlenkově, řečově organizující a strukturující, jednak nedomyšlenost, zapomínající na to, že stejně jako je člověk „původně“ obyvatelem „lidského“ světa, stejně (a vlastně původněji!) je obyvatelem „lidského osvětí“ či přímo osvětí živé bytosti. Základní zkušenosti „pobývání“ uprostřed osvětí mohou být právě tak zapomenuty jako zkušenosti s „Lebensweltem“, ale stejně tak jako ony nemohou být vymazány – a mohou být proto znovu nalezeny, posíleny, interpretovány. Jistě musí být možná také jakási „super-epoché“ či „hyper-epoché“, která by dovedla odhalit, resp. nechat vyvstat tuto ještě původnější vrstvu zkušeností.

Základním předpokladem takové možné cesty je přístup k osvětí zevnitř, nikoliv zvenčí, tj. nikoliv objektivně a prostřednictvím objektivní (objektivující, objektivistické) konstrukce. To lze vskutku vytýkat či namítat von Uexküllově škole, že přistupovali čistě zvenčí k chování živých organismů, popisovali je a teprve pak konstruovali možnou interpretaci (totéž ostatně dělal jiným způsobem Jennings ve své známé knize o chování nižších organismů). – Ať už tedy Husserlův Naturwelt či Lebenswelt je osvětím (pak ovšem: co je Menschenwelt?) anebo je to už dějinný svět lidský (a co je pak osvětí živých organismů?), je zřejmé, že i tenkrát, když některé jeho přístupy přijmeme, musíme rozdíl mezi osvětím a lidským světem provést ještě tam, kde jsme očistili svou zkušenost od cizích intervencí objektivující vědy, která natolik mocně proniká do našeho vědomí a myšlení, že vytlačuje prvky původní zkušenosti našeho života před- a mimovědeckého.

76-47

760611-1

(47) (2) (Slatinice, 11. 6. 76 ráno.)

Samozřejmý předpoklad (přirozeného, předvědeckého i vědeckého postoje či přístupu subjektu), že svět jest, že je nám dán, je u Husserla označován jako předsudek. To je vcelku oprávněné, pokud jde právě o svět, ale ne už pokud jde o jednotlivé skutečnosti. Svět totiž vskutku není „objektivně“ dán, vskutku „objektivně“ není, není faktem, daností, hotovou „věcí“;

naproti tomu však věci vskutku jsou, mají svou „objektivní“ stránku, tj. stránku, která dovoluje jejich objektivaci, objektifikaci (svět jako celek něco podobného nedovoluje, protože tuto stránku prostě nemá). Svět nemá (jakožto svět, tj. jako „celek“ všeho jsoucího) žádný vnějšek; ať přistupujeme ke světu jakýmkoliv způsobem, je to vždy přístup zevnitř, zprostředka, nikdy zvenčí, odněkud mimo. Jestliže se událost dovede vrátit k „sobě“, stává se subjektem; a pokud je událost vztažena k subjektu tak, že je jím spoluorganizována a spoluřízena, stala se jeho akcí. Akce směřuje navenek buď nazdařbůh, nebo již nějak zacílena. V případě zacílenosti, nasměrovanosti, zaměřenosti akce už tu však je nějaký prazáklad pozdějšího „předpokladu“, že to, k čemu je zaměřena, tu jest, že to je dáno, že to je skutečné. To se může v celé řadě případů ovšem ukázat jako omyl, nicméně tomu tak je pouze proto, že zásadně a vcelku to omyl není nebo nemusí být – něco vskutku je, jakási danost může být konstatována, jde pouze o to, zda ji správně odhadneme, lokalizujeme, zaměříme. A i když se pokus o přístup k ní ukáže jako nepřesný nebo chybný, mylný, může být zásadně napraven, opraven, pokus může být buď hned, nebo příležitostně zopakován a může být úspěšnější. Předsudek (to už na vyšší úrovni, tedy lze mluvit jen o prazákladu a prarvaru nějakého pozdějšího „předsudku“) nespočívá a nemůže spočívat v tom, že je předpokládána, míněna, zaměřována jsoucnost něčeho vnějšího (co je dříve než jakýkoliv náš přístup a ve své původnosti na našem přístupu nezávislé, tj. co ve své konstituci, ve své jsoucnosti není na náš přístup odkázáno), nýbrž leda a teprve v tom, jakým způsobem je jsoucnost onoho „něčeho“ myšlenkově uchopena – a nejenom myšlenkově. Musíme totiž uvážit, že myšlenkové uchopení je pouze v jedné rovině vypracovaným „uchopujícím“ vztahem (vztažením) k onomu „něčemu“, jehož základní složky jsou popsitelné či označitelné jako „postoj“, „přístup“, „zacházení“, „prakticky kontakt“ apod., zkrátka vztahem, jenž v žádném případě nemůže být redukován na oblast čistě myšlenkovou, a v němž přece už je nějak rozhodnuto či rozhodováno (nikoliv fatálně, ale opravitelně, tak, že možnost revize je otevřena, i když sama revize je nesnadná).

To všechno ovšem vrhá takové světlo na myšlenku „epoché“, že potřebu pronikavé revize asi nebude možno obejít ani v rámci samotné fenomenologické linie, zejména pak pro takového Patočku a jemu podobné, kteří se chtějí nějak distancovat od tzv. transcendentálního idealismu Husserlovy filosofické orientace. Zaměření „navenek“ lze sledovat takřka od nejnižších ontických úrovní (výjimku tvoří v jistém smyslu pouze primordiální události, leč i tam lze mluvit o zaměřenosti na vnějšek, totiž na vlastní zvnějšnění – nikoliv ovšem o zaměřenosti na jiný, cizí vnějšek). Skutečnost v makroskopickém, to znamená pro nás obvyklém smyslu je konstituována (stále ještě bez jakékoliv intervence „přistupujícího“ vědomí či myšlení) na základě úspěšných kontaktů, které

by nebyly možné bez onoho základního zaměření navenek, k čemusi vnějšímu, jinému, druhému. Kdyby nebylo oné zaměřenosti navenek (a tedy onoho ještě nikterak nevysloveného předpokladu, že „venku“, vně i nejelementárnějšího subjektu „něco“ „jest“), nejenže by nebyla možná žádná naše zkušenost s Lebensweltem, ale nic (kromě oněch primordiálních, navzájem nesouvislých a izolovaných událostí, z nichž každá jako by byla leibnizovskou monádou, ovšem bez pořádající univerzální harmonie), tj. ani věci, ani my.

76-48 Filosofie, termín, konnotace, řeč, jazyk, život, obecné mínění

760612-1

(48) (3) (Slatinice, 12. 6. 76 večer.)

Filosofie se nikdy nemůže spokojit s běžným a povrchním užíváním těch či oněch termínů a názvů, ale musí brát každé slovo vážně. A to znamená, že musí brát vážně také a zejména jeho konnotace – konnotace, jaké má v běžné řeči, ale také konnotace etymologické, tedy vlastně historické. Zkrátka musí se tázat, co v tom slovu, když je řečeno, všechno je, i když to při běžném, povrchním použití nepřichází, nevychází najevo, i když to zůstává skryto, nezpozorováno a jaksi pod hladinou viditelnosti, zjevnosti. Nu a jestliže takové slovo, když je vezmeme vážně, je nedržitelné, musí se filosofie tázat, jaké jiné slovo, držitelné slovo by na jeho místě mělo stát, tj. jaké jiné slovo má vyvolit, aby svými „druhotnými“, přímé pozornosti se vzdalujícími a od ní se odtahujícími konnotacemi nerušilo nejvlastnější intenci pojmu, který tím slovem je míněn a označen. Proto slovní hříčky a sledování možností interpretace určitého slova či určité fráze, která je ukáže jako něco napříč ukazujícího proti běžnému smyslu, nejsou (nebo nemusí být) pouhým hraním se slovy, nýbrž jsou vážnými experimentálními zatěžkávacími zkouškami slova, které v celkovém rozvrhu a celkové stavbě myšlenkové musí snést dosti podstatné, značné zatížení. Nejsou-li taková slova dost nosná (v tomto smyslu), nejsou ani dost použitelná, a jejich použitelnost má být právě těmi zkouškami, hříčkami, hrami se slovem zjišťována a ověřována.

V tom smyslu zajisté platí nejenom to, že můžeme něco říci, jen když pozorně a poslušně nasloucháme předřikávání řeči, ale také, že sám jazyk nás vede v našem myšlení a promlouvání. Tak kupř. Heideggerova práce se slovem není jen zálibou a koníčkem, ale je filosoficky elementárně relevantní. Jestliže však v postupu svého myšlení dospěl k nezbytnosti chápání světla a světa jako čehosi navzájem vztaženého a sobě blízkého (např. ve výroku: „die Welt lichtet“), pak je zřejmé, že třeba v češtině by něco takového mohl pozorně naslouchajícímu napovědět sám etymologický základ obou českých slov, totiž „svět“ a „světlo“, který je zřejmě společný. – Nebo jiný příklad: když užíváme pro distanci českého

slova odstup jako protivu přístupu, a jestliže např. sebe-uvědomění chápeme ve smyslu přístupu vědomí k sobě samému, pak můžeme a de facto musíme ty termíny příslušně zatížit a zeptat se: jestliže vědomí má vskutku k sobě přistoupit, pak musí přistoupit odněkud, kde „při sobě“ ani „u sebe“ není. Ale co se pak vlastně děje s vědomím, které je vědomím, ale není „u sebe“? „U čeho“ pak je? Atd. Nebo třetí, poslední příklad: traduje-li se již dlouhé věky, že pravda je shoda, pak se Heidegger zcela právem táže, o jakou shodu jde, o shodu čeho s čím? A právem jde v zatížení tohoto termínu a pojmu tak daleko, jak jen lze, aby se nakonec ukázalo, že o žádné shodě vlastně nemůže být řeči, jestliže mezi mincí a pojmem, myšlenkou na minci je tak zásadní rozdíl. Tento poslední příklad ukazuje, jak vzít slovo vážně znamená někdy také je nakonec zavrhnout jako nesprávné, na falešnou cestu svádějící. Naproti tomu předchozí, druhý příklad ukazuje, jak takové zatížení slova může vést naše myšlení dále a k novým objevům. První příklad (jak byl náznakem uveden) zase jen jako by posiloval a utvrzoval to, nač jsme v myšlení narazili a k čemu jsme došli.

Obvyklý způsob promlouvání má tendenci se přes skutečné a závažné problémy přenést s jakousi dovednou, ale povrchní zručností. Je to pochopitelné, protože obvykle jde právě o něco jiného než o odhalování a řešení základních problémů, jde přece o praktické úkoly a malé problémy každodenního života. Filosofie se nemá a beze škody pro sebe ani nemůže odvracet od těchto každodenních starostí a od promlouvání, s nimi souvisejícím, ale přistupuje k nim tak, že v tom, co se každodennímu životu zdá podstatné, zachovává odstup, a naopak právě tam zaměřuje svou hlavní pozornost, kde je každodenní starost nepozorná a co obvykle přehlíží. Filosofie se neodvrací od běžného myšlení a promlouvání, ale bere je vážněji, než je ono samo nakloněno se brát, a zaměřuje se na ty jeho stránky, které jemu samému zůstávají ve stínu a zakryty. Tím podniká něco jiného, než je běžnému myšlení vlastní, a také něco, co není běžnému myšlení po chuti, protože odhaluje jeho mezery, nedostatky, chyby a omyly. Tak se může zdát, že mezi obojím je tak pronikavý rozdíl, že můžeme mluvit o diametrálně odlišném zaměření. Ale to je jenom mylné sebepochopení. Filosofie v posledu není odvrácena od běžného života, ale zajišťuje mu hloubku a zakotvení.

76-49 objektivismus, metafyzika, krize, hodnoty, Husserl

760613-1

(49) (4) (Slatinice, 13. 6. 76 brzo ráno.)

Tzv. objektivismus tradiční metafyziky patrně souvisí s rozkladem hodnot nebo s rozvratem hodnotových stupnic ve starém Řecku. Tam byl poprvé vykonán pokus, jak onen zdánlivě subjektivní, subjektivistický svět hodnot odloučit od světa, jak jest, tj. od toho, co je „skutečně“, co není pouhým

„zdáním“. Ono rozlišení mezi tím, co je pouhé zdání a co je předmětem pouhého mínění, a mezi tím, co vsutku „jest“, bylo zároveň doprovázeno tím, že svět hodnot se přihodil na stranu pouhého mínění, pouhého zdání. Odtud je jasné, že kupř. od samého začátku, je-li vše voda, tak od vody k jakýmkoliv hodnotám je strašně daleko a je zřejmé, že ty hodnoty jsou něčím naprosto sekundárním, resp. terciárním atd., naprosto odvozeným, vedlejším, okrajovým, periferním atd. Podobně tomu tak bylo třeba v atomismu, kde třeba sladké a barevné je pouhé zdání, zatímco ve skutečnosti jen atomy a prázdno. Tzv. sekundární kvality (mezi něž však je zahrnuto i mnoho kvalit primárních, jak se o nich mluví později) se přesunují do světa odvozeného, druhotného, do světa zdání, zatímco ve světě pravého jsoucnu se ponechává jenom minimální počet vlastností a minimální počet typů skutečností.

Důležitý však je onen rozpad hodnot a stejně důležitá nebo dokonce ještě důležitější je ona zvláštní rezignace na jakoukoliv restituci světa hodnot, resignace, která relativizuje vše, kromě oněch posledních, byť hypostazovaných skutečností, které jsou mimo dobro a zlo, mimo veškeré hodnoty a hodnocení. Proto je také docela pochopitelné, že Rádl vidí v samotném vzniku řecké filosofie i v jejím dalším rozvoji veliký úpadek, pokleslost. Nazývá to intelektualismem a vidí v něm nejenom mravní (a náboženský), ale vůbec životní a duchovní úpadek, pokles, pád. – Tím, že Husserl se programově vrací k světu životní zkušenosti a že mluví o subjektivitě, o subjektivním světě, více poukazuje na něco významného, co bylo opuštěno, ale stojí stále ještě s objektivismem (přese všechno odmítání) na téže rovině, neboť přejímá, sdílí jeho hodnocení všeho psychického (dokonce animálního), mravního, duchovního atd. jako čehosi subjektivního. (Ovšemže pak cílí k nové univerzalitě, ale to nechme zatím stát stranou, neboť se tím budeme muset později zabývat podrobněji.)

Objektivismus je obranou před chaosem, vzniklým v důsledku rozpadu životních hodnot a hodnotových stupnic, žebříčků, ale obranou falešnou, zavádějící, která „se špinavou vodou vylévá z vaničky i dítě“. Život je nezbytně zakotven ve skutečnosti (skutečnostech), jež není (nejsou) jeho výtvozem, produktem, jeho funkcí či výkonem, ale jež přesto nemá (nemají) tzv. objektivní povahu. Skutečnost není identifikovatelná s objektivitou, a není také v plném rozsahu objektivovatelná (objektifikovatelná). To ze skutečnosti, co nelze objektivovat, však ještě nespadá rovnou do sféry subjektivního (přinejmenším o nic víc než ono „objektivní“, jež se rovněž z podstaty své struktury bez subjektu a vazby na něho nemůže obejít!). Je třeba připustit, že je něco takového jako skutečnost nesubjektivní, ale neobjektivovatelná. Abychom postoupili o pár kroků vpřed v řešení základní otázky, jaká to tedy je skutečnost, musíme pochopitelně co nejpřesněji pojmově, myšlenkově vymežit, co míníme na jedné straně subjektivitou a na druhé straně objektivací,

objektivitou a objektivismem. – Neobjektivovatelná je skutečnost, jež nemá vůbec předmětnou stránku, a pak nepředmětná stránka každé konkrétní skutečnosti (příčemž konkrétnost bereme v původním, etymologickém smyslu: *concreasco* = rostu pospolu, dohromady, srůstám, takže konkrétnum = srostlice, v našem případě srostlice obou stránek, předmětné i nepředmětné). Čistě předmětná skutečnost neexistuje a není možná; ale tu právě předpokládá objektivismus a na ní se soustřeďuje jako na „pravou skutečnost“. Předmětnost je pouze jakési reziduum, jakýsi konečný či spíše vedlejší konečný produkt dění, jež je přechodem zvnitřka navenek (asi podobně, jako u Aristotela byl pohyb vůbec přechodem od možnosti ke skutečnosti). Tento konečný vedlejší produkt dění ústí v jakousi setrvačnost, která však musí být „zevnitř“ ustavičně živena a přikrmována; neděje-li se to vůbec nebo v dostatečné míře, dochází k rozkladu a zániku takové setrvačnosti. Ale to už náleží do dalších úvah.

76-50 Husserl, bytí a vědomí, jsoucnost, bytí, reflexe, vědomí, ekstaze

760613-2

(50) (5) (Slatinice, 13. 6. 76 dopoledne.)

V Husserlově koncepci vztahu bytí a vědomí se vyjevuje zvláštní zkrat. Jestliže věcem mimo nás (vnějším věcem – pochopitelně v rozporu s Husserlovým přístupem) přisoudíme jsoucnost a budeme je jmenovat jsoucími a jsoucný (entitami), pak je nutno přiznat že každé takové jsoucnost, každá entita jsou ambivalentními či spíše multivalentními skutečnostmi bez náležitě ostrých kontur. Teprve v setkání jedné entity s druhou se právě navenek každá z obou entit jakoby „vyčeřuje“ a vyostřuje, zaostřuje své kontury. Ne však všechny; nakolik nabývá výrazných, ostrých rysů, to záleží na povaze obou setkávajících se entit a na povaze samotného setkání, v němž se povaha setkávajících se entit vlastně teprve ukazuje, vyjevuje (ovšem to, co se vyjevuje, je také nevyjevené „něco“!). Tak můžeme původní „jsoucnost“ entity považovat za něco temného, ještě nevyjasněného, nevykrytalizovaného, z čeho se může vyklubat to i ono (i když nikoliv cokoli); to, čím entita vskutku jest, se ještě neukáže, zůstává skryto či spíše nerozhodnuto, na vážkách. To, čím entita vpravdě „jest“, není nikterak „dáno“, nýbrž je jakýmsi náznakem, poukazem k tomu, čím může a má být, čím se stává, čím se stane či může stát. A aby se tím opravdu stala, k tomu je jí zapotřebí druhých entit – zejména pak bytostí nadaných vědomím. A tu přicházíme k otázce, proč právě vědomí je tak důležitým předpokladem, aby se entita stala tím, čím být má a může, čím vpravdě jest (tady máme před sebou dvojí typ toho, jak entita „jest“: jednak jak „už“ jest, jak je dána, jednak jakou se stává, jakou má být, jakou „jest“ vpravdě; jsem velmi nakloněn právě na upevnění tohoto rozdílu užít dvojice termínů: jsoucnost a bytí, neboť pak

bychom mohli mluvit o bytí každé skutečnosti, tedy o jednotlivém bytí, namísto o tzv. „podstatě“, jež je nevyvazatelně spjata s metafyzickou tradicí).

A tady také se musíme příkře distancovat od Husserla a jeho fenomenologického idealismu. Není to ve skutečnosti samo vědomí, které tu je tím rozhodujícím, nýbrž je pouze důležitým nástrojem, mediem, prostředníkem. A to ještě ne prostě a tak, jak jest, nýbrž za jednoho podstatného předpokladu, pod podmínkou důležitého výkonu, jehož se musí podejmout a vzít jej na sebe. A tímto „výkonem“ vědomí, bez něhož nemůže k žádnému rozhodujícímu obratu ve vývoji vyjevování dojít, je právě reflexe. Nejvýznamnějším rysem reflexe je skutečnost tzv. ekstatického pobývání vědomí mimo sebe, kdy samo sebe nechává jaksi „za sebou“ a kdy se plně otvírá otevřenosti světa řeči, světa vůbec a v posledu pravdy. Vlastní „transcendenci“ můžeme spatřovat právě teprve tam, kde vědomý subjekt se ve vědomí vzdává, zbavuje svého svědomí, tj. své subjektivity, a otvírá se vůči tomu, v čem se všechno (postupně, nikoliv náhle a najednou) vyjevuje ve své pravé podobě, tj. ve svém bytí, ve své bytostné „jsoucnosti“, ve svém bytostném určení. Ale tím vlastním prizmatem, tím reagens, (tou reagenčí) není samo vědomí, nýbrž onen „nový“, jiný svět, jemuž se subjekt otvírá a může otevřít pouze ve vědomí a vědomím, svým vědomím, které však v reflexi popírá samo sebe, obrací se k sobě (a své subjektivitě) zády, přestává být „sebou samým“ a stává se něčím novým, totiž vpravdě sebou samým. A tímto světem, vůči němuž se vědomí (tj. vědomý subjekt) může vůbec otevřít jen díky tomu, že on sám se mu otvírá vstříc, je na prvním místě svět řeči, svět slova, v němž teprve vědomí je s to se natolik emancipovat, aby nezůstalo pouhým přívěskem, doprovodem či snad následkem jiného, ne-vědomého a mimo-vědomého dění. Avšak ani tím ještě zdaleka celá záležitost nekončí, nýbrž naopak teprve začíná. Jak vědomí je důležité jen proto, že je schopno se otevřít vůči světu řeči (a zapřít sebe samo, svou subjektivitu po prvé), tak je i sám svět řeči důležitý jen proto, že v něm a skrze něj přichází k slovu pravda, v jejímž světle se teprve každá entita vyjevuje ve své pravé podobě a ve své skutečné, opravdové spjatosti s jinými entitami, a v jejímž světle se prolamují poslední hráze a hradby, hranice kolektivních subjektivit a kolektivních osvětí, aby se vyjevil svět, opravdový, skutečný svět, v němž všechno je ve světle a nic v temnotách a zastření. Bytí je tedy podstatně spjata s pravdou, nikoliv s vědomím. Není proto „absurdní, přesouvat bytí do sféry, která je mimo domnění“ (měnitelnost) („so ist es absurd, Sein in eine Sphäre außerhalb der Vermeinbarkeit zu verlegen“ – Janssen, str. 37), nýbrž naopak je absurdní je uzavírat do sféry vědomí, které je vždy subjektivní uzavřeností, dokud se neotevře – a otevřít se může jen v aktu ekstatického vykročení ze sebe a pobývání mimo sebe,

samozřejmě nikoliv chápáno prostorově, což však u vědomí je od časů Descarta (přínejmenším) samozřejmostí.

76-51 subjekt, „Selbstsein“, svět, pravda, skutečnost 760613-3

(51) (6) (Slatinice, 13. 6. 76 odpoledne.)

Jak se tedy ukazuje, může se subjekt a zejména vědomý subjekt dobrat sám sebe, může se stát sám sebou předně v setkání s jinými subjekty a entitami, ale „definitivně“ v setkání s nepředmětnou skutečností řeči, světa a pravdy. (Čímž zjednodušujeme, ale pro tuto chvíli to stačí; nezbyvá ovšem než do „světa“ zahrnout i leccos z toho, co vlastně do něho nenáleží, neboť do světa náleží jen to, co má svou předmětnou, vnější stránku. Pravda kupř. není (sou)částí světa, nepatří do světa; ale není jediná.) Bez setkání se skutečností druhých subjektů a bez setkání s nepředmětnou skutečností řeči a pravdy (a obojí je nerozlučně spjato, není možné jedno bez druhého, i když ne tak, že je spjato vždy v každé fázi) není pravé, opravdové existence, opravdového bytí vědomého subjektu. A to je obsahem, skutečností, zkušeností samotného vědomí: vědomí, které je s to se obrátit samo k sobě, tj. které je schopno reflexe, nahlédne jednak nutnost této své vazby mimo sebe, „ven“ ze sebe, ale také tu vazbu je schopno zakoušet, pokud není falešnou interpretací jeho pozornost oslabena a odváděna jinam. Tady musíme učinit malé odbočení.

Husserlův důraz na imanentní charakter veškeré skutečnosti, která je skutečností jen v rámci vědomí a o jejímž „bytí o sobě“, transcendujícím toto vědomí, je prostě protismyslné mluvit, má dvojí možný význam. První je jednoduchý, naivní a triviální: znamená jenom to, že uvědomovat si cokoliv můžeme pouze ve vědomí, takže uvědomění je možné pouze v tomto vědomém rámci. Druhý význam je dalekosáhlejší: Znamená, že to, co míníme ve vědomí a skrze vědomí, není a nemůže být nikdy ničím mimo vědomí, tj. ničím odlišným od části, složky nebo nějakého aspektu vědomí. To, co vědomí umístí svým míněním, svou intencí někam mimo sebe, je a zůstává pouhou projekcí vědomí a tedy jeho součástí, jeho výkonem. Neexistuje žádná možnost kontaktu vědomí s něčím, co není zase jen ono samo, tj. s něčím jiným než se sebou. Ale tady je právě spor: vědomí se nemůže setkat samo se sebou, pokud se neseťká s něčím jiným, od sebe různým, odlišným. Husserlovo „vědomí“ je vlastně jen leibnizovskou monádou, ale navíc ponechanou bez harmonizující intervence. Kdo má věřit, že se může vyvíjet, jak se vyvíjí, jen spontánně, izolovaně, ve vzduchoprázdném prostoru, jež je schopno zdánlivě zaplnit pouze svými kreacemi? Kdo se má s tímto naprosto nepřesvědčivým a nepravděpodobným výkladem spokojit? Což nevíme, jak důležité, elementárně důležité je „setkání“ nemluvněte s již mluvícím člověkem-matkou, jak důležité je navázání kontaktu s druhými lidmi, otevřenost vůči

nim, založená na důvěře v nich? Ovšemže je toto setkání „vnímáno“ v rámci vědomí, ale vědomí si je nemůže aranžovat libovolně, nýbrž je závislé ve své konstituci i ve svých obsazích na tom, zda k setkání vskutku dojde nebo nikoliv. A k setkání může dojít jen mimo rámec vědomí; má-li se vědomí o setkání něco dozvědět, má-li se chopit setkání jako setkání, musí najít způsob, jak se opustit, jak vykročit ze sebe a ze své subjektivity, jak se dostat mimo sebe a v této otevřenosti přijmout nejenom něco původně „cizího“ za „vlastní“, nýbrž pak přijmout sebe samé v nové podobě, v nové konstituci – a jak se v této rekonstituci, kterou není schopno provést samo v sobě a na sobě, stát novým, proměněným vědomím, bližším svému bytostnému určení, tj. pak se stát **teprve** a samo sebou.

76-52 „jsoucno o sobě“, „bytí o sobě“, Husserl, reakce, reaktivita, událost, navazování

760614-1

(52) (7) (Slatinice, 14. 6. 76 ráno.)

Husserlova kritika a odmítnutí vědecké pojmu „bytí o sobě“ (**der objektiv wissenschaftlichen Begriffs vom An-sich-sein**, Janssen např. 41) je z největší části oprávněná (nikoliv ovšem absolutně oprávněná). Skutečnost, s níž se setkáváme ve své zkušenosti, není žádným „bytím“ ani jsoucnem „o sobě“; povaha této skutečnosti, její skladba a struktura je vším jiným spíš než nějakým „jsoucím o sobě“. Důvod, proč to ochotně přiznáváme, však je jiný než Husserlův. Nejde o to, že jakmile se vědomě (ve vědomí) s jakoukoliv skutečností setkáme, už je to eo ipso záležitost vědomí, tj. jde vždy o uvědoměnou, vědomím míněnou, uchopenou, **projikovanou** „skutečnost“, atd. O tom už bylo řečeno dosti na předchozích stránkách. Náš důvod je jiné povahy. Svět naší zkušenosti je převážně konstituován vzájemnými reakcemi nejrůznějších entit, a jenom z malé části je vyvoditelný z povahy těchto entit samotných (a ještě s rezervou, že totiž tato povaha entit přichází k svému významu a důležitosti zase jenom přes reagování jiných entit.) I když se na první pohled může zdát, že se tak naše pojetí alespoň do jisté míry blíží pojetí Husserlovu, není tomu tak, ale je tomu spíše naopak. Husserl škrtná každou „entitu o sobě“ jako protimluv a nesmysl. Naproti tomu náš přístup vede spíše k tomu, že nejenom „entity o sobě“ připouští, ale že jim připisuje víc, než se vůbec může jevit naší zkušenosti (běžné). Jde totiž o to, že reaktivita všech entit je omezená, že má své poměrně úzké hranice, že má – řečeno s Kozákem – hrubý rastr. To pak znamená, že skutečnost, vyrůstající z reakcí nesmírně početných entit, na sebe navzájem, je vždycky chudší (i když také do jisté míry bohatší) než potenciální soubor „skutečností o sobě“, neboť při vzájemných reakcích vždycky něco padá „pod stůl“, tj. není na to zareagováno. Zkrátka v našem pojetí se stává vysoce pravděpodobným,

že „kvalita“ a „bohatost“ entit o sobě je nepoměrně větší, než jak by se mohlo zdát z místa a váhy, jakých se jim dostává ve světě naší běžné zkušenosti, resp. ve světě vzájemných reakcí jedněch entit na druhé.

Nepochybně můžeme souhlasit s tím, že svět naší běžné zkušenosti, tj. onen Husserlův „přirozený“ či „životní“ svět, není v žádném případě skutečností o sobě v klasickém smyslu, nýbrž že to je reziduální sedlina nesčetných interakcí (to už se ovšem s Husserlem hned zase rozcházíme) entit, jež sice jsou něčím „o sobě“, ale jejichž povaha „o sobě“ vchází nejspíš jen pramálo do onoho světa interakcí, a pokud přece, tedy nikdy přímo a bezprostředně, nýbrž vždycky prostřednictvím reaktibility jiných entit, která ji ovšem vždycky brutálně osekává, redukuje, degraduje, zejména však vůbec neregistruje, ale pomíjí bez povšimnutí, jakmile se ukazuje být složitější a náročnější pro přiměřenější reagování. Ať už totiž jsou nejnížší etáže „entit o sobě“ vybaveny jakoukoliv vnitřní bohatostí, mají k dispozici jen velice primitivní a krajně nízkou reaktibilitu; úroveň reaktibility stoupá teprve s úrovní „entit“ samotných, tj. v posledu s úrovní subjektů.

Když bedlivě znovu probereme a uvážíme, co bylo řečeno, ukáže se další moment oprávněnosti Husserlova odmítání pojmu „entity o sobě“. Jde totiž o to, že navenek se nějaká entita jeví (byť zkresleně a redukováně) právě jen nějaké jiné entitě; bez přístupu této jiné entity se nijak navenek jevit nemůže. Navenek, vnějškově tedy entita žádné „o sobě“ nemá. Chceme-li mluvit o „entitě o sobě“, pak musíme opustit vnějšek, vnější stránku entity a přejít k jejímu „nitru“. Vnitřní stránka entity, ještě nezvnějšněná, ovšem nemůže být vůbec předmětem reakcí jiných entit (alespoň nikoliv na nejnížších úrovních, jak zatím můžeme mít za to; je tu ovšem předpoklad, jehož platnost musíme ještě důkladně prověřit – není to nic samozřejmého); proto mezi vnitřní stránkou, nitrem entity (resp. subjektu) a mezi jejím vnějškem, který se vyjevuje pouze jiným entitám, nějakým způsobem přistupujícím a reagujícím na onu původní, musíme předpokládat ještě jednu vrstvu, a to vnějšek, který se ještě nestal „předmětem“ žádného reagování zvenčí, odjinud. A tento ještě nepředmětný vnějšek nám může ukázat cestu k dalším souvislostem. Jde totiž o časovou kvalifikaci vztahů a souvislostí mezi nitrem a vnějškem události, akce, subjektu, zkrátka entity.

V modelu události chápeme její dynamiku jako postup, pohyb zvnitřku navenek, přičemž to, co je vnitřní, je uloženo jakoby v budoucnosti, a při postupném zvnějšňování přechází zvnitřku, tj. z budoucnosti, navenek, tj. do přítomnosti a minulosti. Vnějšek události tedy představuje její „minulost“, její stáří, její „odumírání“, zakončení jejího dění. Při úplném zvnějšnění se událost přestává dít, dosahuje svého konce, přestává existovat. (Mimořadně: o existenci události můžeme mluvit jen v tom omezeném smyslu, v němž událost je něčím víc než tím, čím jest, neboť

vykračuje, vystupuje, vyčnívá do budoucnosti – z vnějšího pohledu ovšem, neboť ve skutečnosti tomu je obráceně, v nejvlastnějším směru její dynamiky. O pravé existenci můžeme mluvit teprve tam, kde se nějaká událost pozvedá ze svého konce, ze svého zvnějšnění a obrací se zpět, proti směru své původní dynamiky, zvenčí dovnitř. Ale to necháme zatím stranou.) Událost jakožto „entita o sobě“ tedy přestává existovat ve chvíli, když dokončila své zvnějšnění, když se celá zvnějšnila. Hrubá chyba objektivismu spočívá v tom, že se omezuje na tyto zbytky, na tato rezidua skutečností, jimiž je všechno jenom vnější, ale fatální chyba je, že tento vnějšek považuje za jedinou, pravou „skutečnost o sobě“, zatímco to je snad jediná oblast, jediná vrstva skutečnosti, jež žádné „o sobě“ vskutku nemá, neboť v čiré vnějšnosti každé „o sobě“ již odumřelo. A protože vnějšek znamená minulost, je zřejmé, že také časově (co do času) je objektivismus zcela na zcestí, protože za jedinou časovou skutečnost považuje minulost, ať už ji přiřadí na kterékoliv místo časové stupnice. Objektivismus vznikl jako obrana proti relativismu a subjektivismu, ale zcela nesmyslně mění tuto obranu v likvidaci každé subjektivity, každé niternosti, všeho vnitřního, budoucího, všeho dynamického, co se děje, co se teprve má stát.

1976-10

§ 53-59

76-53 věda, objektivismus, skutečnost, vědomí

760614-2

(53) (1) (Slatinice, 14. 6. 76 odpoledne.)

Hrubý rozpor v Husserlově přístupu k objektivismu moderní vědy a k přirozenému životu, v němž je tento objektivismus nevědomky a nepřiznaně zakotven, spočívá v tom, že už sám popis přirozeného života, sama tematizace přirozeného života předpokládá rozdíl mezi tím, čím je tento život „o sobě“ a čím je „pro sebe“. Jestliže je jako protismyslná odmítnuta a zavržena každá myšlenka ať už jednotlivé o sobě jsoucí věci, nebo o sobě jsoucího světa (jakožto univerza takových „věcí o sobě“) jako nonsens (viz: A VII 11, str. 110; citováno podle Jansseny, str. 44-45), je nepochopitelné, proč má být dělána výjimka pro jedinou takovou „věc“, totiž pro postoj přirozeného života. Což – důsledně vzato – není tento postoj a přirozený život vůbec něčím pouze ve vědomí? Což to není jenom projekce vědomí? A jestliže ano, jak by tu vůbec mohlo dojít k nějaké diferenci nebo dokonce rozporu mezi touto projekcí, tj. tímto vědomím a mezi něčím jiným, co projekcí vědomí není a co se od této projekce i od samotného vědomí liší tím, že to je něčím „o sobě“?

Nezáleží na tom, že toto „o sobě“ není chápáno jako objektivní danost, jako předmětná věc, nýbrž jako postoj subjektu, jako jeho „přirozený přístup“, „*natürliche Einstellung*“. Chyba objektivismu moderní vědy je zřejmá; to, co považuje objektivní věda (vědecký objektivismus) za pravou skutečnost, je pouze stín, relikv, sediment skutečného dění čili dějící se skutečnosti – a jako takový nemá žádnou vlastní skutečnost, není ničím „o sobě“, neboť každé „o sobě“ z tohoto pozůstatku a zbytku minulého, uplynulého dění již vyprchalo (a kdyby nepřežívalo či spíše jen nepřetrvávalo v reakcích dosud skutečných, protože dosud se dějících „entit“, nebylo by už vůbec ničím, ani tím sedimentem). To tedy není předmětem diskuse, v tom nemusí být sporu (leďa v interpretaci). Oč nám tu jde, je existence nějakého „o sobě“, jež není konstituována ve vědomí, nýbrž jež má svůj zdroj a základ jinde, takže vědomí může toto „něco“ mínit také nesprávně, falešně, může si je uvědomovat jako něco jiného, než čím opravdu, vskutku, „o sobě“ jest. Konec konců tady nemusí jít jen o „postoj“ či „přístup“ (*Einstellung*), nýbrž prostě o samo vědomí. Co je vědomí vskutku, nejen pro sebe, ale o sobě? Jak může vědomí kontrolovat správnost toho, čím je samo pro sebe, tj. toho, co si o sobě myslí, jak si samo sebe uvědomuje? Čím zůstává vědomí, které na sebe zapomíná, které pro sebe samo sebe ztrácí, které se samo sobě vytrácí a skrývá? Vidíme, že se celá problematika koncentruje na jedno ústřední téma: na otázku reflexe. Analýza povahy reflexe je elementárně důležitá pro každé vyrovnání (se) s Husserlovou filosofií a pro překonání jejího fenomenologického idealismu.

Ovšem pro Husserla, jak se zdá, není přirozený „postoj“ (*natürliche Einstellung*) přímo záležitostí vědomí, nýbrž vědomí je pro tento postoj jen „tím příslušným subjektivním“ („*die Einstellung und das ihr Zugehörige Subjektive*“ – Janssen str. 47 – 2×!). Husserl sám mluví o způsobu – *über die Weise des „schlicht in die Welt Hineinlebens“* (*Krisis* s. 149, cituje Janssen str. 47). Každá reflexe odhaluje pak jen to, co už přirozený postoj vykonal, aniž si toho byl vědom nebo přiměřeně vědom („*Diese Reflexion beachtet nur das, was die natürliche Einstellung selber immer schon getan hat, ohne darauf zu achten*“ – Janssen str. 47). Potud je zřejmé, že mimo samo vědomí a jeho zkušenost, mimo jeho pozornost (a to znamená: mimo naše vědomí, mimo naši pozornost) se odehrává něco z našeho vztahu ke světu – ať už na to dáváme pozor a uvědomujeme si to, anebo v onom postoji, v onom zaměření, v oné „životní orientaci“ (jak bychom řekli my) pouze žijeme („*sei es, daß wir darauf achten, sei es daß wir nur in der Einstellung leben*“ – Janssen str. 47). Jestliže Husserl (ev. Janssen) přesto mluví o nekonečně proudícím subjektivním životě, je zřejmé, že subjektivní tu neznámá ještě samozřejmě a automaticky „vědomé“, že existuje subjektivní bez doprovodu a asistence vědomí. A to je přesně bod, který nás eminentně zajímá, neboť tady se dostáváme k problému toho, čemu

my říkáme „subjektivní“, a ovšem k problému samotného subjektu. Už se tedy nemusíme přidržovat vědomí a můžeme se otázat: jaká je povaha, jaká je forma, jaká je struktura subjektu „o sobě“, ne tedy struktura jeho sebezpožívání, sebevnímání, sebeapercipování atd., nýbrž jeho jsoucnosti, jeho bytí? Pokud se zdaří položit tento problém, tuto otázku na půdě samotné fenomenologie, znamená to překonání elementární, základní bariéry, pro kterou (v důsledku které) fenomenologie uvázla v onom jediném, absurdním idealismu, subjektivismu (i když jaksí „univerzálním“) a snad solipsismu (byť nikoliv individuálním, ale solipsismu jakéhosi super-ego).

76-54 řeč, vědomí, jazyk, věda, pravda

760615-1

(54) (2) (Slatinice, 15. 6. 76 ráno.)

Janssen na jednom místě užívá obratu „*die Sprache unseres Bewußtseins*“ (str. 39). To mne přivádí k dosud nevyslovené myšlence. Vědomí není tím, co přichází k slovu v „řeči“; neexistuje žádná řeč přiřaditelná vědomí. Vědomí nemluví, neříká, nepromlouvá, ale docela naopak si nechá docházet, nechá si říci, naslouchá a slyší, je pozorné a vidí, nahlíží atd. Je to spíš opačně, než že by vědomí na sebe bralo podobu „řeči“ či alespoň promlouvání: je to řeč sama, která na sebe bere podobu vědomí, která se odívá, obléká do vědomí, která se skrze vědomí a jeho prostřednictvím dovede stávat naléhavější a určitější ve svém oslovování a která tak dovoluje, aby to, co skrze ni promlouvá, promlouvalo rovněž naléhavěji, určitěji a osobněji (osobně závazněji). To, co se děje, stává ve vědomí, co přichází k uvědomění, to je právě řeč, slovo, smysl. Ve vědomí nepřichází k uvědomění skutečnost, tedy např. věci, ale smysl, něco co platí o skutečnosti a o věcech: v posledu pravda. Pravda se prosazuje ve vědomí a skrze vědomí, a prosazuje se jen tak, že vědomí oslovuje, že naň a skrze ně, v něm promlouvá, že je nahlížena a je jí nasloucháno jako té, jež přišla k slovu a jež oslovuje a oslovila. Vědomí samo zůstává beze slova, bez řeči do té doby, dokud nezaslechne promluvení a promlouvání, dokud se s řečí nesetká a dokud se jí nenaučí rozumět.

To, co jsme řekli, vyplývá z povahy řeči samé; řeč není přiřaditelná žádnému subjektu, není záležitostí individuální ani kolektivně subjektivní. Řeč je pouze jedna jediná, a té naslouchat a jí se řídit je podmínkou pro každé promluvení. Ale vědomí nemá ani svůj jazyk. Jazyk je nepochybně záležitostí kolektivní subjektivity. Ovšemže je nutno jazyk znát, důvěrně se s ním seznámit, nechat si i jím leccos předříkávat, nechat se jím vést a řídit, naslouchat mu, sledovat jeho jemné nuance, osvojit si jeho způsoby, zvyky, úsloví a frazeologii. Jazyk si nevymýšlíme ani jej nevytváříme individuálně, ale přijímáme jej od druhých lidí, především – jakožto „mateřský jazyk“ – od matky. Ale jazyk je výtvozem kolektivním a

ovšem historickým, ne výtvořem jedné generace, ale nesčetných generací. Každá generace, ano i leckterý jedinec přináší svůj větší či menší podíl na dalších historických proměnách jazyka. Jazykem se zabývá filologie (což je nesprávný, věcně chybný název, protože vnucuje myšlenku, že předmětem jejího zkoumání je logos, slovo, řeč); jazyk má svou předmětnost, svou vnější podobu a je tedy přístupný vědeckým studiím. To naproti tomu neplatí o řeči; ta nemá žádný vnějšek a vědeckému přístupu se neotevřává. Věda nemá, co by o řeči vypátrala, konstatovala, zjistila. Pro vědu a její metodické postupy řeč není ničím, neexistuje. Jako ryzí nepředmětnost, nepředmětná skutečnost se řeč vymyká možnostem vědeckého uchopení, analýzy, popisu, konstrukci. To neplatí o jazyku: o jazyku může věda svými metodami zjistit mnohé. Ale ve vztahu mezi vědomím a jazykem nedospěje ani věda dál než k pouhým korelacím. Věda nebude moci nikdy potvrdit, že vědomí má nějaký svůj vlastní jazyk, ba že vůbec je schopno mluvit, promlouvat (můžeme mu ovšem přiznat tu „schopnost“, kterou mají věci vůbec: v určitém smysluplném kontextu mohou „promluvit“ svou pouhou existencí, ale nikoliv tak, že by užily jazykového vyjádření, že by „promluvily“ v jazyce či dokonce svým vlastním jazykem). Vědomí má do značné míry labilní, měkkou, poddajnou, tvárnou povahu, je jakoby „marťanské“ (viz Bradbury): přimyká se snadno a rádo k nějakým nabízejícím se pevnějším konturám a strukturám. Vědomí snadno a rychle kondenzuje kolem pevnějších „částic“, krystalizuje tam, kde najde vhodný „podklad“ či „počátek“ v nějakém zvuku čehosi výraznějšího, pevnějšího. A tím pevnějším a výraznějším může být především jazyk (a teprve (?) časem (?) sama řeč). Vědomí není schopno nejen vytvořit svůj vlastní jazyk, ale ani se aktivně chopit poskytnutého jazyka a vnutit mu svůj pořádek, své souvislosti, svou „vůli“. Je to však naopak jazyk, který se dovede prosazovat ve vědomí, ovládnout je a vnutit mu svůj řád. Ovšem tam, kde se jazyk prosazuje sám, přestává být médiem dorozumění a stává se jedním obrovským scestím, stává se hantýrkou pokleslosti a zbloudilosti celých společenských skupin, ano někdy celých národů, celé společnosti. Jazyk musí svůj řád a svou strukturu podříditi řádu a struktuře řeči. Teprve vědomí, které skrze jazyk a jeho prostřednictvím (se) kondenzuje a krystalizuje na pevných strukturách slova, řeči, řečového smyslu, je schopno se opravdu otevřít a zároveň svou otevřenost upevnit ve směru, o němž původně nic nevědělo, o němž si nebylo ničeho „vědomo“ a k čemu by se samo o sobě nikdy nedostalo, totiž ve směru k pravdě. A otevřenost ve směru k pravdě jen uvolňuje cestu směru obrácenému, totiž příchodu, vstupu pravdy skrze řeč a skrze jazyk do vědomí. Teprve vědomí ovládnuté pravdou, přestává být tím původním „marťanským“ vědomím, vystaveným každému nahodilému vlivu, získává svou pevnost, svůj charakter, svou osobitost a zejména svou vnitřní váhu, platnost, pravdivost.

76-55 vědomí, subjektivnost, subjektnost, asubjektivnost, pravda, osvětí, svět

[760615-2]

(55) (3) (Slatinice, 15. 6. 76 ráno.)

S tím souvisí také otázka tzv. subjektivity vědomí. Bylo by omylem se domnívat, že vědomí je centrem, základem a zdrojem vší subjektivity. Vědomí právě tak snadno může být subjektivní jako intersubjektivní, může na sebe brát podobu subjektivity individuální, ale také subjektivity kolektivní, může se utvářet převážně jako vědomí kolektivní či obecné, může snadno ztratit vůbec svůj kontakt a svou vazbu na individuum a stát se vědomím neosobním, masovým – vždyť vědomí může být soudné, ale také prosté vší soudnosti, může být uvážlivé, ale stejně tak ztřeštěné, může „ztělesňovat“ přehlednost a řád, ale také dokonalý zmatek a chaos; atd.

V jedné věci je vědomí subjektivní, totiž ve své faktické vztaženosti k jedinému subjektu, jehož vědomím jest. Ale to ještě vůbec neznamena, že tato jedinečná vztaženost ke konkrétnímu subjektu vchází do obsahu vědomí, tj. že dochází také uvědomění. A tady nemyslíme jen na to, zda dochází k náležité reflexi, v níž si vědomí uvědomuje samo sebe a svou přináležitost k určitému subjektu, ale dokonce jen prostě to, že obsah vědomí je uspořádán způsobem, v němž se přináležitost vědomí k určitému subjektu vůbec nějak projevuje. Vědomí je zkrátka tak plastické, tak – zejména v počátcích – všemu otevřené, resp. přístupné, že s největší pravděpodobností v mýtu (u archaického člověka) o nějaké jeho individuální charakteristice a o jeho výlučné přináležitosti k jedinému, zvláštnímu subjektu vůbec nemůže být řeč. Zkrátka s tou subjektivitou vědomí to není tak jednoduché: vědomí není svou podstatou a od samého začátku subjektivní, ale musí se subjektivním postupně teprve stát. Prostřednictvím vědomí je schopen subjekt se vztáhnout k sobě zvláštním, nezastupitelným a ve svých důsledcích neobyčejně nosným a důsažným způsobem; podmínkou použitelnosti prostředkujícího vědomí je však právě to, že vybuduje, ustaví svou subjektivitu, že se stane subjektivním vědomím. Teprve tak se subjekt může stát a stává vskutku vědomým subjektem, totiž subjektem, vědomým si sebe sama. (Ostatně kdyby tomu tak nebylo, že vědomí není nutně a naprosto subjektivní, Husserlův transcendentální idealismus by se nutně zhroutil na pouhý solipsismus.)

Vědomí však není asubjektivní jen na počátku, nýbrž může se stát asubjektivním, resp. transsubjektivním znovu na vyšší, vysoké úrovni. Už takový objektivismus je pouze vyjádřením a rozvedením povahy vědomí tak zaměřeného na objekty, na předměty a předmětnost, vědomí tak propadlého předmětné stránce skutečnosti, že vůbec ztrácí podstatné rysy subjektivity. Ale také kupř. davová psychóza je výrazným příkladem ztráty

subjektivity ve vědomí, resp. z vědomí. To jsou všechno ovšem jenom scestí; ale existuje cesta legitimní, na níž se vědomí vyprošťuje ze své (získané, nabyté) subjektivity způsobem velmi respektabilním, totiž tak, že se otvírá vůči pravdě a že se přimyká jakoby ke světlu, do něhož pravda staví vše skutečné i myšlené. A pak ovšem už vůbec nelze mluvit o nějaké uzavřenosti, omezenosti, ohraničenosti vědomí do sféry, do rámce subjektivity a subjektivního prožívání či vůbec života. Vědomí, **ovládnuté pravdou**, přestává být subjektivitou, i když neztrácí svou subjektivnost. A subjekt, jehož vědomí se takto otevře pravdě a nechá se pravdou prostoupit, ovládnout a tak rekonstituovat (neboť předpokladem byl ekstatický pobyt vědomí mimo sebe, v němž se vědomí – do té chvíle subjektivní – vzdalo samo sebe a své subjektivity a ve svém návratu k sobě, ve svém novém sebenalezení se stalo novým, jiným vědomím), se stává rovněž novým subjektem, resp. nově žijícím subjektem, jehož životní orientace došla přestrukturování a jehož životní zakotvení bylo vyměněno, přesunuto na jiné místo a do nepoměrně větších hlubin. Díky tomu, že jeho vědomí přestalo mít subjektivní charakter a zlomilo svou subjektivní omezenost a uzavřenost, stává se i sám subjekt (a jiná cesta pro něj neexistuje) ze zajatce vlastního osvětlení obyvatelem otevřeného světa, v němž věci i bytosti, předměty i obyvatelé zůstávají v plném světle pravdy a ukazují se být tím, čím vskutku, tj. svým bytostným určením jsou. Všechny skutečnosti nabývají v tomto světě-světle pevných obrysů a také subjekt, obyvatel tohoto světa, prodlévající ve světle pravdy a pobývajících v pravdou prosvětleném světě, se definitivně napřimuje, upevňuje svůj charakter, vyjasňuje svou podobu a tvář a stává se vpravdě lidským subjektem, člověkem, občanem jediného, pravého světa.

76-56 Husserl, život, postoj „přirozený“, „bezprostřednost“, vědomí, před-vědomí, „Lebenswelt“, osvětlení

[760615-3]

(56) (4) (Slatinice, 15. 6. 76 večer.)

Co to vlastně je, ten Husserlův „přirozený život“? Janssen říká, že Husserl tematizuje přirozený život jakožto „**Einstellung**“, tj. jako postoj, přístup atd. (str. 46 např.), a sám (Janssen) o ní mluví jako o „**sich selbst verborgene unmittelbare Geradehineinstellung aufs gegenständlich Gegeben fixiert**“ (str. 46), nebo také (tamtéž) jako o „**unmittelbar-naive (und in diesem Sinne natürlich) Lebensweise**“. O něco později (str. 48) mluví též autor o „**Durchbrechung der Macht der unmittelbaren, sich selbst verborgenen Geradehineinstellung des Lebens**“. V tom je celá řada nejasností.

Především mluví Janssen na jedné straně o životě samotném jako o přirozeném postoji („... **eine Aufdeckung des Lebens als natürlicher Einstellung**“ – 46), přičemž o něco dál je tento postoj chápán jako způsob života (**Lebensweise** – 46). Blíže je tento postoj určen jako „**unmittelbare**

Geradehineinstellung“, což bychom mohli přeložit jako „bezprostřední postavení se, zařazení se do (toho)“, neříká se zatím do čeho, ale protože jinde se vždy mluví o „**Rückgang auf dieses Leben und seine Welt**“ (např. 27), můžeme mít za to, že jde o postavení, zařazení (se) do světa, totiž do přirozeného světa, do světa přirozeného života. Ale pak se přiřazuje tento postoj, resp. toto zařazení (do přirozeného světa) samotnému životu: je to život, který se takto zařazuje či zaujímá postoj. A jestliže se navíc dává důraz na „bezprostřednost“ („**die Geschichte des Lebens im Modus der Unmittelbarkeit der natürlichen Geradehineinstellung**“ – 48), pak se všechno zdá nasvědčovat tomu, že tohle všechno se odehrává bez asistence nebo alespoň bez nutné intervence vědomí, takže je celkem bez vážných důsledků, jestliže eventuální vědomí si tu situaci neuvědomuje správně. Ale „bezprostřednost“ znamená – jestli vůbec něco, tak – nezprostředkovanost nějakým vědomím. Postoj či zařazení, o němž se tu mluví, není tedy výkonem vědomí, nýbrž výkonem samotného života („**Bedeutung des Lebensvollzuges der natürlichen Einstellung**“ – 48). Je-li tomu tak, pak přirozený život není jen možností lidského života, ale skutečností veškerého života vůbec, tedy i mimolidského, před-lidského (na všech úrovních). Zřejmě jen proto, že mimo- a před-lidský život nemůže být reflektován a v reflexi odhalen jako to, čím vsutku jest, se o něm nemluví. Leč to je nedůslednost, neboť reflektovat mohu jen svůj vlastní život a tedy o nějakém univerzálním charakteru „přirozeného života“ nemůže být ani řeči. A pokud opustím svou vlastní zkušenostní sféru, svou individuální zkušenost a budu uvažovat o životě lidském, životě lidí vůbec, pak už není důvodu, proč se zastavovat a nejtít dál k životu animálnímu i rostlinnému.

Ale ať už tomu je jakkoliv – ať Husserl omezuje sféru svého zájmu jen na lidský život či nikoliv, platí, že sféra „přirozeného života“ je původní sférou života předvědomého, který je vědomím zprvu jen zapomenut, zakryt, **překryt**, misinterpretován – ale přesto stále přítomen jako základ. Pak ovšem „svět“ tohoto „přirozeného života“ není žádný svět, nýbrž prostě osvětí – pouhé osvětí. Pak by tedy podstata Husserlova podniku v této věci spočívala v jiné odlišné metodě přístupu a zkoumání osvětí, než jak to známe třeba ze školy von Uexküllovy nebo nově u Lorenze apod., ale bylo by to zase jenom osvětí, které tu je zkoumáno (zevnitř, „fenomenologicky“, domněle bez konstrukcí objektivismem moderní vědy zatížených). A ovšem i ta distance od protismyslného předpokladu nějakého „an sich“ je poněkud relativizována a podlomena právě oním předpokladem, že onen přirozený, leč sobě samému skrytý postoj (**die natürliche, sich selber verborgene Einstellung** – 46) je jednak něčím pro sebe („bezprostředně“ pro sebe! – co to je?), jednak něčím o sobě, a to, čím je o sobě, což se vyjevuje tím, že se tím stává pro mne („**in dem es [= das natürliche Leben] als natürliche Einstellung beschrieben wird, schon**

nicht mehr das ist, was es unmittelbar für sich ist, nämlich sich selber verborgene Einstellung. In der Beschreibung ist es vielmehr erfaßt als das, was es an sich selber ist; und zwar so, daß dies durch die Beschreibung für mich geworden ist.“ – str. 46). A tak *Lebenswelt* není vlastně žádný svět, nýbrž pouhé osvětí, a *natürliche Einstellung* není žádný fenomén, nýbrž věc o sobě, která je pro sebe skryta, ale ukazuje se pro mne. Tak tedy vypadají temnější kouty Husserlovy fenomenologie.

76-57 Husserl, věda absolutní, věda základní, elementární částice, reflexe, „počátek“ filosofování, filosofie, nepředmětná skutečnost, intence, předmětné a nepředmětné ř.

[760616-1]

(57) (5) (Slatinice, 16. 6. 76 ráno.)

Nedržitelná je ústřední Husserlova myšlenka, totiž idea absolutně základní (a zakládající) vědy („*die Idee einer absoluten Ursprungswissenschaft*“ – Janssen str. 60). Myšlenka, že návratem reflexe zpět k východiskům a ohledáním předpokladů lze dojít k absolutnímu, vše v posledu zdůvodňujícímu základu, který je apodikticky evidentní, je mylná a je nutno ji odložit docela stejně, jako ve fyzice (jaderné fyzice, resp. fyzice subatomárních částic) musela být odložena myšlenka posledních elementárních částic hmoty. Je tomu docela naopak tak, že dojdeme-li dost daleko ke „kořenům“ a „základům“, propadáme se náhle zase do širokého prostoru; tak tomu je alespoň myšlenkově. Reálně, prakticky to ovšem naráží na tu obtíž, že tento nový prostor se obrovskou „silou“ protlačuje a prosazuje přes ony „elementární“ jakoby „začátky“ znovu do prostoru vnějšího světa. Proto se např. fyzika při rozbíjení elementárních částic už nedostává v jedné etapě k dalším, ještě elementárnějším a ještě menším částicím, ale docela náhle a jakoby skokem k novým a často i méně elementárním, „větším“, hmotnějším nebo alespoň „energičtějším“ částicím jiným. Ale pro myšlení a pro filosofii to má docela konkrétní, závažné důsledky.

Neexistuje nic takového jako absolutní počátek filosofování. Filosofie fakticky začíná tam, kde obvyklý způsob uvažování je podrobován systematické a kritické reflexi. A to se zásadně může odehrát všude, při každé příležitosti, u každého tématu. A zatímco věda vždy postupuje od základů k dalším důsledkům a k celkové koncepci, filosofie je vlastně především a podstatně orientována obráceně, neboť každý její postup vpřed znamená úspěch v postupu dozadu, zpět, k předpokladům a základům. Ale to není přece jenom jediný legitimní směr filosofického bádání a zkoumání. Filosofie musí nutně sledovat také systematický zřetel, a proto se ze svých soudů musí vždy znovu vracet a výsledky svých zkoumání a svých sondujících analýz musí zpracovat (vždy znovu) v celek, musí se opětovně pokoušet je integrovat v celkový obraz. Ale to vždy jen

předběžně a dočasně, aby měla nový, kvalitnější materiál pro své další reflexe, pro další analýzy. Posledním ani hlavním cílem návratu zpět k základům (v reflexi) není nalezení nějakých posledních neochvějných kamenů, na nichž potom může stát i ta nejvelkolepější myšlenková stavba, nýbrž také a dokonce na prvním místě nalezení nových aspektů, nových pohledů na skutečnost, v neposlední řadě pak nových typů skutečnosti, nové sféry skutečností vůbec. A tady jde o ustavičně znovu se vynořující, dráždivé až zadírající se téma tzv. nepředmětné skutečnosti, při němž ve filosofii vede podobně jako zmíněné již fyzice subatomárních částic. Filosofické myšlení totiž nemůže legitimně a natrvalo (nikoliv tedy jen občasným poukazem, pokynutím a připomínkou, nýbrž systematicky) tematizovat nepředmětnou skutečnost, aniž by vždy znovu nebylo strháváno ve směru předmětných intencí. O nepředmětné skutečnosti nelze totiž přímo, předmětně říci vůbec nic; chceme-li z ní přece jenom něco postihnout, můžeme tak učinit pouze nepředmětně, tj. ve směru nepředmětných intencí. Protože však naše myšlení je vždycky vybaveno intencemi obojího druhu, zůstávají v takovém případě předmětné intence jaksi volné a mohou tápat sem i tam. Tak dochází (zejména v archaickém období života člověka docházelo) k nahodilému obsazování volných předmětných intencí; aby se tomu zabránilo, je třeba sledovat otázku zharmonizování obou druhů intencí. Nepředmětnou skutečnost pak můžeme mínit jen tak, že zároveň předmětnými intencemi směřujeme k něčemu jinému, ale protože ono „jiné“ má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, musíme si mezi předměty předmětných intencí vybrat vhodně takové, aby nějak odpovídaly hlavnímu úmyslu, totiž zachytit a uchopit myšlenkově příslušnou nepředmětnou skutečnost. I když tedy filosofie na počátku může začít odkudkoliv, ve svých výsledcích a u „cíle“ už je vázána určitým výběrem. To je ovšem věc, které je nutno věnovat obzvláštní pozornost.

76-58 protologika filosofická, subjekt, nepředmětná skutečnost, konkrétnost, řeč, jazyk, minulost, budoucnost, ekstaze

[760616-2]

(58) (6) (Slatinice, 16. 6. 76 odpoledne.)

Jakmile se podaří objasnit problematiku předmětné a nepředmětné skutečnosti (a předmětných a nepředmětných intencí), vyjasňuje se před námi úloha, myšlenkově (filosoficky) přistoupit – alespoň propedeuticky a exemplárně – k některému „konkrétnímu“ případu nepředmětnosti. A na prvním místě bude beze vší pochyby stát úloha založení (fundace) tzv. filosofické protologiky, jestliže tím rozumíme ten obor filosofického zkoumání, který usiluje o uchopení skutečnosti řeči, slova, logu (nikoliv ve vymezení řecké tradice). – Zmínili jsme se o „konkrétnosti“ takového případu, který musí být zkoumán, protože se na této cestě ukáže, že

konkrétní nejsou jen subjekty jakožto srostlice vnitřního a vnějšího, ale že budeme v jiném, nikoliv přísném a vlastním smyslu nuceni přiznat „konkrétnost“ (alespoň jakousi) ještě dalším skutečností intersubjektivní povahy. A první takovou skutečností je vskutku řeč. Řeč je čistě nepředmětná skutečnost, ale má své předmětné „pendant“, svou „nevlastní“ předmětnou stránku, s níž není sice v přímém a těsném kontaktu, tak aby bylo možno mluvit o „srostlici“ v pravém a plném slova smyslu, ale přece jenom s ní je v kontaktu velice důležitém a podstatném, nicméně prostředkovaném vždycky nějakým subjektem či spíše nějakými subjekty. Pro řeč jakožto nepředmětnou skutečnost je tou příslušnou předmětností mluva či ještě „konkrétněji“ jazyk. Vědomý subjekt nemůže být zakotven v řeči, aniž by se naučil mluvit, tj. aniž by se naučil vládnout nějakým jazykem. V řeči je zakotven svou nepředmětnou stránkou, v jazyce naopak svou stránkou předmětnou. Proto můžeme také mluvit o tom, že chceme-li něco říci, musíme naslouchat řeči, co nám „předříkává“. Řeč by nemohla předříkávat, kdyby nebyla vnitřní, nepředmětné povahy, tj. kdyby nepřicházela z budoucnosti; jinak by její „předříkávání“ bylo něco jako první vyslovení v jazyce, po němž bychom mohli už jen totéž opakovat. Jen proto také může řeč předříkávat každému našemu promlouvání, aniž by říkala něco o něčem. A když mluvíme o tom, že předpokladem návratu vědomí k sobě v reflexi je ekstatické pobývání vědomí „mimo sebe“, pak je zřejmé, že směr onoho odstupu vědomí od sebe nejde ven ze subjektu, do jeho vnějšího okolí, nýbrž „ven“ do jeho „vnitřního světa“, do otevřenosti světa nepředmětnosti, světa nepředmětné skutečnosti. A pouze v návratu z tohoto nepředmětného světa opět k sobě se opravdu může vědomý subjekt stát něčím novým, neboť všechno nové je zakotveno, založeno a „tryská“, „prýští“ z budoucnosti, z nepředmětnosti, z toho, co se ještě nestalo a neděje, nýbrž co se teprve stane, co přijde, co má přijít. A tak i on sám se (znovu) „stává“, ovšem jako subjekt zcela nový, který se ke „své“ minulosti sám hlásí a tím ji činí „svou“ minulostí.

Něco analogického ovšem musíme předpokládat také u subjektů nevědomých, resp. před-vědomých, vůbec u všech subjektů jako takových. Subjekt se totiž konstituuje tam, kde nějaká událost je schopna ve svém průběhu v jedné své složce se obrátit proti směru dění (od budoucnosti k minulosti) a vrátit se tímto obratem k „sobě“, ke svým počátkům a navázat potom v nové fázi dění (své událostnosti) na fázi předchozí jakožto na svou minulost. Ale právě onen obrat proti spádu dění a „návrat“ k vlastní budoucnosti znamená onu proto-ekstazi, tj. analogii ekstatického pobytu vědomí mimo sebe, jak o tom byla řeč. V onom návratu k „sobě“ (totiž ke své budoucnosti) se událost rovněž opouští, nechává se za svými „zády“, odvrací se od „sebe“ a posléze se stává novou událostí, aby se (svou minulost) znovu našla a aby na „sebe“ jakožto na svou minulost (a

teprve tím jakožto na „sebe“) navázala a založila tak ze základu a zakotvení svého proto-ekstatického odstupu od sebe kontinuitu subjektu jakožto subjektu řady událostí ev. akcí.

76-59 subjekt, svět, filosofie, reflexe, „postoj“ životní, „zaměření“ životní

[760617-1]

(59) (7) (Slatinice, 17. 6. 76 dopoledne.)

Tzv. orientace ve světě, způsob či styl života, „postoj“ k životu a světu, resp. v životě a ve světě je něco, co se nerealizuje jenom navenek, uprostřed věcí a situací, co se neprojevuje jenom vnějšně, ale co se stává součástí složky, jíž se subjekt ze své přítomnosti ve vlastní aktivitě vrací sám k sobě a na co ve svém obnovení i nových akcích vždy znovu navazuje – a co se tímto způsobem stává jakýmsi „vnitřním“ fundamentem jeho pobývání ve světě, ovšem vnitřním ve fázi zvnějšňování, resp. prvního zvnějšnění. Je to něco, k čemu zvenčí není přístupu (přímého; může to být ovšem předmětem pokusů o konstrukci či rekonstrukci na základě pozorování jiných stránek aktivity a vůbec života subjektu, vskutku vnějších); proto to obvykle uniká pozornosti, protože naše evropská tradice do velké míry potlačila naši schopnost vzít vůbec na vědomí a zejména se podrobněji, detailněji a systematicky zabývat tím, k čemu není zvnějška žádný přístup, co se nám musí otevřít a čemu my se musíme otevřít jiným způsobem. A tak se stává zase jen filosofie tou „odbornou“, tou „vědeckou“ disciplínou, která může napomoci svými od vědeckých odlišnými metodami povahu tohoto životního zaměření odhalit a vyjevit. Stojí však za to se blíže podívat na způsob, jakým to prakticky dělá.

Když se v reflexi filosof přiblíží a přimkne k nosnému smyslu (resp. k smyslu-nosné struktuře) určitého rozhodnutí anebo činu v daném situačním kontextu, reprodukuje vlastně tento smysl na nové, jiné rovině, totiž v rovině myšlení, v rovině slova. Ale také v této rovině zůstává reprodukováný čin zase jenom činem a reprodukované rozhodnutí je opět rozhodnutím. Také ono má své zakotvení, které je však nyní průhlednější a je přístupné pečlivé a přesné analýze, jaká je známa z interpretačních analýz. Filosofie si takto z „nitra“ a v „nitru“ reprodukuje ono základní zakotvení, onu základní orientaci a ustavičně přitom přezkoumává, zda se nedopustila misinterpretace. Když se všestranně přesvědčila, že její interpretace činu nebo rozhodnutí ob stojí jako věrná a pravdivá, má v ruce zároveň myšlenkové uchopení onoho životního „postoje“ či zaměření a zároveň, **pak** od něho tím pádem má potřebnou distanci (protože se jí podařilo je předmětně zachytit a demonstrovat ono zaměření a zakotvení), se mu přibližuje také zevnitř, tj. bez oné distance (nebo alespoň tak v určitých případech tak říkajíc „věrojatných“, „čistých“, „přesvědčivých“, „pravdivých“ postojů může učinit), nahlížeje ono

zakotvení jako „svoje vlastní“. (Tady nastává ovšem jiný problém: když se filosofická reflexe přesvědčuje o nosnosti a pravdivosti základního „životního“ zaměření, z něhož vyplynul interpretovaný a analyzovaný čin, resp. rozhodnutí, pak z uvedených důvodů nemůže trvale a do všech důsledků zachovat kritický odstup jiného typu než právě jenom takový, jaký aplikuje filosofie (filosof) jen vůči sobě. Důsledek je ten, že tam, kde interpretovaný a analyzovaný čin má takovou vnitřní sílu a přesvědčivost, že interpret, ať chce či nechce, jeho základní orientovanost bere za vlastní, osvojuje si ji a jde s ní nebo alespoň pod jejím podstatným vlivem dále i ve svých vlastních rozhodováních a ve své vlastní aktivitě. Stručně řečeno: pravda, opravdovost, ryzost je prostě nakažlivá všude, kde nenajde uzavřené dveře. A pro reflexi, která se má dostat až k opravdovým základním zakotvením, je otevření a otevřenost čímsi nezbytným, *conditio sine qua non*.)

Jinak ovšem dopadnou případy, kdy se zkoumaný čin nebo rozhodnutí ve svém hlubším zakotvení prokáží jako málo nosné, neuspokojivé, nepřesvědčivé, nějak vadné nebo přímo nepravdivé, lživé. Pak ovšem jakékoliv nahlížení „zevnitř“ by se muselo stát jakýmsi podílnictvím na oné neuspokojivosti, falešnosti nebo lživosti základního „postoje“ či „zaměření“. Proto hlavní a někdy (v případě „dokonalé lživosti“ jediným prostředkem je nedopustit, aby základní kritická distance byla provázena či doplňována vnitřní identifikací. Toho se dosahuje v posledu rozhodnutím, nenechat se ovlivnit, nenechat na sebe působit. Je v tom pochopitelně jisté riziko: můžeme se mýlit. Ale tohoto rizika nás nezboví nikdy nikdo. V otevřenosti je rovněž riziko: co když se důvěřivě otevřeme podlosti, prolhanosti, lži, která je nejdokonalejší a nejnebezpečnější, když se nejvíc podobá pravdě? Proto nezbyvá, než dělat vždy zprvu jen **sondy** na zkoušku, které jsou vždy znovu ověřovány, prověřovány, revidovány atd. Důvěřivost a naivní odevzdanost každé trochu lépe vstrojené orientaci je stejně tak nepravá a nesprávná jako zásadní nedůvěřivost, žlučovitá podezíravost, skepse a přesvědčenost předem, že něco shnilého se přece nakonec ukáže.

1976-11

§ 60-66

76-60 evidence, Husserl, reflexe

760617-2

(60) (1) (Slatinice, 17. 6. 76 odpoledne.)

Orientace na tzv. apodiktickou evidenci je u Husserla poněkud křečovitá a nepřesvědčuje ani formou podání. Naopak všechno se zdá nasvědčovat, že jde o jakýsi pověrečný, předsudečný relikv právě jakési „objektivisticko-

vědecké“ orientace. Zejména nelze uznat přehnanou důvěru v to, že můžeme pečlivým „rýžováním“ získat zlatá zrníčka absolutního, definitivního charakteru, jež mohou poskytnout možnost startu od nějakého absolutního, absolutně zajištěného a v tom smyslu definitivně platného, univerzálního začátku. Už ta představa, že vědeckost je bezpodmínečně vázána na nějaký jistý a neotřesitelný začátek! Vědeckost spočívá v metodě, která z jakéhokoli počátku, za jakýchkoli podmínek si postupně dovede získat jasno, přehled a „názor na věc“, na onom začátku nezávislý, resp. jím fatálně neurčený.

Evidence je při vědeckém (obecně, ne pouze ve smyslu objektivní vědy) postupu velmi důležitá věc, ale není nikdy (a nesmí být) toho charakteru, že není zpětně nikdy dotazována, kontrolována a – je-li zapotřebí – revidována. Je mnoho věcí, které nám jsou nejprve (z nejrůznějších důvodů) evidentní (tj. jakoby evidentní) a které se při bližším přezkoumání prokáží zcela zřetelně jako nedržitelné. Evidence totiž vždycky spočívá na nějakých předpokladech, které nejsou plně nebo vůbec reflektovány a uvědoměny a nejsou ani zahrnuty do toho, co je evidentní. Když se pak ukáže nezajištěnost těchto předpokladů nebo přímo jejich neplatnost, pak se nutně hrouť i sama „evidence“ (resp. dojem, že je něco evidentní). Z toho vyplývá, že evidence přímo, bezprostředně zažívaná, „nahlížená“, je nerozlišitelná od pouhého dojmu evidence, tj. zdání evidence. Rozlišení může být provedeno teprve v reflexi, a reflexe není nikdy přímou součástí evidence (tak, že by vám bylo něco evidentní a zároveň bychom si této evidence, tj. zdání evidence, byli vědomi tak, že by nám pravost oné první evidence byla opět evidentní, tj. že by první evidence byla podepřena další evidencí, a tak dále, vlastně do nekonečna, neboť každá další evidence by potřebovala kontrolu, že nejde o pouhý dojem evidence).

Jsou „věci“, resp. obsahy, jež nelze odvodit (nebo jen velmi obtížně, složitě a většinou teprve za předpokladu, že už napřed víme, co máme vyvozovat a prokazovat) z něčeho předem „daného“, zjištěného, ověřeného, přezkoušeného, nýbrž které je možno a nutno nahlédnout pouze přímo. Bez evidence se proto přísný myšlenkový (kritický) postup obejít nikdy nemůže, a nemůže se evidencím ani obratně vyhnout. Ale nemůže stavět jen na nich. Systematický zřetel je pro přísné myšlení a tedy i pro filosofii tak důležitý, že nejenom nějaké „názory“ či „předpoklady“, ale právě také všechny za takové předpokládané, údajné evidence uvádí kontrolovaně do nových souvislostí, v nichž teprve se ukazuje jejich držitelnost nebo nedržitelnost, jejich nosnost nebo naopak nalomenost a chabost. Žádná izolovaná evidence není nikterak zajištěna a zabezpečena jakýmkoli „nahlédnutím“ a žádnou subjektivní jistotou; její spolehlivost se může prokázat právě jen v nových spojitostech, v nových kontextech, systematicky budovaných nebo sledovaných. Při práci dosti pečlivé se nám může dokonce naopak stát něco, co nevypadalo původně

ani jako pravděpodobné (nebo co nám – a to ve většině případů – vůbec ani nenapadlo), novou evidencí, tj. můžeme nahlížet jako evidentní něco, k čemu jsme původně dospěli zcela jinou cestou. To naznačuje ovšem něco o povaze samotné evidence.

Jsou záležitosti, v nichž máme dostatečné množství zkušeností a přímo návyků nejen ze svého individuálního života, nýbrž dokonce ze života, v němž (v jehož sledu) jsme pouze jedním případem z mnoha, tj. „zkušeností“ fylogenetických, možno-li tak říci, tj. zprostředkovaných (ať už biologicky v „instinktech“ nebo sociálně v přijetí zvyků společnosti, do níž jsme se narodili a v níž akomodovaně, adaptovaně od nejtělejšího dětství žijeme). A tam se dostavuje dojem evidence (jakmile jsou v reflexi tyto zkušenosti vtaženy do světa slova, řeči, tj. jakmile jsou logizovány) takřka automaticky, samovolně nebo alespoň velmi snadno. Naproti tomu v jiných případech je nutno nejprve příslušné zkušenosti udělat a rozmnožit i rozšířit a tak poskytnout potřebnou základnu pro to, aby se nové nahlédnutí nebo nová evidence konstituovaly. Tím chci naznačit, že geneze evidence (resp. (pocitu) (dojmu) evidence) je něco, co nesmí být pomíjeno. Nepochybně však nelze genezi redukovat na produkci. Nahlédnutí (ani evidence) nemohou být prostě vyprodukovány určitým kvantem zkušeností, ale nanejvýš navozeny, indukovány, či nejspíše: musí být vytvořena vhodná situace, vhodné předpoklady, aby se evidence (nebo nahlédnutí) mohly náhle a v podstatě kontingentně (ne tedy v příčinné závislosti) objevit.

76-61 Husserl, evidence, život, řád

760618-1

(61) (2) (Slatinice, 18. 6. 76 dopoledne.)

Husserl sice vehementně usiluje o tzv. absolutní evidenci a o absolutně sobě odpovědné založení vědění (*absolut selbstverantwortliche Wissensbegründung* – Janssen 78–79), ale nakonec veškerá absolutnost tohoto řádu je zakotvena a založena „*im endlos-offenen Fluß des absoluten Lebens*“ (dtto, str. 78), který je tím apodiktickým prvním („... *daß eigentlicher Sein nur den Sinn des relativ und inadäquat im Fluß des absoluten Lebens Gegeben haben kann, der als Fluß solcher Seinsgeltungen das apodiktische Erste ist*“ – dtto, str. 79). Co to však znamená jiného, než že vedle daností může v životě odhalit také jakési apodiktické počátky, vedle neadekvátností a relativit také cosi absolutního, co je filosofická (tj. fenomenologická) reflexe schopna odhalit a ozřejmit a tím přivést k platnosti, k uplatnění, k uskutečnění? Zkrátka: buď je tím každá absolutnost problematizována už tím, že je zakotvena v mediu tak neabsolutním jako je proud života, anebo je tím poukázáno na cosi absolutního, v čem je zakotven v posledu sám proud života. Ale v tomto druhém případě by bylo především zapotřebí nějaké další epoché, jakési

hyper-epoché, která by dovedla odložit, odpreparovat sám život a životní svět, přirozený svět a soustředila by se na tento již nejenom mimo-objektivně vědecký, ale dokonce mimo-životní a mimo-přírodní absolutní základ. Jestliže pak přece jen platí, „*daß es also kein Absolutes Ansich-Sein gibt*“ (str. 78), pak to není zřejmě popření absolutna, nýbrž onoho „*An-sich-Sein*“, takže ono absolutno je třeba chápat jinak než jako „*an-sich-Sein*“. Má to být snad náznak ponětí o nepředmětné skutečnosti? To by bylo nepochybně velmi zajímavé a důležité.

Ať už to lze dokumentovat přímo z Husserlových (třebas i nevydaných) textů nebo ne, je to jediná smysluplná cesta k uchopení podstaty věci, jak se nám zdá. Zajisté už sám život je možný pouze jako respektování určitého řádu, určitých hodnot, resp. hierarchie hodnot, jako uskutečňování určitého plánu a programu, který má své „hlubší“ zakotvení v něčem podstatně významném, co však není předmětně dáno, co není prostorově ani časově lokalizováno (temporalizováno), co není prvkem ve stavbě života a jeho programů, tj. co není stavebním kamenem, nýbrž spíše rozvrhem stavby, dosud nezpředmětněnou strukturou životního zaměření, podnikání, průběhu. Není to nic, co by vykonávalo na živý organismus nějaký vliv zvenčí (asi jako pravidla hry nevykonávají vliv ani nátlak na hráče zvenčí, nýbrž jen tak, že hráči je musí respektovat, má-li ke hře a k jejímu platnému rozvíjení vůbec dojít; jsou-li pravidla porušena, nebrání se aktivně ani neintervenují, jenom dojde k tomu, že hra prostě končí, je přerušena, neplatí, ať to hráči, soudce či diváci poznají nebo nepoznají). Porušení těch pravidel, zásad, norem apod. znamená jenom, že život vyhasíná, že už nadále není životem, event. že je pokleslým, upadlým životem, životem umírajícím, životem „k smrti“.

Jde o to, že život není nositelem svého vlastního „smyslu“, že není jeho garantem (posledním), že není za sebe a za svůj průběh „odpovědný“ jen sám sobě, tj. že musí odpovídat ještě „něčemu“ jinému (co však není vnější daností), tj. že v posledu jeho proud a sled jeho životních peripetií není tím posledním absolutnem, jež se už nevztahuje k ničemu, nýbrž že svou nejvlastnější podstatou je vztažen, orientován, zaměřen na „něco“, vázán „něčím“, odpovídá na „něco“ jako na výzvu, uskutečňuje, realizuje „něco“, co si přeje být uskutečněno, uplatněno, ale co není „předem“ dáno, vykalkulováno, nýbrž jen se situačně vždy dál a dál otvírá, vytvářejíc aktuální (a vždy znovu jiné) napětí mezi tím, co je dáno, co se už stalo, co už bylo realizováno, a mezi tím, co na své uskutečnění teprve čeká, co k němu zve, vyzývá, ale co také slibuje, že za „předložených“ podmínek, při zachování určitých norem a pořádků to bude možné uskutečnit. Povaha tohoto „něco“ (tj. nejrozmanitějších „něco“) je zároveň obrovskou výzvou filosofické reflexi, která nemůže obejít úkol, myšlenkově se této (nepředmětné) skutečnosti přiblížit a dotknout se jí.

76-62 reflexe

760618-2

(62) (3) (Slatinice, 18. 6. 76 odpoledne.)

Reflexe, v níž se vracíme ke své vykonané aktivitě, abychom ji prohlédli a prověřili jakoby pod zvětšovací sklem, nám ovšem neodhaluje jenom jakési dané kořeny a poslední základy naší aktivity. V reflexi se nepochybně ukazuje také danost; ale to je danost té předmětnosti, k níž se naše aktivita vztahovala. Aktivitě, která k němu směřuje, je tento cíl jejího zaměření ovšem nějak „dán“, aktivita se v jakémsi rozvrhovaném přesahu k němu odnáší, ale zároveň jej jaksí uchopuje, zmocňuje se ho, zasahuje ho, dotýká se ho. Ale vedle této danosti předmětné povahy se v reflexi ukazuje, vyjevuje také něco z toho, co nepadá na vrub ničemu vnějšímu, nýbrž je vnitřní povahy. Ale tuto subjektivní stránku akce nelze nikdy úplně objektivovat, i když na ní určité známky a rysy předmětné povahy rovněž najdeme. Reflexe ústí tedy ve dvojí „rezultát“, neboť představuje jednotu dvou složek: jednou složkou je myšlenková objektivace, druhou složkou je myšlenková zakotvenost (mohli bychom říci také „subjektivace“, ale to by nebylo tak jasné, oč jde, a mohlo by to být pochopeno jako jakási „nepředmětná objektivace“, což je pochopitelně nonsense; myšlenkové uchopení subjektu jakožto zvláštního objektu je právě onou nepřipustnou redukcí subjektu na objekt, jaké se dopouští celá tradice tzv. předmětného, resp. „metafyzického“ myšlení).

Protože ovšem každá reflexe je zvláštním druhem aktivity subjektu (vědomého), může být podrobena další reflexi. A to znamená, že reflexi může být podrobena jak ona složka objektivací, tak složka zakotvenosti předchozí reflexe. Podstata tzv. předmětného myšlení spočívá ve výhradní orientovanosti (vědomé) na objektivací složku reflexe, zatímco složka zakotvenosti zůstává zapomenuta stranou, nepovšimnuta a vlastně přímo popřena (což má pochopitelně politováníhodné důsledky jak pro myšlenkový přístup k oné objektivací složce, tak pro onu objektivací složku samotnou, neboť ta bytí, nabývá na závažnosti, bere na sebe funkce, jež jí nepříslušejí, ve svém sebepochopení i ve své praxi supluje v rámci svých možností všude tam, kde se ukazují nějaké mezery, a tak se stává jakoby celkem myšlení, celým myšlením). Ale to lze poměrně snadno a podrobně ukázat analýzou klasických metafyzických systémů. Nás teď bude zajímat něco jiného, právě alternativního: jakým způsobem může být legitimně reflektována právě ona zapomínaná a téměř popíraná složka „zakotvenosti“? Jak se může další „patro“ reflexe myšlenkově „zmocnit“ té složky nižší, resp. předchozí reflexe, která nemíří k žádné předmětnosti, nýbrž „vychází“ z nepředmětnosti jako ze svého základu, ze „dna“ svého zakotvení?

Také nová („další“) reflexe má dvě složky; a proto je nakloněna – tím víc, čím víc je svázána s dosavadní předmětnou tradicí myšlení –

pozapomenout na své „zakotvení“ a převážně se soustředit na svou objektivační složku. Výsledkem je právě objektivace (nelegitimní) samotné subjektí stránky akce (tedy i reflexe) a chápání „subjektu“ jako zvláštního druhu předmětu, objektu. Ale i tam, kde k této deformaci a redukci nedochází, tu je ona objektivační složka přítomna. Jsou tu připraveny volné valence předmětných intencí myšlení (totiž oné nové, další reflexe), a ty musí být pochopitelně na něco orientovány, musí na něčem spočinout. A spočívají nejpravděpodobněji a nejlegitimněji na předmětné stránce subjektu – při zachování plné povědomosti toho, že jde jen o stránku subjektu, vedle níž je subjekt vybaven i druhou, nepředmětnou stránkou. Udržet toto povědomí živé a pohotové lze ovšem jen tam, kde druhá složka reflexe, složka zakotvenosti, není zapomenuta, ale naopak v činnosti a kde je rozvinuta. Nepředmětná intence však není jen jakýmsi převráceným obrazem intence předmětné; nemůže mínit vnitřní, subjektí stránku subjektu tak, že se soustředí přímo na ni (neboť v tu chvíli by přestala být nepředmětnou a stala by se předmětnou intencí), nýbrž že se pokusí zakotvit v té nepředmětné skutečnosti, v níž je zakotven svou vnitřní, subjektí stránkou sám subjekt. Pokusí se zkrátka zharmonizovat své vlastní zakotvení se zakotvením subjektu, jež chce myšlenkově uchopit, pojmut a pojmově zpracovat. Tento přístup jakési solidarity, jakéhosi připodobnění, jakéhosi „srovnání kroku“ je elementárně důležitý nejenom na úrovni reflexe, ale také na úrovních před-vědomých, totiž při konstituci živého organismu. Bez takového solidárního, společného zakotvení v nepředmětné skutečnosti by nemohl vzniknout, by se nemohl zintegrovat žádný organismus jako jednota buněk a orgánů (a „dole“ jako jednota atomů a molekul).

76-63 světová politika, krize, stabilita, Patočka, individuální osudy 760620-1

(63) (4) (Slatinice, 20. 6. 76 ráno.)

Při překladu jednoho článku ze *Science* (1974) jsem měl příležitost se setkat s větou: „Posledních 25 let bylo opravdu dobrou pozoruhodnou stabilitou ve srovnání už s 35 lety, které jí předcházely, řekněme od r. 1914 do r. 1949, a v nichž došlo ke dvěma světovým válkám a světové krizi.“ Všechno to je krajně subjektivní, jak ostatně ukáže každé podrobnější srovnání. V článku také čteme: „V posledních 25 letech se nevyskytla žádná velká krize. Války byly poměrně malé a lokální.“ Srovnáme-li např. válku v Alžírsku nebo ve Vietnamu se světovou válkou, jak se odehrála např. u nás, a to nejenom na Slovensku, ale také v Čechách a na Moravě, je zřejmé, že své lokální nížiny měla světová válka stejně, jako měl lokální vrcholy následující světový mír. **(Přední) (Blízký)** Východ nepoznal klidu po všechny roky „světového míru“ a dnes hrozí obrovským výbuchem. Atd. – mohli bychom pokračovat. Ale nám jde o něco jiného.

Těch 25 let „pozoruhodné stability“ vypadalo třeba u nás takto: největší dnes žijící český filosof se habilitoval ještě před válkou a jako soukromý docent učil, nemýlím-li se, asi 2–3 roky na fakultě, když byly vysoké školy uzavřeny. Pracoval manuálně, zhoršil se jeho zdravotní stav, pracoval v náhradních zaměstnáních jiných. Po skončení světové války se vrátil na fakultu. Období „pozoruhodné stability“ jej zastihuje opět vyhoštěného z fakulty (poprvé vyloučen 1948 brzo po únorovém převratu, pak se na čas vrací, ale na začátku r. 1949 je vyhozen definitivně). Nějaký čas ještě zůstává v Masarykově ústavu, dokud i ten není zlikvidován. Pak ho bere na milost přítel jeho otce, akademik Chlup, nejprve do Výzkumného pedagogického ústavu a později převádí do Pedagogického ústavu ČSAV (snad je to původně jen kabinet, už se nepamatuji přesně). A teprve po několika dalších letech na nátlak mladších marxistických filosofů přechází (ještě pod Riegrovým patronátem) do Filosofického ústavu ČSAV – jako pracovník edičního oddělení, ne tedy jako filosof-vědec! Rok 1968 pro něho znamená krátkou rehabilitaci: stává se řádným profesorem filosofie (katedru však stále vede L. Svoboda), ovšem zase jen nakrátko – v r. 1972 nuceně odchází do důchodu. Největší poválečný český filosof učil jako vysokoškolský učitel celkem asi 10 let, z toho v období „pozoruhodné stability“ pouhé 4 roky, v důsledku omylu, k jakým docházelo v „tragických letech“ 1968/69.

Mimořádnost Patočkova případu spočívá v tom, že svou vysokou kvalifikaci osvědčuje před válkou, po válce i po nuceném takřka 20tiletém odmlčení, a že jeho kvalifikace nebyla a ani nemůže být brána v pochybnost. Jinak je pouze jedním vynikajícím případem z mnoha případů podobných, méně vynikajících, a také z mnoha případů málo známých nebo docela neznámých. Kolik schopných lidí rezignovalo a „zapojilo se“, jak to šlo, a nechali práce, k níž byli svými schopnostmi i vnitřní výzvou a potřebou povolání. Kolik mladých lidí vůbec nepoznalo, k čemu by mohli být povoláni, vůbec nezaslechlo nějaké „povolávání“ – jenom proto, že se nesetkali se svým potenciálním osudem, že se nesetkali – třeba s Patočkou. I v jiných oborech docházelo k podobným případům, ale přece jenom ve filosofii to bylo všechno mnohem výraznější – a horší. – A přece: není pozoruhodné, není téměř zázrakem, že po takových 25 letech „pozoruhodné stability“ tu je celá řada inteligentních a dokonce vzdělaných mladých lidí, kteří nejenom vědí, co to je filosofie, ale kteří se rozhodli se jí věnovat, zasvětit jí celý svůj život? Ovšem, rozhodli se; zdali to splní, to ještě není v tom rozhodnutí obsaženo, k tomu se budou muset rozhodovat ještě mnohokrát znovu. Ale je to přesto povzbudivé, že i dnes, kdy perspektivy jsou značně temné a kdy dokonce i ty světlejší vrhají před sebou nejtemnější stíny, tu jsou mladí myslící lidé, rozhodnutí něco obětovat pro životní dráhu, neslibující žádné vnější úspěchy a výhody, spíše naopak. Jsou-li si toho dost jasně vědomi, o tom je těžko si udělat

představu. Proto je také těžko odhadovat, jak budou reagovat na životní svízele, které jim toto rozhodnutí nutně přinese, budou-li se ho držet.

Nicméně: neznamenaají takové životní osudy jako Patočkův a četné další také něco podstatného pro posouzení, jaká to byla doba oné „pozoruhodné stability“? Co znamená osobní osud Patočkův (a dalších) a nadosobní osud filosofie u nás ve srovnání s tím, že si lidé staví domky a chaty, že si pořizují auta, jezdí k moři, že nemají hlad atd. atd., že většina je ochotna si stěžovat na poměry, ale že se v nich jakž takž zabydlila a hledí ze všeho něco vytlouci, aniž se starala o další souvislosti? Lidé měli vždycky tendenci se řídit do propasti, aniž by o tom měli potuchy. Proto tu je a byla vždycky filosofie, ale také umění, aby promluvily varovným hlasem a aby ukázaly na nebezpečí. Proč musela být filosofie a proč muselo být skutečné, opravdové, hluboké umění také umlčeno? ba přímo od kořene vyvraceno a pokáceno? Naučíme se někdy číst varovná znamení a rozumět, co nám říkají?

76-64 subjekt, budoucnost, návrat k sobě, subjektivita

760620-2

(64) (5) (Slatinice, 20. 6. 76 odpoledne.)

Subjekt, který se vrací k „sobě“, vrací se vlastně ke své budoucnosti. To zní poněkud podivně jenom proto, že jsme si navykli pohlížet na budoucnost jako na oblast toho, co ještě nenastalo. A co ještě není, co nikdy nebylo, k tomu není možno se vracet. Jenže budoucnost je to, v čem je subjekt zakotven, odkud vychází ve své aktivitě i ve svém bytí. Vrací-li se subjekt ke své budoucnosti, vrací se ke zdrojům a základům svého bytí.

Nejvlastnější směr, tj. časová orientace existujícího a aktivního subjektu jde z budoucnosti přes přítomnost k minulosti, nikoliv – jak na to běžně (ale nesprávně) myslíme – naopak. To totiž, co dnes považujeme za svou minulost, je pouze uplynulá, realizovaná budoucnost: naše dětství je plné budoucnosti, i když už je dávno za námi, i když už je „pryč“. Naproti tomu naše stáří, jež je ještě „před námi“, je naší minulostí, neboť v něm pomíneme, v něm se definitivně staneme čímsi minulým. Vracet se k sobě neznamená spěchat ke své (byť budoucí nebo přítomné) minulosti, ale k pramenům své budoucnosti, v níž je zakotveno naše skutečné, pravé bytí, nikoliv naše přežívání a dožívání.

Budoucnost je vskutku čímsi, co ještě nenastalo, ale v jiném smyslu, než jak tomu obvykle rozumíme. Leccos z toho, co vnějšně pozorováno ještě nenastalo, je už rozhodnuto a vyplývá jednoznačně z toho, co už tu je, co už se stalo. To však není budoucnost, o níž mluvíme. Budoucnost je otevřený svět, v němž se formulují zásady toho, co z ničeho daného nevyplývá, co nemá vnějšních „příčin“. (Čímž nemáme zase na mysli, že by tam nebylo možno konstatovat v obvyklém smyslu žádné příčiny, ale to, že při bližším přezkoumání se ukáže, že tzv. příčiny jsou integrovány ve

výsledek nikoliv jimi samotnými ani jednou z nich, nýbrž mimo ně čímsi, co příčinou není a na žádnou „danou“ příčinu nemůže být převedeno.) Vracet se k sobě, tj. ke své budoucnosti proto znamená nikoliv potvrzovat to, čím už jsem, čím jsem se stal, potvrzovat svou „danou“ skutečnost, nýbrž naopak obracet se k ní zády a rozhodovat se od kořene, ze své „původní“ zakotvenosti, tj. nově, nepředvídaně a nepředvídatelně, neodvoditelně z toho, jaký až dosud jsem (po vnější stránce), nýbrž v hluboké návaznosti na to, čím vpravdě jsem (niterně, po vnitřní stránce, tedy právě „z budoucnosti“).

Návrat k „sobě“ znamená proto něco *toto genere* odlišného než nějaké „vytrvávání při sobě“, „trvání na sobě“, než jakákoliv osobní setrvačnost či dokonce soběstřednost, ale je zcela naopak odhodlaností se ke všem osobním setrvačnostem, danostem a zvykům obrátit zády, „sebe“ ve smyslu danosti (minulosti) nechat „za sebou“ a otevřít se v té nejpřevratnější, nejradikálnější proměně. To však znamená vždy nový počátek zevnitřku, z nitra. Návrat k sobě je proto cestou zniternění, cestou hlubšího niterného zakotvení – nikoliv v „sobě“ ve smyslu danosti (byť „niterné“ v nepravém smyslu), nýbrž skrze sebe jakožto průchod, soutěsku, jedinečnou „úzkou cestu“ v otevřenosti řeči, světa a pravdy. Zniternění znamená tedy v posledu otevřenost vůči pravdě a odevzdanost tomu, k čemu sama „táhne“ a k čemu nás vyzývá a vede. Pravda však je nakloněna k uskutečnění, a uskutečnění se děje prostřednictvím skutků. Pravda nás tedy vede ke skutkům, k novým skutkům. Návrat k sobě znamená tedy počátek nových skutků, nové aktivity, činnosti. Sama (nová) zakotvenost v pravdě se musí také nějak „uskutečnit“ jako základ dalších (nových) skutků. A to se děje v té zvláštní zátoce „vnějšnosti“, která není „venku“ a proto ani „zvenčí“ přístupná či třeba jen nahlédnutelná. Takto se může uskutečnit něco, co ve vnější skutek ještě nevešlo a nevchází, zatím jen v rozvrhu, v plánu, v myšlence, v ideji. Tato oblast „vnitřního vnějšího“ je elementárně důležitá pro rozvoj niterného, „duchovního“ života; je to sféra subjektivity. Subjektivita je zvláštním druhem a zároveň zvláštní oblastí objektivity; má všechny kvality předmětnosti pro ten jediný subjekt, jehož je subjektivitou, ale postrádá všech rysů předmětnosti pro každý druhý, jiný subjekt. Aby mohla být něčím pro druhé subjekty, musí na sebe vzít subjektivita předmětnost vypůjčenou: jde o předmětnost jazyka (nejen slovesné formy, ale také mimiky apod.), k němuž může subjektivita sáhnout jako k prostředku sebesdělení, sebe-představení tím spíše, že sama se mohla rozvinout pouze ve světě řeči, s níž se od počátku setkávala vždy (nebo téměř vždy) tak, že zároveň se navenek setkávala s jazykovým projevem. Prozkoumat povahu a oblast subjektivity je jedním ze stěžejních úkolů filosofické reflexe.

76-65 subjektivita, vědomí, myšlení, vědomí sebe, reflexe

760621-1

(65) (6) (Slatinice, 21. 6. 76 dopoledne.)

Jestliže se nám takto stalo jasným, co to je vlastně subjektivita (s níž takový Husserl pracuje jako s něčím zřejmým, jasným, co „přímo“ nahlížíme), pak nám je zřejmé i to, že se nám „ukazuje“, „dává“, „podává“ vlastně stejným způsobem jako jakákoliv objektivita, tj. že nám není ničím bližším a zřejmějším, přístupnějším, otevřenějším. Subjektivitu totiž nelze ztotožnit s vědomím či myšlením; subjektivita je to, k čemu se vědomí (myšlení) vztahuje, co je nebo se stává (může stávat) předmětem vědomí (myšlení), jeho „obsahem“ apod. Vědomí je vlastně zvláštní typ prožívání, vyznačujícího se tím, že jsme „při tom“, že jsme plně „při něm“ a jakoby „v něm“, že to jsme sami pro sebe „my“. Ale tuto složitou strukturu musíme nejprve dešifrovat, abychom své vědomí mohli „řídít“, „ovládat“, „spravovat“ a abychom nebyli jen svědky jeho nahodilých a z naší strany aktivně neovladatelných a tím i naprosto nesrozumitelných, neprůhledných proměn, jež jsou pouhou naladěností (nevíme, proč právě takovou a ne jinou) či rezonancí (a zase nevíme čeho a jakou).

Husserl se pokouší prokázat, že v hlubokém smyslu navazuje na Descarta. Ale co vlastně znamená slavná Descartova věta: Cogito, ergo sum? Chci-li cokoli vyvozovat z toho, že myslím, je naprosto zřejmé, že mé myšlení = vyvozování není totožné s mým myšlením, z něhož (z jehož faktu) chci vyvozovat. Existuje už známé rozlišení mezi cogito-cogitans a cogito-cogitatum, ale přihlédneme-li k věci blíže, ukáže se, že s tím nevystačíme. Jde především o to, že myšlením, které má být dokladem toho, že jsem, dokladem mé existence, mého bytí, může být pouze „myšlení myslící“, tj. myšlení onoho „cogito-cogitans“, kdežto cogito-cogitatum představuje myšlení objektivované, zbavené subjektu, resp. „vybavené“ subjektem rovněž objektivovaným, redukováným na ne-subjekt. Leč cogito-cogitans je myšlenková aktivita, napřena určitým směrem, živá, dynamická, pohyblivá, ženoucí se vpřed – a tedy žádný doklad pro něco. Subjekt, jehož bytí má být opřeno či prokázáno z jeho myšlení, je konstruovaný a nikoliv živý subjekt, není vlastně vůbec žádný subjekt, nýbrž jakási „substance“ – totiž právě ona podivná „věc“, „res cogitans“. Ale je snad otevřena jiná cesta? Není náš pohled na Descartovy úvahy vlastně nepochopením toho, oč vlastně šlo? Proč se přidržujeme vnější formulace a nejdeme ke kořenu, tj. k významu, k smyslu? Což není pravda, že subjekt si je vědom sebe tak, že si je vědom především svého vědomí?

Vědomí sebe, „sebe-vědomí“ je něco jiného než vědomí o sobě, tj. vědomí, že já... (např. něco podnikám nebo jsem). „Vědomí, že...“ je už vědomí strukturované nejen řečí, ale určitým typem mluvy (jazyka), ale v tom podstata také ještě nevězí. To, co následuje po onom „že“, je určitá myšlenková konstrukce, stavba, myšlenkový výtvar, který je oním

„vědomím, že...“ do jisté míry spoluvytvářen a spolunesen. Naproti tomu vědomí sebe, vědomí své činnosti atd. je čímsi „elementárnějším“, čímsi bližším zážitku, prožitku než pomyšlení; nebo prostě je to pomyšlení, které je zároveň zážitkem (i když v oblasti myšlenkových konstrukcí jsou pomyšlení/zážitky rovněž možné, a dokonce ve velmi výrazné podobě – ale analýza by ukázala, že síla takového zážitku je převážně čerpána a do „zážitku z myšlenky“ integrována zase jen s toho převážně „zážitku sebe“, své akce, svého úspěchu).

Proč je v tomto „elementárním“ zážitku „sebe“ cosi závratného, závrať vyvolávajícího? Protože jsme si navykli (v důsledku objektivismu naší myšlenkové tradice, zahájené ve starém Řecku) ono „sebe“ chápat jako danost, a v našem zážitku je právě tento moment zpochybňován. „My“ jsme „svébytím“ právě jen pokud se ve vědomí k sobě vztahujeme, pokud se – silně řečeno – ve svém vědomí a pro své k „sobě“ se vracející vědomí a v důsledku návratu vědomí k „sobě“ – konstituujeme jako „svébytí“. Hluboce to vystihl Kierkegaard, který odmítá ztotožnění svébytí s „námi“, jak jsme na počátku, ale zakládá je teprve na vztahu mezi „námi“ jako „subjektem“ a mezi Bohem, na vztahu, který však sám také ještě není naším „svébytím“, nýbrž který se musí nejprve vztáhnout sám k sobě, aby tím naše „svébytí“ bylo uskutečněno, konstituováno. Je to pochopitelně jenom model, ale velmi dostačující k tomu, co chceme ukázat.

Teprve vědomým návratem k sobě (návratem vědomí k sobě) se stáváme sami sebou; a „to“, čím jsme byli až dosud, je „při tom“ přítomno, jen pokud to je vintegrováno, připojeno, svázáno, pokud na to je navázáno. A onen „vědomý“ návrat k „sobě“ je možný pouze ve světě řeči; jen ve světě řeči existují nějaká „svébytí“, kdežto mimo něj leda subjekty (neboť každý subjekt je ovšem konstituován návratem k „sobě“, ale návratem nikoliv vědomým, protože se odehrává mimo svět řeči). Snad se tedy nedopustíme chyby, budeme-li samo vědomí považovat za něco, co se konstituuje obratem, návratem k „sobě“, odehrávajícím se ve světě řeči.

76-66 zakotvení, aktivita, anti-aktivita, subjekt, oscilace

760623-1

(66) (7) (Slatinice, 23. 6. 76 dopoledne.)

Akt zakotvení musíme chápat jako jakousi anti-aktivitu, resp. převrácenou, obrácenou aktivitu subjektu (ev. vědomého subjektu). V zakotvení se subjekt noří do „vnitřního světa“ (jako se pouští do „vnějšího světa“ v akci); jako se v akci opouští a přechází k cíli akce, odkud se znovu emancipuje a vrací se k „sobě“, aby se stal novým „sebou“, tak v zakotvení rovněž opouští sám sebe, v setkání s nepředmětnou skutečností je obrácen znovu k „sobě“, vrací se a stává novým „sebou“ a dostává v tomto sebekonstituujícím (resp. rekonstituujícím) návratu k sobě potřebnou dynamiku k nové aktivitě (která ovšem nemusí vyplývat a realizovat se

bezprostředně a ihned, ale může být i delší čas „skladována“ a soustředována, aby pak dosáhla tím mocnějšího a pronikavějšího (i novějšího) účinku). Podobně: výrazná a významná akce může být mocným stimulem k „usebrání“ (což znamená „brát se k sobě“, „brát se, abych byl u sebe“) a to jest k zakotvení, jež je jeho předpokladem, základem, dokonce stimulem.

Aktivita a zakotvení tedy spolu úzce, byť nikoliv bezprostředně a „automaticky“ souvisí. Předpokladem a základem nové, účinnější, mocnější aktivity je hlubší zakotvení; ale hlouběji zakotvit může jen subjekt aktivní, který má odkud se vracet k „sobě“ (nemá-li dojít k nudnému opakování a de facto setrvačnosti, živené jen subjektí aktivitou jako hostitelem parazitického emancipátu). Když to obojí uvážíme, zdá se, že musíme subjekt-objektí (vnitřně-vnější) strukturu subjektu uvažovat jako něco pružného, byť – jak řečeno – nikoliv mechanicky pružného ve smyslu jakéhosi automatického kmitání, oscilaci oběma směry. O oscilaci tu nepochybně jde, ale nikoliv mechanickou. Zvláštností tu je možnost určitého nahromadění dynamického momentu, trvajícího (ono nahromadění) kratší nebo i delší doby, a možnost z tohoto kvantitativního nahromadění vykřesat kvalitnější a rozsáhlejší („centro-komplikovanější“ – by řekl Teilhard de Chardin) strukturu. Modelově by to snad bylo možno (schematicky, náznakově) znázornit graficky takto:

a) mechanická oscilace (i proměnlivá)

[nákres křivky]

b) oscilace subjektu

[nákres křivky] nebo: [nákres křivky]

Ostatně i tento jinak primitivní model nevyhovuje ještě i pro svou nedomyšlenost; nechme to na jindy. Na tomto místě nám jde jenom o to, že mezi vnitřním a vnějším neplatí žádný symetrický vztah, alespoň nikoliv v krátkodobém měřítku. (Platí-li přece jenom dlouhodobě, musíme zatím nechat rovněž neprozkoumáno; můžeme tak učinit, protože je to záležitost jiného druhu a vedoucí k jiným souvislostem, než které hodláme nyní sledovat.)

Každá akce je jakýmsi obráceným, převráceným zakotvením, neboť znamená „zakotvení“ ve vnějším světě. Nebýt akcí a aktivity, tj. nebýt dynamického, událostného dění centrovaného v subjektu, zaměřeného však navenek, visela by událost (tj. tzv. primordiální událost) ve vzduchoprázdnu, byla by izolována (ode všeho) a tedy „nezakotvena“ ve světě, nebyla by vůbec ve světě, nebyla by součástí světa, neměla by žádné artikulované osvětlení. Primordiální událost pouze probíhá, děje se a v průběhu svého dění uskutečňuje svou proměnu zvnitřku navenek, tj. zvnějšňuje se. Při kompletním zvnějšnění zaniká. To však naznačuje, že proces zvnějšnění je přece jen jakousi otevřenou možností něčeho dalšího; nedojde-li k tomu dalšímu, znamená to zmarnění oné otevřené možnosti –

a odtud konec, zánik. Z tohoto zániku je dvojí východisko, resp. „únik“, či spíše dvojí cesta jeho překonání; každá z nich však předpokládá vedle zvnějšnění a proti němu jakési opačné dění, proces zvnitřnění či „usebrání“. Buď tu je ještě druhá událost, která se rovněž zvnějšňuje a která ve svém zvnějšnění se (náhodou nebo na vyšší úrovni cíleně) srazí se zvnějšněnou událostí první; ale to nejdůležitější spočívá v tom, že toto sražení, tuto srážku (naražení na sebe) je schopna tato druhá událost změnit v setkání, alespoň ze své strany. Ale to znamená, že to není obyčejná primordiální událost, nýbrž událost schopná se vrátit sama k sobě, tj. událost subjekt. A onen návrat k sobě je schopen přinést „informaci“ o srážce, resp. setkání s první událostí, a tím jí dovoluje překročit svou izolovanost (alespoň nevlastním způsobem) a tím i překročit, přesáhnout svůj „konec“. Druhou možností je, že první událost sama je schopna se ve svém průběhu vrátit k sobě, tj. ke svým počátkům (ke své budoucnosti) a navázat na sebe (na svou minulost); a při tomto návratu k sobě je schopna sama integrovat do svého životního průběhu onu srážku/setkání.

1976-12

§ 67-73

76-67 svět, integrita světa, bůh, předmětnost, nepředmětnost, subjekt, osvětí

760624-1

(67) (1) (Slatinice, 24. 6. 76 večer.)

Neobyčejně užitečná je analýza různých pojmů (a pojetí) světa; cestou takové analýzy se dostáváme k jádru každé filosofie (asi podobně, jako sledováním pojetí pravdy apod.), dokonce i tam, kde jde už jenom o její upadlou, pokleslou, reziduální formu. Jiná je nicméně otázka, jak pozitivně „svět“ myslit.

Pomocí nám v češtině (a v některých dalších slovanských jazycích) je už jazyk sám. Svět je světlo, v němž se ukazuje všechno jsoucí. Nemůžeme myslit svět jako souhrn všeho jsoucího, protože ten souhrn jsme za prvé neprovedli (nikdo jej neprovedl); nehledě k tomu, že každé jednotlivé jsoucné má předmětný charakter (přinejmenším také předmětný charakter, má předmětnou stránku), zatímco onen údajný úhrn, souhrn všeho jsoucího předmětnou stránku mít nemůže, protože už *ex definitione* (jakožto úhrn všeho) neponechává mimo sebe, vně sebe nic, k čemu by mohl obrátit a čemu vyjevit svou eventuální předmětnou stránku. Z toho plyne, že i kdyby bylo možno všechna jsoucná shrnout do jediného úhrnu, stále ještě by to nebyl „svět“ ve smyslu celku, ve smyslu nějak integrované jednoty. Ale my přece mluvíme o světě jako o jednom, jako o

jednotě, celku, ne jako o pouhé hromadě, skladišti věcí (viz Masaryk). Odkud se bere tato jednota? Co je, co může být základem a principem integrace jednotného světa?

Integrita světa může být založena pouze na vnitřní stránce; to znamená, že svět buď sám musí mít svou vnitřní stránku, své nitro, a pak ovšem musí být subjektem (čímž by jeho integrita byla zajištěna); anebo principem jeho integrace musí být vnitřní stránka jiného subjektu. Protože však máme důvody, proč možnost světa jakožto subjektu vyloučit (zmíníme se o nich jinde), zbývá druhá cesta. A ta slibuje velmi bohatou problematiku. Museli bychom předpokládat existenci nějakého vrcholného, ostatním kategoricky nadřaděného subjektu (v tradici: „božského subjektu“), který by garantoval svým nitrem integritu světa pro všechny ostatní subjekty. Taková pojetí už byla formulována v řadě typů; klasickým, protože v jisté perspektivě dokonalým pojetím je Leibnizovo. Ale pojetí Boha jako nějaké super-monády je pro nás nepřijatelné; problémem není jeho nepředmětnost, nýbrž naopak jeho předmětná stránka (na rozdíl od dosavadní evropské tradice, kde tomu bylo spíše naopak). Z důvodů, které rovněž odkládáme na jinou příležitost (ostatně viz už DISS.!), odmítáme pokusy o pojetí Boha jako subjektu (tj. majícího svou vnitřní i vnější stránku). Pak ovšem každý zmíněným způsobem zbožštěný subjekt, který by byl postaven kategoricky nad všechny ostatní subjekty, by musel být nutně „modlou“, a proto i takovou možnost je třeba odmítnout. Zbývá jediná cesta: integrita „světa“ je zakládána a garantovaná každým subjektem, a to každým jinak. Svět je tedy ne hromadou, skladištěm věcí, nýbrž scénou, kde věci přicházejí (nestejným) způsobem na světlo, kde se vyjevují (určitým způsobem), kde se odhalují (a také zůstávají skryty či ve stínu, v pozadí). Pochopitelně tak vzniká nespočetná řada nejrůznějších „světů“ a nikoliv svět jediný. Proto nebudeme mluvit o „světech“, nýbrž raději o „osvětích“. Osvětí je určitým subjektem osvojený svět; teprve přes osvojení a jeho prostřednictvím se nějak věci „ukazují“, „vyjevují“, ale zároveň tímto osvojením jsou jiné věci ponechány nepovšimnuty, vyřazeny z rámce „osvětí“, a i ty, které jsou do „osvětí“ pojaty, jsou pojaty zkresleně, posunutě, v nepravém světle (tj. nikoliv v pravém světle). Jednotlivá osvětí se překrývají a prostupují, anebo zůstávají bez přímého kontaktu. (Zda mohou existovat osvětí, zbavená jakéhokoliv kontaktu, tedy i nepřímého, prostředkovaného jinými subjekty a jejich osvětími, necháme na tomto místě rovněž stranou, jakož i úzce s tím souvisící otázku, může-li být integrita jediného světa založena na pletivu přímých a prostředkovaných kontaktů všech subjektů se všemi subjekty ostatními; jen poznamenejme, že to není naše přesvědčení, čehož důvody uvedeme také jinde.) A tak postup našeho uvažování vyústí v otázku, jak lze chápat přechod od mnoha osvětí k jedinému světu. Tento přechod se neobejde bez zvláštní aktivity určitých subjektů (neboť všechny subjekty

této aktivity nejsou schopny), ale není na této jejich aktivitě – přímo a postačujícím způsobem založen, nýbrž má k tomuto založení zapotřebí ještě něčeho jiného, co podmiňuje a přímo zakládá i onu zvláštní, specifickou aktivitu zmíněné skupiny (třídy) subjektů.

76-68 „černá díra“, vnějšek, vnitřek, subjekt, událost, primordiální událost

760625-1

(68) (2) (Slatinice, 25. 6. 76 odpoledne.)

Nápad: nepřipomíná tzv. černá díra jakési provalení, katastrofální průval vnějšku dovnitř, a bílá díra stejně katastrofální průval vnitřku navenek? (Ostatně nápad již starší.) Není vyloučeno chápat každý subjekt (počínajíc od subatomárních částic přes atomy, molekuly, makromolekuly, bezjaderné a jaderné buňky a vícebuněčné organismy k vyšším organismům, primátům a člověku) jako oboustrannou „díru“, ovšemže nikoliv v rámci gravitačního schematu (ale i v astronomii, resp. v astrofyzice už pojem „černé díry“ je pozoruhodně rozšiřován), ale v rámci pojetí skutečnosti i celku jakožto dvou světů, světa předmětné a nepředmětné skutečnosti, k jejichž kontaktům dochází jen prostřednictvím „konkrét“, „konkrétních skutečností“, jimiž jsou právě subjekty (a primordiální události, pokud je jakožto konstrukce musíme předpokládat z teoretických důvodů). Základem všeho dění jsou ovšem právě události (primordiální události), které jsou původně separované a izolované a které se teprve později a druhotně zapojují do větších až největších komplexů super-událostí. Musíme si však připustit otázku, zda za určitých mimořádných okolností nemůže dojít k tak masovému nahloučení tak obrovských kvant událostí, že to vede ke vzniku takových „černých děr“. Zatímco vznik jednotlivých primordiálních událostí bude asi vázán na nějaké okolnosti (např. zánik jiné události v poměrné blízkosti apod., což by např. vysvětlovalo jev, který popisujeme jako „zákon zachování“ energie a hmoty), v těchto mimořádných, přímo katastrofálních superudálostech je asi pro široké okolí něco podobného těžce porušeno [a ovšem není vyloučeno, že k vyrovnání nakonec přece jenom dochází, ale na rozloze o vesmírných (celovesmírných) parametrech (viz např. předpoklad jadrových výbuchů, jež představují vznik obrovitých mas hmoty a energie, jejichž důsledkem je ono vzdalování galaxií od sebe a tzv. zvětšování vesmíru, a předpoklad, že na okrajích vesmíru tyto již rozptýlené masy hmoty a energie zanikají, aby se vytvořily zase někde uprostřed vesmíru jako tryskající a vybuchující záplava hmotného a energetického proudu)]. Pokud bychom – alespoň teoreticky – něco podobného připustili, musíme si položit v důsledku toho několik otázek.

První a základní otázkou je, zda můžeme takovou černou díru považovat za subjekt. Zřejmě nikoliv, protože tam můžeme sice konstatovat mocný

proud „konců“ a všech fyzických procesů, a připustíme-li ono „propadání“ do „jiného světa“, „jiného prostoru“, tedy také mocný proud návratu z těchto konců ke „zdrojům“, tj. právě dovnitř, do vnitřního, nepředmětného světa, ale nikde nepozorujeme pohyb opačný. Hvězdné propadání do černých děr je sice jakoby jakýmsi vesmírným „usebráním“, odstupem zvnějšku dovnitř, ale protože průchod, jímž se vnější dovnitř „propadá“, je – jak všechno ukazuje – pouze jednosměrný, nemůže být o subjektu žádná řeči. Podobně by tomu bylo i tam, kde by se našly tzv. bílé díry (což, pokud vím, zatím nebylo ani potenciálně přiřazeno ke konkrétním pozorováním jako jejich interpretace, nýbrž tato teorie byla formulována kvůli jakési symetrii): tam by šlo o chrlení spousty začínajících akcí **znitra** navenek, ale zase by chyběly ony návraty, které jsou pro konstituci subjektu naprosto nezbytné. Zkrátka: jako celek může být černá díra právě tak málo považována za subjekt (nebo třeba jen vnitřní stránku subjektu) jako eventuální bílá díra ať už za subjekt nebo jenom jeho vnější stránku. Nevidíme také zatím důvodů, proč např. rozsáhlé okolí černé nebo bílé díry považovat za centrované, soustředěné, organizované kolem oněch děr. Je tu však ještě jiná možnost, kterou je nutno uvážit.

Je možné, že po celém vesmíru neustále vzniká a také zaniká nespočetné množství primordiálních událostí, ovšem tak říkajíc nazmar, protože nedochází k nezbytným kontaktům a navazování jedněch na druhé. Je možné, že vznik prvních kontaktů a začátků navazovacích řetězců je nejvýš nepravděpodobný (resp. obtížný, nesnadný, mimořádné podmínky vyžadující – mimochodem by to skvěle interpretovalo vznik situace, v níž se zdá platit zákon zachování). A tak je zapotřebí, aby bylo na malý (relativně) prostor nahloučeno obrovské množství takových primordiálních událostí už proto, aby se pravděpodobnost takového vzájemného setkávání a navazování primordiálních událostí na sebe zvýšila (pronikavě zvýšila). Je tedy možné, že vznikání nových primordiálních událostí není rovnoměrně rozptýleno po celém „vesmírném prostoru“, nýbrž že v tomto rozptýlu dochází na některých místech k obrovským zahuštěním, zatímco jinde řídkost událostí ještě stoupá (se prohlubuje). A není vyloučeno, že k těmto zahuštěním dochází především tam, kde došlo ke gravitačnímu zhroucení a k tzv. černým díram (když je dosaženo jisté meze).

76-69 gravitační kolaps, událost

760626-1

(69) (3) (Slatinice, 26. 6. 76 odpoledne.)

Ke gravitačnímu zhroucení dochází tam, kde se nahromadí příliš mnoho hmoty; to však znamená tam, kde konce nahromaděného obrovského množství událostí vyvolávají v život obrovské množství nových, jež by dovedly na dosavadní navazovat (aby tak setrvačnost, např. gravitační,

byla udržena). Jestliže však nároky existující setrvačnosti takto prudce stoupnou, může dojít k ochabnutí, resp. vyčerpání místní schopnosti produkovat nové události, čehož výsledkem právě může být gravitační kolaps a vznik tzv. černé díry. Kdyby černá díra byla třeba jen vzdáleně a primitivně analogická „subjektu“, kdyby tedy byla jakousi obdobou subjektu, musela by dříve nebo později na „témž místě“ startovat superudálost opačná, totiž výbuch nesmírného počtu nových událostí. (To zatím nemůže být ovšem vyloučeno, i když to nelze podepřít ani žádným pozorováním.)

Zmínili jsme se o tom, že konce událostí „vyvolávají v život“ začátky nových událostí. Tento předpoklad by dost úspěšně mohl vysvětlit vznik setrvačností a zejména jevu, popisovaného (jak už zmíněno) jako zachování energie a hmoty. To nás (zároveň s úvahou nad nesmírnou koncentrací hmoty a energie v případě tzv. gravitačního kolapsu) vede k myšlence souvislosti mezi koncem staré události a začátkem nové v podmínkách opačných, tj. tam, kde dochází k nadměrnému zřídnutí událostí. Zdá se nám totiž pravděpodobné, že návaznost nových událostí na staré není prostě automatická, ale že je jistým způsobem podmíněna; nejspíše tak, že konec staré události může nějak přivolat asistenci nové události, vzniká-li tato událost v časově i prostorově nevelké distanci (kvantifikace je v tomto okamžiku zcela vedlejší věcí, i když perspektivně by mohla slibovat nové pohledy na povahu samotného času a prostoru). To by znamenalo, že při příliš velké řídkosti událostí (tj. jejich malé frekvenci, nízkém statistickém výskytu) prostě by události většinou proběhly buď jako izolované události primordiální anebo v nedlouhých sériích o nízkém počtu členů. Už z této úvahy se zdá být zřejmá souvislost tzv. zvětšování vesmíru (vzájemného vzdalování galaxií, ale také hvězd v jedné galaxii atd.) s jevem řidnutí událostí na jedné straně (a tím konečným zánikem obrovských kvant událostí), kdežto na druhé straně souvislost vzniku shluků událostí s formací komplikovanějších systémů subjektivní povahy. Zdá se, že výskyt události je třeba považovat za „spontánní“, tj. za závislý zásadně na vnitřním světě nepředmětné povahy, ale že zároveň tento nepředmětný, vnitřní svět je s to v jistém rozmezí „reagovat“ (tady ovšem jde o jinou reaktivitu, než o jaké mluvíme obvykle) na výskyt jiných událostí v jistém časovém i prostorovém okruhu (tj. nikoliv na jejich povahu, kvalitu, úroveň, nýbrž na jejich prostou existenci, prostý výskyt). Výsledek je potom takový, že pravděpodobnost setkání dvou událostí, resp. navázání jedné na druhou za určitých okolností stoupá oproti pouhé pravděpodobnosti (tedy ne v pouhé přímé závislosti na frekvenci, resp. hustotě událostí v daném okrsku vesmíru), že tedy při dosažení jistého prahu hustoty stoupne tato „pravděpodobnost“ skokem (proti běžně stanovitelné pravděpodobnosti, závislé jen na frekvenci událostí). A na druhé straně tam, kde hustota událostí přesáhne určitou míru (při

gravitačním kolapsu) může docházet k efektu obrácenému: nejenomže vznikne náhle nedostatek nových událostí, které by nemohly vznikat v takové hojnosti, jaké by bylo na poměrně nevelkém prostoru a čase zapotřebí být jen k udržení existujících setrvačností, ale náhle může dojít k prudkému poklesu až do té chvíle sem soustředěné „aktivity“ vnitřního světa a tím k masovému zániku nejen obrovského kvanta událostí, ale zejména existujících setrvačností, což se projeví jako zánik, resp. zmizení nesmírného množství masy a energie. To se pochopitelně nemůže obejít bez značného narušení, resp. bez velké poruchy ve vnitřním světě, která nějakým způsobem může třeba i na jiném „místě“ a v jiném „času“ (popisováno z vnějšího pohledu) jako vlna nových událostí, ev. jako „pravýbuch“ nějakého nově vzniklého „praatomu“, základu to nového „vesmíru“, resp. nového vesmírného regionu.

76-70 utrpení, Trojan J. S.

760627-1

(70) (4) (Slatinice, 27. 6. 76 večer.)

V Jakubových úvahách o tom, v čem je církev nezastupitelná (25 stran), je určité místo věnováno také otázce utrpení. Není rozsahem malé; představuje třetinu celého textu (téměř celá druhá třetina je věnována úvodu, který trpí nesevřeností, nejednotností myšlenky; na úvod náhle navazuje čtveřice moc – utrpení – pravda – solidarita v tomto poměru: úv. – 7 str.; moc $3\frac{3}{4}$, utrpení 7,5; pravda $1\frac{3}{4}$; solidarita $2\frac{2}{3}$, závěr $2\frac{1}{4}$; tvoří tedy výklad o utrpení téměř polovinu celého výkladu, nepočítáme-li dlouhý úvod a krátký závěr). Proto je snad na místě, když začneme právě tady se svými poznámkami.

Pro Jakuba není utrpení pouhým důsledkem moci (i to problematizuje formulací, že se „zdá být“ „neodvratným důsledkem“ moci – 12), nýbrž je jejím „spojencem“ (11) a „průvodičem“ (12). Jen na okraji, marginálně se Jakub zmiňuje o nemoci, neštěstí nebo bolesti jako utrpení (13), [vytýká, že se takové „vlastní utrpení“ stalo od jisté doby „soukromým problémem“, přičemž ovšem Jakub sám v tom de facto pokračuje, jen že dává důraz na solidaritu druhých]. Na druhém místě se dost analogicky zmiňuje (str. 18) o nouzi a hladu, zaostalosti a útlaku. Krajiní, nejextrémnější formulací Jakubovou je, že „utrpení je triumf ďábla“ (18). Jinde mluví střízlivěji, např. že zkušenost utrpení (která trýznivě narušuje naši abrahamovskou cestu do země zaslíbené), je nábožensky i duchovně druhotného významu (15), nebo že utrpení je bez vlastního základu, chybí mu ont(olog)ická svébytnost, „není osudem, nýbrž činem a vinou“. Tato poslední formulace ovšem je zase nedomyšlená, neboť nepochybně neplatí třebas o nemoci, neštěstí nebo bolesti, jež – jak zmíněno – sám Jakub na jiném místě uvádí. Potopa, zkáza Sodomy apod. nebyly (lidským) činem ani vinou, tj. něčí vinou, ale mohou být pochopeny jako soud, jako trest. Jobovo neštěstí není

způsobeno ani lidským proviněním a činem, ale není ani trestem za Jobovy viny, nýbrž je líčeno jako zkouška. Kromě toho je na pováženu, zda je utrpení opravdu „bez vlastního základu“ a „nábožensky i duchovně druhotného významu“, nebo dokonce že utrpení není „metafyzickým sourodým činitelem božího záměru“ (15). Genese nám říká, že člověk byl po svém stvoření postaven do rajské zahrady zároveň se zákazem, resp. příkazem, co nesmí. Příkaz a zákaz je ovšem utrpením po mnohé stránce; je to totiž něco, co člověk „utrpí“ při výkonu své svobody, a čím navíc trpí, protože potenciální provedení toho, co nesmím, je ustavičná výzva pro mne a zdroj utrpení. To přece vidíme už na zvířeti, které něčemu učíme, a zejména na dítěti, které se má stát člověkem. Bez utrpení by se malé dítě nestalo člověkem (ovšemže utrpení samo o sobě nestačí, ale to přece není předmětem diskuse). Známe také ze zkušenosti, jak všelijaké přirozené vady mohou fungovat jako stimuly pro vyšší výkon, velkou snahu a ctižádost (např. malá postava Napoleonova, neduživost Voltairova apod.). Zkrátka to všechno je jinak a je to zejména složitější (i když právě to Jakub připouští: „Jsem si vědom složitosti problému“ [14], ale nepřípustně zjednodušuje).

Jakubův vztah a přístup k utrpení má stoický charakter, i když tam je zavedena účinná solidarita. Utrpení je něco zlého, co je bohužel třeba vzít na vědomí, ale čemu je nemožno přiznat cokoliv pozitivního; utrpení je nutno všemi prostředky bránit, utrpení znamená, že (dočasně) zvítězily protibožské síly, že „triumfuje ďábel“. To však není přístup křesťanský. K podstatě křesťanství náleží, že vidí likvidaci a krach zlých sil dokonce i tam – a právě tam – kde zdánlivě nabývají vrchu a kde jakoby vítězí. Největšího vítězství božského plánu se světem je dosaženo uprostřed největšího lidského krachu, na jaký je vůbec možno pomyslet. To není nedůležitý, okrajový moment. Ovšemže na popravišti, na kříži zemřelo před Ježíšem i po něm mnoho tisíc lidí (jen kolik otroků po porážce spartakovského povstání!). Jde o to, kdo utrpením prochází a jak jím prochází, tj. jak ono utrpení dovede integrovat do svého života, v jaké pozitivum je dovede proměnit. Ale křesťanská víra právě proměňuje všechno, a proto proměňuje i utrpení, i smrt. Věřícímu všechny věci napomáhají k dobrému; nic zlého nevítězí tak, aby bylo možno mluvit o triumfu ďáblů. Kde je, smrti, osten tvůj, kde je, peklo vítězství tvé? Proti stoickému vyřazení některých oblastí života z lidského (vlastně ne-lidského, „filosofického“) zájmu, proti nelidskému vztahu stoiků k životu je evangelium zcela lidské; ale je eo ipso také pravdivější – a účinnější. Být otevřen takovému pohledu na utrpení, v němž očekávám, čím budu právě skrze ně osloven, to není ideologizace a psychologický trik, nýbrž způsob, jak hlouběji životně zakotvit.

76-71 utrpení

760629-1

(71) (5) (Slatinice, 29. 6. 76 dopoledne.)

Utrpení zajisté není žádnou zárukou smysluplného života, ale je alespoň někdy velkou životní příležitostí. Dokud jsme neutrpěli vážný nezdár, dokud na nás nepřišla nemoc a nezkrušila nás, dokud nám někdo blízký nezemřel nebo těžce neonemocněl, dokud se nám nezhroutily životní plány, dokud jsme nebyli náhle vrženi do zlé a zoufalé situace, z níž nevidíme východiska, atd. atd., dotud jsme ještě nezralí, dotud ještě nejsme plně lidmi. Tak jako jsou někteří lidé nesnesitelně zdraví, tak jsou jiní nesnesitelně úspěšní nebo šťastní. V čem spočívá jejich „nesnesitelnost“? Naprosto nikoliv v tom, že bychom nesnesli, aby někdo na tom byl lépe než my; jsou takoví lidé, v nichž hlodá stále červ závisti a jejichž všechny životní cíle jsou jen výsledkem ustavičného srovnávání. Ale to není nejhlubší základ oné nesnesitelnosti, o níž byla řeč. Ten spočívá v jakési povrchnosti, bezstarostné lehkosti, snad až naivní nezkušenosti a také jakési soběstřednosti, snad až sobeckosti člověka, který nikdy neplakal, nezoufal, netrpěl. Ve štěstí a v úspěchu jsme v posledu každý sám; teprve v obtížích, nezdařech, zklamání, ztroskotání, bolesti a utrpení se nám otevírá cesta k druhým lidem. Solidarita vyrůstá ze situace, plné trápení, krachů a utrpení, ne ze situace uspokojení, blaha a štěstí. Proto mluví Ježíš v blahoslavenstvích o trpících – chudých, hladových a žíznících, vydaných bezpráví.

Ale byla by chyba, kdybychom viděli jenom tento moment utrpení, resp. plodů utrpení (tj. určitých typů i určitých dávek). Utrpení nás vyřazuje (na čas nebo i trvale) ze společenství těch, kterým nic nechybí, kteří mají úspěch a kteří jsou šťastní; tím nám zajišťuje potřebný odstup, bez něhož bychom se nedovedli podívat na život, na situaci, a to jak svou osobní, tak celé své společnosti, v níž žijeme. Utrpení neposiluje jenom naši lidskou, mravní citlivost, ale posiluje také naši rozumnou úvahu, nemá jen eticky, ale také noeticky a racionálně povzbuzující a povznášející vliv (tj. může jej mít). Předpokladem pozitivního vlivu utrpení je ovšem naše otevřenost, tj. náš přístup k němu (a naše otevřenost ovšem má také své meze nebo alespoň velké těžkosti a překážky tam, kde je utrpení příliš veliké až nesnesitelné; ale snesitelnost utrpení je citelně zvýšena otevřeností vůči tomu, co nás přes ně může oslovit, resp. co nás oslovuje. Sláva, úspěch, uspokojení nesou v sobě cosi uspávajícího, omamujícího a snad přímo lživého, oblužujícího; utrpení zcela naopak je bližencem pravdy, je sourodé s tím, jak nás pravda oslovuje a jak nás zve, abychom nahlédli svou situaci v sebe, ale v posledu všechno v jejím světle, tj. v jedině pravém světle. Ne nadarmo říkali staří „*per aspera ad astra*“.

Utrpení má však také politickou dimenzi; a tu má Jakub především na mysli. Ovšem zase příliš zplošťuje, redukuje, zkrsluje. Noetický význam utrpení není omezen pouze na samotného trpícího, ale má svou platnost

a důležitost i pro okolní lidi. Tam, kde trpí spravedlivý člověk uprostřed společnosti, která se o jeho utrpení nestará nebo která je dokonce vyvolává, tam je vrženo ostré světlo na tu společnost samotnou. Vyjevení provinění, viny, hříchu, obnažení nemocí a ran, jimiž je společnost stížena, je právě pro tuto společnost něčím krajně důležitým, ozdravujícím, léčivým, i když nepříjemným a hořkým. To, co jsme řekli o jednotlivci, platí tu i pro společnost: kde si společenské vědomí pochvaluje přednosti společnosti a jejího života, kde rádo vypočítává společenské klady, tam upadá do největších ideologizací, jimiž zakrývá nejrůznější temná a snad i krvavá zákoutí své společnosti, všeho společenského bytí. Společnost však poznává sama sebe, uvědomuje si sebe samu a svou povahu nejspíš právě tam, kde dochází k flagrantnímu porušení zákonů, spravedlnosti, mravnosti, lidské vzájemné solidarity, ohledů, úcty a respektu, kde se objeví jedovaté květy nenávisti a zloby, sobectví a lhostejnosti. A to ovšem se vždycky musí projevit a opravdu projeví na jednotlivých osudech, na nichž se ty nejpodstatnější charakteristiky společnosti odhalí a vyjeví v plném světle pravdy. Kristův kříž mocně vypovídá o izraelské společnosti své doby, právě tak jako osudy proroků (ne tedy jejich řeči, nýbrž vlastní osudy) vypovídají o společenské a duchovní situaci jiných období izraelských dějin. A to je něco, co už Jakub vůbec nevidí. Vtom dokonce je utrpení „spásonosné“, neboť vyjevuje pravdu – a vyjevení pravdy je spásonosné, protože sama pravda je spásonosná („poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí“). Proto stavět proti sobě utrpení a pravdu („Nevykupuje však utrpení. Osvobozující moc patří jen pravdě“ – str. 19) je zcela chybné, asi tak chybné, jako když řekneme, že se nesmíme nechat oslovovat řečí, nýbrž jen a jen samotnou pravdou. Pravda promlouvá skrze řeč, a promlouvá také skrze utrpení (ovšem ne skrze každé utrpení stejně, nýbrž především a nejjasněji skrze utrpení spravedlivého).

76-72 utrpení

760630-1

(72) (6) (Slatinice, 30. 6. 76 ráno.)

Jakub se vyjadřuje o Kristově kříži tak, že tato oběť je „jedinečná pro ty, kdo ji přijímají jako zmocnění čelit utrpení a zlu v naději, že tím oslavují Boha života a pomáhají bližním k nalezení pravého smyslu bytí“ (str. 19). Tato obecná formulace je nepravdivá právě pro svou obecnost. Především tu je utrpení a zlo postaveno vedle sebe bez rozlišení (o tom už byla řeč). Za druhé se však mluví o zmocnění čelit utrpení a zlu. To je oprávněné jen zčásti, je to tedy polopravda. Ježíš nás nepochybně vede k tomu, abychom pomáhali svým bližním nést jejich kříž, abychom nakrmili hladové a napojili žíznící, abychom se rozdělili o to, co máme, s druhými, abychom dali tomu, kdo chce kabát, i sukni atd. atd. To všechno jsou beze vší pochyby způsoby, jak čelit utrpení (a zlu); ovšem utrpení těch druhých.

Ježíš nikde nemluví o tom, že bychom se sami měli nějak utrpení vyhýbat. Zase jsou ovšem rozdíly. Ježíš říká, že jeho následovníci mají vzít na sebe svůj kříž; zároveň ovšem říká, že jeho břímě je „lehké“ a dokonce „rozkošné“ (to může být důsledek oné otevřenosti vůči smysluplnosti utrpení, o níž už byla řeč). Sám se ovšem někdy (několikrát) vyhýbá přímé konfrontaci (utíká z prostředku těch, kdo mu ohrožují život), ale nikdy „nečelí“ utrpení a zlu přímo, pokud je namířeno proti němu. Dokonce ani slovem se nechce obhajovat před Pilátem nebo před synedriem. Zdá se, že čelit utrpení a zlu, když je namířeno proti nám, je vždycky poněkud problematickou záležitostí. Vždycky se pokoušíme prokázat, že tu nejde vlastně ani na prvním místě o nás, nýbrž o všeobecné záležitosti nebo o někoho, kvůli němuž se vlastně angažujeme a za nějž jsme se pustili do zápasu. Vždycky je lépe bojovat za druhého (nebo za obecný zájem) než jenom za sebe. Tato okolnost je dokonce tak dalece zakotvena v obecném vědomí, že se jí používá také falešným, lživým způsobem, když se úzké individuální nebo skupinové sobecké zájmy převlékají, aby dělaly dojem zájmů obecných, univerzálních.

A ovšem to neplatí jen o individuálních případech utrpení, jež doléhá výhradně na nás samotné, ale platí to do jisté (byť menší) míry také o utrpení naší rodiny, naší skupiny, našeho společenství, našeho národa, naší civilizace. Vždycky je nějak ryzejší se brát za druhého člověka než za sebe, za děti cizí než za vlastní, za diskriminované skupiny, k nimž nepatřím, než za ty, které jsou mými vlastními skupinami, za jiné národy než za svůj atd. Tím nemá být řečeno, že se za svá práva nemám brát, že nemám nic udělat pro své děti, pro svou církev, pro skupinu, k níž náležím, pro svůj národ, pro svou civilizaci. Ale říká se, že to je méně ryzí, méně čisté a více v nebezpečí skluzu do sobeckého, egocentrického, egotického zájmu a úsilí. Větší opatrnosti je zapotřebí právě tam, kde se beru o „své“, než tam, kde se beru o „cizí“. To je ovšem něco, co jde napříč obecnému trendu a co je v rozporu s obecným míněním a obecnými zvyklostmi; nicméně to jen dokládá, že jsme na správné stopě, neboť evangelium se právě běžnému přístupu a obecnému mínění vždy znovu jeví jako bláznovství. A to platí ne jednou provždy a staticky, nýbrž dějinně a dynamicky. Křesťanství ovlivnilo evropský (a Evropou ovlivněný) prostor tak, že spousta rysů onoho „kdysi bláznovství“ byla vintegrována do běžného přístupu a obecného mínění. Evangelium a víra však nespočívají v jistých daných parametrech, jichž by mohlo být po jistém úsilí někdy dosaženo, nýbrž představují směrnice, pokyny, náznaky, které nepřestávají mít smysl ani tehdy, jestliže byl vykonán v jejich směru a v jejich smyslu velký kus opravdové práce. A proto se evangelium vždy znovu jeví jako bláznovství i tam, kde se stalo uznávanou moudrostí něco, co kdysi bylo považováno rovněž za bláznovství. Evangelium, víra nás zkrátka vedou

vždy dál, vždy kupředu – a nikdy k nějakému předem projektovanému stavu, kde bychom se směli zastavit.

76-73 utrpení

760630-2

(73) (7) (Slatinice, 30. 6. 76 dopoledne.)

Jakub se vyjadřuje (str. 18), že „naším úkolem není utrpení vysvětlit, nýbrž snížit jeho přítomnost ve světě na minimum“. Už sama formulace svědčí o prapodivném pojetí toho, co je nazýváno „utrpením“. Utrpení je přece subjektivní skutečnost, o níž vím, jenom když se dovedu vmyslit, vcítit do druhého (pokud to není přímo mé vlastní utrpení). Snížit utrpení na minimum lze různě; nejúčinnějším způsobem to lze provést rozmanitými chemickými prostředky, které snižují lidskou citlivost a tím eo ipso zvyšují odolnost vůči utrpení, resp. nepřipouštějí, aby sebetvrdší a sebekrutější zákrok byl vnímán jako utrpení, aby byl utrpením provázen, aby k němu vedl. Nejlépe vůbec lze člověka zbavit utrpení (nebo sebe) nebolestivou smrtí; smrt sama není totiž utrpením, to je jen cesta k ní a myšlenka na ni. A této myšlenky lze snadno člověka zbavit, když ho uvedeme do stavu halucinačního nebo přímo bezvědomého. A **bolestí**, jež provázejí člověka umírajícího (někdy), **lze odstranit** podobně (běžně se nemocným, svíraným krutými bolestmi, podává morfium). – Na tyto možnosti Jakub jistě nepomyslel; ale na co tedy myslel? Co promyslel? Co domyslel? Cožpak je přípustné vyrazit s takovými nezralými myšlenkami mezi lidi? Je to myšlenková neodpovědnost, příštípkařství, diletantismus.

Ale jděme dále. Rádl uvažuje při reprodukování obecné myšlenky „pokroku“, spočívajícího v tom, že dnes už se lidé neupalují (to bylo ještě předtím, než se likvidovali v koncentracích po milionech – a nejenom v nacistických, nýbrž také ve stalinských; a co zatím víme o tom, co se dnes děje v Africe, v Asii, v jižní Americe?), a staví otázku: kdo ví, zda to není spíše proto, že dnes už není nikdo ochoten se nechat upálit, než nějakým pokrokem ve vyšetřovacích nebo trestních metodách? A je tomu tak. Utrpení jakožto subjektivní skutečnost má nutně dvě stránky, které zdaleka nejsou přísně paralelní, totiž stránku subjektivní a stránku objektivní, resp. objektivní. Někdo se bojí moc, jiný méně; někdo nevýslovně trpí v situacích, kdy druhý vytlačí myšlenku na nějakou bolest z mysli a zaměřit se na něco jiného. Jsou lidé „cimprlich“ a lidé s hroší kůží; jsou lidé, kteří sténají předem a lidé, kteří zatnou zuby a nedají na sobě nic znát. Jsou lidé, kteří trpí hrozným strachem, ale nenechají se jím ovládnout, a lidé, kteří se na strach vymlouvají, aby nemuseli riskovat vůbec nic. Kdo posoudí, co je skutečné a co jenom předstírané utrpení? Existují tu vůbec nějaká objektivní měřítka? Objektivně lze konstatovat, že dítě je podvyživené; ale lze nějak zjistit, jak dalece tím trpí subjektivně? To je tedy jedna věc. Ale druhá je důležitější.

Život obecně (nejen lidský) se vyznačuje vnímavostí a citlivostí; a to samo o sobě představuje schopnost trpět. A také všechna živá stvoření dovedou trpět, i když různou měrou. Život se vyvíjel k vyšším formám paralelně se zdokonalováním své schopnosti trpět. Vrcholu je dosaženo u člověka; fyzické utrpení bylo daleko překonáno utrpením duševním (a duchovním). Dokonalost člověka je úzce spjata a přímo podmíněna jeho schopností trpět. Pouze trpící bytost je schopna porozumět a solidarizovat se s jinou trpící bytostí. Porod je utrpení nejenom pro matku, ale také pro dítě; a asi mnohem víc pro dítě. Víme dost přesně, že bez utrpení na počátku samostatného života by lidé měli lepší start? – A kromě toho: i když jsou nejtvrďší podmínky životní změkčeny a tím nejdrastičtější příčiny utrpení odstraněny, znamená to opravdu snížení utrpení? Není to spíše uvolnění schopnosti trpět pro vyšší, závažnější příčiny? Nejde spíše o kvalitnější druhy utrpení?

1976-13

§ 74-80

76-74 utrpení

760630-3

(74) (1) (Slatinice, 30. 6. 76 večer.)

Jestliže připustíme, že utrpení má přece jenom jakousi významnou a nezastupitelnou funkci v lidském životě, pak je na pováženu, zda místo stlačování „množství“ utrpení na minimum nejde spíše o správný „výběr“, o „zdokonalování“ utrpení, o „pěstování“ takového utrpení, které je produktivnější a smysluplnější. To jsou všechno extrémní a provokující formulace, ale – jsou tak docela beze smyslu? – Řekněme to asi tak: jsou utrpení, jež jsou příliš hrubá a drastická; jsou utrpení, která dávají málo smyslu a jež jsou pramálo produktivní (resp. má-li se z nich něco vydolovat, je zapotřebí nepřiměřeně velkého úsilí); ale jsou také utrpení, jež se může zdařit proměnit v pravé požehnání. Začneme velmi zdaleka: někteří lidé přesvědčivě prohlašují, že poslouchat tzv. vážnou hudbu je pro ně opravdové utrpení; pro jiné je zase utrpení poslouchat nějakou kutálku. Což si však nedovedeme představit, jak jedno z těchto dvou „utrpení“ je produktivnější, perspektivnější než druhé? A zároveň: neznamená každý krok kupředu, že skladba toho, čím trpíme, se také proměňuje? Což se pokrok jednotlivce i společnosti neprojevuje také v tom, jak se mění obsah a rozsah utrpení jim vlastního? Jak se lidská povaha a způsob života zjemňuje a zároveň komplikuje, zjemňuje a komplikuje se zároveň schopnost vnímat a pociťovat bolest a vůbec prožívat utrpení. Kristův kříž zdaleka neznamená jen fyzickou bolest a fyzické utrpení, způsobené proražením dlaní a nártů, vahou těla, visícího na hřebících, zaražených do

těla, dýchacími potížemi v důsledku rozpažených rukou, vystavenost prudkému slunci beze vší ochrany atd. Ke Kristovu kříži náleží jeho hrozná opuštěnost lidmi a zdánlivě i Bohem, zrada, jíž byl vydán biřicům, to, že tentýž lid, který jej před několika dny vítal s květy, se od něho nyní odvrátil a žádal jeho smrt, atd. atd. Mariánský kult je dokladem toho, jak byli lidé postupně více dojímaní duševním mukami než tělesným utrpením: matka nebyla mučena ani jinak ohrožena, „jenom“ se dívala na popravu svého syna. Byla a je titulována jako „sedmibolestná“, zatímco bolesti a muka jejího syna nikdo nepočítal. Postupně se zjemňuje a prohlubuje schopnost trpět, ale také schopnost rozumět druhému v jeho utrpení a být mu blízko, soucítit a spolutrpět s ním v jeho trápení.

A tady se ukazuje, že to, o čem Jakub mluví jako o potřebě (nebo nedostatku potřeby) „se s utrpením vyrovnávat ve faktické rovině“ (str. 18), je svrchovaně problematické. Co je opravdu tzv. „faktická rovina“ utrpení? A pokud se tím míní řada vnějších, objektivních parametrů, pak je zřejmé, že první, co takto myslícího napadne, je možnost a potřeba manipulace: odstranit tuto „faktickou“ stránku utrpení nebo ji alespoň redukovat, omezit, snížit na minimum. Ale jakmile jsme došli k nezbytnosti pochopení utrpení jako čehosi subjektivního a přímo subjektivního, vnitřního, interního, pak ovšem musíme připustit také niterné, vnějšími zásahy a opatřeními, tj. žádnou manipulací neovlivnitelné „příčiny“ utrpení. A dobrý znalec lidí potvrdí, že existuje dokonce něco takového jako jakási „potřeba“ utrpení a snad i radost nebo alespoň uspokojení z utrpení. Extrémní případy takového zalíbení v utrpení a v bolesti jsou zajisté patologické – ale je tento vztah k utrpení patologický od základu? Což nepotřebujeme někdy vypít šálek zeměžluči, abychom si napravili chuť a trávení? A přece pít stále a mnoho zeměžluči bychom nepovažovali za normální. Není trocha utrpení nezbytným ingredientem našeho života? Jakýmsi nezbytným vitamínem nebo snad katalyzátorem lidskosti? – Není pochyby, že také tyto myšlenky v sobě chovají nebezpečné zneužití. Ale mám dojem, že větším nebezpečím jsou myšlenky Jakubovy, zčásti stoické, zčásti osvícenské, zčásti společensko- a duševně-inženýrské. Neboť tam ani nemusí dojít k žádnému zneužití, aby vedly k nežádoucím důsledkům; nebezpečí, které tu hrozí, je daleko bezprostřednější.

76-75 utrpení

760701-1

(75) (2) (Slatinice, 1. 7. 76 ráno.)

Snad ještě jednu stránku věci bychom měli zmínit. Když prostudujeme řadu životopisů třeba vynikajících umělců, shledáme, že po tvůrčí stránce neplodnější byla období nouze, bolesti a utrpení. Naopak doba, kdy žil umělec v poměrně slušném materiálním zabezpečení, se velmi často ukazuje jako málo plodná nebo neplodná. To ostatně odpovídá na jedné

straně zkušenosti bible, na druhé straně skutečností z vývoje živých organismů, zejména pak primátů a člověka. Začněme posledním: teprve nouze přiměla dávné primáty, aby opustili stromy subtropického a tropického pásma a pustili se na rozsáhlá území, pokrytá po ústupu ledovců jen travou a nízkými křovisky. Naučili se chodit po zemi (změnil se tvar jejich chodidla), změnili složení potravy (od plodů přešli na hmyz a drobné obratlovce atd.) i způsob jejího získávání (přechod od sběračství na lov). Když nové zalednění přineslo nová ohrožení, někteří primáti se vrátili zpět do lesů (historie byla zkráceně zachycena v embryonálním vývoji, jak lze krásně doložit na změnách postavení prstů na nohou např. šimpanzích embryí) – čímž se vyhnuli určitým strážním, nebezpečím a utrpením – zatímco jiní se pokusili překonat nebezpečí, čelili chladu kožemi zabitých zvířat a později užíváním ohně, budováním přístřeší a vyhledáváním úkrytů v jeskyních apod. Kupředu vedla nikoliv cesta vyhýbání se utrpením, nýbrž jeho překonáváním odolností vůči němu a novými vynálezy. Kdyby nebylo překážek, ohrožení, bolesti a utrpení, nevznikly by ty nejvýznamnější vynálezy ať už přírodní nebo lidské.

Prorocká tradice starozákonní, ale i jiné složky izraelské tradice nás však vedou tímž směrem. Lid izraelský musí opustit plné **hrnce** egyptské a vydat se vnějšně zcela nezajištěn na dlouhé putování pouští; Mojžíš vede lid z otroctví ke svobodě, ale zároveň to znamená cestu vyostřeného, zvýšeného ohrožení, nebezpečí a přímo utrpení. Již praotec Abraham opouští jistotu domova a domácích poměrů, sousedských a přátelských svazků a odchází do neznáma, „nevěda kam“. Pohodlnější a známý život vyměňuje nejen sám pro sebe, ale také pro celý dům, pro svou rodinu – a také pro své děti! – i služebnictvo atd. za nepohodlí a život plný neznámých překážek. (Ostatně Izraelští odcházeli do pouště také s dětmi, tj. rozhodovali také za ně a o nich, že půjdou cestou tvrdou a těžkou, cestou utrpení.) (U Jakuba prosvítá či spíše jako šídlo vyčuhuje z pytle jeho osobní situace a situace jeho rodiny; zmínka o dětech na str. 17 jasně poukazuje na situaci naši: našich dětí, naší církve, našeho vytlačování a diskriminování atd.; zmínka na str. 18 připouští, že sami sobě můžeme „namluvit“, že utrpení je součástí našeho údělu, ale nemůžeme tak činit „u svých dětí“ – jak zvláštní formulace, nedbající skutečnosti, že celé generace a desítky generací musely někdy na sebe vzít břemeno ukřivdění, nespravedlnosti, utrpení a diskriminace, a že za takových okolností se rodiče nemohou vyhnout tomu, vzít na sebe odpovědnost rozhodnutí za své děti a o nich. Ostatně něco takového rodiče dělají vždy, a často to vede později k nesnázím a sporům atd.)

Léčebný tělocvik někdy bývá značně bolestivý, ale je nezbytný. Přiznat své provinění, svou vinu nebo spoluvinu na něčem zlém (o tom Jakub mluví jako o nezbytnosti) je – pokud to je opravdově míněno – opravdovým utrpením, je to těžká, přetěžká věc a znamená nejenom si leccos odepřít a

lecčeho se zbavit, lecčeho pozbyt a rozloučit se s tím, i když nám to bylo nevím jak drahé – člověk má velmi rád o sobě dobré mínění (např.) atd. Dosáhnout mistrovství např. ve hře na nějaký nástroj nebo promyslet něco až na hloubku, až do posledních důsledků a vrátit se až ke kořenům svého myšlení a svých pozic, vůbec dosáhnout čehokoliv velikého není možné bez odříkání, bez zatnutí zubů, bez překonávání bolesti a utrpení, bez zapření svých chutí a tendencí, bez zapření sebe sama. To všechno je přece naprosto přesvědčivý doklad toho, že je třeba jednak rozlišovat mezi utrpením a utrpením, a za druhé že je třeba vidět v utrpení často jedinou cestu kupředu, tedy něco pozitivního, produktivního a proto žádoucího a nezbytného.

76-76 volby, policie, politická situace 760701-2

(76) (3) (Slatinice, 1. 7. 76 odpoledne [k večeru].)

V novinách čtu, že zasedala na první schůzi ústřední volební komise Národní fronty (30. června) za předsednictví Jana Baryla. Tím vlastně jsou zahájeny přípravy na volby v říjnu letošního roku (22.-23. 10.). I když se vnitřní situace v našem státě od minulých voleb navenek nezměnila, mění se situace v mezinárodních vztazích, a to by mělo přinést potřebnou změnu také uvnitř. Před pěti roky jsem byl (spolu s celou řadou dalších) souzen a odsouzen za ohrožení klidného průběhu voleb. Letos si naše Státní bezpečnost pospíšila s varováním ještě před sjezdem KSČ v dubnu. Chtěl bych proto vědět, **co Fed. Národní shromáždění podle svého názoru a podle názoru ústřední volební komise Národní fronty můžu v rámci zákonů a jejich výkladu, který by uznávala také naše bezpečnost, udělat pro to, aby** občanům předložil alternativní politickou cestu, než je ta, kterou vede náš lid dnešní politické vedení. Důvody, proč něco takového chci učinit (a jistě nejsem a nezůstanu sám), jsou už přinejmenším 8 posledních let stejné (ale jsou vlastně zhruba stejné už 28 let, jen situace spěje k vyhocení víc než kdy předtím). Rád bych je však důkladněji objasnil, pokud možno z několika různých stran.

Když jsem byl v r. 1972 odsouzen, nebyl mi zdaleka vyměřen největší, nýbrž naopak jeden z poměrně nízkých trestů. Zvláštnost rozsudku spočívala však v tom, že jsem byl odsouzen za něco, co jsem neudělal; společné mi bylo s dalšími odsouzenými to, že – kdybych to byl býval udělal – to nebylo nic v rozporu s našimi zákony. Aby mohl být rozsudek nade mnou i nad dalšími vyneseno, bylo třeba ohýbat a překračovat i ty zákony, kterých bylo k odůvodňování rozsudku užito. Základním předpokladem našeho odsouzení bylo, že jsme to, co jsme udělali (a co já jsem ani neudělal), provedli z nenávisti k socialismu a k našemu socialistickému zřízení (?). To se nikdo nepokoušel prokázat, a to s poukazem na to, že to vyplývá z povahy našeho činu samotného (tj.

v mém případě z povahy toho, co jsem ve skutečnosti neudělal). Skutečným důvodem série procesů v r. 1972 bylo, že se několik málo lidí pokusilo vzít volby vážně, vzít vážně i předvolební přípravy a aktivně se jich zúčastnit, aby se ukázalo, zda je možno je vzít vážně. A přitom to učinili proto, že měli jiný názor na to, kterými cestami se má dát naše společnost. (Teď čtu v dokumentu z konference evropských komunist. a dělnických stran v Berlíně, že „komunistické strany nepovažují za antikomunisty všechny ty, kdo nesouhlasí s jejich politikou nebo zaujímají kritický postoj k jejich činnosti“.)

V roce 1971 jsem byl zatčen a v roce 1972 souzen za to, co jsem neudělal. Letos mi bylo při vyšetřování mé ženy vzkázáno, abych nic podobného nedělal. Proto mám dojem, že když už se mi hrozí napřed, že bych u příležitosti voleb mohl být zase obviněn z něčeho, co jsem neudělal, a (chtěl) (že bych měl) proto něco udělat, abych další průběh událostí mohl alespoň trošinku ovlivnit. A proto chci vědět, a chce to vědět mnoho občanů naší země, co ještě můžeme udělat pro to, aby se naše země neřítla do nějaké těžké katastrofy jen proto, že dnešní politické vedení to nevidí nebo nechce vidět.

Teď budou souzeni mladí lidé, kteří jsou politicky nepohodlní, pro užití několika „sprostých“ slov v písničkách, zpívaných na neveřejných vystoupeních. Byl bych nerad, aby si pracovníci Státní bezpečnosti, prokurátor a soud museli zase takto vymýšlet; nevím, proč ta ostýchavost před vysloveným politickým procesem, jehož političnost je zřejmá každému, kdo o věci něco ví. Přeji si jinou politickou reprezentaci a chci se o tom veřejně i soukromě domlouvat s dalšími lidmi. Když se ukáže, že to není možné nebo že sám tento úmysl už je trestný, bude alespoň jasné, že po Helsinkách ani po berlínské konferenci se u nás opět nic nestalo, ale že neúnosný stav (ostatně maximálně zastíraný a utajovaný, i když ovšem marně) trvá dál.

Stav je takový, že jsem byl kupř. varován, že mařím dohled nad církvemi (tj. porušuji zákon o hospodářském zabezpečení církví – jenom na tomto zákonu jsou založena všechna nařízení a opatření a nezveřejněné směrnice, jimiž církevní tajemníci a státní orgány chtějí kontrolovat a omezovat i vnitřní život církví), když přijímám návštěvy studentů teologie a rozmlouvám s nimi. A moje žena byla přesvědčována, aby na mne vykonávala vliv, abych toho nechal.

76-77 porozumění, reflexe

760702-1

(77) (4) (Slatinice, 2. 7. 76 večer.)

Dnes ráno jsem poslouchal vídeňský pořad (*Österreich 1.*) „**Rebellion gegen das Wort**“ [Andreas Lißt <?> rukopis, četl Walter Benn], který ústil v doporučení nové orientace, neomezující se na diskurzivnost buď – anebo,

ale uvažující způsobem (známým - a nechvalně známým - u nás od Lochmana) „jak - tak“, „na jedné straně - na druhé straně“. V odvolání na francouzský strukturalismus posléze pořad končil „**mit dem allgemeinen Leitsatz unserer Zeit: Mit dem Denken über das Denken hinaus**“. Celkově to bylo slabé a nedomyšlené a nestálo by to za zmínku, ale opakovala se tam formulace, vynikající nápadnou, proti ostatnímu textu mnohem pronikavější inteligencí (z čehož lze usuzovat, že šlo o nějaký citát - nechytil jsem pořad celý, možná že to bylo dokonce uvedeno). Ta formulace zní: „**Man versteht, wenn man sich versteht.**“ To jest: rozumíme něčemu, chápeme něco, když rozumíme sobě, když chápeme sebe. To je vskutku vynikající formulace, protože v sobě vlastně obsahuje shrnutou celou teorii reflexe. Není tomu tedy tak, jak předpokládají fenomenologové (bylo to i předmětem „rozhovoru ve třech“ s J. Němcem a P. Rezkem), že věci se nám otvírají, svěřují, podávají primárně, na počátku, již v našem postavení ve světě a v naší aktivitě, že porozumění věcem a světu je na počátku a od samého počátku součástí každé naší akce, nýbrž je to tak, že náš původní a základní kontakt s věcmi, se světem je aktivní, tj. je umožněn, založen, zprostředkován akcí (akcemi), a že k porozumění může dojít teprve, když porozumíme sami sobě a svým akcím. Akce tu je dříve než porozumění, akce není sama sebou už porozuměním, jak např. Patočka zdůrazňoval v přednášce ve Vršovicích; akce je něco, co předchází porozumění (a co je jeho předpokladem). Proto se naše porozumění původně a primárně nevztahuje k věcem, nýbrž k nám a k naší aktivitě, ke zkušenostem naší aktivity. My musíme nejprve rozumět sami sobě (tj. něčemu svému, něčemu u sebe a na sobě a ze sebe), abychom byli schopni porozumět něčemu jinému a někomu jinému. Musíme se v reflexi obrátit ke svým vlastním akcím a k sobě, abychom mohli dospět k věcem, ke skutečností, ke světu.

Zároveň je z uvedené situace zřejmé (nebo alespoň vyvoditelné), že porozumění je jakési přisvojování, osvojování; teprve z toho, co jsem si přisvojil a osvojil, mohu druhotně vydělovat něco, co většímu osvojení jakoby odolává, co nejsem prostě já sám, ale co zůstává mimo mne a proti mně, co stojí proti (Gegen-stand), co má předmětný charakter. Předmětnost (předmětná skutečnost) není něčím, s čím se přímo, bezprostředně setkávám, co se mi přímo podává, co nahlížím, nýbrž je to konstrukce, produkt, výtvar reflexe, je to způsob pochopení a uchopení. Ale tento způsob pochopení a uchopení není (a nemůže být) součástí přímého přístupu, tj. už součástí akce, jež míří buď nazdařbůh anebo cíleně (**télicky**, ale nereflektovaně, tj. nikoliv „teleologicky“) k tomu, co pak chápu jako „předmět“, nýbrž může vzniknout, může být založen teprve tam, kde jsem schopen zvláštní aktivitou obrátit svůj zájem a svou pozornost k této akci samotné, tj. kde jsem schopen se distancovat od přímé zainteresovanosti a téměř fixovanosti na nějakou věc a místo věcí se

zabývat sebou, svou zainteresovaností (na věci), svým vztahem (k věci) a svými zkušenostmi (s touto věcí a se svou zainteresovaností na ní). A teprve tady vlastním způsobem nalézám onu věc, teprve nyní jsem schopen se k ní vztáhnout jakožto k ní, teprve nyní jsem schopen rozumět, čím je pro mne (a později také, čím je vpravdě), protože jsem porozuměl jejímu místu ve „svém světě“, ve svém osvětí, osvojeném světě, protože jsem porozuměl svému osvojenému světu, své aktivitě v něm a sám sobě.

- Určitá vada zmíněné jinak výborné formulace spočívá v tom, že doslova vzato sám sobě mohu porozumět také až v důsledku obrácené reflektující pozornosti k čemusi „svému“, co však nejsem ještě „já sám“, neboť „já sám“ jsem stejně tak produktem, výtvozem reflexe jako „předmět“. Akce je dříve nejenom než porozumění věci, nýbrž také než porozumění „sobě“ v přísném slova smyslu. Porozumění je tu nejdříve - a pak teprve se propracovává k tomu, čeho je vlastně porozuměním. A toto primární porozumění, „proto-porozumění“ je jakousi zdomácněností, obeznámeností, subjektivní orientovaností, osvojeností nerozlišené ještě skutečnosti sebe i něčí zároveň, jakousi uspokojivou dovedností či spíše aktivní přítomností (sebe i věcí v akci, v aktivitě, které později budu říkat „má“).

76-78 filosofie

760702-2

(78) (5) (Slatinice, 2. 7. 76 večer.)

Ve filosofii možná leccos znamená vědění, znalost, umění (ve smyslu dovednosti), ale tam kde je filosofie převážně nebo dokonce výhradně věcí zvládnutou, ovládnutou, věcí přesného vědění a rozsáhlých znalostí atd., tam se začíná měnit v suchopár, v pustinu, v mrtvý, zašlý svět. Filosofie je živá tam, kde - řečeno frází, ale pěknou frází - „drží palec na tepu dějin“ či dějů, dění, a kde je u toho, když se objevuje něco nového, co ještě neznáme, co ještě není prozkoumáno, o čem ještě nevíme co si myslit, a co o tom říkat. Filosofie je nejvlastněji tam, kde si ještě nikdo neví rady a kde se přesto děje něco základně důležitého. Filosofie je tam, kde se rozhoduje o velikých věcech a kde je nejasné, co se vlastně rozhoduje a o jakých věcech. Filosofie to teprve ukazuje, nechává to, aby se to ukázalo; nikdo to neví, nikdo si to neuvědomí, nebo jenom velmi málo lidí si to uvědomuje - a ještě si to uvědomuje jakoby jen v dojmech, citech, jakýmsi „**pátým** smyslem“, ale ještě to nepojmenovává, nedává tomu pravé jméno.

A tak je filosofie nejvlastněji a svou bytostnou povahou tam, kde žádné vědění, nejrozsáhlejší znalosti už nepomáhají, kde naopak selhávají, kde končí, kde jsou v koncích se svou pomocí a se svými pokyny, se svými směrodatnými odhady. Ty vědomosti a znalosti jsou někdy dobré, ale ne vždy a ne všechny. Někdy ty vědomosti a znalosti překážejí, někdy vysloveně zaclánějí, nedovolují, abychom shlédli to, oč jde v posledu. A

proto je ve filosofii vždycky přítomen důležitý moment jakéhosi zvláštního diletantismu, jakéhosi laicismu, jakéhosi nedostatku vzdělání, nedovzdělanosti či polovzdělanosti (která se ovšem od běžné liší svou produktivitou, zatímco běžná nedovzdělanost je jalová, sterilní); je tam vždycky moment jakéhosi barbarství, jakési provinění proti dobrému vychování (něco podobného ostatně najdeme i v umění). Filosofie, skutečná, pravá filosofie se vždycky bude snažit o to, formulovat nově i to, co už bylo tisíckrát formulováno, a formulovat to jinak, i když ví, že to mnohokrát bylo vynikajícím, výsostným způsobem řečeno tak precizně, že se s tím zdánlivě už nic nedá dělat; a přece bude vždy znovu začínat odjinud a toporně i neohrabaně třeba se bude snažit to říci jinak, v jiných souvislostech, na základě jiné myšlenkové výstavby, jiného postupu. To je něco, co po mém soudu filosofii podstatně spojuje s uměním, a co zároveň filosofii podstatně odděluje od odborných věd. (Přepis mgf. záznamu - diktátu.)

Odborná věda postupuje kupředu tak, že přidává k dosavadní zásobě vědomostí a znalostí nové; pokud odporují dosavadní teorii, pokouší se formulovat teorii novou, ale dosavadní vědomosti, faktické znalosti neruší, jenom je jinak vykládá. Tu a tam je špatně popsán nějaký fakt, nějaké pozorování; pak to musí být samozřejmě opraveno, ale jakožto nahodilá chyba, která nemůže otrást naprostou většinou ostatních zjištěných a konstatovaných faktů. Pokrok ve vědě se děje převážně přidáváním, připojováním nových fakt a poznatků k tomu, co již víme a co jsme zjistili. Ve filosofii je tomu zcela jinak.

Filosofie udělá krok kupředu, když se jí podaří dojít dál v reflexi; v reflexi však se vědomý subjekt vrací ke svému vědomí a sám k sobě. Vrací se, to znamená: jde zpět. Prakticky to vypadá tak, že filosofie přezkoumává každou myšlenku a zjišťuje, co je v ní skryto, nevyřčeno, ale co jako třebas temná a přehlížená „síla“ pracuje dál určitým směrem, kterým směrem a k čemu taková myšlenka posléze vede. A když formuluje své stanovisko ke zkoumané myšlence, nemůže to učinit jinak, než že vysloví novou myšlenku (nové myšlenky). Ale také ty je potřeba přezkoumat. A tak se filosofie vrací pořád jakoby „zpět“, zarývá se do větších hloubek a obnažuje kořeny, které by jinak zůstaly skryty. Ale ten dojem, že jde „zpět“, zatímco věda jde „kupředu“, je ošidný a mylný. Přihlédněme k tomu blíže.

76-79 filosofie, vědy

760703-1

(79) (6) (Slatinice, 3. 7. 76 odpoledne.)

Na čem lze rozpoznat, kterým směrem jdeme vpřed a kterým zpět? Je to nepochybně relativní, ale nám jde o to, zda je možno charakterizovat obecně jeden i druhý typ směřování. A to skutečně je možné; navíc nám to

dovolí prokázat, že diference a distance mezi filosofií a odbornými vědami je větší, než by se na první pohled mohlo zdát a zejména než se tradičně má za to (o tom, jak pozitivismus nebo třeba Engels měli za to, že filosofie zanikne, protože přejde v odborné, „pozitivní“ vědy, už nemluvě).

Na první uvážení se nám bude jevit směr, v němž se rozvíjí akce (nebo vůbec událost) jako směr vpřed. To je obvyklý pohled, tak jsme zvyklí se na dění dívat, tak chápeme sami sebe ve své aktivitě. Ale ve skutečnosti ony konce akce (nebo události) jsou jejími zbytky, rezidui, jsou její zestárlou, sešlou fází, v níž událost či akce „dokonává“. Termín – pojem „dokonalost“, který ovládl takřka všechny evropské jazyky a který je vlastně aristotelského původu, naznačuje, jak zakořeněné je nepochopení této skutečnosti. To, co dokonalo, je ve skutečnosti ničím, je nicotné (a nikoliv „dokonalé“). Dokonávat, dokončovat akci znamená ve skutečnosti ustupovat, ustávat s činností, stahovat se ze scény, přestávat ovlivňovat dění – zkrátka něco jako „jít zpět“. To je podtrženo, jestliže si uvědomíme, že směr, jímž se akce zvnějšňuje, je z budoucnosti do minulosti; předmětnost vždycky znamená to, co už tu je, co je dáno, hotové, nastalé, de facto uplynulé. Zaměřenost na minulé je v podstatě každá akce, která tím, jak se sama uskutečňuje, „zpredmětňuje“, zvnějšňuje, míří k nějaké předmětné minulosti, aby ji zasáhla a pozměnila. Akce znamená tedy vždy dvojí: zvnějšnění (uskutečnění) budoucnosti a ovlivnění, proměnu, zásah (v) minulosti. Obojí jde spolu a míří stejným směrem, totiž „dozadu“, jestliže minulost je „vzadu“ a nikoliv „vpředu“.

A tady právě musíme vidět, jak hlavní zájem a záměr filosofie nejde směrem „zvnějšnění“, zpredmětnění, uskutečnění sebe a svých úmyslů, svých programů (samostatných), nýbrž směrem právě opačným, totiž ke zdrojům a základům, „počátkům“ každé aktivity, akce, tedy i ke zdrojům, základům, počátkům, předpokladům každé filosofické akce, každé myšlenky. Protože však tímto směrem se filosofie dostává vskutku do oblasti počátků, startů, je vždycky dříve nebo později obrácena a vrácena zpět k uskutečnění, aplikaci, ke „zvnějšnění“, k „dokonání“. A filosofie se bude ovšem znovu a znovu pokoušet proniknout ještě dále za dosud dosažené počátky a základy. Bude znovu vracena (to znamená, že o důsledky nemusí mít příliš starostí, jestliže vskutku se vši energií proniká k počátkům, což ovšem musí kontrolovat, neboť to vůbec není samozřejmé ani snadné), a bude znovu odkrývat své vlastní kořeny a základy, počátky. To filosofické je na filosofii právě ono usilování o proniknutí k počátkům, ještě nezvnějšněným, nezpredmětněným; aby se dostala v dalším průniku dále než v předchozím, musí to, co až dosud bylo nezpredmětněno, zpredmětnit, tj. musí minulý faktický počátek učinit svým předmětem, tj. předmětem svého dalšího pokusu – a eo ipso tento další pokus založit hlouběji, čili začít před minulým, předcházejícím počátkem. Tak svými zdánlivými „návraty“ ovšem jde kupředu, neboť to nejsou návraty

k něčemu, co tu už bylo, nýbrž vpravdě návraty k něčemu, co tu ještě nebylo, co tu teprve bude. Svou podstatou míří takto filosofie do budoucnosti.

Vědy (odborné, speciální vědy) jsou však jednak obráceny opačným směrem, totiž ke koncům akcí (i svých) a tedy k tomu, co se už stalo, uskutečnilo, co je dáno jako hotové a tím minulé, nastalé, odehravší se; jednak onoho odvratu od nastalého k jeho zdrojům a počátkům nejsou vůbec schopny. Vědy nevznikly jako emancipovavší se filosofické disciplíny, nýbrž „odpadly“ od filosofie v těch momentech, kdy byla strhována k akcím, k aktivitě, k uskutečnění, zvnějšnění, zpředmětnění. Vědy proto nejsou žádnými částmi, výseky filosofie, nýbrž jsou jakýmsi jejími odštěpkami, odpadky, relikty, rezidui, z nichž vlastní filosofický život již vyprchal. A kdyby nebyly ustavičně živeny novým a novým zatlačováním filosofie do nových aktivit, kdyby na těchto „retreatech“ a „poleveních“ ve vlastním filosofickém úsilí neparazitovaly, nebyly by vůbec možné a zejména by nebyl možný žádný skutečný vědecký pokrok.

A jaká je možná náprava? Existuje jenom jediná nápravná cesta, spočívající v tom, že se všechny vědy znovu stanou filosofickými disciplínami, tj. že přestanou na filosofii jen parazitovat a že budou samy filosoficky pracovat a myslet; zůstanou odbornými disciplínami v tom smyslu, že budou pouhými výseky z filosofie, ale výseky, které budou za součást svých metod a postupů považovat to, čím se dosud vyznačuje pouze sama filosofie, totiž sebekontrolu a sebe-reflexi, usilující o to, aby mohla vydat počet nejenom ze svých základů, zdrojů a počátků.

79-80 diferenciaci, „dělba práce“, integrovanost 760703-2

(80) (7) (Slatinice, 3. 7. 76 k večeru.)

Pokud žije každý člověk, každá rodina, každý kmen v izolaci, musí se zabývat vším, co potřebuje k životu (a to nejsou jen životní nezbytnosti v materiálním smyslu, nýbrž také nezbytné výhledy, perspektivy, projekty, překračování daného a hledání nových cest, tzn. něco, co na první pohled může vypadat jako „luxus“). Tam, kde naproti tomu dochází k integraci a sjednocení většího počtu lidí, tam je možné – a tam se také nutně objevuje – rozdělení, diferenciaci, „dělba práce“. To platí ostatně nejenom v lidské společnosti, ale už v živé přírodě. Mnohobuněčný organismus je jednotou buněk, které se však navzájem liší jak svou podobou, tak svou funkcí a svým výkonem. Jednota zkrátka znamená diferenciaci. Kdo to nechápe a chce dosáhnout sjednocení a jednoty vnějším tlakem a donucením, může sice nakrátko uspět, ale jen tak, jako když chceme obsah nějakého válce, v němž je plyn, zachovat přesto, že válec je zahříván. Nějaký čas toho dosahujeme pevným uzavřením všech ventilů. Pokud jsme však zapomněli na pojistný ventil, dojde dříve nebo později k výbuchu. K podobnému

výbuchu musí nutně dojít také tam, kde se nějaké společenské nebo politické jednoty dosahuje vnějšími prostředky a tak, že proti každé tendenci k diferencování se násilně nivelizuje.

Proč tomu tak je? Známe přece také případ krystalů, kde každá molekula má své místo v mřížce a kde celý krystal je uvnitř naprosto (nebo téměř) homogenní?! Zřejmě je život něčím podstatně odlišným a diferenciaci k němu základně náleží. V krystalu jsou molekuly pouze seřazeny, ale nejsou sjednoceny. K jednotě náleží vnitřní zapojenost, vnitřní účast na celku, na celkovém rozvrhu. Tato vnitřní účast předpokládá jakousi individualitu zapojené „molekuly“, a to tím spíš, čím speciálnější funkcí je tato „molekula“ pověřena (a samozřejmě nejen molekula, ale třeba supermolekulární útvar v buňce, buňka sama, buněčná tkáň toho či onoho typu, orgán apod.). Právě proto, že určitá jednotka může být zapojena do superjednotky pouze na základě angažovanosti své vnitřní stránky, musí se počítat s její individualitou a musí jí být její nová funkce učiněna sdostatek atraktivní, tj. musí být pověřena úkoly, jež ji samotnou pouze neomezují a neredukují, ale jež jí poskytují možnosti, kterých by nebyla schopna dosáhnout a realizovat je bez onoho zapojení, bez funkčního pověření v širším kontextu. Biologové až dosud srovnávali specializované buňky s „normálními“, event. prostě s jinými výhradně zvnějška a „normou“ jim byla jakási průměrná, nivelizovaná buňka, schema buňky. Ale specializovanost spočívá nikoliv v tom, co buňce chybí, nýbrž čím se vyznačuje navíc, co dovede a co nedovedou jiné. Při bližším pozorování zjistíme, že zapojenost do širšího kontextu a plánu jde vždycky pospolu nejenom s omezením a redukcí možností, ale s otevřením zvláštních perspektiv, zvláštních cest a akcí, uzavřených ostatním buňkám. Proto také se buňky jiného „druhu“ (jiné specializace, pokud nezašla příliš daleko právě v redukci a omezení některých stránek a schopností buňky) poměrně dost snadno přizpůsobí novým funkcím (viz regenerace celého jedince z nepatrného kousku uměle rozděleného nezmaru apod.)

Mohou z toho být vyvozovány některé společenské závěry? S jistou opatrností snad ano. Jakmile je společnost uspořádána tak, že některé (a početné) své členy nutí k nekvalifikované práci (tj. k redukci a omezení), aniž by jim dala perspektivu specializované a nenahraditelné, kvalifikované práce jiné, budou tito lidé nutně hledat způsob uplatnění nezávisle na společenském řádu a proti němu. Čím víc musí být užíváno vnějších, mocenských nebo administrativních opatření, tím méně lze počítat s loajalitou pro případ poruch a nouzových situací, a tím ohroženější je společenský organismus, držený pohromadě jen zvenčí, vnějším tlakem, donucením a manipulováním s lidmi, ať už přímým výbuchem nebo alespoň podstatně zhoršeným fungováním.

Pokračování v seš. č. 7!

1976-7
§ 81-87

Pokračování ze seš. č. 13.!

76-81 vzkříšení, život, smrt, negentropie
760704-1

(81) (1) (Slatinice, 4. 7. 76 odpoledne.)

Při Honzově a Martinově (Š.) návštěvě ve Slatinicích (26. 6.) mne Martin žádal o objasnění, resp. krátký výklad několika témat, z nichž jedno je „vzkříšení“. Bylo sice domluveno, že pošle svou „otázku“ poněkud rozšířenou a upřesněnou, ale rozmýšlím si to už předem.

Již v prorocké tradici, ale ještě více u Ježíše a pak vůbec v křesťanství má význačné místo skutečnost života. Již prorok to formuluje: předložil jsem dnes tobě život i smrt, volíš tedy život (). Ježíš sám o sobě prohlašuje: Já jsem ta cesta, pravda i život. Slibuje vodu života, po níž už nikdy nebude nikdo žíznit. Atd. Nu a tento život dostává ránu, po níž se hroutí; a tou ranou je smrt. Vztah mezi životem a smrtí však není tak jednoduchý a samozřejmý, jak by se nám na první pohled mohlo zdát. Už velmi brzo na rovině čistě biologické dochází k nejpozoruhodnějšímu sepětí života a smrti. Povšimněme si toho blíže.

Život sám je cosi vysoce nepravděpodobného. Nevzniká lehko ani jednoduše; dodnes nevíme, jak bychom mohli život uměle „sestrojit“. A teď si představme, že jednou vzniklý a existující organismus sice žije, ale je ustavičně ohrožen smrtí, která může přijít z každé strany a v každém okamžiku. A zase je zapotřebí čekat, až za mimořádně příznivých okolností (jinak o tom zatím nedovedeme mluvit) vznikne zase nový život, nový živý organismus, který je ovšem zase tak strašně ohrožen, že zanedlouho je zase zachvácen smrtí. A tady život dělá se smrtí první kompromis, jakousi první „úmluvu“. Živý organismus sice zanikne, ale nevznikne mrtvola, nýbrž organismy dva. A smrti se ovšem dostane také, což jejího jest: oba nové organismy (a pak čtyři, osm, nepřehledná řada organismů) jsou vystaveny týmž nebezpečím, a protože jich je čím dál tím více, také případů smrtí a tedy i mrtvolek je čím dál víc. Ale ačkoliv smrt na tom vydělává, pro život to je obrovský zisk: nemusí čekat ohromnou dobu na příznivé okolnosti; jednou je tady a vesele se rozmnožuje. Že tisíce, milióny, myriády organismů hynou? Nevadí; vždy tady zůstávají některé, schopné se rozdělit a rozmnožit.

Ale životu tohle nestačí, podstatou života není překonat jednu překážku a uspokojit se získanými pozicemi; život je spjat s touhou nově a nově vítězit nad dalšími překážkami. Život nechce pouze přežít a trvat, ale chce jít výš, chce být dokonalejší, chce dosahovat nových a nových úrovní. A

aby se mohl zdokonalovat, k tomu už nestačí se jenom rychle rozmnožovat, aby byly nahrazeny „přirozené“ úbytky, a jenom tak překonávat smrt, čelit smrti; zdokonalení znamená lepší schopnosti smrti čelit – a organismy nezdokonalené jsou proto vystaveny nebezpečím víc než zdokonalené. Život se zdokonaluje na účet těch ještě nezdokonalených organismů; jde výš za tu cenu, že dává smrti napospas ty méně povedené, slabší, méně schopné. Život už neobětuje své „děti“ pouze tím, že jejich množstvím zvyšuje pravděpodobnost zasažení terče, ale přistrkává některé ze svých méně vybavených dětí smrti blíž; zakalkulovává smrt do své ekonomie; potřebuje ke své cestě na vyšší úrovně, k cestě za větší dokonalostí, aby ty méně schopné, méně dokonalé organismy vyklidily pole, aby ustoupily, aby „nebránily“ vývoji a pokroku vpřed. To je další, druhý kompromis, nepochybně ještě snadnější a také problematičtější, na první pohled pochybnější. Ale životu se to vyplácí. Řádění smrti je jaksi usměrněno; hynutí méně schopných sami nepomáhají ti schopnější. Smrt už není jen zakalkulována, stává se přímo nástrojem života. Život si ze smrti vytváří svůj prostředek, něco, co mu slouží (i když za stále větších obětí). Každý organismus je sice vydán dříve nebo později smrti všanc, ale může být oželen, neboť tady vyrůstají nejenom další organismy téhož druhu, ale organismy lepší, schopnější, dokonalejší, které získávají půdu proti oněm méně schopným, zatlačují je a přistrkují blíž k smrti. Život už se smířil s mrtvolami; sám se živě podílí na jejich rozmnožování. Život se nejlépe zdokonaluje, když dokonalejší organismy ony méně dokonalé nejenom vytlačují, ale když je přímo požírají. Život se dělí na dvě větve, z nichž jedna žije jen proto (a za toho předpokladu), že požírá příslušníky té druhé.

76-82 život, smrt, slovo, svět řeči (slova)

760704-2

(82) (2) (Slatinice, 4. 7. 76 večer.)

Život vítězí nad smrtí také tím, že vítězí nad jiným, méně schopným, méně odolným životem, tj. tak, že přistrkuje smrti blíž a přímo do náruče smrti jiný život, jež obětuje, aby se před smrtí zachránil sám. Ale situace se radikálně mění ve chvíli, kdy určitá vyšší forma života vykračuje ze své biologické omezenosti a vstupuje do světa, jehož struktura a vůbec celá povaha je jiná, ta je v napětí a přímo rozporu se světem animality, se světem biologického života, totiž do světa duševního, duchovního, do světa řeči a těch nepředmětných skutečností, jež k němu (k životu superbiologickému) promlouvají skrze řeč a jež jej prostřednictvím řeči oslovují. Biologická úroveň života se totiž vyznačuje jedním základním a charakteristickým rysem, totiž že všechny úspěšné pokusy o vyšší organizaci a kvalitnější vztah k osvětí musí být nějak geneticky zakódovány, aby mohly být předány dalším jedincům pokud možno beze

ztrát. Individuální životní osudy nestojí nikdy na předním místě, ba docela naopak jsou zanedbatelné a pomínutelné; mají význam pouhého experimentu, pouhé zkoušky, v níž se má osvědčit (nebo naopak selhat) určitá genetická struktura, resp. kombinace; pokud se neosvědčí, organismus hyne a genetická informace zaniká s ním, kdežto pokud se osvědčí, organismus vítězí, překonává překážky, přežívá, může mít potomky a může tak nejenom zachovat, ale zmnohonásobit genetickou informaci, která se takto osvědčila.

Tam však, kde živé bytosti opouštějí rovinu pouhé vitality a vstupují do světa řeči, nabývají schopnosti jiným, novým způsobem komunikovat a zejména jiným, novým způsobem si předávat informace. (Proces v rudimentárních formách začíná ovšem už dříve cestou prosté mimize, napodobení, ale to na tomto místě necháváme stranou.) Zatímco biologická cesta předávání informací je vázána na rozplozování, takže je nejúčinnější tam, kde jsou živé bytosti schopny mít mnoho potomků, kdežto na její účinnosti ubývá tam, kde počet potomků klesá – a to je právě na nejvyšších úrovních animálního života, cesta supra-biologického předávání informací je v zásadě otevřena všemi směry a je vázána pouze na znalost „jazyka“, tj. informačního kódu, jímž takové informace mohou a musí být předávány. Základním problémem se tu stává uvádění mláďat do tohoto zvláštního světa řeči, tj. vyvádění mláďat z jejich biologického osvětí a uvádění jich do nového světa významů, smyslu, sdělení, informací prostředkovaných slovem. Genetická informace si sice podržuje jistý význam, ale ten už téměř neroste, nezvyšuje se a relativně vůči významu „výchovy“ a „vzdělání“ vlastně stále slábne. Především tu přestává být funkční fyzická síla, která na prvním místě rozhodovala o úspěšném životě živého organismu, a na důležitosti nabývá síla a pronikavost myšlenky, duchovního přehledu, koncepce, nahlédnutí základních a rozhodujících skutečností.

Individuální život už je jenom účastí na pokladu všeobecně přístupným vědomostím a zkušenostím, individuum má svůj význam především určený společensky a nikoliv už biologicky; rozhodující je styl života, sdělitelný a šířitelný nikoliv už pouze omezenými prostředky genetickými, ale prostředky obecných komunikací, oslovením, vyprávěním, popisem postupů, výkladem stanoviska, interpretací souvislostí atd. Tak se důležitost individuálních úspěchů a úspěšných akcí hned transformuje z roviny individuální na široce společenskou a úspěch sám není už zdaleka ohrožen takovou měrou jako individuální život. Život znovu vítězí nad biologickou smrtí, protože dovede postavit „*monumentum aere pereunus*“, jak se chlubil kdysi velký Ovidius, a dovede prazvláštním způsobem založeným na epochálním vynálezu, vytvořit jakousi zásobárnu informací a především kulturních výtvorů všech druhů, k nimž za určitých vzdělanostních a výchovných předpokladů má přístup v podstatě každý. To

však zároveň vede k jistým iluzím a falešným představám o podstatě duchovnosti a individuální vzdělanosti. K objasnění této okolnosti je ovšem zapotřebí podrobit bližšímu zkoumání povahu oněch zásob samotných i povahu oné zmíněné kulturní zásobárny.

76-83 čas, smysluplnost, život, trvání

760712-1

(83) (3) (SSaŽ, Dunaj, 12. 7. 76 odpol.)

Čas má značnou důležitost pro posuzování smysluplnosti a hodnoty určitých dějů a událostí, ale není to důležitost jednoduchá, lineární a přímá. Tak kupř. okolnost, že nějaká společenská struktura, nějaké zřízení, forma vlády, režim trvají dlouho, na jedné straně mluví o jisté stabilitě, které jest jistě dáti přednost před chaotickými změnami; na druhé straně však může takové dlouhé trvání znamenat zastaralost, zpátečnictví, přežitek. Ale jsou případy, kdy dlouhé trvání přece jenom je argumentem jednoznačným. Je tomu tak v případě, že určité společenské nebo dokonce biologické struktury jsou problematizovány a deklarovány za nesmyslné či nicotné, ačkoliv trvají věky. Příkladem tu může být „názor“ (či spíše nálada), který považuje lidský život za bezvýznamný, nahodilý, libovolný, v každém smyslu jen zdánlivě smysluplný, avšak reálně postrádající jakéhokoliv smyslu a zejména kosmického významu. Tento „názor“ je nedomyšlený a po domyšlení nedržitelný. Absurdita podobných závěrů se vyjeví právě v konfrontaci s obrovským údobím takových 3,5 až 4 miliard let, po něž trvá nepřetržitý tok života. Tak dlouhé trvání nepřipouští podobné řešení otázky po smyslu (kosmickém smyslu) života. Platí to také o známém Jeansově výroku z knihy Tajemný vesmír, který prohlašuje život za plíseň na jednom vesmírném prášku, totiž právě na Zemi. Snad bychom si podobnou myšlenku mohli připustit v případě, že by tato „plíseň“ jen přežívala a že by tedy prokázala pouze obdivuhodnou vytrvalost a schopnost přežití. Ale tak tomu přinejmenším v našem případě pozemského života není. Život není pouze nahodilým vybočením z entropického spádu všeho dění, jež by mimořádně dlouho bylo schopno odolávat času, nýbrž je dynamickou „odchylkou“, která se stále zvětšuje, prohlubuje, která se stává stále nepravděpodobnější, tj. která se ustavičně zdokonaluje ve své „odchýlenosti“, která svou „vzpříčenost“ proti obecnému entropickému proudu nejen zachovává, ale intenzifikuje. To už nemůže být náhoda, ale je to významná skutečnost, která vrhá ostré světlo na svět, na celek skutečnosti, tj. má kosmologickou důležitost, má kosmický význam.

Smysluplnost, doložená tak dlouhým trváním (a rozvojem) života na zemi, je jen podtržena a „znásobena“ oním maximálně nepravděpodobným světodějným překonáním několika bariér (Teilhard mluví o kritických bodech; mohli bychom také mluvit o „prazích“ apod.)

jako je přechod od jednobuněčných k mnohobuněčným organismům, přechod od humorální organizace (v podstatě chemické) k nervovému systému, vytvoření cerebrálního centra, přechod od nervových (a humorálních) automatismů k duševnímu životu a k reflexi apod. Je to zvláštní případ smyslu, o němž nabýváme jakési „přímé“ zkušenosti, aniž bychom jej obsahově chápali, tj. aniž bychom jej dovedli myšlenkově uchopit, vyjádřit, vyslovit. Takových případů je ovšem mnoho; lidé odjakživa hledali smysl ve „znameních“, tj. ve zvláštních událostech a útvarech, jež jako by odkazovaly, poukazovaly k našemu životu a k jeho událostem. Lidé vždycky hádali z hvězd, z letu ptáků, z vnitřností zvířat, z karet, z ruky atd. atd. Ono hledání smyslu je čímsi podmiňujícím, udržujícím a stimulujícím život. Život jako cosi fundamentálně smysluplného nemůže žít uprostřed absence smyslu, uprostřed vakua co do smysluplnosti. Čím je život komplikovanější a vyšší co do úrovně, tím méně je schopen existovat bez smysluplného osvětí. A lidský život, nadaný schopností myšlení (řeči) a reflexe, se nemůže obejít bez ustavičného dotazování po smyslu. Pesimistický či vlastně depresivní až nihilistický „názor“ (či spíše nálada), který popírá ontickou povahu smyslu a smysluplnosti, je možný jen jako popření vlastního základu. To je významné: řeč lze popřít pouze tak, že mluvíme, promlouváme – a to lze jen v řeči a na základě řeči. A smysl lze popřít jen promlouváním v řeči, která je smysluplná a ve smyslu zakotvená. Takové popření však je právě absurdní, neplatné a zejména bez ontického, ba i ontologického a tedy i kosmického a kosmologického dosahu.

76-84 pacifismus, pravda, vnitřní přesvědčivost, mír, boj, násilí 760809-1

(84) (4) (SSaŽ, Dunaj, 9. 8. 76 dopol.)

Principiální pacifismus je nesprávný a nedržitelný, protože z míru a nenásilí činí princip. Ve skutečnosti představuje za určitých okolností boj, zápas, válka, povstání či revoluce krajní prostředek, který je legitimní, selže-li všechno ostatní a je-li daný stav nesnesitelný. Orientace na mír a nenásilí je obvykle správná a může být zdůvodněna; není však sama posledním důvodem a argumentem. Mír a nenásilí nejsou primární, nýbrž až sekundární hodnotou. Jsou situace, v nichž pacifismus degeneruje na defétismus, zbabělost a otrockou mentalitu. Na agresi a hrubé násilí nelze obvykle (nýbrž jen výjimečně) odpovědět mírně a mírumilovně, nýbrž je třeba se bránit a zejména bránit ty slabší a slabé, kteří jsou první na ráně. Jestliže v takovém případě odmítneme bojovat, pak to musí být řádně zdůvodněno; poukaz na mír a pacifismus tu pak není dostatečným důvodem, nýbrž musí být pro ten případ, pro tu kterou situaci vždy znovu zdůvodňován jako konkrétní praktický postoj; jako teoretické, zásadní stanovisko je nezdůvodněný a nezdůvodnitelný, je slabý a slabošský.

Může ovšem existovat, jak právě řečeno, skutečný, závažný důvod, proč v určité situaci, za určitých okolností nelze beze škody nejvážnější na násilí odpovědět jiným násilím. Ale škoda, o kterou v takovém případě jde, není především a základně škodou na životě nebo na pozemských statcích a hodnotách. Život a jeho zachování není a nemůže být posledním argumentem. To by se pak velmi snadno svezlo až k životnímu pohodlí jako hodnotě (i když by nešlo o pohodlí moje, nýbrž těch druhých). Ale jsou „hodnoty“, které „za škody stojí“, které stojí za to, obětovat jim leccos cenného a důležitého, ba sám život. A jsou to hodnoty, které se ničí, nebo korumpují a pokřivují, když se o ně a za ně zápasí či bojuje nesprávnými prostředky. V tom je obrana přípustnější a legitimnější než útok, že odporuje násilí; jakmile však přeroste v zápas o hodnoty pozitivní, dostává se na scestí, protože propadne iluzi, že zápas o pravdu, spravedlnost, lepší život (ve smyslu hlouběji zakotveného života), za právo či práva (sebevíc „pravá“ a „oprávněná“) lze vést týmiž prostředky, jimiž bývají tyto základní hodnoty ohrožovány a ničeny. Ale tak tomu není. Pravda, podporovaná násilím a mocenským bojem, je ohrožována ve své podstatě, ohýbána, lámána a ničena. Správně formuloval Rádl myšlenku, že pravda, vnučená životu násilím, se stává lží. Násilná obrana je zdůvodněna jako odpor proti vnějšímu násilnému ohrožení, proti útoku zvenčí; ale nikdy nesmí být zaměňována za svatý zápas, v němž (naše) násilí „má“ pravdu a spravedlnost atd. na své straně. Proti nespravedlnosti, bezpráví, donucujícímu násilí lze obvykle odpovídat zase jen silou a násilím; ale cílem obranného násilí smí být jen obnovení násilím **narušeného** stavu, kdy se pravda může ukazovat v převaze vnitřní, v myšlenkové a životní přesvědčivosti, kdy nás pravda může oslovovat, nepřekřikována a nezahlušována třeskem zbraní ani rykem ozbrojeného boje.

A to je vlastní místo a také základ oprávnění pacifismu. Mír je žádoucí, aby bylo slyšet pravdu, ne abychom se o pravdě dohodli na základě nějakého kompromisu. Mír a nenásilnost není cílem, nýbrž prostředkem. Má-li zvítězit spravedlnost, právo a dokonce pravda, musí každý násilný boj utichnout. Ovšemže platí, že *inter arma silent musae*, ale především to platí o pravdě; ne, že by snad nepromlouvala a že by nás neoslovovala, ale my ji prostě v zápalu a vřavě boje neslyšíme. V násilném boji prosazujeme především sami sebe a svá stanoviska (a zájmy). Ale pravdu uslyší jenom ten, kdo se dovede sám sebe a svých stanovisek (i zájmů) vzdát a otevřít se pravdě, i když se okamžitě někdy zdá odporovat jeho zájmům a dokonce i způsobu jeho života a jeho nejzákladnější životní orientaci. A něco takového je možné jen tam, kde boje utichly. Násilný boj je dovolen a oprávněn tam, kde na mne někdo násilně útočí a tlačí; ale tam, kde přestává jít v zápase o zájmy (nebo kde alespoň nestojí na prvním místě) a kde se fronty odlišují ideově, názorově, životní orientací a životním stylem, tam je násilí a násilný zápas třeba ukončit a je nutno si zvolit jinou rovinu,

na níž se správnost, oprávněnost a pravdivost – anebo také nesprávnost, nelegitimita a nepravdivost – našeho stanoviska a názoru a životního zaměření může ukázat případněji. Násilí musí končit tam, kde přestává sloužit a začíná vládnout: za pravdu a její vítězství je nutno bojovat, dokonce i násilím, pokud je násilím ohrožována (tj. pokud jsou násilně ohrožováni ti, kteří se jí dovolávají), ale ve skutečnosti pravda nikdy nevíteží na základě moci a násilí, nýbrž zůstává vůči každé násilné moci v opozici nebo alespoň v odstupu.

76-85 násilí, moc, svoboda, zápas duchovní, pacifismus „křesťanský“, krize

760809-2

(85) (5) (SSaŽ, Dunaj, 9. 8. 76 odpol.)

Je však třeba dodat ještě jednu důležitou věc. Má-li násilí vyklidit pole tam, kde jde o pravdu a právo a spravedlnost, pak tu musí být instance, která zachování nenásilného řešení sporů o pravdu a právo umožní a garantuje. A tato instance musí být vybavena mocí, aby mohla případné narušitele „míru“ pacifikovat. Tato věc má základní důležitost pro všechny politické úvahy. Jde o to, že každá moc má tendenci nejen bránit násilným pokusům o sebeprosazení a obhájení nelegitimních zájmů, ale napomáhat k „vítězství“ tomu, co považuje (resp. co její držitel a správce považuje) za právo a za pravdu. Ale moc (tj. centrální moc) je funkční jen do té doby, dokud zajišťuje svobodné střetnutí názorů, idejí a životních stylů či orientací; jakmile se začne vměšovat do ideového, myšlenkového apod. zápasu, vítězství pravdy a spravedlnosti přinejmenším ztěžuje a problematizuje, někdy dokonce znemožňuje.

A tak stojíme před problémem základní důležitosti, totiž před problémem, jak dostatečnou kumulací a soustředěním moci zabezpečit volnou arénu duchovních zápasů, a pak zároveň uchránit tuto arénu před intervencí takto kumulované a soustředěné moci. Zatímco nelegitimní mocenský, resp. násilný útok či intervence mohou být likvidovány či vyrovnány zásahem centrální moci, intervence centrální moci už nemůže být kontrolována mocensky. V demokratických tradicích byla vypracována jakási technika politické kontroly ústřední moci, založena na tzv. rozdělení moci ústavo- a zákonodárné od moci výkonné (vládní), od nichž je dále ještě oddělena moc soudní. Ale tato technika sama o sobě nemůže být dostatečná, neboť se může stát pouhým rituálem, zakrývajícím skutečné nezákonnosti a nespravedlnosti. Rozhodující je osobní odpovědná angažovanost jednotlivých občanů a jejich svobodných sdružení (neboť izolovaný jednatel nemá proti mašinérii moderní státní moci žádnou šanci). Ale právě v této věci zůstává pacifismus nejčastěji velmi nejasný a také nepraktický.

To platí do značné míry i o tzv. křesťanském pacifismu, který ovšem není principiální ani radikální (pokud se může právem nazývat křesťanským). Ježíšova slova, že nepřinesl pokoj, ale meč, nebo jeho výzva učedníkům večer před zatčením, aby si opatřili meče, jsou dostačujícím dokladem toho, že mír a nenásilnost v křesťanské tradici nejsou principem či kategorickým imperativem. Ovšem vědomí, že se násilím nic nevyřídí, bylo v původním povědomí křesťanů vždy přítomno, a i když pak v průběhu dějin lze uvést mnoho případů, kde věci měly být vyřešeny (a někdy i byly „vyřešeny“) násilně, je dodnes jasné, že násilí není legitimním prostředkem v onom „království, které není z tohoto světa“. Nicméně otázka vztahu k moci a ke kontrole moci nebyla nikdy přesně a věcně postavena, tím méně řešena na křesťanských základech.

Řešení však je možné, jestliže si dobře uvědomíme jak strukturu moci a mocenských opatření, tak způsob, jak moc vyrůstá v centrální sílu a jak je závislá na respektu lidí, na uznání, na souhlasu, na obecném konsenzu. Není pochyb o tom, že jednou etablovaná hybridní moc je běžně a za běžných podmínek nevyvratitelná. Podmínkou jejího vyvrácení a pádu je nějaké ohrožení, nějaká krize či katastrofa, ať už vnější nebo vnitřní. Moc musí fungovat, aby zůstala opravdu svrchovanou, centrální mocí. A právě k tomuto jejímu fungování je zapotřebí, aby byla víc než integrovaným, centralizovaným násilím. Tam, kde na pouhé násilí poklesne, začíná její konec. Ale kde je její fungování založeno na nějakém (byť sebezvrácenějším) řádu, na nějakých organizačních základech a zásadách, může být taková organizační struktura ohrožena buď útokem zvenčí, nebo nějakou kalamitou zevnitř. A v takové době krize ob stojí jen společnost, v níž většina občanů je upřímně loajální. Jinak to je pouze příležitost ke vzpouře, k povstání.

76-86 život, odchylka, stereotyp, duchovní život, nepředmětné zakotvení (základ)

760812-1

(86) (6) (SSaŽ - Dunaj, 12. 8. 76 dopoledne.)

Život se drasticky pojišťuje proti „revolučním“ (radikálním) změnám: organismus, který silněji vybočí z řady, je obětován, neboť zahyne. Dodržování určitých „principů“ a „zásad“ je nezbytné, má-li organismus obstát. Tu a tam se vyskytne ovšem také výjimka, když organismus poměrně radikální změnou (obvykle však nikoliv náhlou, i když ani to nelze zcela vyloučit) dosáhne výrazného zlepšení své organizace a akceschopnosti (tj. životaschopnosti) a získá náskok a výhodu před organismy, jež touto změnou neprošly. Nicméně výsledek takové změny je opět pojištěn proti dalším radikálním změnám stejným způsobem jako starý druh organismů (ještě před změnou). Až na výjimky, které v tomto smyslu skutečně „potvrzují pravidlo“, je každé provinění vůči pravidlu, vůči

normě trestáno zánikem (rozumí se předčasným zánikem). V dlouhodobé perspektivě mají sice větší šance odchylky než stereotypy, ale je to vykoupeno obrovskými oběťmi, neboť jenom nepatrná část nesmírného počtu odchylek se vskutku uplatní, kdežto stereotyp neselhává v normální situaci nikdy (je ohrožen jako takový pouze katastrofálními proměnami situace).

Duševní a duchovní život, tj. dějinná rovina života jsou strukturovány a zařízeny zcela jinak. I když zásady mytického života jsou věrným napodobením základních principů životních (v biologickém smyslu), podstatné odchylky dovolují, aby byl mythus posléze překonán a aby navazování na dosavadní praxi bylo rovnocenným partnerem opouštění minulosti vstříc novému, vstříc budoucnosti. Život, tj. živý organismus je tím, čím je, na základě minulosti, kterou ve zkrácené a stylizované podobě nosí s sebou a přímo v sobě jako danost (totiž v souboru genetických informací). Naproti tomu duchovní život (tj. jedinec, osobnost) je tím, čím je, na základě minulosti, která není jeho vnitřní daností, nýbrž která se vnitřním základem jeho života a jeho jednání teprve musí stát. Nahodilost zprostředkování této minulosti a navázání na ni je do velké míry zanedbatelná tam, kde jde o svrchovaně tvořivý život a tím o svrchovaně tvořivé, tvůrčí navázání. Ukažme si to na příkladě. Máme-li dostatečně velikou filosofickou nebo také kupř. matematickou atpod. zkušenost a potřebné vědomosti i talent, pak nám velmi často stačí jen náznak, jen stěžejní myšlenka či nápad – a celou knihu si jsme schopni „domyslet“ sami. Předpokladem ovšem je, že myslitel nebo matematik či vědec byli dostatečně konsekventní, tj. že jejich myšlení nebylo nahodilé, nýbrž jenom jakousi reprodukcí, pouhým zesílením struktury, která není jejich soukromá, vlastní, osobní, nýbrž má nadosobní charakter. Duchovní život nemá daný základ, nýbrž základ „nedaný“, nepředmětný, základ niterný, vnitřní; nicméně to vůbec neznamena posun k subjektivitě ve smyslu subjektivní omezenosti či dokonce libovůle. Duchovně lze žít pouze z určitých „norem“ či struktur toho co „může být“ či spíše ještě (jak Rádl říká) co „má být“.

Vzniká ovšem otázka, zda i biologický život není zakotven v posledu takto nepředmětně a zda onen „základ“, který je dán (geneticky), není pouhým zprostředkováním, prostředkem, „nástrojem“. Tak by se jen potvrdilo, že základ biologického života (tj. v posledu každého života) je duchovní, že nespočívá jen v nějakém genetickém **kodu**, nýbrž ve skutečnosti, která nemůže být do **kodu** definitivně převedena a v něm zachycena. – A někde ve vzdáleném pozadí se počíná rýsovat otázka, zda takový v posledu nepředmětný „základ“ nemá veškeré dění světové, tj. zda kupř. astrofyzikální (atd.) děje nemají také „smysl“, který přesahuje možnosti matematického zachycení a vyjádření (tedy nikoliv tak, že tento smysl je dán onou matematickou postižitelností, jak tvrdí Jeans).

76-87 život, život věčný, svět řeči (slova), personálnost, řád života 760812-2

(87) (7) (12. 8. 76, SSaŽ – Dunaj, odpoledne.)

Jestliže život se od počátku spravuje určitým řádem, který (přes rozmanité obměny a varianty ve výstavbě živých organismů) je respektován po obrovskou dobu 3½–4 miliard let, je zřejmé, že právě zakotvenost v tomto řádu je oporou a zárukou věkovitého trvání života navzdory smrtelnosti jednotlivých organismů. Již na této úrovni má tedy výraz „věčný život“ jakýsi elementární význam. Nicméně k plnému rozvinutí smyslu tohoto výrazu je zapotřebí postoupit na roviny vyšší. Na této biologické rovině totiž je život v tom nejvyšším (či nejhlubším) smyslu stále ještě vázán na přímé biologické vazby, tj. na nepřerušenu genetickou posloupnost. Ale tam, kde se živá bytost (samozřejmě za určitých také biologických předpokladů) stává obyvatelkou nového světa, totiž světa řeči, slova, myšlenky, světa logu, tam je už možno dosáhnout kontaktu s druhou podobnou bytostí a tím i navázání na to, co ona podniká, bez prostřednictví biologického základu, ba dokonce tak, že bytost, na jejíž „práci“ se navazuje, už vůbec nemusí biologicky **(žít) být naživu**. A pak ovšem lze říci, že její dílo, její aktivita, její úsilí je živé i po její smrti, jen jestliže se ho chopí jiná bytost a jestliže v něm pokračuje. Život pak v pravém smyslu není ve vitálních (biologických) procesech, nýbrž v živé tradici, která udržuje kontakt s nejstarší minulostí, ale nefixuje se na ni, nýbrž postupuje zároveň stále kupředu.

Ovšem rozhodující předěl začíná teprve nyní. Život nemůže být nejhlouběji založen něčím, co je samo fixní a neměnné, nýbrž musí být zakotven v čemsi živoucím a pohyblivém. Proto „život věčný“ nemůže být ztotožněn nejenom s vitálními procesy biologické povahy, ale ani s dějinnými způsoby navazování na starší tradice a jejich ožívování a proměňování. Život pak v podstatě spočívá v jakémsi „podílu“ na „životní bázi“, která sama je živá, ba která je na prvním místě a podstatně, bytostně živoucí; a tu pak lze označit jako „život věčný“. Potom i pouhá biologická vrstva by byla také zakotvena v tomto životě po výtce. Zatímco tedy biologický (i dějinný) život je vždycky také předmětný, základ života, životní „báze“, „život věčný“ je (resp. by byl, by musel být) ryze nepředmětný. A tak vzniká otázka, jak je možno myslit život, který by byl ryzí nepředmětností; a jak je možno myslit nepředmětnou skutečnost, která by byla živá, živoucí. Zdá se, že v tomto položení otázky by se mohla skrývat cesta k nejpodstatnějším problémům tzv. nepředmětného „světa“.

Není pochyb o tom, že za takových okolností musí být pojem života a živého, živoucího revidován a znovu promyšlen. Vzpomínám na jistou analogii s pojmem personality. Nepředmětná skutečnost je pro lidskou bytost výzvou, a to osobní výzvou. A přece je těžko možno předpokládat,

že sama nepředmětná skutečnost (např. oslovující pravda) má sama personální, osobní charakter. A pakliže něco takového přece jenom chceme tvrdit, je zřejmé, že musíme revidovat a pozměnit dosavad obvyklý pojem personálního, osobního. Právě proto, že nejde o předmětnou, nýbrž naopak nepředmětnou skutečnost, musíme se vyvarovat úsudků a výroků, které k ní míří a míní ji předmětně. Nesmíme proto prohlašovat, že např. pravda má osobní, personální charakter, nýbrž pouze tolik, že oslovuje a angažuje lidskou bytost v její osobní, personální podstatě. A právě tak nelze prohlásit, že pravda je živá, živoucí, nýbrž pouze tolik, že vyvolává v „život“ živoucí odezvu do té doby neživé hmoty (nebo už sice živé, ale v odezvě svou živoucnost prohlubující) a že zve a angažuje živé bytosti k prohlubování jejich základu, v němž jsou živě (jakožto živé) zakotveny.

Zdá se tedy, že onen „řád“, v němž je život od počátku zakotven, je výhradně nepředmětného charakteru a že tedy není ničím jednou provždy daným, hotovým a tedy neměnným, jak si to kupř. představoval Platon. Způsob životní organizace a života vůbec je odpovědí na nepředmětnou výzvu; odlišnost biologické roviny života od roviny dějinné nebo personální apod. je dán rozdílem odpovědí, nikoliv rozdílem výzev a tedy nepředmětných skutečností. Z toho důvodu se zdá být legitimní předpokládat, že je to v posledu jedna a táž pravda, která „oslovuje“, resp. vyzývá k reakci, k odpovědi jak na úrovni předživého, tak na úrovni biologicky živého i na úrovni osobní (personální), dějinné i společenské, a že je to také táž pravda, která garantuje integritu, sjednocenost všech typů a úrovní.

Předána obálka (Slatinice – chyběl další sešit).

1976-8

§ 88-94

[Filosofie, věda a vědeckost]

76-88 filosofie, věda, vědeckost, reflexe

760817-1

(88) (1) (Račice, 17. 8. 76 ráno.)

[Ad „Úvod“ pro Martina aj.] Měli bychom si nejprve něco říci o tom, co to je filosofie. Tak tomu bývá vždycky, když jsou adepti uváděni do oblasti či oboru, o němž dosud nevědí mnoho, či dokonce vůbec nic. Ale s filosofií tomu tak není. Tady se před nás staví hned na samém počátku zvláštní nesnáze a překážka. O filosofii a filosofech slyšíme čas od času různé výroky i zkazky; ale co to je filosofie vskutku, doopravdy, to nám nemůže přesně, kvalifikovaně a odborně říci žádná jiná disciplína než právě sama filosofie. Problém, co to je vlastně filosofie, je nejvlastnějším problémem

filosofickým, je jedním ze základních problémů samotné filosofie. Z toho vyplývá hned několik velmi závažných důsledků; jedním z nich je to, že úvod do filosofie nemůže startovat právě tímto problémem, který naopak náleží k vrcholným, k stěžejním problémům filosofie.

Ovšem tato nesnáz a jakoby překážka je ve skutečnosti, když pochopíme plně, oč tu jde, výsadou a předností filosofie přede všemi jinými odbornými disciplínami. Žádná odborná věda není schopna se zabývat sama sebou v rámci své odborné kompetence, nýbrž pouze nekompetentně a diletantsky. Jediná filosofie je schopna k sobě přistoupit odborně filosoficky, tj. jakožto filosofie; to znamená, že jediná filosofie nemusí opustit svou odbornou kompetenci a překročit ji, když svou pozornost a svůj zájem zaměří k sobě samotné a ke své povaze, čili nemusí přestat být filosofii, aby se mohla zabývat otázkou, co to je filosofie. (Tak tomu však je u všech odborných věd.) To je také hlavním důvodem pro to, že vlastně jenom filosofie je vskutku vědecká, neboť k vědeckosti náleží, abychom věděli, co děláme, když pěstujeme a rozmnožujeme vědu a vědění. Odborné vědy však dost dobře nevědí, co činí, když jsou vědecky činné; a pokud to vědí, vědí to jaksi nepřesně, v pouhé jakési tuše, zkrátka nevědí to vědecky, nýbrž nevědecky. Aby to mohly napravit a aby své povědomí o tom, co vlastně podnikají, když vědecky pracují, zvědečtily, potřebují k tomu zcela zvláštní pomoci, totiž pomoci filosofie, která je schopna se v reflexi obracet nejenom sama k sobě, ale také k jiným vědám, a to také proto, že v nich je vždycky také nějak přítomna.

Okolnost, že pouze filosofie je schopna i povolána se zabývat otázkou, co to je filosofie, má svůj význam při objasnění toho, proč je téměř tolik různých „filosofií“, kolik je filosofů. Ono totiž není předem rozhodnuto či dáno, co to jest filosofie, nýbrž něco takového lze pouze obrysově a zvenčí označit a jen přibližně určit, přičemž zevnitř záleží na každé filosofii samotné, co ze sebe - a to znamená z filosofie vůbec - udělá. Úplná volnost či libovůle v tom však zase není; jsou nesčetné pokusy o realizaci filosofie, které se prokázaly nade vší pochybnost jako neúnosné, nepřijatelné a neproveditelné, jako zatížené neodstranitelnými, fatálními rozpory atd. O řadě filosofických cest, které kdysi vypadaly nadějně a perspektivně, se ukázalo, že nevedou nikam či že jsou slepé. Ale na druhé se zase objevují čas od času nové cesty, a dokonce i nový, netušený terén, jímž lze takové nové cesty razit. A tak je každá filosofie riskantním, nikterak předem nezaručeným podnikem, který se může zhroutit - a velmi často se vskutku zhroutí. V jistém smyslu lze říci, že až dosud se zhroutily takřka všechny filosofické systematické podniky; ovšem jen málokdy to je zhroucení na prach. Obvykle zůstanou přece jenom některé složky či prvky takového pokusu zachovány a prokáží tak svou přednost, svou stabilitu, trvanlivost, účinnost, pronikavost myšlenkovou apod. Ale to samo o sobě

ovšem nestačí; jsou nutné nové pokusy o systematické zpracování, které takové jednou osvědčené prvky integrují do nového kontextu.

[Vztah filosofie ke smyslu a smysluplnosti]

76-89 filosofie, smysl, smysluplnost, vědomí, život, svět řeči (slovo)

760818-1

(89) (2) (Račice, 18. 8. 76 dopoledne.)

Filosofie je možná jen ve vztahování k nějakému smyslu, v zakotvení v něčem smysluplném. I když je problém smyslu a smysluplnosti filosofickým problémem *kat' exochén*, neznamena to, že by filosofie mohla a směla legitimně pochybovat o smyslu a smysluplnosti všeho, tj. světového celku (a tím i o smysluplnosti sebe a svého vlastního počínání, tj. i svého pochybování, své skepse). Filosofická skepse je legitimní pouze jako partikulární, přesně omezená a vymezená skepse, tj. jako heuristická metoda, mající svůj přesně definovaný obor a rozsah a nezátížená dogmaticky. Nikdy však není a nemůže být oprávněná jako nálada, jako celkový životní postoj, jako univerzální přístup ke všemu (zdánlivě nebo skutečně) smysluplnému, ke každé hodnotě či normě. A proč tomu tak jest? Uvedme si jeden velmi závažný argument, který zatím není zatížen žádným postojem, žádnou filosofickou pozicí či orientací.

Filosofie je záležitostí vědomí; a vědomí je záležitostí života. Kde není života, tam není ani vědomí a také žádné filosofie. Proto je filosofie vztahována ke smyslu především a základně přes vědomí a přes život. Život však představuje zvláštní sféru světa (resp. ve světě). Jednou z podstatných charakteristik života je jeho negentropická tendence. Život bytostně směřuje proti všeobecné entropii a jí napříč k stavům stále nepravděpodobnějším. Tato orientace nemůže být dost dobře považována za nesmyslnou, resp. prázdnou smyslu, a to už proto, že trvá nepřetržitě asi 3½–4 miliardy let. Bylo by naopak absurdní, kdyby se chtěl nějaký filosof postavit na tuto základnu (neboť jinak nemůže) a odtud celý tak dlouho trvající vývoj živých organismů prohlásit za náhodu, nebo dokonce za omyl.

Filosofie ovšem nemůže přistoupit k problému smysluplnosti života jako takového přímo, protože by to znamenalo přistoupit k němu zvenčí. A to ovšem je naprosto nepřiměřené, či spíše nemožné, jak se později ukáže, protože smysl a smysluplnost je nepředmětného, a nikoliv předmětného rázu. Nicméně předběžná úvaha toho typu, jak jsme ji naznačili, je zcela legitimní a je významná přinejmenším pro první orientaci. Vlastní cesta filosofie spočívá ovšem v tom, že myšlenkově je zakotvena ve smyslu jiném, totiž „logickém“, řečovém, ve slovu (v elementu slova) – a do této sféry slova, do tohoto světa řeči a smyslu řeči (slova) pak musí vtáhnout vše další, aby se to ukázalo jako smysluplné nebo nesmyslné. Proto

smysluplnost života vůbec a celé dlouhé vývojové historie živých organismů nemůže filosofie nahlédnout přímo, nýbrž ve světle řeči, slova, ve světle logu. Pak ovšem jde o téma nejen filosoficky legitimní, nýbrž přímo elementárně důležité.

V předběžném přístupu k problému smyslu života na úrovni biologické však může filosofie spatřovat oporu pro svou orientaci na světový smysl: svět vůbec má smysl, jestliže má smysl takový pozoruhodný podnik, jakým je život. A smysluplnost životního „podniku“ se zdá být i zcela zvenčí, z vnějšího pohledu jistá nebo alespoň vysoce, ba krajně pravděpodobná, i když ji nenahlížíme obsahově, tj. i když do jejího smyslu nepronikáme, i když mu nerozumíme. Byly ovšem podniknuty již i takové filosofické pokusy, které viděly tento základní životní, vitální smysl nejplněji tam, kde je nepřítomen jakýkoliv logos, jakékoliv intelektuální úsilí o jeho uchopení a postižení. Takové interpretace pak nevidí ve vitální smysluplnosti pro filosofii oporu, nýbrž naopak něco každé filosofii (a každému intelektuálnímu úsilí) nenapravitelně unikajícího, a ve filosofii zase něco, co narušuje, brzdí a korumpuje každý vitální smysl, každou vitální smysluplnost. Ale to je bezpochyby jen důsledek vadného myšlenkového postupu, jak si ostatně na příslušném místě budeme mít příležitost prokázat podrobnější analýzou. Předpoklad, že „logos“ řeči, resp. intelektu je nejenom jiný, nýbrž protikladný „logu“ vitálních dějů, je nezdůvodněný a nezdůvodnitelný. To, co se např. takovému Bergsonovi podařilo prokázat, je neúnosnost a nadržitelnost předmětného, metafyzického myšlení tam, kde jde o nepředmětné skutečnosti. Ale redukovat intelektualitu na předmětné myšlení, na metafyziku, je zcela nehistorické, a tím i nereálné, nesprávné.

[Přístup filosofie ke smyslu skrze reflexi]

76-90 filosofie, reflexe, smysluplnost, smysl, nahlédnutí, náhled 760819-1

(90) (3) (Račice, 19. 8. 76 ráno.)

Způsob, jakým se filosofie „přibližuje“ k „realitě“ smysluplnosti a smyslu, tj. jakým ke smyslu „přistupuje“, se ovšem velice odlišuje od nějakého přímého nahlédnutí (které je zase naopak vlastní umění). Elementem filosofie je reflexe; reflexe představuje obrácení pozornosti a zájmu nikoliv navenek, k něčemu jinému, druhému, co je před námi, nýbrž spíše od druhého, od jiného k sobě, ke svému, ke svému, zejména a primárně ke své vlastní aktivitě, ke své praxi, k vlastním zkušenostem s takovou aktivitou a praxí souvis[ej]ícím. Reflexe je tedy vždycky reflexí nějaké praxe, nějaké vlastní aktivity či jednotlivé akce. Filosofie je schopna přistoupit ke smyslu a smysluplnosti (a protože je trvale zakotvena a přímo založena v reflexi, rovněž k problému smyslu a k otázce smysluplnosti) jedině za předpokladu, že prakticky už k setkání se smyslem a smysluplností došlo dříve, ba že si člověk z tohoto praktického setkání

něco již osvojil, že něco ze smyslu učinil součástí, složkou (či respektovanou normou) svého jednání a své praxe. Filosofie dovede přistoupit ke smyslu a odhalit jej pro sebe pouze za předpokladu, že jsme si smysl již osvojili a že jsme své jednání a počínání již učinili smysluplným (byť jen do jisté míry; do jaké, to už je filosofie schopna a povolána posoudit). A protože elementem, v němž je filosofie spolu s reflexí zakotvena a v němž jedině může žít, je slovo, řeč, myšlení, tedy logos (obecně, ne historicky vzato), pak ovšem i sama filosofie (a již každá reflexe) představuje nutně takovou aktivitu, která si již osvojila něco ze smyslu a stala se již alespoň v nějaké míře smysluplnou. Filosofii se však otvírá cesta ke smyslu a smysluplnosti – jakožto pro filosofii – pouze v reflexi, a to i když si smysl fakticky osvojuje a stává se smysluplnou již dříve; pouze v reflexi, tj. v návratu k vlastní smysluplnosti, resp. ke smysluplnosti té aktivity či praxe, která této reflexi musí předcházet a která je onomu reflektujícímu přístupu podrobena.

Tato okolnost může objasnit a vysvětlit, proč tam, kde myšlenková reflexe je zatížena předmětnou myšlenkovou tradicí (resp. kde filosofie je zatížena metafyzikou), je smysl (a smysluplnost) nepřístupně zpředměťován, ačkoliv např. v umění tomu tak nikdy v té míře není. Přímý kontakt filosofie se smyslem a smysluplností nemá filosoficky váhu, protože musí být nejprve reflektován, aby se „ukázal“, aby se pro filosofii „vyjevil“, a to i když nejde o smysluplnost nějaké jiné aktivity, nýbrž o smysl vlastní filosofické aktivity, totiž vlastní reflexe. I takový smysl se ukáže pouze v reflexi, tj. v další reflexi, a nikdy ne přímo, v nějakém přímém, bezprostředním „nahlédnutí“. Jediné skutečné (tj. skutečně filosofické, tj. „vlastní“, a nikoliv „cizí“, neosvojené) nahlédnutí je pro filosofii možné pouze v reflexi, a tedy prostřednictvím reflexe. Dokud se nahlédnutí neotevře filosofii v reflexi, dotud filosoficky vůbec ještě neexistuje (kdežto v umění je už nejen vskutku přítomno, ale je účinné, tj. působí). Jinak lze říci: zatímco např. v umění je aisthesis základním stavebním kamenem tvorby, neboť je součástí vidění světa, ve filosofii má místo (dostává se jí místa) teprve skrze reflexi a v reflexi. Pro filosofii existuje pouze aisthesis reflektovaná, a žádná jiná.

Prostředkující a de facto konstituující role reflexe představuje obrovský tlak na každou „aisthesis“, tj. na každé přímé nahlédnutí (a to nejenom na elementární, „první“ rovině, ale postupně i na všech rovinách dalších): svrchovanost logu může totiž degenerovat (resp. být zaměněna, nahrazena) upadlým předsudečným myšlením, zastydlým a zatvrdlým myšlenkovým přístupem, který deformuje každou aisthesis i každou informaci přicházející odjinud. A tady ovšem nemusí jít pouze o okamžitou, oportunní nebo jinak krátkodobě funkční deformaci, ale také o deformace trvající věky a vlekoucí se jako břemeno desítkami, či dokonce stovkami generací. A z takové sevřenosti a omezenosti se ovšem reflexe nemůže

dostat žádným sebesilnějším a sebezpřesvědčivějším proudem informací, či dokonce aisthesí, neboť ty jsou vždy znovu zkreslovány a deformovány, nýbrž pouze zevnitř, tj. postoupením na vyšší příčku reflexe, tj. na reflektování samotné reflexe a potom novou reflexi tohoto reflektování atd. Taková stále komplikovanější reflexe však může být efektivní, účinná pouze za jednoho základního předpokladu, jímž je otevřenost vůči pravdě. A myšlení může v reflexi pro tuto otevřenost pravdě vstříc udělat něco jenom tak, že je ochotno opustit svou dosavadní pozici a své zaběhané cesty, že je ochotno opustit samo sebe a vydat se zcela všanc třebaš i drtivému a ničivému účinku (právě pokud jde o soukromé, subjektivní zvyklosti, zájmy a pozice) pronikavého světla pravdy.

[Naslouchání jako podmínka reflektujícího přístupu ke smyslu]

76-91 život, filosofie, reflexe, smysluplnost, smysl, otevřenost, setkání

760820-1

(91) (4) (Račice, 20. 8. 76 ráno.)

A tak filosofický přístup k smysluplnosti vývojových dějin života na zemi je otevřen jen přes reflexi, přezkoumávající vlastní život myslitele a jeho užší i širší společenský kontext – a posléze kontext celé biosféry a vůbec biogeneze. Systematický a principiální přístup filosofie k této problematice nemůže být postaven na přímém nahlédnutí takového smyslu ani na jakémkoliv přímém kontaktu s ním. Proto předběžný poukaz k zřejmé smysluplnosti rozvoje určitých struktur, trvajících miliardy let, může představovat jakýsi orientační moment, ale filosoficky musí být teprve řádně zpracován a interpretován, aby mohl mít sledovatelné a kontrolovatelné teoretické, myšlenkové, filosofické důsledky. A z toho důvodu musí filosofická reflexe sledovat nejprve svůj vlastní „logos“, dříve než bude schopna sledovat „logos“ života jako takového. Teprve reflexe, která (alespoň do určité míry) ví, co podniká sama, když reflektuje, může sledovat, co „dělá“ život, když žije. (To je důvodem pro naše řazení témat: nejdříve kapitola o reflexi, teprve potom o životě a vůbec o přírodě.)

Reflexe může smysluplně (a vlastně vůbec nějak) přistoupit k praxi (nereflektivní) jenom tehdy, když sama ví, co dělá, když reflektuje. A každá reflexe znamená konstituci „subjektu“ na jedné straně a „objektu“ na straně druhé (což ovšem je příliš zkráceně a zjednodušeně vyjádřeno). Na straně „subjektu“ to právě znamená jakousi „sebe-konstituci“ reflexe, tj. sebekonstituci ve vlastním vědomí, sebe-uvědomění reflexe. Ale to je zase možné jenom tehdy, když je na druhé straně zároveň konstituován partner subjektu, což v metafyzické (předmětné) tradici znamená objekt, předmět. Ale meze a zkreslující vliv této metafyzické tradice se vyjevuje v našem případě zvláště jasně na koncipování toho, co lze snad nejpřípadněji nazvat „logos“. Zatímco popravdě má logos nepředmětný charakter,

předmětné myšlení není schopno jej uchopit jinak než předmětně. A proto se orientuje na pojmech, soudech, logických vztazích apod. Tak se deformovaná reflexe orientuje ve skutečnosti na svých výkonech a výtvorech a vůbec není schopna reflektovat svou nejhlubší zakotvenost ve světě řeči, slova, v logu. Ve vztahu k logu však není na prvním místě aktivita myšlení či reflexe, nýbrž jejich otevřenost, není promlouvání ani tvrzení, nýbrž naslouchání a snad tázání, není konstituce smyslu a smysluplnosti, nýbrž naopak jejich recepce a akceptace.

Základním omylem filosofického přístupu k otázce smyslu (a vůbec k otázce hodnot) bývá jednostranný (nebo výhradní) důraz na subjektivní jeho stránku, eventuálně vyhnaný do extrémního ztotožnění smyslu a smysluplnosti s jakýmsi předsudkem, pověrou, s iluzí umožňující žít apod. Tento subjektivistický přístup velmi často doprovází realistický až materialistický přístup k tzv. „skutečným“ (rozumí se předmětného charakteru), ačkoliv svou strukturou je analogický (či dokonce pouhou odrůdou) subjektivismu noetickému, resp. noetické skepsi. To všechno je založeno na elementárním nepochopení povahy subjektivity vůbec a zejména povahy vědomí, myšlení a reflexe. Ale stručně můžeme uzavřít, že rozhodující v okruhu naší tematiky je nedostatek porozumění pro to, že každá uskutečněná smysluplnost je založena na setkání se smyslem (a tedy nikoliv na pouhém vytváření, konstituování, či dokonce produkci smyslu), že tedy smysl a smysluplnost nejsou redukovatelné ani odvoditelné z (na) aktivity a produktivity (živého) subjektu, že subjekt při vší své aktivitě a produktivitě tu má vždycky „partnera“, má tu „toho druhého“ či „to druhé“, jímž však nemůže být v posledu jen druhý subjekt. Každá realizovaná smysluplnost má vždycky svůj základ v jakémsi protějšku, s nímž se subjekt může (a musí) setkat, má-li cokoli smysluplného podniknout; ovšem toto setkání nemá charakter nárazu vnějších stránek, který je dodatečně interpretován, nýbrž otevřenosti vůči tomu, co přichází ryze nepředmětně, tedy nikoliv zvnějška. A setkání s tímto nepředmětným, „vnitřním“ smyslem má tedy vždycky svou stránku aktivní, tvůrčí, produktivní, ale také a v tomto případě především stránku receptivní, pasivní či jakousi otevřenost, odevzdanost a naslouchavost.

[Úvahy o socialismu k 8. výročí sovětské okupace]

76-92 interpretace 1968, sovětský systém, socialismus

760821-1

(92) (5) (Račice, 21. 8. 76 odpoledne.)

Je tu již osmé výročí vojenské intervence armád Varšavského paktu, které sice zastavilo a brzo i likvidovalo politické změny, jež se daly v roce 1968 (po několika letech příprav) do pohybu, ale nedovedlo proti perspektivám „humanizovaného“ socialismu postavit nic jiného, zejména ne lepšího. Bylo sice podniknuto leccos, co dočasně zalepilo největší trhliny a zpomalilo či

spíše snad jen zastřelo narůstání potíží, zejména hospodářských. Ale to znamená jen mnohem méně než polovičatost a je to málo, velmi málo perspektivní. Jsou to náplasti, které mají jen předstírat vyhojení, zatímco hluboké rány mokvají a zachvacují stále širší oblasti hospodářské (a nejenom ty). Sovětský zásah znemožnil pokusy o nápravu, ale sám žádnou nápravu neznamenal a neznamená. Uměle je udržován status quo, ale žádný skutečný problém není řešen. Důsledkem může být pouze další nahromadění problémů, vzrůstající obtíže a koncentrace výbušných látek. V podstatě tedy situace, v níž je Sovětský svaz sám už desítky let. V takové situaci, která může být udržována poměrně dlouho, však může dojít k pronikavým změnám vlastně kdykoliv; předpokladem je vznik krize jakéhokoliv druhu. Velká neúroda, energetická katastrofa, velké neštěstí, vojenská nebo jiná hrozba zvenčí, otřes organizace a správního aparátu atd. atd., to všechno může vyvolat řetězovou reakci, pokud se to nepodaří utlumit a zlikvidovat v samotných počátcích. Dějinně však už je rozhodnuto. Sovětský systém se jednoznačně a zcela zjevně kvalifikoval jako inferiorní a neperspektivní, jako podstatně parazitární povahy, závislý na fungujících systémech jiných nebo alespoň na zbytcích a pozůstatcích takových systémů. Světově a dějinně představuje epizodu, a to epizodu dost smutnou, a dokonce ostudnou. Jestliže oběti stalinských represí dosáhly a pravděpodobně přesáhly výši obětí v průběhu 2. světové války, které byly pro Sovětský svaz mnohem vyšší než pro jiné válčící mocnosti především pro nekvalifikované vedení bojů na počátku války a pak pro bezohlednost vůči vojákům a vůbec lidským ztrátám, pak to mluví samo za sebe. Politická inferiorita je provázána inferioritou hospodářskou, kterou lze doložit jak celkově a statisticky, tak analýzou jednotlivých podniků a případů podnikání.

Abychom byli spravedliví, musíme přiznat, že „socialistická“ společnost zejména SSSR a po válce i lidových demokracií v satelitních státech sehrála navenek dosti významnou roli společenského katalyzátoru (který sice nevstupuje do reakce, ale neobyčejně ji urychluje a usnadňuje); sociální vymoženosti by se asi zdaleka tak brzo a v té míře v kapitalistických společnostech neprosadily, kdyby nebylo hrozby ze strany Sovětského svazu. Ale to je zásluha vlastně nechtěná; cílem bylo vždycky dokázat, že na to, co může socialistická společnost, se kapitalismus nezmůže. Není pochyb o tom, že západní společnost byla otřásána různými krizemi a potížemi, ale stejně tak je jisté, že si až dosud se všemi nějak poradila a že zůstala hospodářsky nejefektivnějším systémem dosavadních dějin. A na druhé straně téměř všechny neduhy kapitalistické společnosti můžeme identifikovat i v tzv. „socialistické“ společnosti (či společnosti tzv. „reálného socialismu“), byť ne vždycky ve stejné míře a často ve změněné vnější podobě. Prostě a dobře se zdá, že sovětský systém je pouze zvláštní odrůdou kapitalismu (státního), jenomže

odrůdou méně výkonnou a o to drsnější. To ovšem perspektivně znamená, že se dějinně diskvalifikoval. Kdo dnes má jen trochu otevřené oči pro historické dění, musí nabýt přesvědčení, že alternativa ke kapitalistickému řešení (neudržitelnému a také po mnohých stránkách nesnesitelnému a odpudivému) se dosud reálně nerýsuje a že musí být teprve nalezena. Pražské jaro něco podobného jen signalizovalo, ale cestu vlastně také neukázalo. Nešlo v něm o nové vynálezy, nýbrž spíš o korektury starých chyb. Totéž platí o nové orientaci tzv. eurokomunistických stran, které v mnohém československý pokus připomínají a snad vskutku napodobují. Zatím však se nezdá, že by šlo o cokoliv nového; je to jenom navenek zajímavější, ale základů postrádající přiblížení komunistických stran jejich začátkům, kdy se zrodily ze sociálně demokratického hnutí. Lze však doufat, že sblížení komunistů a sociálních demokratů by mohlo vyvolat důkladné teoretické reflexe nad principy socialistického hnutí; a to by snad mohlo vést k objevu nových cest, které by se teprve v budoucnosti mohly kvalifikovat jako skutečná alternativa dnešní otřesené světové společnosti, plné rozporů všeho druhu.

[Úzkost moderního člověka a její překonání v naději]

76-93 strach, úzkost, smysl, smysluplnost, naděje

760822-1

(93) (6) (Račice, 22. 8. 76 dopoledne.)

Člověk měl v určitých situacích vždycky strach; ale byl to strach, který se vztahoval ke konkrétním předmětům (věcem, bytostem, událostem), a byl tedy relativně silně omezen. To, co prožívá moderní člověk, je strach z rozpadu základu jeho životní orientace, ba základu jeho (lidského) bytí. Člověk ztrácí jistotu, že jeho život je smysluplně zakotven a že může mít smysl za určitých podmínek, jimž dostát je v jeho silách. Život, který se mu donedávna jevil jako smysluplný a založený na jistotě, je pro něho náhle otřesen v základech: smysluplnost se mu jeví být iluzí (a často vskutku pouhou iluzí je, což je vyostřuje krizi), jedinou cenou je prožitok, zážitek; jde mu proto o to život co nejlépe prožít, a tomu rozumí jako „co nejlépe si užít“. Zvláštnost naší doby spočívá v tom, že (zatím) této náladě nelze dát patřičný a přiměřený intelektuální výraz, takže nám (zatím) chybějí např. hedonistické filosofie. Ale jinak je mezi životním pocitem dnešních lidí a životním pocitem lidí z konce helénismu a z doby rozpadu římské říše mnoho analogického.

Tento hluboký, všeobecný strach má podobu nepředmětné, resp. nezpředmětnitelné úzkosti; ale to jen do chvíle, kdy je pojmenován a kdy se ho chopí reflexe, aby rozdělila to, co náleží k subjektu, od toho, co je založeno či zakotveno mimo subjekt. Mnohá úzkost může být přece jenom takto identifikována, zpředmětněna (ve svém směřování), a tím omezena. Předpokladem překonání úzkosti je obvykle její identifikace s konkrétním

strachem, tím omezení a na základě omezení v posledu i překonání. Zůstává nicméně otázkou, zda každá identifikace znamená zpředmětnění, a zda tedy tam, kde není takové zpředmětnění možné, je překonání úzkosti (jakožto konkrétního strachu) nespílitelnou úlohou. Není tomu tak: existuje překonání úzkosti v jejím elementu, tj. na rovině nepředmětnosti. Opakem úzkosti je pak právě otevřenost; úzkost se brání, otevřenost je programově bezbranná. Ale jak může být člověk ve své otevřenosti programově, „radostně“ bezbranný? Jedině tak, že svou nejhlubší naději založí v budoucnosti, kterou radostně očekává. Také úzkost je vztahem k budoucnosti, ale je to vztah obav a přímo děsu. Úzkost se děší toho, co přijde; naproti tomu naděje se tomu odevzdává, vydává všanc, a to buď tak, že očekává, že všechno přicházející zlé se ukáže být v posledu dobrem, anebo tak, že ono zlé vítězí jen dočasně, zatímco v posledu bude poraženo a vykořeněno. Zatímco však úzkost trčí do budoucnosti, nemajíc se čeho zachytit, takže v posledu musí popřít samu sebe a skončit v naprostém nihilismu, naděje se má čeho zachytit. Lépe řečeno: naděje je ve své otevřenosti a odevzdanosti zachycena, podržena, vyzdvižena, naplněna, a tím zbavena své prázdnoty. Naděje nezůstává bez odpovědi a bez pomoci. A přinejmenším zčásti přechází v činorodou práci, ve smysluplnou aktivitu, tj. ve víru (jestliže spolu s Rádlem chápeme víru jako nakloněnost k činu). Tímto způsobem není naděje pouhou náplastí, náhražkou, pouhým odreagováním, neschopností zasáhnout do běhu událostí, nýbrž odpovědným postojem, odpovědnou orientací života. Ale ona praktická životní aktivita, ve smyslu zakotvená, nemůže tvořit a také netvoří všechnu náplň životní smysluplnosti. Život je ve smyslu zakotven tak, že vykračuje ze sebe a že překračuje, přesahuje sám sebe. A v tomto vykročení a v tomto přesahu se vztahuje ke smyslu základně tak, že se mu otevírá a že se mu odevzdává. Aktivní, praktická odpověď je něčím podstatně druhým, následným, něčím, co vyplývá z oné životní zakotvenosti, v níž se život smyslu a smysluplnosti nezmocňuje silou a násilím (jako kořisti), nýbrž v níž je primárně smyslem a smysluplností uchopován a nesen.

[O cílevědomosti nad románem „Mantrap“ Sinclaira Lewise]

76-94 cílevědomost, průšvih, Lewis (Sinclair)

760823-1

(94) (7) (SSaŽ, Dunaj, 23. 8. 76 odpol.)

V Račicích jsem přečetl Lewisův překvapivý (pro mne alespoň) román „Mantrap“ („Past na muže“) a v závěru jsem našel dost kuriózní myšlenku; dost kuriózní na to, aby mohla být pravdivá. Na nádraží po rozloučení s Alvernou stojí spolu Ralph a Joe dost nešťastní a promlouvají spolu:

„Have men and women always got to hurt each other this way?“ cried Ralph.

„Yes. Anybody that ain't content with being a peddler is going to hurt himself, and everybody else, I guess,“ said Joe. (0345, London 1937, p. 231)

Můžeme připustit, že na tom něco je? Do jaké míry to je pravda?

Není pochyb o tom, že člověk, který nepluje prostě s proudem, ale má určitý vyhraněný cíl, jehož chce dosáhnout, si v jistém smyslu „komplikuje“ život. Ovšemže pak do takto „komplikovanějšího“ života strhuje i druhé, a tak „komplikuje“ život i jim. Nicméně toto „zasahování“ do života druhých není jediné, není jednosměrné. Vždyť naopak člověk, který se nechá nést proudem, který nemá a neuznává žádný cíl, jehož je třeba dosahovat napříč, nebo dokonce proti proudu, představuje obtíž a komplikaci pro druhého, s nímž je životně spojen a který takový cíl uznává a má. Jak často je lhostejnost k práci životního partnera tíživým břemenem a takřka nepřekonatelnou překážkou toho, aby se partnerovo úsilí přestalo vyčerpávat na prkotinách a mohlo se soustředit k podstatnému výkonu! Vcelku lze říci, že lhostejnost, intaktnost a neschopnost či nevěle porozumět opravdovému úsilí o něco většího či velkého je nejtěžší brzdou nápravy věcí a tzv. společenského pokroku. A tak se ukazuje, že nešťastnými se lidé navzájem činí jak tím, že o něco usilují, tak tím, že neusilují o nic.

A ovšem navíc je nutno upozornit na základní důležitost toho, oč vlastně člověk usiluje. Zdroj svízeli, zármutku a neštěstí nemusí spočívat v tom, že některý z našich blízkých (anebo i nám velmi vzdálený člověk) o něco usiluje, ale v tom, že usiluje o nesmyslnou nebo škodlivou věc. Příklad, který ve svém románu tak působivě zpřítomňuje Sinclair Lewis, je dosti poučný právě proto, že žádný z partnerů vlastně neusiluje o nic světoborného, a dokonce ani o nic nového; Alverna je nespokojená se svým životem, který se utváří způsobem ovlivněným Joeovým způsobem života; a Alverna to cítí jako sevření a nesvobodu. Joe si uvědomuje, že vlastně nutí Alvernu k něčemu, co jí je cizí a co vlastně ona nechce, ale se svým způsobem života nehodlá nic podniknout. A Ralph je se svým životem přese všechnu omrzlost hloupými a nafoukanými bližními natolik spokojen, že chce na tutéž cestu přivést jak Alvernu, tak Joea. Ale ačkoliv Alverna jediná je se svým životem nespokojená, nemá v úmyslu se nechat vázat jiným směrem, nýbrž v Ralphovi vidí jen vysvobození – tedy žádný závazek. Není na tom tedy lépe než oba muži, kteří naopak závazky uznávají; dokonce uznávají i závazky, které jsou pouhými předsudky a společenskými konvencemi, tedy které skutečnými závazky ani nejsou. A tak příklad Lewisových hrdinů nevyhrocuje naši otázku správným směrem, pokud jde o teoretické vyjasnění; ale na druhé straně ji vyhrocuje velmi správně proto, že náš život opravdu nebývá exemplifikací teoretických pravd. A tak to, co spolu po odjezdu vlaku s Alvernou prohodí Ralph s Joem, nelze přetěžovat. Je to pro ně, zejména pro Joea, spíše něco jako

rezignace než nějaká osvětlující moudrost. Že to Lewis sám takto nejspíš mínil, se zdá pravděpodobným už proto, že v celém románu je podobných sentencí velice málo, takže ani tady asi nejde o „sentenci“ autorovu.

Pokračování v seš. č. 14.!

1976-14

§ 95-101

76-95 socialismus, sociální otázka, kultura, vzdělanost

[760824-1]

(95) (1) (SSaŽ – Dunaj, 24. 8. 76 dopoledne.)

S vítězstvím marxisticky orientovaného socialismu u nás stejně jako v celé východní Evropě (a předtím v Sovětském svazu) byl hlavní důraz ve společenské přestavbě položen na sociální otázku. V té věci se skutečně něco podstatného podniklo a něčeho se dosáhlo. V nové společnosti, které se říká „socialistická“, není mladých lidí (a lidí středního věku), kteří by hladověli nebo kteří by trpěli materiální nouzí – s výjimkou bytové situace. Tisíce a snad desetitisíce rodin bydlí špatně a hlavně nemají naději, že se jejich situace v dohledné době zlepší. Postiženy jsou především rodiny s více dětmi, které nemají dost finančních prostředků na to, aby si zaplatily za bytovou jednotku a pak si ještě pořídily i vnitřní zařízení. Přes relativní podporu si takové rodiny s více dětmi na byt prostě nevydělají. A ve chvíli, kdy děti již dorůstají a začínají vydělávat, potřebují již pomalu vlastní byt, neboť budou uzavírat nové rodinné svazky a budou mít své děti. – A jak naznačeno, druhou výjimkou jsou lidé staří, kteří mají tak skrovné penze, že to tak právě dostačuje k tomu, aby nezemřeli (pokud nemají, kdo by se o ně zčásti staral). S odhlédnutím od těchto dvou společenských skupin (které však jsou svou povahou výmluvné: děti a starci nenašli v socialistické společnosti své místo a uznání!) můžeme mluvit o relativní materiální zabezpečení všech ostatních. Ale materiální stránka moderního života již dávno nepřevládá a není nejdůležitější; v žádném případě není její vyřešení cílem, nýbrž nanejvýš prostředkem. Kvalita života se nemůže měřit rozsahem materiálního konzumu (a tady by ovšem zbývalo leccos dodat k otázkám životní úrovně v socialistické společnosti i po této čistě materiální stránce). A tady přichází na světlo druhý základní předpoklad úrovně a kvality společenského i individuálního života, totiž vzdělanost, vědomosti, informovanost, orientovanost, porozumění životu, situaci a době, kritické vědomí, schopnost posoudit důležité životní otázky atd. Tato druhá stránka společenského a individuálního „bytí“ nikdy nemůže být ani tak nivelizována jako stránka první (a nivelizace patří ve všech zřetelích k základním stránkám socialismu, alespoň u nás). Mezi úrovní vzdělanosti univerzitního profesora a pouhého absolventa

univerzity, mezi projektantem, stavitelem a zedníkem, mezi ministrem a úředníkem městské správy atd. atd. nepochybně budou vždycky značné rozdíly, značnější než mezi jejich příjmy (to by alespoň tak mělo být - za socialismu). Ale tady jde o to, aby to záviselo pouze na kapacitě jednotlivých občanů, nikoliv na jejich sociálním postavení. Informace, vědomosti, způsoby nabývání vzdělání a rozhledu musejí být zásadně přístupny všem bez rozdílu. K rozdílům fakticky bude vždycky docházet, ale jde o to, aby nebyly předurčeny nějakým plánováním a kádrováním. Jestliže si de Gaulle kdysi prý povzdychl, že se špatně vládne v zemi, kde se prodává snad 120 (nebo kolik) různých druhů sýrů, pak je třeba dodat, že ještě hůře se vládne v zemi, kde lidé mají vysokou inteligenci a široké vzdělání. Ale to je společensky výhoda: negramotný nebo pologramotný politik nemá v takové společnosti politickou šanci. Úroveň předních politiků a vlády vůbec stoupá nutně se vzrůstající vzdělaností a školenou inteligencí občanů. A obráceně platí, že k pokošení a ponížení národa vede daleko spíše cesta likvidace kultury a vzdělanosti než cesta ožebračení a chudoby. A tak se ukazuje, že v moderní společnosti zajištění materiálních stránek života je pouhým předpokladem, ale zajištění kulturního života, vzdělanosti, informovanosti a - jak se ukáže - určitého vyrovnaného a inteligentního životního stylu už není pouhým prostředkem, nýbrž cílem, a ne-li přímo cílem, tedy něčím, co s cílem eminentně souvisí.

76-96 školství, vzdělání, stát, kultura

[760825-1]

(96) (2) (SSaŽ - Dunaj, 25. 8. 76 dopoledne.)

Naše školství silně upadlo za posledních asi 40 let, tj. od konce první republiky. Už tenkrát byla otázka reformy školství velmi aktuální; ale místo ke zlepšení tehdejšího stavu došlo ještě k několikerému zhoršení. Úroveň učitelů na všech stupních poklesla (anebo přinejmenším úroveň vyučování; kvalifikace učitelů ovšem vzrostla, dnes mají téměř všichni učitelé vysokoškolské vzdělání). Učitel především není důstojná, imponující osobnost, ale ani starší kamarád. Je to opatrná, často vylekaná a nevyrovnaná bytost, která se musí vykazovat vším možným od mimoškolní aktivity ve společenských organizacích po brigádní hodiny atd. a jejíž kvalifikace pedagogická prakticky nikoho nezajímá. Zejména v posledních letech se všechno zdá vypadat, jako by šlo o plánovitou dezorganizaci vyučovacího procesu. V maximální míře to platí o školách vysokých, zejména o tzv. humanistických oborech. Proto je smysluplné uvažovat o znovuvybudování nebo alespoň o přebudování vysokých škol, zejména pak univerzity jako základního typu vysokoškolského ústavu, který si chce jako celek podržet jistou integritu. Právě pro tuto elementární potřebu integrity je zapotřebí většího počtu menších univerzit, nemá-li dojít k nivelizaci a zglajchšaltování učitelů i zejména žáků, přičemž

základní potřebou každé živé a životaschopné univerzity je vysoká míra samosprávy a svobody učení i přesvědčení na jedné straně a trvalý osobní kontakt mezi docenty a studenty na straně druhé. Velmi lze doporučit univerzity v malých městech, vzdálených velkoměstského ruchu a nervozity, ale vybavených tak, aby studium nespočívalo jen v poslouchání, studování učebních textů a memorování ke zkouškám, nýbrž aby se stalo úvodem k vlastní vědecké práci, k badatelství. To ovšem všechno představuje velké investice; je otázka, zda bude mít stát v nové situaci dost prostředků, přesněji vzato, zda bude dost porozumění pro využití prostředků, které budou k dispozici právě pro tento cíl, jehož důležitost není obecně uznávána.

Materiální a finanční prostředky musí být zabezpečeny; ale je otázka, zda to musí být vždycky stát, který je zabezpečuje. Mám za to, že v budoucnosti budeme muset práva (i povinnosti) státu tvrdě omezit a vyhradit mu jen ty funkce, které opravdu nevyhnutelně musí vykonávat právě on. Soudím, že školství je právě tou oblastí, kde by zásahy a intervence státní správy měly být co nejmenší. Nejde jenom o maximum svobody a samosprávy, ale také o to, aby společnost mohla ovlivňovat a kontrolovat výuku a vzdělávání (a to při nejvyšší míře svobody a samosprávy nelze nikdy zcela vyloučit anebo zanedbat) jinými cestami než přes stát. V tom lze vidět jistou obdobu (ovšem nepřesnou) se samosprávou a kontrolováním výrobních podniků. Důležité je zejména, aby pluralita společenská a politická našla svůj výraz a svou odezvu ve způsobu výuky na školách a aby názorové a celý život orientující rozdíly měly pevnou vazbu na společenské síly a společenskou situaci. To vůbec nemusí znamenat nějakou podporu divergentních tendencí ve společnosti, ale spíše naopak něco, co utvrzuje jednotu a solidaritu tím, že dovolí, aby se rozdíly vyjevily včas a na plném světle a aby mohly být včas interpretovány a integrovány ve vyšší jednotu. Za druhé je taková pluralita zárukou, že vyslovené talenty nemusejí přicházet nazmar jenom proto, že neodpovídají požadavkům ideologickým, politickým a jiným. Takové talenty, které nemají šanci na jednom typu škol nebo na jedné univerzitě, najdou pak spíše uplatnění jinde, jestliže mezi školami a mezi univerzitami budou opravdu rozdíly. Osobitost vynikajících vědců, filosofů a umělců se bude moci mnohem plastičtěji rozvinout a také uplatnit, budou-li mít možnost vtisknout ráz své osobnosti a svého základního zaměření a zakotvení celé škole nebo celé univerzitě nebo alespoň fakultě apod. Nehledě k tomu, že rozmanitost zejména v humanitních (ale nejenom v humanitních) oborech je stimulem duchovního života, rozhovoru – a inspirátorkou pokusů o nové způsoby myšlení.

76-97 Hodnoty

[760826-1]

(97) (3) (SSaŽ – Dunaj, 26. 8. 76 dopl.)

Dotazování po „hodnotách“ a jejich povaze je nutně zatíženo jakousi zvláštní „objektivací subjektivního“, příznačnou zvláště pro postupy psychologické a sociologické (zatížené pozitivismem). Ve skutečnosti nemá hodnota samostatnost ani v rámci subjektivity a subjektivity (natož ve smyslu objektivním), ale je spíše jen jakýmsi uzlem souvislostí a aktivních vztahů. Je však nutno dodat, že jde o souvislosti a vztahy nikoliv pouze mezi předmětnými skutečnostmi, ale také mezi nimi a mezi skutečnostmi nepředmětnými. „Hodnota“ je určitým zauzlením a pak i objektivací vztahu subjektů k některým nepředmětným skutečnostem (resp. k některým stránkám či složkám nepředmětné skutečnosti); nelze jí dost dobře porozumět bez porozumění tohoto všechnu předmětnost přesahujícího vztahu. Pokusme se ukázat tuto věc na nahodilém příkladu.

Pro dnešního člověka mají jistou v žádném případě nezanedbatelnou hodnotu např. zápalky; ukáže se to, když je vzdálen civilizace a zásoba zápalek mu dojde. Ale v podstatě nejde o zápalky, nýbrž o oheň; to je to, co člověk vsutku potřebuje. Kde je schopen získat oheň jinak než zápalkami (a stejně snadno nebo snadněji, např. zapalovačem nebo škrtačem), ztrácí zápalky svou důležitost. Oheň však nahraditelný není. Nicméně ani objev ohně a způsobů jeho využití není ještě tím nejzákladnějším, tou primordiální hodnotovou rovinou. Biologicky náleží člověk mezi teplokrevné obratlovce; ti jsou na teple (a to znamená na „ohni“, na spalování i kyslíku) mimořádně závislí. Oheň je objektivovanou „hodnotou“, která je nová pouze jakožto objektivace, zpředmětnění (dokonce realizované zpředmětnění): to, co si „vynalezlo“ tělo teplokrevných obratlovců a co provádí „uvnitř“ samo, je přeneseno do nejbližšího „okolí“ či „prostředí“. Výsledkem je nejenom zvýšená odolnost vůči výkyvům počasí, ale možnost přesunout se celoživotně do chladnějších oblastí. A zprvu vedlejším produktem, později však svou důležitostí snad ještě významnějším využitím ohně je zpracování potravy a různých jiných „materiálů“ a předmětů životní potřeby, posléze dokonce v průmyslovém rozsahu. Ale ani teplokrevnost nepředstavuje tu nejzákladnější rovinu pro posuzování hodnoty ohně (a zápalek atd.) pro lidský život. Život vůbec je vázán na jistá rozmezí teplot: hyne jak při velkých mrazech, tak při vysokých teplotách (alespoň známý život; a zajisté existují výjimky, jimiž život dokazuje pozoruhodnou schopnost přežití v některých svých formách – např. spory vydrží extrémní mrazy apod.). Je to tedy vlastnost samotného života, že je vázán na určitou teplotu (rozmezí teplot). Ovšem i to je platné jen ve smyslu konkrétní pozemské adaptace; je možno si myslet jinou stavbu živých bytostí, které by byly adaptovány podstatně jinak. Nicméně bez energetického přísunu by se také neobešly. Proto můžeme mít za to, že pro život je elementární

hodnotovou rovinou možnost konzumu energie, která musí být nějak k dispozici.

Jakmile jsme došli tak daleko, stává se zřejmějším, že se z původní otázky po hodnotách něco důležitého ztratilo. A to proto, že jsme zcela opomenuli „nepředmětné zakotvení hodnotové orientace. Energie totiž sama o sobě je pro život nezbytnou podmínkou, nutným „materiálem“, „surovinou“, ale není ve vlastním smyslu slova hodnotou. Hodnotou jsou spíš životní vynálezy, které dovolují živým bytostem žít a zejména zkvalitňovat způsob svého života. Největším takovým vynálezem je však život sám; tak bychom zase došli k tomu, že život je sám sobě nejvyšší hodnotou. Tak tomu ovšem není, jak nás přesvědčuje celý vývoj živých organismů: život něco ze sebe obětuje, aby usnadnil start něčemu jinému ze sebe. A obětuje to buď definitivně (jako třeba většinu primitivních forem) anebo vždy znovu (jako třeba obrovské množství rostlin pro výživu býložravců či býložravce pro výživu šelem, ale také planktonu pro výživu ryb apod.). Život není zřejmě pro život tou nejvyšší hodnotou, nýbrž „lepší“ život, „vyšší“ život. Ale co je vlastně „lepší“ a „vyšší“? To už předpokládá jakousi hodnotovou orientaci.

76-98 Evropa, SSSR, Rakousko-Uhersko

[760826-2]

(98) (4) (SSaŽ – Dunaj, 26. 8. 76 odpoledne.)

Posuzováno střízlivě a přiznáno upřímně a otevřeně: nemám vlastně nic proti udržování a dokonce rozšiřování mocenské sféry takového Sovětského svazu. Tak obrovský komplex má celou řadu výhod a předností: pokud jde o suroviny, je do velké míry soběstačný; po dobudování technických zařízení by mohl být velmi dobře hospodářsky vyváženým celkem; dokonce okolnost, že se tu evropský živel důvěrně a těsně stýká s Orientem, lze hodnotit nejenom pozitivně, ale přímo s nadšením. Malé státy nemají vcelku perspektivu; nemám primárního důvodu proti tomu, aby se naše země stala integrovaným členem velkého státního společenství (jakým je např. Sovětský svaz). Kdyby byla v otázce pouze hospodářská výhodnost perspektivně, pak by nepochybně bylo pro nás výhodnější být spolu s NDR a snad Maďarskem technicky nejvyspělejší částí takového velkého soustátí, než být na chvostu v takové integrované západní Evropě. Ale to všechno představuje celou sérii obrovských „kdyby“. Totiž: kdyby Sovětský svaz právě nebyl – Sovětským svazem.

Za bývalého Rakouska-Uherska např. se Čechy s Moravou mohly stát hospodářským centrem a těžišťem celé říše, přestože politicky byly udržovány od politického rozhodování značně na distanci. Proto se pak pokusy o politickou a národní emancipaci měly očípuřit. Cílem vídeňské vlády, jak se zdá, nebylo zpomalit hospodářský vývoj Čech a Moravy a dostat tyto země do větší hospodářské závislosti na vlastním Rakousku, tj.

na Vídni. Josefinismus byl sice rakousky (a německy) nacionální a nacionalistický, ale byl osvícený a až na ten jazyk dopřával všem (na tehdejší poměry) příležitost k vzdělání, dokonce až k nejvyššímu. Jako celek fungovalo Rakousko také slušně, zejména však mohlo být vynikajícím celkem. Jen nedostatečná politická prozíravost vedoucích rakouských politiků a zejména jejich nacionální a nacionalistická zaslepenost způsobila, že Rakousko nepřežilo velkou světovou krizi, jíž byla první světová válka. To je poučné i pro odhad osudů Sovětského svazu.

Myslím, že Masaryk měl ve svém hodnocení tendencí světových a zejména evropských dějin pravdu v tom, že viděl postupující pád absolutistických zřízení a vítězství demokratického a demokratických systémů. Nacionalismus je pouze infekce, jež prochází Evropou od Západu na Východ a jež přispěla k pádu mnohonárodního Rakouska prostě proto, že Rakousko bylo zastaralým a nespravedlivým systémem právě politicky. Stejný osud mohl potkat také mnohonárodní carské Rusko, ale proces byl zastaven ideologicky přesvědčivým programem komunistů, kteří jej však nedodrželi. A bude to se vší pravděpodobností dočasně zastavený nacionalismus (vyprovokovaný znovu velkoruským šovinismem), který bude velkou silou při rozmetání mnohonárodního Sovětského svazu při první velké krizi (je s podivem, že se podařilo něčemu podobnému zabránit na počátku druhé světové války, a svědčí to o politickém idiotismu a vůbec politické inferioritě nacistů a vůbec německých politiků i politické nevzdělanosti Němců obecně).

To však je škoda; a budeme toho asi muset dost dlouho litovat – jako ostatně byla už nejedna příležitost k lítosti nad rozpadem Rakouska. Daleko lepší alternativou by byl pokus o nápravu vnitřního systému při zachování celku; ale nebylo to možné ve druhém desetiletí našeho století v Rakousku a nebude to asi možné ani v osmém (či devátém?) desetiletí v Sovětském svazu a v jeho zájmové sféře. S největší pravděpodobností při jeho rozpadu vznikne buď sjednocená Evropa jako jediný celek nebo sjednocená „východní“ (a střední) Evropa jako partner Evropy Západní. Nelze nezpomenout Masarykovy vize Nové Evropy, kdy mu ovšem ještě šlo o vybudování náhradního celku, který by nejenom suploval, ale předčil a převýšil bývalé Rakousko. Zavazuje nás to k podobnému typu uvažování: je třeba se připravit i na krajní eventualitu rozpadu sovětské sféry zájmů, ale primárně se musíme orientovat spíše na přebudování, rekonstrukci a restrukturalizaci tohoto jinak velmi perspektivního celku. Hlavní bída spočívá v nemožné politické struktuře a v nevzdělanosti vůdčích politiků i politické nedovzdělanosti občanstva. Ještě se ovšem ukáže, je-li vůbec možno hnout se situací, která má za sebou tak hrůznou minulost.

76-99 filosofie, život

[760830-1]

(99) (5) (SSaŽ – Dunaj, 30. 8. 76 dopoledne.)

Potíže s vymezením filosofie jsou také srovnatelné s potížemi, které provázejí pokusy o postižení toho, co to je život. Tak např. bychom mohli říci, že jednou ze základních vlastností života je, že je chemicky vybudován na sloučeninách uhlíku. Ovšem my např. už dnes víme, že nelze vyloučit, že by za jiných podmínek na jiných planetách, obíhajících kolem jiných hvězd, než je naše Slunce, byl možný život – nebo přinejmenším už dnes známe „organické“ sloučeniny, které jsou vybudovány na křemíku. A tak si představme, že bychom se setkali se živými tvory, kteří by byli biologicky, fyziologicky a chemicky organizováni takto zcela jiným způsobem, ale jinak by se hýbali, množili se, byli by schopni regenerovat po **utrpení** menších zranění (nebo i větších zranění) atd. úplně obdobně jako organismy, které už známe (i když by jistě vypadali úplně jinak) – a my bychom řekli: to není život, protože to není založeno na uhlíku. Byl by to nesmysl; ale my jsme k tomu nakloněni, protože neznáme jiný život než založený právě na uhlíku.

A když budeme vykazovat, co to je filosofie, tak jsme vlastně ovlivněni tím, co až dosud filosofie představovala a co až dosud byla. My známe filosofie tohoto určitého typu, a dokud se nesetkáme s filosofií jiného typu, tak máme dojem, že není nic samozřejmějšího, než že filosofie je to a to. A tak je jasné, že v posledu není možné, aby filosofie byla omezena ve svých perspektivách jenom tím, co si nějaká konkrétní filosofie, nějaký filosof o sobě a o své práci myslí. A protože na druhé straně neexistuje žádná jiná instance, která by mohla rozhodnout, co to filosofie je a co není, tedy že to je jenom filosofie sama, a filosofie sama je ovšem právě tímto způsobem omezena, je pod vlivem toho, jak sama myslí a pod vlivem toho, jak se až dosud filosofie rozvíjela, tak vlastně v posledu není možné ani pro filosofii, a tím méně pro kteroukoliv jinou disciplínu, odborně, legitimně rozhodnout, co to je filosofie (a čím bude, čím se stane). Pro filosofii je **proto** otázka, co to filosofie jest, základní filosofickou otázkou, základním filosofickým problémem. Není to nic, z čeho by filosofie vycházela nebo alespoň mohla vycházet, nýbrž je to něco, co spíše projektuje, co v jakési filosofické vizi dohlédá nebo jenom cípečkem zahlédá někde v budoucnosti.

A ovšem každá filosofie je – nebo má být – otevřená kdykoliv revidovat svou vizi; musí být ochotna a připravena revidovat své pojetí filosofie a revidovat je v tom směru, v kterém se ukazuje lepší filosofická cesta. A protože tedy neexistuje žádná objektivní soudná stolice, a protože tím arbitrem nemůže být ani sama filosofie, je zřejmé, že to, co je filosofie, musí záviset na něčem jiném než na tom, čím až dosud filosofie byla anebo čím je nyní; na něčem, co teprve bude, co přichází z budoucnosti. A z budoucnosti ovšem nepřichází filosofie; filosofie vychází do budoucnosti této rozhodující instancí vstříc. Z budoucnosti tedy nepřichází filosofie, nýbrž – přichází to, co v posledu filosofie musí vždycky

respektovat, co je pánem, normou každého filosofického myšlení, čemu se filosofie musí otevřít a odevzdat: totiž pravda.

A tak když chce filosofie vydat počet z toho, čím je, a když chce nastínit svůj projekt, svůj program toho, čím chce být a čím by měla být, musí mluvit o pravdě. (Až sem přepis z mgf. diktátu.) Ovšem pravda je nepředmětnou skutečností par excellence; proto o ní lze mluvit jen nepřímou a nevlastně, tj. tak, že předmětné **konnotace** míří na něco jiného. Tímto „něčím jiným“ nemůže být z uvedených důvodů sama filosofie. A proto se nejvlastnějším způsobem filosofie sama vymezuje a vykazuje nikoliv v reflexi, nýbrž v praxi; dokonce i tam, kde provádí reflexi své „praxe“ (a její praxí je přece reflexe!), určuje se nejvlastněji a nejpodstatněji nikoliv tou složkou reflexe, kterou se obrací ke své dosavadní praxi (jíž je ovšem rovněž reflexe, ale jiná), nýbrž tou „složkou“, kterou je jakožto nová reflexe novou praxí filosofie. A tato nová praxe může být reflexi podrobena pouze dodatečně (i když do jisté míry a v hrubých rysech může být za určitých okolností někdy projektována a naprogramována).

76-100 válka, mír, pacifismus, filosofie

[760901-1]

(100) (6) (SSaŽ – Dunaj, 1. 9. 76 dopoledne.)

Karl Jaspers říká ve své knížce z r. 1932 (*Die geistige Situation der Zeit*, 2983), že: „*Krieg und Revolution sind die Grenzen der Daseinsfürsorge, durch deren Entscheidung sie auf neuen Grund von Wirksamkeit und Gesetz gestellt wird. Während man alles tut, um sie zu vermeiden, bleiben sie als Möglichkeit die ungelöste Frage an alles Dasein. Will man den Krieg um jeden Preis verhindern, so wird man blind hinein taumeln, wenn man von den anderen in die Situation manövriert ist, in der man ohne Krieg vernichtet oder versklavt wird. Will man ihn wenigstens nach Kräften vermeiden, so verlangt doch die Härte der Wirklichkeit, jeden Augenblick mit seiner Möglichkeit zu rechnen, und die Einsicht wach zu halten, was ‚um jeden Preis‘ bedeutet.*“ (S. 80 – dtto.) Rádl to vyjadřuje tak, že válka a revoluce (což je jen horší vydání války) jsou posledními, krajními možnostmi, jsou „ultima ratio“. To znamená (pro oba zmíněné myslitele), že existují situace, kdy je možné, oprávněné a snad dokonce správné se pustit do ozbrojeného boje, ať už ve válce nebo v revoluci. A Jaspers uvádí příklad, kdy odpůrce války (nebo prostě ten, kdo válku a válečné střetnutí odmítá) je vmanévrován proti své vůli a nezávisle na ní do situace, v níž bude bez války zničen nebo alespoň zotročen. Zapomíná ovšem dodat, že v takové situaci válka (tj. přijetí ozbrojeného boje a vojenská obrana) nemusí znamenat vítězství. Tam, kde bez boje hrozí zničení nebo zotročení, tam v prohrané válce může hrozit tím spíš, a to obvykle spíš zničené – alespoň pro většinu –, ale nepochybné zotročení. Kromě toho je

nesnadné určit, co to je všechno „otroctví“. Nemůže-li spisovatel nebo básník psát po svém, nemůže-li vědec zvolit téma svého bádání, nesmí-li filosof publikovat výsledky svého myšlení a uvažování, je to vlastně totéž, jako když nevolník je povinen službou svému pánu nebo když otrok musí udělat, co mu pán nařídí. Ale básník a filosof nemohou z podstaty věci sáhnout po zbrani kvůli svobodě svého tvoření, a to nejenom proto, že by byli sami směšní, pokud by nezískali davy stoupenců, nýbrž právě pro povahu poezie a filosofie. *Inter arma silent musae* – a to platí také o „múze filosofické“, jak je zřejmé z Marxova dikta, že v takové situaci „přestává být filosofie vášní hlavy a stává se hlavou vášně“. To je přesný, ale velmi nefilosofický, resp. přímo protifilosofický program, který skutečná filosofie nikdy nemůže uznat a respektovat. Filosofie se může dočasně odmlčet, může dočasně resignovat na své poslání, na svou funkci, ale nemůže přijmout jinou funkci, zejména nikoliv takovou, která je v přímém rozporu s její funkcí nejvlastnější. Vášně je bezhlavá – naštěstí – a tím brzy vyčerpá svou energii a své možnosti, brzy narazí na své meze; ale vášně, která strhne hlavu k tomu, aby jí tato hlava sloučila jakožto hlava, tedy vášně nikoliv už bezhlavá, ale s hlavou, která slouží, otročí vášni, aniž by přestala být hlavou, byť hlavou vášně – to je vrchol zvrhlosti jak na straně vášně, tak na straně hlavy. Důsledky takové zvrhlosti musí být katastrofální – jak ostatně můžeme pozorovat.

A přece je někdy lidsky nezbytné sáhnout k poslednímu prostředku, a to tehdy, jestliže je ohroženo něco, bez čeho náš život ztrácí smysl. V různých dobách a různých situacích vidí lidé takovouto podstatnou podmínku svého smysluplného života v různých záležitostech či „věcech“. Obvykle berou nejvážněji ohrožení svého společenství: kmene, rodné pospolitosti, národa, v novější době státu – eventuelně jejich reprezentantů, kteří jako by nesli na svých bedrech osudy samého společenství. Ale může jít také o ideály vznešenější: o víru, o přesvědčení, o svobodnou životní orientaci, o zvolený životní sloh a styl atd. atd. Zdůrazňováním svobody rozhodování se projevuje přesun od bezpodmínečného základu života (ať skutečného nebo domnělého) ke zvolené možnosti, považované za optimum tím, kdo ji zvolil. Při tomto přechodu se nutnost ozbrojené obrany proti vynucenému, ale nechtěnému „rozhodnutí“ snižuje; pouhému životu je dána přednost před zvolenou cestou života, i když je veden cestami, po nichž netoužil a jimž se dokonce chtěl vyhnout. Můžeme se proto plným právem dotazovat, za jakých okolností lze důvod pro odporování čili rezistenci proti vnucené cestě života (životem) považovat za legitimní a dostatečný pro to, aby rezistující sáhli po zbrani a aby riskovali sám život. Kdy tedy platí, že raději nežít, než žít tak, jak nás někdo chce přinutit?

76-101 Job

[760902-1]

(101) (7) (SSaŽ – Dunaj, 2. 9. 76 dopoledne.)

(Poznámky k Jobovi.) Job je bohatý muž, prosperující podnikatel, zaměstnávající velmi mnoho služebnictva, kterému se všechno daří: v rodině, v hospodářství i v „politice“ (je „vznešenější“ než všichni ostatní, téměř „král“, „*basileus*“). Ale Ježíš dobře věděl, „jak nesnadně ti, když statky mají, do království Božího vejdou“ (Luk. 18,24). Dočítáme se, že Job se něčeho lekal, že se něčeho obával (3,25), že neměl pokoje, aniž se ubezpečil, ani odpočíval (3,26). A jak sám říkal, lekal a obával se právě toho, co na něho pak přišlo (3,25); Job se také obával, že jeho synové snad zhřešili či dokonce zlořečili Bohu v srdci svém, a tak obětoval pro ten případ pro jistotu zápalý (1,5). Přesto čteme, že Hospodin přiznává, že byl Satanem popuzen proti Jobovi, aby jej hubil bez příčiny (2,3). Ale pak se musíme nutně tázat: jestliže tu nebylo příčiny, tak čeho se Job vlastně obával a proč? – V příběhu bohatého mládence se ukazuje, že ostříhal příkázání od mladosti, ale nebyl uspokojen; přichází za Ježíšem a táže se ho, co dobrého má činit, aby měl život věčný (Mat. 19,16). Ptá se, čeho se mu ještě nedostává (19,20). Uvážíme-li, že sám Ježíš na počátku příběhu odmítá oslovení „mistře dobrý“ s poukazem **(k tomu) (na to)**, že „žádný není dobrý, než jediný, (totiž) Bůh“ (19,17), pak ovšem tím spíše se divně vyjímá poněkud namyšlená otázka bohatého mládence, jinak nepochybně dobře a upřímně míněná, co že mu ještě chybí k dokonalosti. Nicméně nás na tomto místě upoutává okolnost, že bohatý mládenec není spokojen sám se sebou a že touží po dokonalosti a chce se orientovat, co že mu ještě chybí. Odkud se bere ta zvláštní nekonkrétní, nepředmětná obava z nedokonalosti? A odkud se u Joba, prosperujícího „knížete“ mezi ostatními, bere jeho úzkost, zda alespoň jeho děti nezhřešily, když pořádaly dny hodů?

Je jenom pochopitelné, že jeho přátelé se tohoto momentu chytí a Joba přesvědčují, že má trpělivě snést trest, který jej stihl pro jeho provinění. Vždyť ani Job sám si není jist, že je spravedlivý; to o něm prohlašuje pouze Hospodin. Ale on sám přiznává: „zhřešil jsem“ – i když neví čím (7,20), a prosí o odnětí přestoupení svého (7,21) a odpuštění nepravosti své (7,21). A přece je veliký rozdíl v tom, když Job sám připouští, že se provinil, a když to tvrdí jeho „přátelé“. Jejich logika je zcela odlišná. Jsou přesvědčeni, že zlé, které stihlo Joba (jako každé zlo, jež stihne člověka), je trestem za jeho provinění (např. 11,6), ať už si jich je vědom nebo není. Naproti tomu Job si je nejistý jak sám sebou, tak zejména svými dětmi, jak se to výslovně uvádí; a asi také svou manželkou, která mluvila někdy „jako jedna z bláznivých mluvívá“ (2,10), ale zároveň se bouří a protestuje proti nespravedlivému údělu, jehož se jemu a jeho rodině dostalo.

Proto také důsledky se od sebe odlišují. Zatímco přátelé doporučují trpělivost a pokoru, z níž ovšem nic nového nevzchází, Job prohlédá, neboť se mu skutečnost vyjevuje v pravém světle. Tak kupř. zjišťuje, že

„pochodně zavržená (jest) ten, kterýž jest blízký pádu“ „podlé smýšlení (člověk) pokoje užívajícího“ (12,5). A tu se náhle objevuje zahanbující stránka tohoto nového vidění a nového poznání: také Job totiž byl až doposavad „člověkem pokoje užívajícím“ a také pro něho byl „ten, kterýž jest blízký pádu“, nejspíš něčím jako „pochodně zavržená“. Teprve v žalosti, v postižení, v „průšvihů“ dospívá k vidění věcí, jak vskutku jsou, bystří se jeho zrak, přestává být zkalen „pokojem“, klidem, poklidným životem, nezjitřeným tíhou života, jemuž už nestačí jen hezké řeči na přizdobení. „On zjevuje hluboké věci z temností, a vyvodí na světlo stín smrti“ (12,22). A odtud pak prohlédnutí: „aj, všecko (to) vidělo oko mé, slyšelo ucho mé, a rozumělo tomu“ (13,1). Proti tomuto vidění jsou jeho přátelé „skladatelé lži“ a „lékaři marní“ (13,4), kteří jakoby „zastávajíce Boha silného“, mluví nepravost (13,7).

Nejde tedy v podstatě vůbec o to, zda je Job vinen či nikoliv a zda si takový trest zaslouží anebo nezaslouží, jak by to vypadalo, kdybychom sledovali především promluvy Jobových přátel. Neboť v této věci přece v posledu platí pro každého stejně: „jak by mohl člověk spravedliv býti před Bohem silným?“ (9,2). Jestliže tedy Hospodin v prologu přistupuje na jakousi dohodu se Satanem, není to ani proto, že Job (nebo jeho synové atd.) zhřešil, ani proto, že se má kvalita Jobova ukázat jako nezávislá na darech božích, ale prostě proto, že se má všechno ukázat, jaké to vskutku je, tj. včetně satana a včetně přátel atd. A ovšem také Job se má vyjevit v pravém světle. A v pravém světle se všechno vyjeví právě uprostřed průšvihů, uprostřed ran a neúspěchů a bídy a utrpení.

Jedna z hlavních věcí, která se ukazuje v takovém trápení, je pomíjivost a přímo nejistota, labilnost lidského života. (Viz zejména např. kap. 14.) „Dýchání mé ruší se, dnové moji hynou, hrobu blízký jsem“ (17,1). „Volám-li pro nátisk, nemám vyslyšení; křičím-li, není rozsouzení“ (19,7). „Bratří mé ode mne vzdálil, a známí moji všelijak se mne cizí“ (19,3); „ti, kteréž miluji, obrátili se proti mně“ (19,19). A v tomto reálném, realistickém vidění všeho v pravém světle a bez iluzí se teprve otvírá pravá naděje ve své nejhlubší hlubině: „By mne i zabil, což bych (v něho) nedoufal? (13,15) Není to ovšem doufání „předmětné“ (17,15); navzdory tomu, že ví, že z něho bude jen prach a že kůži jeho i tělo (červi) zvrtají, „však vždy v těle svém uzřím Boha“ (19,26), „oči mé spatří (jej), a ne jiný“ (19,27).

1976-15
§ 102-108

76-102 atomy, elementární částice
760902-2

(102) (1) (SSaŽ – Dunaj, 2. 9. 76 dopoledne.)

Okolnost, že při nejrazantnějších pokusech o rozbití ne už molekul a atomů, ale přímo jader a jaderných zlomků na tzv. elementární částice dochází vždy k vytvoření nových „složitých“ částic, takže žádnou z nich nelze označit za elementární, tj. v přísném smyslu poslední, nejmenší a dále nedělitelnou, je významná pro pochopení skutečné povahy tzv. „částic“. Pojem atomu tím je otřesen, ba přímo podvrácen. Neexistuje poslední částice hmoty, dále již nedělitelná, protože vnitřně už nestrukturovaná; neexistují vůbec „částice“ v pravém smyslu, které by jinak musely být podobným způsobem rozebratelné na své složky (elementární). To, co se „jeví“ (? - snad?) jako částice, jsou jen malé předměty; jakmile je zmenšíme pod práh vnímavosti našich smyslů, zůstává jim už jenom „čirá předmětnost“, tj. myšlená předmětnost, která se už nejeví, nýbrž je myšlena jakožto ontická, jakožto náležití čistým, ryzím předmětům. Ale nejevící se předmětnost je nonsense; předmětnost je z podstaty věcí záležitost jevu. Atom je pojem nesmyslný, protože vnitřně rozporný, právě proto, že je myšlen jako ne-jev a přesto se mu přikládá vlastnost, náležití výhradně jevům, totiž předmětnost.

Pojem lze v jistém rozsahu zachránit, jestliže přestaneme o jevech uvažovat pouze ve vztahu k vnímajícímu člověku a přejdeme na obecnější platformu reagujícího subjektu, přičemž subjektem budeme rozumět nejen živé bytosti blízké člověku, ba ani jenom živé bytosti vůbec, nýbrž dokonce předživé útvary a v posledu i molekuly, atomy a subatomární částice. Pak se ovšem ukáže, že vnitřně homogenní a tudíž inertní „atom“ je myšlenkově naprosto nevyhovující kreací; a ukáže se také, že od „částic hmoty“ musíme přejít k událostem jakožto „částicím děje“ či dění. Dění nemůže probíhat jakkoliv a v libovolných postupech a směrech, nýbrž vždy v určitých „formách“, jichž je zvláště na nízkých a nejnižších úrovních dost neveliký počet. A tak představují tyto „formy“ jakési programy dění, tj. programy, jimiž se dění spravuje (a musí spravovat, nemá-li „selhat“, tj. skončit rozkladem). Ovšem proti Platonovi nebo Aristotelovi, jež to snad poněkud připomíná, musíme přísně a důsledně rozlišit dvojí „rovinu“ takového programu: jednak „rovinu“ nepředmětnou, jednak „rovinu“ jakéhosi předběžného zpředmětnění, zvnějšnění, představovanou „zakódováním“ onoho nepředmětného programu či rozvrhu, či jak bychom o tom nejlépe mluvili. Zakódovat pak lze vlastně nikoliv sám program, nýbrž jen „zkušenosti“ s jeho uskutečňováním, tj. to, čeho bylo vskutku dosaženo (a ostatně jenom něčeho z toho). Tak kupř. tzv. genetická informace představuje zakódování určitých úspěšných pokusů o realizaci nějakého takového programu (neúspěšné pokusy jsou „vymazány“ uhynutím příslušných organismů, svých nositelů), ale zakódování, v němž skutečnost realizovaná není obsažena plně, nýbrž právě jen ve svém hrubém rozvrhu. Život takového organismu, založený na zakódovaném projektu, je pouze jakousi prověrkou kódu, nikoliv jeho obsahem. Teprve na

mnohem vyšší úrovni lze objevit schopnost vrátet se nikoliv jen k základnímu kódu, ale ve větší nebo menší míře k „celku“ životní zkušenosti, či spíše k jednotlivým, partikulárním celkům životní zkušenosti (nebo zpočátku alespoň k některým z nich). Ale to už je zcela jiná struktura a tím i jiná kapitola.

Lze mít za to, že tzv. setrvačnost nerozpadajících se (tj. neradioaktivních) atomů nebo určitého energetického (např. světelného) kvanta je založena především na zakódovaných, tj. v projektu uskutečněných programech, jež každá další v sérii událostí přebírá od předchozí. A toto zakódování je realizací strukturních rozvrhů či programů nepředmětné povahy, jež představují pouhou „výzvu“ k naplnění. Mezi nepředmětnou a plně zpředmětněnou (předmětnou) skutečností proto existuje nutně jakási citlivá mezivrstva zvláštní předmětné, „objektní“ skutečnosti, představující zároveň něco jako zásobárnu či „paměť“ zkušeností, aplikovatelných v dalších případech realizace.

76-103 filosofie, aktuálnost

760917-1

(103) (2) (Písek, 17. 9. 76 odpoledne.)

Jaký je cíl filosofie uprostřed společnosti? Filosofie se nemůže spokojit svou vlastní „dokonalostí“, tj. sebevyšší úrovní svého uvažování a své odborné produkce, nýbrž musí mít zároveň „revoluční“ cíle, i když ovšem ve smyslu havlíčkovské „revoluce hlav a srdcí“, eventuelně ve smyslu biblické „metanoia“, tj. změny smýšlení (a změny celkové životní orientace). Na druhé straně je možno jen nesnadno připustit, že tento „praktický cíl“ filosofie je pouze čímsi druhotným a že má ráz pouhé popularizace. Ve filosofii nemůže platit dvojí norma ani dvojí pravda. A ačkoliv pro vědu snad je beze ztráty podstatných pravd možné, aby výsledky své práce popularizovala, pro filosofii neexistuje dvojí způsob výkladu téhož, neboť každý výklad představuje určitý myšlenkový postup, nezaměnitelný s jiným. Filosofie, která se obrací k širokým vrstvám, chtějíc je oslovit a ovlivnit, je prostě jinou filosofií než ta, která zůstává uzavřena na katedrách a vědeckých pracovištích. Tady nejde o úroveň (či míru) odbornosti nebo populárnosti, ale o rozličné základní zaměření myšlenkového úsilí. Existují zajisté různé způsoby vypracování a zejména kontroly filosofické myšlenky, ale to jsou jen metody, nikoliv základní orientace veškeré myšlenkové práce, základní filosofická orientace. Jakmile ztratí nějaká filosofická metoda kontakt se základním zaměřením filosofie a stane se čímsi samoučelným, přestává být filosoficky legitimní a únosnou.

Jinak řečeno: filosofie jako čirá teorie je nelegitimní a nepřípustná. Kdybychom neměli výhrady proti tradičnímu rozlišování odborných disciplín na teoretické a praktické (nebo aplikované), mohli bychom filosofii

zařadit pouze mezi obory praktické či aplikované. Čistě teoretické „filosofování“ přestává dříve nebo později být skutečně filosofickým a sklouzává, poklesává na pouhou ideologičnost, která se ovšem prokáže zase jen ve vztahu ke konkrétním, reálným situacím a skutečnostem (přičemž vztah k nim může být zcela nebo do jisté míry neuvědoměn, tj. nereflektován). Ideologičnost tzv. ryzí teorie spočívá totiž právě v oné nereflektovanosti; nedostatek kontrolující reflexe umožňuje ono sklouznutí do pouhé role průvodče nebo dokonce zdůvodňovatele a apologeta něčeho, co se i tak děje a čeho motivy mají charakter zájmů a v posledu nejsou zdůvodňovány (ani zdůvodnitelné).

A tak náleží přímo k podstatě filosofie, že usiluje o to oslovit každého člověka a přesvědčivě mu předložit možnost a výzvu k realizaci možnosti životního obratu na základě myslivého nahlédnutí. Tato životní proměna, k níž filosofie vede, není ničím druhotným a následným, ale je součástí cesty filosofa, tj. také jeho myšlenkové, myslitelské cesty. „Filosofický“ život je proto integrální a neoddělitelnou součástí myšlenkového postupu, myšlenkové cesty za pravdou. Za pravdou nelze totiž jít pouze myšlenkově a teoreticky, nýbrž vždy jen celou bytostí a celým životem. Změna smýšlení je základem a předpokladem praktické životní orientace, ale pouze v první fázi cesty za pravdou (a z pravdy). Ale další myšlenková cesta je otevřena jen tomu, kdo skutečně na základě této změny smýšlení prošel životním obratem, kdo celoživotně vykročil novým směrem. Sledování vnitřní ingerence a vnitřní dynamiky filosofické myšlenky není a nemůže být samo o sobě dostatečným základem pro koncepční, projektovanou myšlenkovou práci; vnitřní logika myšlenkového postupu musí být vždycky zintegrována s myšlenkovou strategií, jejíž motivy nelze odvodit z vnitřní dynamiky té které myšlenky či myšlenkové „pozice“. A k této integraci může dojít pouze v rámci praktického životního postupu, pro nějž je „teorie“ pouze jednou ze složek a nikoliv soběstačnou skutečností jakéhosi plánu či normy, které by bylo lze pouze „naplňovat“ a „realizovat“. Mezi sledováním vnitřní dynamiky samotné myšlenky a mezi sledováním dynamiky situačního rozvinutí životního dějství musí dojít k jakési oscilaci – a teprve uprostřed této oscilace a v jejím elementu je filosofie vskutku doma a může postavit, „sklenout“, svou myšlenku jakožto filosofie (bez nebezpečí, resp. přímo nutnosti úpadku a pokleslosti na ideologickou platformu).

76-104 filosofie, moc

760918-1

(104) (3) (Písek, 18. 9. 76 odpoledne.)

To ovšem představuje pouze jednu stránku problému. Zároveň je třeba zdůraznit i stránku druhou: filosofická „angažovanost“ a zájem na nápravě věcí nesmí jít tak daleko či spíše tím směrem, že by své usilování spojila

s užitím mocenských prostředků. Filosofie si vždycky musí zachovat náležitý odstup od moci, mocenské reprezentace a mocenských prostředků. Jediná legitimní funkce moci spočívá v její kontrole nad každým „divokým“ pokusem o násilné prosazení cílů, postrádajících obecného souhlasu. To znamená, že legitimní funkce moci je pouze negativní, obranná, pořádek zajišťující. Moc však nemůže a nesmí prosazovat žádné pozitivní společenské programy a cíle, a zejména nikoliv názory a přesvědčení, ideje, myšlenky. Asistence moci při realizaci těch nejlepších programů je vždycky těžce rušivá, neboť korumpuje nejušlechtilejší úmysly a pravdu mění v lež (viz Rádl). Moci může a smí být užito k podpoře a zabezpečení určitých programů (pokud se ukáže taková nezbytnost) pouze s dvojnásobným omezením: takové programy musí mít podporu většiny (a to nikoliv fingovanou či vynucenou), a za druhé se takové programy nesmějí týkat záležitostí, v nichž většina není kompetentní při rozhodování. Příklad: jestliže většina společnosti rozhodne, že má být uvedeno do provozu nějaké nové technické zařízení (jako např. atomové elektrárny), proti němuž menšina z určitých důvodů protestuje a o jehož znemožnění se třeba i dost drastickými způsoby pokouší, pak mocensky může a smí být „zvládnut“ praktický odpor této menšiny (např. eventuelní sabotážní akce), ale nikoliv teoretická otázka sama, tj. nesmí být zamezeno tomu, aby diskuse (veřejná diskuse) pokračovala. Jinými slovy: opoziční činy mohou být v krajním případě mocensky potlačeny, ale při tom musí být zachována svoboda vyjadřovat veřejně opoziční názory. Tím, že se většina rozhodne pro jaderné elektrárny, není ještě vůbec rozhodnuta otázka, zda to bude či nebude mít negativní důsledky pro životní prostředí atd. Rozhodnutí většiny může být nesprávné, chybné (a to i tenkrát, když informace jsou veřejnosti k dispozici, což je dost řídký případ); a proto musí být zabezpečena svobodná kritika takových rozhodnutí, i když už padla a i když už se provádějí v praxi.

Základní věcí je vyostřené povědomí všech příslušníků určité společnosti, že mocenské prostředky, jichž je užito k potlačení hlasu menšiny, jsou elementárně nebezpečné i pro většinu, tj. pro všechny vůbec. Jakmile se jednou rozvine aparát k potlačování menšinových názorů, je maličkostí se ho zmocnit a začít jím potlačovat veřejné mínění vůbec, tj. i většinové. Za předpokladu, že tato věc je jasná, může vzniknout základní solidarita všech občanů bez ohledu na rozdíly přesvědčení, názorů, společenského zařazení atd. atd. Moc a mocenská opatření, jednou nelegitimně použitá k potlačení názorů a stanovisek, se vymknou z ruky těm, kdo si to původně přáli, a obrátí se v posledu i proti nim samotným. „Nesprávné“ názory je nutno odhalit a argumentací vyvrátit, nikoliv potlačit a likvidovat násilím. Lidi je nutno přesvědčit, nikoliv zmanipulovat nebo donutit. A tam, kde přesvědčování nemá naději,

protože jde o rozdílné zájmy, je nutno přistoupit ke kompromisům – a ne potlačovat zájmy menšin (a později i většiny).

To je ovšem všechno teorie. V praxi dochází k situacím, které jsou prostě neřešitelné jinak než za použití mocenského donucení. Jenže otázkou vždycky je, zda už taková mimořádná situace nastala anebo nikoliv, a zda nabízející se mocenské řešení je opravdu perspektivním řešením a nikoliv pouze umlčením oprávněných námitek. Osvícený absolutismus nemusí být špatný, pokud je vskutku osvícený; ale jak zajistíme jeho osvícenost? To je také praktická otázka. A tak si myslím, že o tom, zda nastala mimořádná situace nebo nenastala, musí v posledu rozhodnout buď většina anebo neschopnost získat většinové rozhodnutí. A v každém případě ti, kdo sebeúspěšněji vyvedli společnost z nějaké vážné krize, kdy nebylo možno postupovat přísně demokraticky a ústavně atd., nemají být samozřejmě považováni za nejvhodnější v následujícím, již normálním (nebo normálnějším) období. Tak kupř. není dobré, když se třeba sebeosvědčenější generálové stanou automaticky šéfy vlád, prezidenty apod. v situaci, kdy válka skončila a nastává nové období míru a výstavby. Jinak by se totiž snadno mohlo stát, že ze svobodného občanského života by se náhle nebo postupně stala vojna jako řemen.

76-105 smrt, život, negentropie, setkání, komunikace

760920-1

(105) (4) (SSaŽ, Dunaj, 20. 9. 76 odpoledne.)

(Poznámky pro Martina Š.) Pavlův výrok, že „odplata za hřích je smrt“, nelze brát doslova – a vůbec za bernou minci. Přinejmenším totiž neplatí o smrti v biologickém smyslu. Smrt je na světě daleko dříve než hřích; o tolik dříve, oč je život starší než člověk (lidský rod). Smrt je všude tam přítomna (nebo alespoň hrozí všude tam), kde je život. A přitom je smrt něčím vztaženým k subjektu, neboť „objektivně“, „předmětně“ je stav před vznikem života a po jeho zániku vlastně „týž“ (i když nikoliv přesně týž, neboť existují vždy jisté stopy, relikt, jež prozrazují existenci živého organismu i po jeho smrti). – Ale život se nechová ke smrti jako ke svému nepříteli, nýbrž uzavírá s ním rozmanité kompromisy a přímo „dohody“ či „úmluvy“. Život je mnohem nepravděpodobnější než ne-život (nepřítomnost života); představuje proto jakési negentropické vzepětí, které ovšem nutně představuje cosi méně stabilního a tím nakloněnějšího rozpadu a rozkladu. Integrovanost života, živé existence je podstatně jiného druhu než jakákoliv setrvačnost. Život netrvá „setrvačností“, nýbrž neustálým obnovováním, novým úsilím a úsilím o nové. Už tím je podstatně naznačeno, jak je život spjat se smrtí (a že není nejzákladněji orientován proti ní). Aby byl život životem (tj. skutečným životem), musí se obnovovat a uprostřed tohoto obnovování překračovat, překonávat sám sebe. Jinými slovy: život je vskutku životem jen za předpokladu, že staví na

„své“ smrti, že nějak zapojuje smrt do sebe, že smrt činí svou součástí a složkou.

Je zvláštní, že ne-život ohrožuje život a živou bytost pouze dopředu a nikoliv dozadu. Okolnost, že život je velmi nepravděpodobný a že jeho vznik a výskyt uprostřed neživého (ev. předživého) vesmíru je prudkou negentropickou výchylkou, není důvodem či příčinou závratí, jako tomu je v případě smrti (tj. ne-života, který vystřídá život, který zbude ze života). Neživá příroda sice může působit dojmem cizího elementu, ale není ohrožením života, a to, ani kdybychom ji vůbec nechápali jako předživou. Život si prostě zvykl na to, že žije v ne-živém světě; ve svých vyšších formách ovšem si vytvořil jakousi zvláštní oblast, zvláštní svět, který stojí mezi ním (vyšším životem) a mezi neživou přírodou, totiž biosféru, jejíž je zároveň součástí. Ale vcelku je nucen život vůbec čelit ne-živosti svého prostředí, svého „osvětí“ či lépe okolí. Smrt je cosi závratného nikoliv svou ne-živostí, nýbrž tím, že likviduje cosi podstatného ze života. Není pouhým jeho koncem, nýbrž jakýmsi zpochybněním jeho úsilí, jeho existence, jeho smysluplnosti. A pro toto zpochybnění musí mít splněny určité podmínky, totiž především to, že život jaksi rezignuje, že ustoupí, že přijme porážku. Ale to není ani nutné, ani samozřejmé. Život může podřídit smrt svému usilování a svému „programu“, tj. může ji učinit svou součástí, jednou ze svých etap. Jinak vysloveno, může ji oloupit o její schopnost zpochybnit smysluplnost života a naopak jí vtisknout určitý smysl. Pak už smrt vůbec není něčím nesmyslným nebo alespoň proti smysluplnosti života stojícím a ji rušícím, nýbrž sama dostává smysl, dostává své místo v životě. Není (nemusí být) už popřením života, ale spíše jeho dovršením, završením, zpečetěním. Smysluplnost smrti pak nespočívá v tom, že je relativizována jakožto konec individuálního života, nýbrž jako něco, co ohrožuje život vůbec; jinak řečeno, smysluplnost smrti může být vztažena k jinému individuálnímu životu (event. životům) nebo k životu vůbec.

Předpokladem, aby tuto smysluplnost mohl nahlédnout, přijmout nebo dokonce v určitých případech volit (resp. volit její vysoké riziko) individuální život, musí být zakotven v čemsi nadindividuálním, tj. musí svou vlastní smysluplnost založit v něčem, co není ohroženo individuální smrtí. A to je spjata a možná ztotožnitelné s jakýmsi základním odstupem od sebe, jímž je vyprázdněn a zrelativizován onen „odstup“, jímž je smrt.

Na tomto místě můžeme zařadit malé extempore: jedním z nejvýznamnějších druhů odstupu od sebe je vykročení na společnou platformu s druhými živými bytostmi, jako jsme my, kde je pak možná komunikace (na nejvyšší úrovni je to občanství ve světě řeči, ale něco analogického můžeme pozorovat ještě mnohem dříve na úrovních podstatně nižších; dokonce sám vznik mnohobuněčných organismů je přímo založen na tom, že podřízené buňky a tkáně existují v základním „odstupu“ od sebe). Život vícebuněčného organismu elementárně

přesahuje život jednotlivých buněk (i když ne vždy všech, resp. kterýchkoliv). Nicméně tady lze ještě uvažovat o úsilí živého organismu přežít ničivé důsledky odumírání vlastních buněk nebo celých tkání. Radikálnější odstup můžeme vidět tam, kde sám organismus jako celek je „obětován“ (což je velmi nepřípadné slovo, když např. jde o tzv. přirozený výběr) nebo když je jeho cesta, jeho směr opuštěn ve prospěch cesty nebo směru jiného. Na vyšší úrovni je takovým odstupem od sebe např. Jobova otázka: byť mne i zabil, proč bych v něho nedoufal? Anebo jeho jistota, že jeho vykupitel se v den nejposlednější postaví nad jeho prachem (tj. nad tím, co z něho zbylo), provázena navíc jistotou, že to dokonce uzří na vlastní oči, ať už se mezitím s jeho tělem stalo cokoliv. Podobné parametry má zakotvení života v myšlení i pravdě atp.

76-106 filosofie, aktuálnost, „obecné mínění“, uzlové problémy, reflexe, propedeutika (xxx)

760921-1

(106) (5) (SSaŽ – Dunaj, 21. 9. 76 odpoledne.)

Myšlenka spojit aktuální problémy moderních společností se základními otázkami filosofickými a přechod od prvních k druhým pojmout jako svého druhu „úvod do filosofie“ se mi jeví jako nejpřiměřenější způsob pokusu o oslovení většího množství lidí (především ovšem studentů a pak intelektuálů vůbec, zejména tvůrčích pracovníků v umění, ve vědě a technice, atd.) – Výběr aktuálních témat nemůže být ovšem předem pro posluchače nebo čtenáře zdůvodněn; to, co se může běžně jevit jako centrálně důležité, nemusí být potvrzeno ve filosofické perspektivě. Ale ta nemůže být demonstrována na počátku, nýbrž musí být předvedena tak říkajíc „při práci“. To však je tím spíše možné, protože ve filosofii neexistuje nic takového jako nějaké „přirozené“ počátky; v zásadě lze startovat filosoficky kdekoliv, na kterémkoliv místě, u kteréhokoliv problému.

Je tedy možno (a nutno) vyjít z těch aktuálních problémů a úkolů, jež obecné mínění (té skupiny či vrstvy, o niž nám jde) považuje za nejdůležitější a stěžejní. Takových témat je ovšem mnoho; jak už řečeno, předem nelze dostatečně zdůvodňovat výběr, jehož bude k propedeutickému výkladu použito. Ale výběr musí být proveden tak, aby při reflexi byly vybrané problémy dostatečně instruktivní. Některé z vybraných problémů se pak mohou prokázat jako vskutku významné (takže obecné mínění bude ve svém ocenění těchto problémů potvrzeno); jiné se mohlo prokázat jako nesprávné, posunuté pochopení čehosi, co však je samo o sobě také velmi důležité, co však musí být interpretováno a chápáno jako cosi jiného a zejména zařazeno do jiných kontextů. A posléze některé problémy, obecně považované za významné a důležité, se mohou v analyzující reflexi ukázat jako pa-problémy, jako „**sebein**-problémy“. Všechny tři možnosti mohou být však stejně instruktivní, neboť jde o

navození určitého způsobu myšlenkového přístupu, o osvojení náležitostí kritické filosofické reflexe (a nikoliv o nějaký seznam hierarchicky seřazených problémů).

Postup by tedy vypadal asi takto: vyšlo by se z problému, který by byl obecně považován za důležitý a aktuální. Byl by proveden výklad, demonstrace a analýza tohoto problému; a pak by postup demonstrace a analýzy byl podroben kontrole. Při této kontrole by se ukázaly některé základní polohy problému, které na první pohled nejsou zřejmé, jakož i některé rovněž původně skryté základy a předpoklady oné demonstrace a analýzy. Jinými slovy: byla by provedena reflexe a hned na to by byla tato reflexe znovu reflektována, takže by se objasnila také sama povaha reflexe a také kritičnosti. – Názornosti nejspíš obvykle prospěje, když se paralelně provede analýza tradiční „reflexe“, zatížené některými chybami. V těchto případech se ukáže jako velmi vhodné uvést historické příklady. Možná, že právě tyto navazovací body budou představovat nejpedagogičtější vstup do problémů dějin filosofie. (A tím ovšem také do dějin filosofických problémů samotných.) Pokud mohu soudit ze svých zkušeností, bylo pro mne nejodpudivější, když na mé problémy navázal filosofický výklad tak, že mne od nich nejprve odvedl někam docela jinam a pak, když se konečně dostal k jejich řešení, ukázalo se, že už jsou nějak jinak postaveny, že jsou významově posunuty, že to jsou vlastně už jiné problémy. Filosofové, kteří nutí své posluchače a adepty filosofie k podobnému postupu, připravují ve skutečnosti těm nejinteligentnějším a myšlenkově nejcharakternějším předně veliké zklamání; a za druhé tak ovšem zřetelně odhalují skutečné slabiny svého myšlení. Aktuální problémy, ať už k nim filosofie v posledu zaujme jakýkoliv postoj a ať už je jakkoliv hodnotí a ocení, představují nicméně pro každého filosofa „hic Rhodus, hic salta“. Od tohoto úkolu a poslání nemůže filosofii osvobodit žádná sebejemnější a sebedůmyslnější pojmová krajkovina, neústí-li ve vstupu do řeky a v překonání jejího proudu, který nám brání postupovat dále.

76-107 poznání, ideologie, otevřenost, uzavřenost, reflexe, nepředmětná skutečnost, výzva, oslovení

761006-1

(107) (6) (SSaŽ – Dunaj, 6. 10. 76 odpoledne.)

Středověká teorie poznání kladla veliký důraz na božské, „nadpřirozené“ zdroje poznání (koncepce zjevení etc.); podobně v novověkém myšlení plnila podobnou funkci myšlenka jakéhosi apriori, ať už jakkoliv pojatého a zdůvodněného. Chyba nebyla v tom, že veškeré poznání nebylo odvozováno ze smyslové zkušenosti, jak chtěl dokazovat empirismus (a senzualismus), nýbrž v něčem docela odlišném: v tom totiž, že povaha onoho myšlenkového „apriori“ byla chápána ryze předmětně. Tak ve

středověku např. byly formulovány jednotlivé „pravdy“, jež byly „zjeveného“ původu; Leibniz ponechal v možnosti jednotlivé monády jenom míru vnitřního vyjasnění, vyčeření, aby obsahově (tj. předmětně – obsahově) chápal veškeré vědění jakožto dané (podobně jako bylo všechno poznání a vědění od počátku „dáno“ třeba u Platona), apod. Takové pojetí však nemohlo obstát, protože každé zpředmětnění, každá objektivita je výsledkem objektivace či objektifikace – a tudíž je produktem či přinejmenším spoluproduktem myslícího subjektu, a tedy nikoliv čistou „daností“. Naproti tomu to, co je vskutku „dáno“, není nikdy objektivní – takže buď musíme o „danosti“ vůbec přestat mluvit, anebo ji musíme od základu pojmově přeinterpretovat. „Danost“ pak je naprosto nepředmětná, je pouze jakousi příležitostí, možností, výzvou, je plánem, který se nevnučuje, ale který obsahově, kvalitativně ukazuje na optimální řešení a vede k němu. Není-li nastoupena právě ta cesta, na niž zve, nejsou důsledky nějakým dalším „zásahem“, nýbrž jsou prostě náležitostí oněch horších „cest“, po nichž jsme se vydali. Na nižších úrovních to je do jisté míry náhoda, která „rozhoduje“, budeme-li úspěšní či neúspěšní (jako nižší subjekty), na vyšších úrovních je možno prohlédnout, nahlédnout souvislosti do minulosti i do budoucnosti (ale je možno se také mýlit, vidět špatně, ideologizovat si své „nahlédnutí“, setrvávat v předsudcích apod.).

Obrana proti falešnému vidění a ideologickému uvažování spočívá v obraně proti uzavřenosti; a ta je možná jenom jako aktivní, vždy znovu „podnikaná“ otevřenost vůči něčemu jinému, novému, a ta se uskutečňuje v odstupu od sebe (a od svých představ, názorů, myšlenek). Tady se otvírá problematika reflexe a ek-statické otevřenosti vůči pravdě a „pravdám“, vůči pravým nahlédnutím. A to pak je základ pro řešení nejen obsahového problému poznání, ale také pro jeho dynamiku, aktivitu, pro jeho činnost. Aktivita, spontaneita, tvořivost subjektu předpokládá na nejvyšší úrovni právě takovou zakotvenost v nepředmětném zdroji či základu jako nejelementárnější aktivita subjektu primordiální úrovně. Je chybné si představovat, že jediný kontakt s nepředmětnou skutečností je prostředkován právě na nejnižší úrovni, a že všechno další je pouze „nadstavbou“ nad tímto skutečným vztahem či kontaktem. Nepředmětná skutečnost se otvírá subjektu vyšší úrovně jinak než subjektu nižší úrovně. Subjekt personální povahy se „setkává“ s nepředmětnou skutečností na své, tj. personální úrovni – jako by sama nepředmětná skutečnost byla personálního charakteru. Protože však o nepředmětné skutečnosti nemůžeme legitimně vypovídat, že má personální charakter, protože v tom je zahrnuta už objektivace (tj. nepřípustná objektivace), musíme přisoudit personální charakter způsobu, jak je nepředmětnou skutečností vědomý subjekt oslovován. To je ovšem možné pouze díky tomu, že se subjekt otevře nepředmětnému oslovení, vzdá se sebe a svých „pozic“, „zapře sebe sám“ a dá se plně k dispozici onomu nepředmětnému

oslovení, oné nepředmětné výzvě a je spoluúčasten na její „realizaci“, na jejím postupném přechodu „zvnitřku navenek“, tj. postupném zvnějšňování, zpředměťování.

Nepředmětná skutečnost se tedy „jeví“ různě v různých kontextech, v různých situacích; zase bychom to mohli – byť nelegitimně – vyjádřit tak, že se vyjevuje situačně, tj. že – nesprávně řečeno – má situační charakter. (To platí zejména o pravdě; pravda je „situační“, ale toto označení je z několika důvodů nelegitimní, protože nepřípustně objektivující; spíše by bylo možno říci, že pravda je vždy vztažena ke konkrétní situaci.) – Zároveň nám to umožňuje předpokládat, že jistým elementárním, „primordiálním“ způsobem „oslovuje“ či „vyzývá“ nepředmětná skutečnost (tedy také pravda, pokud ji myšlenkově neuchopíme jako způsob oslovení na vyšších úrovních) i subjekty elementární, primordiální úrovně, a ostatně všech úrovní vůbec. Tak v sobě nový koncept nepředmětné skutečnosti zahrnuje i nový koncept skutečnosti „reálné“, tj. mající také předmětnou stránku, totiž v tom smyslu, že neexistuje ryzí předmětnost, ryzí předmětná skutečnost. Tzv. reálná skutečnost je vždy jaksi „dimorfní“ či spíše vybavena dvojitým charakterem, dvojitou stránkou, vnitřní a vnější. A ta vnitřní je vždy „oslovitelná“ nepředmětnou skutečností.

76-108 kvalifikovanost, životní vrstvy (obory), kritičnost

761007-1

(108) (7) (SSaŽ – Dunaj, 7. 10. 76 odpol.)

Pro život společnosti je velmi důležité, aby se všechno ukázalo v pravém světle, a zejména po všech stránkách. Tak kupříkladu v těžkých dobách je žádoucí a vysoko hodnotitelná statečnost. Ale sama o sobě ztrácí statečnost svou cenu tam, kde zakrývá nějaké nedostatky nebo vady nebo kde supluje za jiné kvality, jichž se nedostává. Statečný básník nemusí být ještě dobrým básníkem, zejména nemusí být nutně lepším básníkem než básník vylekaný a „posera“. Tím vůbec nemá být řečeno, že z básnického hlediska (z hlediska literárního kritika nebo z hlediska literatury vůbec) je statečnost nebo zbabělost nebo jen slabošství básníkovo čímsi lhostejným nebo alespoň nedůležitým. Ovšemže tomu tak není. Ale pošramocenost básnické kvality se musí dokazovat z díla samého, nikoliv z událostí básníkova života.

Podobně tomu je ovšem také ve filosofii. Možná, že pochybný, falešný Heideggerův krok v Německu roku 1933 je úzce spjat s nějakou podstatnou vadou jeho filosofie; předem to alespoň nelze vyloučit. Ale falešnost, vadnost jeho filosofie je třeba prokazovat filosoficky, tj. především na jeho filosofických textech. Pouhý poukaz na Heideggerovo politické pochybení není a nemůže být dostačujícím filosofickým argumentem. Skutečný život filosofa není v žádném smyslu filosofickým adiaforon, ale musí být osvětlen, interpretován teprve z filosofických pozic

a programů filosofových. Proto např. vlastní Heideggerova interpretace událostí z r. 1933 v době, kdy byl rektorem, musí být vzata vážně, ale především ve svých souvislostech se skutečným filosofickým dílem Heideggerovým. Proto má smysl, jestliže Heidegger poukazuje na svůj text nástupní přednášky („*Was ist Metaphysik*“), kde má být jeho pojetí univerzity, jaká má být a jak musí být přebudována. Ale musejí být sledovány také jiné souvislosti a vztahy k jiným textům. Jestliže se nepodaří objasnit zdroj politického pochybení v samotné jeho filosofické tvorbě, není žádný poukaz k faktickému průběhu událostí mnoho platný; nemá zkrátka filosofickou relevanci (což, jak řečeno, neznamena, že taková relevance není možná nebo že neexistuje).

Analogické vztahy ovšem platí i v jiných oblastech. Generál, který se skvěle osvědčil na válečné scéně, tím ještě nikterak není kvalifikován jako politik pro mírové období (příklad: Eisenhower; protipříklad, že to není vyloučeno: de Gaulle). Zasloužilý stranický pracovník vůbec nemusí být dobrým ředitelem podniku, výborný matematik může být technickým antitalentem, stejně jako vynikající malíř může být podprůměrným spisovatelem. Nároky vykrystalizovaly v každém oboru a v každé sféře jinak; plní-li je, dostojí-li jim někdo v jedné sféře, vůbec se tím nekvalifikuje pro oblast druhou – tam se musí prokázat znovu v soutěži, při níž jeho dosavadní kvalifikace formálně nesmí nic znamenat (i když někdy se může ukázat, že může být velmi výhodná věcně a může být spolu s novou kvalifikací integrována v cosi zcela nového a dosavadní tradice přesahujícího). Zkrátka platí, že výkony a zásluhy v jednom oboru samy o sobě málo znamenají v oboru jiném; a pokud vskutku význam mají, musí se to prokázat v tomto jiném, novém oboru prakticky; a i to pak musí být ještě důkladně interpretováno a kriticky prověřováno. Einstein se svou speciální teorií relativity rázem stal největším teoretickým fyzikem na světě; ke svým fyzikálním teoriím dospěl, jsa filosoficky žákem Machovým. Je jeho vynikající výkon na poli fyziky důkazem pro hodnotu empiriokriticismu Avenaria a Macha? Jistěže není. Je snad veliký fyzik zajímavý filosoficky? Ovšemže ano, ale jinak, než že bychom se pídili po jeho filosofických názorech. Někaké texty jsou k dispozici; ukazují na značnou myšlenkovou nedůslednost a dokonce naivitu. Ale to rozhodující je skryto někde jinde: Einsteinova speciální a zejména obecná teorie relativity má své určité filosofické předpoklady, resp. své filosofické základy, kořeny, „prastrukturu“. Tu však neodhalíme ani z Einsteinových filosofických textů, ani z textů jeho filosofického učitele Macha (i když tam leccos může být naznačeno), nýbrž na základě kritické analýzy jeho fyzikální teorie samotné. A tady se může ukázat také filosofická neudržitelnost teorie, která v oboru fyziky může být slavná.

1976-16
§ 109-115

otázka, tázání, Nic. Hartmann, vědění o nevědění

[761011-1]

(109) (1) (SSaŽ – Dunaj, Praha 11. 10. 76 dopol.)

Fenomén otázky, resp. tázání je neobyčejně zajímavý: abychom se mohli tázat na něco, co nevíme, musíme o tom přece jenom něco vědět. A to ne tak, že bychom něco věděli o něčem jiném, byť jakkoliv spjatém s tím, co vskutku nevíme, nýbrž tak, že naše vědění se vztahuje právě a přesně k tomu, co nevíme a po čem se tážeme. Pokud totiž o něčem vskutku naprosto nic nevíme, nejsme schopni se na to ani tázat. Tázání je tedy jakýsi zvláštní typ či druh vědění; např. Nicolai Hartmann mluví o tzv. „*Problembewußtsein*“ jako o jakémsi „vědění před věděním“: „Co není ani věděním, ani nevědění, ale co je jakýmsi uprostřed mezi obojím se vznášejícím věděním o nevědění, to musí mít nutně formu... jakéhosi přesvědčení; ...“ (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl., str. 433.) Jestliže postavení (položení) otázky předpokládá jakési „vedoucí nevědění“, je z toho zřejmé, že předpokladem tázání je reflexe. Ale celá záležitost je ovšem složitější. Je třeba si udělat náležitě jasno o tom, jak můžeme reflektovat své nevědění, tj. jak si své nevědění můžeme uvědomit. To pak nutně vrhne nové světlo na povahu samotné reflexe. Reflexe totiž není pouhým přesunutím pozornosti, tj. zaměřenosti vědomí na samo vědomí či dokonce na nějaké danosti, nějaká „data“ vědomí, „obsahy“ vědomí, nýbrž představuje uvedení takových „dat“ do souvislostí, v nichž se ukáží z nové stránky, ve své „pravé podobě“. V reflexi se proto nevztahujeme pouze k „předmětu“ reflexe, ale také a zejména k horizontu nebo alespoň pozadí či kontextu takového „předmětu“. Tím dosahujeme teprve toho, že sám „předmět“ se jeví určitěji, výrazněji, plněji. Reflexe uvádí svůj „předmět“ na scénu, to znamená do určitých souvislostí; a „předmět“ se stává „předmětem“, tj. tím, čím vskutku (v posledu) je, teprve ve vztahu k těmto souvislostem a na jejich pozadí.

Ovšem při takovém uvedení na (osvětlenou) scénu se může stát, že se výrazně projeví „předmět“ reflexe jako nevýrazný či bezvýrazný, že v procesu, jímž se vyhraňuje určitost, s jako se vyjevuje, se může ukázat právě jeho bytostná neurčitost či neurčenost, jen při vyostření jeho kontur se může nade **vší** pochybnost ukázat, že jeho kontury jsou vágní a neurčité, že se vytrácejí apod. To znamená, že reflexe nám umožňuje oddělit od sebe tu určitost či neurčitost, která spadá na vrub myšlenkovému přístupu, od jiné, která je vlastní tomu „předmětu“ vědomí, k němuž naše vědomí přistupuje (resp. k němuž ve svém vědomí přistupujeme). A to je pak podstata našeho vědomí problematičnosti,

vědomí problému, otázky: tam, kde jsme ve svém vědomí určitější a přesnější než skutečnosti našeho běžného kontaktu s věcmi, tj. než naše obeznámenost s nimi, tam se dostáváme v dynamice svého myšlení příliš daleko kupředu, jsme náhle napřed, jsme schopni nahlédnout předem ne jednu, ale více možností, jak náš „předmět“ může nabýt určitosti – a pak jsme vedeni k tomu, abychom rozhodli na základě přesnějšího, bedlivějšího ohledání skutečnosti (i po stránkách, které se samy o sobě na první pohled nenabízejí), jak bude ono vyostření a vyhranění našeho „předmětu“ vsutku vypadat. A svou situaci, v níž se ocitáme proti „vnímání“ a rozpoznávání „samotné skutečnosti“ nějak příliš napřed se svou tvorbou obrazů a pojetí, teorií a hypotéz, takže proti sobě stavíme dvě nebo více možností, jež jako nějaké modely chceme pak konfrontovat a srovnat se skutečností samotnou, tedy tuto situaci vyjadřujeme tak, že formulujeme otázku či problém. A tím se vysvětluje také povaha onoho vědoucího nevědění.

My máme už k dispozici jakési kadluby pro eventuelní pojmové zachycení zkoumané (dotazované) skutečnosti, máme před sebou několik obrazů, několik pojmových výtvorů, několik teorií; a to je to, co víme (tj. co reflektujeme jako „obsahy“ svého vědomí, jako rozvrhy další pojmové práce, jíž má být skutečnost uchopena). Naproti tomu to, co nevíme, je nikoliv bezbřehé a neuchopitelné (jako tomu jest u celku toho, co nevíme), nýbrž je to již dopředu naším myšlením nějak určeno (tj. např. tak, že to je buď A nebo B, a nic jiného). K podstatě skutečné otázky náleží, že má své meze a že se jich velmi pevně drží. Meze mohou být ovšem vytyčeny nesprávně, takže se později ukáže nutnost opravy. Ale to není rozhodující. To pak jenom ukáže, že otázka byla špatně, nesprávně položena. Ale lépe, správněji může být položena jenom za předpokladu, že toho budeme vědět víc, abychom své nevědění mohli přesněji, ostřeji ohraničit a vymezit. Nejenže to je možné – jak zřejmo – pouze v reflexi, ale reflexe tu představuje jakousi obeznámenost, seznámenost, znalost čehosi podstatně důležitého, co však není znalostí předmětné (a tedy předmětně uchopitelné) stránky zkoumané skutečnosti. Není to však ani znalost čehosi jiného (rovněž předmětného, tedy jiného předmětu), nýbrž „znalost“, „povědomost“, „obeznámenost“ s tím, jak předmětná stránka zkoumané skutečnosti je založena, jak je zakotvena v nepředmětné stránce, resp. v nepředmětné skutečnosti vůbec. Reflexe, která je předpokladem každého tázání, je pobýváním ve světě, v němž teprve se každá skutečnost může ukázat ve své pravé podobě (protože v pravém světě), **tj. ve své určenosti a zakotvenosti** nepředmětné povahy.

[761011-2]

(110) (2) (SSaŽ – Dunaj, 11. 10. 76 odpoledne.)

Uměleckým dílem uchopená skutečnost je „skutečnější“, než neuchopená (než byla před uchopením). Proč? Je tomu tak proto, že skutečnost „sama o sobě“ je ještě nevyhraněná, zůstává mnohoznačná a tím neurčitá. Určitosti a jednoznačnosti nabývá teprve ve chvíli, kdy je pojmenována, tj. kdy je vyzdvižena na rovinu slova, řeči. Ale tato rovina je zároveň rovinou, na níž ono pojmenování (tj. soud) je buď pravdivé, nebo nepravdivé; je to rovina, která zůstává v moci pravdy, pod vládou pravdy. Je to v posledu pravda (a jenom prostředně slovo), která vyostřuje vyjevování „věcí“ (skutečností) do jednoznačnosti, do „pravé podoby“. Existuje stará tradice, která takové umocňování skutečnosti (při němž se skutečnost stává „skutečnější“), jež charakterizuje umění, chápe jako „*poiésis*“, jako tvoření, tvorbu. Ale to je mylná, chybná tradice; tvorba je až cosi druhotného, následného, co je možné teprve na základě vzrůstu určitosti a na základě zjednoznačnění skutečnosti, a něco takového ovšem není výsledkem žádné tvorby, žádné umělecké a vůbec subjektní aktivity, činnosti. Skutečnost se stává plně tím, čím jest, ve světle pravdy, a to se ukazuje v řeči; každá aktivita subjektu je v tomto procesu založena a zakotvena jako ve svém předpokladu, základu a zdroji. Tomu, jak se skutečnost stává jednoznačnější, plnější, skutečnější, může a musí subjekt (tvořící, resp. tvorby schopný subjekt) pouze naslouchat a přihlížet; jeho tvorba je založena v poslouchání a poslušnosti toho, co o skutečnosti rozhodla a rozhoduje (stále znovu) sama pravda. Místem, kde se vyjevuje pravda, není tedy semknutost a sevřenost tvořícího ducha, nýbrž jeho otevřenost a sebezapíravost (lépe: **Selbstlosigkeit**).

Příkladem můžeme uvést (13. 10. 76) to, co prý včera uvedl P. Rezek ve své přednášce (o asubjektivnosti umění; nemohl jsem tam jít), v níž vyšel z poukazu na to, jak na fotografii je skutečnost skutečnější, než byla ta fotografovaná, a na to, jak hřích v našem povědomí a ve vzpomínce je skutečnější než ve chvíli, kdy byl spáchán. V obou případech původní podoba je cosi nahodilého a pomíjivého, čeho hlubší význam uniká, kdežto uvědoměn a znázorněn či pevně zachycen může (nemusí ovšem) podstatně poukazovat k tomu, co je na skutečnosti či ději, činu tím nejvýznamnějším a nejhlubším. Aby však bylo něco takového možné, musí být původní „skutečnost“ vyzdvižena do uvědomění (a do uvědomění souvislostí), a to znamená vyzdvižena na rovinu řeči, slova, neboť uvědomění je možné jen ve světě řeči a přes řeč. U fotografie je tomu přesně tak, ačkoliv na první pohled se to nemusí zdát. Ani pes, ani příslovečný pták nepozná „skutečné věci“ na obraze ani nejlepšího malíře; porozumění výtvarnému dílu je možné pouze přes porozumění slovu, řeči.

Termín „poezie“ je příliš vžit, abychom mohli uspět s návrhem jiného, lepšího slova. A tak musíme jen říci, že základním poetickým (poetovým) „činem“ je naslouchání řeči samé, ponoření (se) do řeči, vstup do světa řeči, pobyt (pobývání) v řeči, v jejím světě. A to je spíše něco jako

„pasivita“, přesněji otevřenost, která znamená „míti sebe za méně důležité, méně důstojné“ než to, čemu nasloucháme a čím se necháme oslovovat. Sama tvorba je teprve odpověď na toto oslovení; to, co v takové otevřenosti „vidíme“ a „slyšíme“, není výkonem zraku ani sluchu, ale slova „slyšení“ a „vidění“ jsou pouze zplastičtění toho, co je vskutku „porozumění“. Naslouchat pravdě znamená porozumět pravdě, pochopit, co je v konkrétní situaci a v konkrétním případě pravda. A porozumění není výkonem rozumu, nýbrž otevřeností rozumu, je připraveností rozumu nechat se ovládnout, určit, nasměrovat pravdou. Příklad vzpomínky na vlastní vinu, provinění, hřích je poučný: uzavřené svědomí je „tvrdé“ a „němé“, nevidí nic, neslyší nic, na nic si nevzpomíná, nic nepřipomíná, nic nám „neříká“. Naproti tomu svědomí živé, citlivé, otevřené nelze vyložit psychologicky jako nějaký sklon k sebetřýznění, flagelantní apod. Nejsme „svobodní“ vůči tomu, co zlého (nebo dobrého, ale vina je vtíravější a proto názornější) jsme provedli. Nemůžeme se proti tomu postavit čelem, ale můžeme pouze unikat, vyhýbat se, přehlušovat, mystifikovat, obelhávat (ty kolem a především sebe) apod. Ale pokud se otevřeme a pokud budeme trpělivě a sebezapíravě naslouchat hlasu svědomí, pak je to pravda o naší vině, která nad námi nabude vrchu a ovládne naše svědomí. A toto svědomí se stane otevřenou, živou ranou na naší existenci, na našem bytí – a my se budeme znovu a znovu tázat, jakým způsobem bychom mohli být ospravedlněni, zbaveni viny, jak bychom mohli dojít odpuštění, a víc než odpuštění, smazání viny, očištění celého svého života, který je vinou, hříchem poznamenán. To není věc naší obrazotvornosti a bujné, eventuelně hybridní či nemocné představivosti a invence. Soud o skutečnosti (události), v němž se náš čin jeví jako provinění a prohřešek či hřích, není naším rozhodnutím, naším výmyslem, ale je zakotven v soudu, jímž jsme souzeni my. A tak to je ve všech případech, nejenom tehdy, když se proviníme. V posledu uprostřed našeho poznávání a nahlížení skutečností v „pravém světle“, v jejich „pravé podobě“, se prosazuje moc a rozhodující platnost pravdy, k níž nemáme, co bychom přičinili, ale které můžeme jen naslouchat a její výzvu poslechnout.

[761019-1]

(111) (3) (SSaŽ – Dunaj, 19. 10. 76 v poledne.)

Náš netypický „úvod do filosofie“ je určen především mladým lidem, kteří studují nejrůznější vědecké i technické obory, neboť určitému procentu studujících nestačí obeznámenost se speciálním oborem, ale chtějí svou práci zakotvit v řádu širším, obecnějším, celkovém. Ale je určen také všem věkově již méně mladým lidem, kteří se s filosofií v různých (většinou však podivných a neprůhledných) formách sice již nejednou setkali, ale kteří byli a jsou neuspokojeni tímto setkáním, a přitom zůstali natolik duchem mladí, že nerezignovali, nehodili problémy, do nichž se pokoušeli kdysi

proniknout, za hlavu, ale pociťují jejich výzvu dosud jako živou připomínku nesplněných úmyslů a neprovedeného, neuskutečného programu. Na prvním místě tedy není náš „úvod“ určen pro filosofy-odborníky. Ovšem sama povaha pokusu je musí přivést a přímo přilákat k přečtení textů, neboť – nehledě na formu, která si nečiní a ani nemůže, nesmí činit nároky na to, aby byl text čten jako odborná studie, přece předpokladem, základem a také pozadím takřka každé formulace a každého myšlenkového obratu a postupu je zcela určitá odborně filosofická orientace, o níž sice předmětně nepadne ani slovo, ale nepředmětně je ustavičně míněna a pro zasvěceného dokonce jistým způsobem (obvykle zjednodušeným „*ad usum Delphini*“) tematizována.

Úvod nemůže začít ani nástinem toho, co to je filosofie. Otázka, co to vlastně je filosofie, je jednou z vrcholných a také jednou z nejobtížnějších otázek filosofických. Reflexe všech lidských aktivit je spíše možná a kontrolovatelná než té jediné aktivity, jíž je reflexe filosofická. Filosofie dospívá k sebeuvědomění přes postupné uvědomování všech dřívějších, „předcházejících“ aktivit, a teprve jakoby na samém konci dospívá k sobě. – Ale to neznamená, že nemůžeme začít ničím, co by se samotnou filosofií mělo souvislost; musíme se ovšem omezit na souvislosti vnější. Tak např. můžeme určit místo či rovinu, na nichž je filosofie doma. I když se filosofie může zabývat čímkoliv, její místo (stanoviště) není kdekoliv. Předmětem filosofie (filosofických úvah) může být např. příroda, astrofyzika, biochemie, fyzika jádra apod., ale místo filosofie není ani v přírodě, ani v atomech, ani ve hvězdách či v biochemických procesech. Místo filosofie je vědomí; mimo vědomí, vně vědomí není filosofie možná, neexistuje. Filosofie je záležitostí vědomí; ale není vlastností vědomí. Spíše je určitým způsobem, jímž vědomí spravuje, organizuje samo sebe – a jímž samo sebe také kontroluje. Filosofie je pro vědomí něco jako cesta; vědomí se po ní může, ale také nemusí vydat. Jsou i jiné cesty, po nichž může jít; je ovšem otázkou, zda to jsou vždycky skutečné cesty, které někam vedou, a nikoliv pouhá scestí. Nicméně jedno je jisté: cesta není vlastností toho, kdo po ní jde, nýbrž je pro něho jednou z možností, kterou může volit, ale nemusí, kterou však musí zvolit, aby po ní mohl vykročit. Filosofie tedy také musí být zvolena. Ale jako můžeme jít po nějaké cestě proto, že se necháme někým vést, nebo zase proto, že chceme zatím neznámou cestu vyzkoušet, anebo proto, že tudy všichni chodí, takže nás ani nenapadne, zda bychom neměli jít spíše jinudy, tak můžeme jít cestou filosofie, aniž bychom se vědomě rozhodli pro filosofii, tj. aniž bychom věděli, co to vůbec děláme, když se touto cestou dáme, a co to vlastně ta filosofie je. Ba je tomu – právě v naší době snad víc než kdy předtím – tak, že všichni, ať chceme či nechceme, nějak filosofujeme, tj. nějak jdeme cestou filosofie, ale bohužel obvykle špatně, nekvalitně, tak, že se dopouštíme mnoha poklesků a omylů atd. – A sem ovšem náleží také kapitola o tom, co

se stává z pokleslé filosofie, tj. že pokleslá filosofie po podstatné stránce přestává být filosofií (skutečnou filosofií) a stává se pa-filosofií, „falešným vědomím“, ideologizovanou filosofií či přímo ideologií.

[761021-1]

(112) (4) (SSaŽ, Dunaj, 21. 10. 76 dopoledne.)

Když jsem Martinovi Š. v rozhovoru (u nás) doporučil, aby si zkusil přečíst něco ze *Zlomků* a pak nějakého Platona, dr. Komárková to později dost nepříznivě komentovala (viz přepis kazety s Martinovou zprávou). Její argumentace je následovná: Martin musí nejprve řadu věcí znát a vědět, a teprve potom může přistoupit k filosofii; nyní to je předčasné. A *Zlomky* jsou zvláště obtížné, ty až nakonec. Ale Jaspers ve své stati „*Vom Studium der Philosophie*“ (1949) říká: „*Aber man kann etwas tun, daß er [der Geist] die Bedingungen vorfinde, wenn er, und sei es in schwachen Funken, in jungen Menschen aufglimmt. Unter diesen Bedingungen ist immer noch die Kenntnis der Philosophiegeschichte die Hauptsache. Aber nicht das Wissen von Lehrstücken, die in Büchern über Geschichte der Philosophie zu lernen sind, sondern die Berührung mit den Gehalten in den Texten selbst.*“ (3335, str. 58.)

Důvody, proč dát do ruky mladým lidem bez nějaké větší předběžné průpravy skutečné filosofické texty, spočívají na určitém porozumění tomu, jak docházíme k pochopení filosofického textu a jak si jej osvojujeme interpretací. Vždycky to vypadá na začátku tak, že tu stojíme před textem (nějakým textem), který jsme ještě nezačali číst. Ale už v této počáteční chvíli si s sebou neseme jakousi (obvykle neuvědomělou, nekontrolovanou, neprověřenou) „filosofickou“ výbavu, s níž potom k textu přistupujeme a kterou vkládáme do jeho čtení a pochopení. To znamená, že tu existuje jakési prizma, které nechává z přečteného textu promluvit jenom některé jeho momenty, složky či tóny, zatímco ty druhé odkrajuje a nechává padnout pod stůl. Časem se pak propracujeme k tomu, abychom na toto nechtěné a neuvědoměné prizma zaměřili svou pozornost a abychom svůj přístup vždy znovu korigovali; nechme zatím stranou, podle jakých norem či kritérií, zda je naším ideálem porozumět starému (nebo prostě druhému) autorovi tak, že vůbec odložíme všechno své a že zabráníme každé možné intervenci odjinud, anebo zda je spíše cílem využít daného textu (a autorova způsobu myšlení) v maximálně možné míře pro účely podstatně naše, aktuální, životně důležité a dnes nás oslovující.

Jestliže mezi prizma svého ještě nevytříbeného a tudíž nefixovaného přístupu a mezi vlastní text a jeho obsah postavíme ještě nějakého interpreta – zkušeného a vzdělaného filosoficky –, pak ovšem zároveň si ulehčíme práci, dostaneme se k výsledkům takřka „zadarmo“ a aniž bychom věděli, jak jsme se k nim dostali (takže každá kontrola je neobyčejně ztížená, ne-li vyloučená), ale zároveň se nám do cesty

přímému a vsutku „našemu“ porozumění postaví ještě další prizma, příznačné pro přístup tohoto zkušeného a vzdělaného interpreta, které na rozdíl od našeho je vypracované, vytríbené a taky velmi pevné a přímo fixované. A to pak překonat a eventuelně korigovat je neobyčejně nesnadné a pro začátečníka zcela nemožné. Jsem proto přesvědčen, že mladý filosofický adept má přistoupit k vlastním filosofickým textům bez velkých znalostí a vědomostí předběžných, a že se ovšem k těmto textům nemá orientovat výhradně, nýbrž pak přistoupit stejným způsobem k jiným, že si má postupně vytvořit takto vlastní zkušenosti s rozmanitými filosofickými autory, na jejichž základě se mu někteří z filosofů stanou bližšími než jiní, a pak že se má věnovat podrobnému studiu takto vybraných autorů, při němž je ovšem už vhodné důkladné prostudování jejich vlastních textů konfrontovat s neméně důkladným studiem jejich interpretů, komentátorů a kritiků. V této etapě je to už vhodné z toho důvodu, že si adept už vytvořil svůj názor ve „vlastním“ přístupu (tedy nikoliv v pouhém napodobení přístupů jiných a převzetí názorů interpretů, tj. názorů zprostředkujících) a našel tedy (nebo alespoň mohl najít) své stanovisko, z něhož je schopen „přistoupit“ také k interpretaci samé. Proto ji může také posuzovat a měřit, kontrolovat a posléze i korigovat. Jinak představuje „interpretace“ jen jakési sugestivní „uvedení“ do jakéhosi nového světa, jež nenavazuje na skutečnou situaci adeptovu (vnější i vnitřní), ale jen zasvěcuje do mystéria, jsouc pouhou iniciací.

[761022-1]

(113) (5) (SSaŽ – Dunaj, 22. 10. 76 dopol.)

(Začátek textu úvodu do filosofie pro Martina Š.) Zdálo by se, že na sám počátek sluší vyložit, o čem vlastně budeme mluvit, o čem bude řeč, tj. co to je vlastně ona „filosofie“. Ale tu se ukazuje zvláštní potíž. Na jedné straně máme stovky různých pojetí a dokonce definic filosofie, které se někdy od sebe přímo diametrálně odlišují; a na druhé straně nevíme, kdo by mohl rozhodnout, které pojetí či která definice je „správná“, platná, pravdivá. Zatímco u každé odborné disciplíny vědecké lze vždycky najít stanovisko mimo její rámec, odkud lze posuzovat její zaměření a její povahu, u filosofie něco takového není možné. Zajisté máme možnost posuzovat určitou filosofii (či filosofa) dílčím způsobem, např. po stránce historické, politické, psychologické, po stránce literární, jazykové atd. atd. Ale co je filosofie vůbec, to nám nemůže kompetentně říci žádná speciální věda, žádná specializovaná disciplína. Nakonec se ukáže, že je to zase jenom sama jediná filosofie, která je povolána k tomu něco říci. Ale tu se právě dostáváme do největších nesnází: aby filosofie mohla o sobě něco říci, musí tu napřed být. To znamená, že filosofie jediná z odborných věd není založena zvenčí, nýbrž že se sama zakládá a staví jaksi „na pochodu“.

Mohli bychom ovšem ještě rekurovat k „obecnému mínění“, tj. „common sense“; ale ani to není schůdná cesta. Filosofie se totiž nejčastěji kriticky distancuje od obecného mínění a ukazuje jeho rozpory, nedomyšlenosti a vyslovené omyly. To by pochopitelně nemohla dělat, kdyby v obecném mínění byla zakotvena, kdyby jí byla založena. – Na druhé straně je ovšem zcela pravda, že obecné mínění je plné filosofických „střípků“. To však nás ovšem hned neopravňuje k usuzování, že tyto střípky jsou jakési zárodky, jakási semena filosofie. Mohou to být opravdu jen střepy, pozůstatky, relikty nějakých starších filosofii. Musíme nejprve prozkoumat otázku, zda obecné mínění bylo odedávna plné těchto filosofických „drobtů“ či „střípků“, anebo zda do něho tyto drobtů či střepy zapadaly teprve poté, když došlo k rozbití první filosofie, prvního uceleného filosofického systému, stavby, „konstrukce“. Kdyby se podařilo prokázat, že jakási primordiální filosofémata existovala všude již v mytickém (a eventuelně dokonce předmytickém) období, pak by bylo možno z toho soudit, že mýtus potlačil původní primitivní filosofii, která jí byla na dlouhé věky absorbována nebo rozložena. Takový důkaz lze ovšem jen těžko očekávat, protože přímý přístup k mýtům je nám už definitivně zahrazen. Proto si musíme pomoci jinak.

I když se nebudeme pokoušet o zjištění filosofických elementů zvnitřku, můžeme ohraničit, vymezit prostor, v němž je filosofie doma, v němž žije, jaksi okolíčkovat (vykolíčkovat) místo filosofie. A to už je možné provést čistě zvenčí, vnějším, předmětným způsobem. Tak např. je zřejmé, že filosofie má své místo jen ve vědomí, nikoliv mimo vědomí; a to ještě nikoliv v jakémkoliv vědomí, nýbrž pouze v takovém, které je schopno se zaměřit samo na sebe, které se tedy ve své pozornosti, ve svém „vědomí“ vztahuje k sobě samému. Ale ani to nestačí. Filosofie není přítomna ve vědomí jako obsah v nějaké nádobě, nýbrž je výkonem vědomí, či spíše organizující silou probíhající aktivity vědomí. Musíme se tedy tázat, která složka vědomí, resp. aktivity vědomí je výhradně a která převážně pod jejím řídicím vlivem. (To není dobrá formulace; filosofie se může zmocnit vlády nejenom nad celým vědomím, ale nad celým lidským životem. Proto musíme otázku přeformulovat.) Otázkou je, kde vlastně filosofie nasazuje základně svůj vliv a odkud se její vliv potom rozšiřuje na ostatní sféry vědomí a dále všude tam, kde svůj vliv vědomí může vykonávat. A tu se ukazuje, že musíme učinit ještě jeden krok: filosofie začíná svou organizující a řídicí práci v rámci té aktivity vědomí, již se vědomí obrací k tomu, že a jak ví, že ví. Jde tedy o tzv. třetí etáž reflexe: v první prostě víme, ve druhé víme, že víme a ve třetí se vědomě vztahujeme k tomu, že víme, že víme.

[761031-1]

(114) (6) (SSaŽ, 31. 10. 76 večer, Dunaj.)

Patočka ve své studii „*Was ist Phänomenologie?*“ hned na počátku uvádí, že filosofie je od počátku jakožto ontologie nejstarší vědou a zároveň počátkem (zdrojem) všech ostatních věd. Chápat ovšem ontologii jako vědu (byť nejstarší) znamená chápat ji jako speciální, odbornou disciplínu na rozdíl od jiných odborných disciplín. Kdyby se skutečně mohlo potvrdit (což ovšem ve skutečnosti popíráme), že je možná konstituce takové speciální vědy, která se zabývá jsoucím jako svým předmětem, pak ovšem by to muselo znamenat jedno z dvojího: buď by tu muselo být ještě něco jiného než jsoucí, aby bylo možno předmět ontologie vymežit a ohraničit proti tomuto jinému, anebo by bylo nutno naopak zúžit předmět ontologie, neboť také každá jiná, další věda se zabývá jsoucím. Ve filosofii se od samých jejích prvopočátků ovšem ozývaly myšlenky, někdy výrazněji a jindy méně výrazně vyslovené, že něco je označováno za jsoucí od něčeho jiného, nejsoucího; že vědění (věda) je možné jen o jsoucím a nikoliv o nejsoucím (přičemž už tento výrok či soud je filosofický a nějak se vztahuje, nějak vypovídá také o nejsoucím); eventuelně nejsoucí bylo pokusně uchopováno jako jsoucí (třebas v demokritovském pojmu prázdna). Ontologizace předmětů matematiky či geometrie je toho také přesvědčivým dokladem. Z toho ze všeho je zřejmé především to, že filosofii nelze ztotožnit ani v jejích počátcích s ontologií.

Ale velmi brzo se ve filosofii ustavila myšlenka, že předmětem filosofie (a ontologie) není prostě jsoucí (tj. jakékoliv a každé jsoucí), nýbrž právě jsoucí jakožto jsoucí, tj. jsoucí co do toho, že (a eventuelně jak) jest, tedy co do jsoucnosti. A právě tak velmi brzo (a možná, že ještě dříve) byl učiněn objev rozdílu mezi jsoucností a bytím toho, co jest. Věda jakožto věda však se může ustavit teprve tam, kde jsoucí je redukováno na jsoucno; touto redukcí je však zahájena trhlina (a později propast) mezi filosofií a vědou. Filosofie se nemůže nikdy nechat odtrhnout ve svém ústředním zájmu o bytí každého jsoucího, tj. přesně o tu stránku, o niž je oloupeno a již je zbaveno každé jsoucno. Redukcí je jsoucí zbaveno svého vztahu k celku, resp. k jiným „jsoucím“; tento vztah je naopak zakotven a garantován v jeho bytí. Proto můžeme bytí ztotožnit s vnitřní stránkou toho, co jest (tj. jsoucího), zatímco jeho vnější stránka představuje jsoucí jakožto jsoucno (rozumí se vnější, „předmětné“ jsoucno). Bytí je životem jsoucího, kdežto jsoucno je samo o sobě už jenom mrtvolou jsoucího. Bytost je skutečnost, která není pouhým jsoucnem, nýbrž která má také svou vnitřní stránku. Pokud je tato bytost vnitřně i vnějšně integrována, je pravým subjektem; jinak je subjektem nepravým. Nepravým subjektem je např. emancipovaný element, který je po vnější stránce rozptýlen, resp. mechanicky složen, ale základem a garantem jeho quasi-integrace je jeden, více nebo mnoho subjektů. Tak kupř. konkrétní zlo se jeví jako bytost, resp. jako projev bytosti; a jeví se dokonce leckdy jako projev pravého subjektu, který však nemůže být identifikován se žádným

skutečným člověkem. Jde však nejčastěji o emancipát **s činnosti** mnoha lidí (často celé společnosti či celých společností), jehož integrita je založena v četných subjektech, tj. lidských subjektech, které mají vážný zájem na některých jeho funkcích, ale neprohlížíjí mechanismus emancipovaného elementu vcelku, jako celek. Jako bytost se však může jevit také např. přírodní katastrofa, integrovaná (nejčastěji až v poslední chvíli nebo vůbec dodatečně) jako bytost pouze subjektivně, v představách (zemětřesení nebo sopečný výbuch jako trest apod.).

[761108-1]

událost, změna, subjekt, vnitřní, vnější, budoucnost, přítomnost, minulost, trvání, navazování (onticky), setkání, ek-sistence, reakce, otevřenost, reaktivita, objektivní skutečnost

(115) (7) (SSaŽ - Dunaj, 8. 11. 76 dopoledne.)

- (1) Základem veškeré skutečnosti je proměna změna; otázkou není, jak je možná změna, ale naopak: jak je možná trvalost, jak je možné trvání.
- (2) Změnu musíme chápat precizně: musíme především odlišit změnu, která znamená počátek něčeho, co tu nebylo, nebo konec něčeho, co tu bylo, od změny, která probíhá mezi počátkem a koncem, náležitějším k téže integrované změně.
- (3) Změnu musíme tedy chápat především jako dění; a za základ dění považujeme události, které mají integritu a tedy začátek i konec.
- (4) Události klademe tedy v novém pojetí důsledně na dosavadní místo atomů či monád; události se dějí nejenom uvnitř (jako u Leibnize), nýbrž i navenek. Nicméně mezi vnějškem a nitrem událostí není žádná paralelita, ale zcela zvláštní vztah. Událost začíná jako vnitřní a postupně se zvnějšňuje. Ve chvíli, kdy se kompletně zvnějšní, dospěje ke svému konci a přestává existovat.
- (5) Trvání je možné jen tak, že je založeno na schopnosti některých událostí nejnižší úrovně (tzv. primordiálních událostí) navázat na jiné události; zvláštním případem je schopnost navázat na „sebe“.
- (6) Předpokladem schopnosti navázat na něco jiného (ať už jinou událost anebo na „sebe“, ovšem v minulosti) je setkání s tím, nač má být navázáno. A podstatou setkání je, že oba partneři jsou trochu „mimo sebe“, aby se v tomto „vyčnívání ze sebe“ mohli dotknout.
- (7) Je proto zapotřebí prozkoumat různé způsoby (typy) takového vyčnívání, trčení ze sebe, tj. typy ek-sistence. Nejjednodušší je ek-sistence primordiální události: ta ze sebe vyčnívá pouhým svým zvnějšněním. Pouhé zvnějšnění se však neúčastní na žádné situaci, na žádném „prostoru“, přístupném i jiným událostem. A proto se primordiální událost neodlučuje od sebe ani nesesetkává s jinou událostí.
- (8) Aby mohla událost (primordiální) navázat sama na sebe, musí být schopna k sobě přistoupit - a předpokladem takového přístupu je

odstup, který mu nutně musí předcházet. Jak může primordiální událost odstoupit sama od sebe?

- (9) Pomineme-li již zmíněné pouhé zvnějšnění, představující „odstup“ od sebe, po němž už žádný přístup k sobě nenásleduje, musíme za skutečný odstup považovat „vyčnívání“ události ze sebe, které se stává „zkušeností“ události, tj. které je znovu integrováno a tím fruktifikováno.
- (10) Událost, která je schopna se vrátit sama k sobě, tj. která je schopna aktu opačného, než je zvnějšňování, je subjektem. Subjekt představuje (jako ontická struktura) takovou „srostlici“ vnitřního a vnějšího, která je nejenom integrována v celek, ale je schopna oboustranně tyto dvě své stránky propojovat.
- (11) V rámci subjektu vnitřní poukazuje k vnějšímu a naopak vnější odkazuje k vnitřnímu. Přejít zevnitř navenek nazýváme u subjektu akcí, naopak přechod zvenčí dovnitř reakcí (ovšem přesněji flexí, jejímž zvnějšněním je pak reakce jako zvláštní typ akce).
- (12) Časově je subjekt orientován tak, že svou vnitřní stránkou směřuje do budoucnosti a svou vnější stránkou do minulosti. Zvnějšňování představuje přechod z budoucnosti přes přítomnost do minulosti.
- (13) Místem setkání je budoucnost, ne minulost (v rámci přítomnosti, která není bodová, nýbrž rozlehlá, široká). Událost je schopna navázat na jinou událost, pokud jí tato druhá událost jaksi vyjde vstříc, pokud k ní obrátí svou vnitřní, tj. budoucnostní stránku.
- (14) V setkání jde tedy o dvojí složku: jednak subjekt reaguje na skutečnost, s níž se setkává, jednak se musí tomuto setkání otevřít tak, že se původně otvírá „prostoru“, v němž jedině je setkání možné.
- (15) Pokud jde o reaktivitu, ta je základem konstituce toho, o čem mluvíme jako o „objektivní skutečnosti“, to znamená předmětné skutečnosti. Tzv. objektivní skutečnost je tedy výsledkem nepřehledného množství vzájemných reagování, navzájem se překrývajících a prostupujících. Podílem na této komplikované „objektivní skutečnosti“ je předmětná stránka subjektu.
- (16) Svět „objektivních skutečností“ je tak výtvorem nesčetných subjektivních aktivit, aniž by se proto stal subjektivním.

1976-17

§ 116-122

celé přepsáno na PC

761109-1

(116) (1) (SSaŽ, Dunaj, 9. 11. 76 dopoledne.)

[Ad 115/(1):] Pod změnou se tradičně chápe jedno z dvojího: buď to, co tu bylo, tu už není, anebo to, co tu nyní jest, tu dříve nebylo. (Může jít také o obojí zároveň.) V prvním případě jde o konec něčeho, tj. o zánik (*fthóra*), v druhém případě o počátek něčeho, tj. o vznik (*genesis*). Avšak i tam, kde takřka v jedno spadá obojí, nejde o skutečnou „jednotu“, nýbrž o pouhou koexistenci, neboť to, co končí, je něčím zcela jiným a odlišným oproti tomu, co počíná, začíná.

My ovšem víme, že i to, co končí, mělo nějaký začátek; a že to, co začíná, jednou zase skončí. Tážeme se proto, který počátek patří k našemu konci, a naopak který konec náleží k našemu začátku. Nejde nám o vnější takřka useknutou podobu změny jako střídání skutečností, nýbrž o reálný vztah, totiž o proces, klenoucí se mezi počátkem a koncem, jež náleží k sobě. Konec, který náleží k počátku, a počátek, který náleží ke konci, jsou spolu spojeny a svázány děním, jež se „stává“ mezi nimi jako mezi svými krajními body či lépe fázemi. Přesuneme-li svou hlavní pozornost na tuto „změnu“, která je děním, dějstvím, a protože toto dění má „zrnitou“ povahu, tj. sestává z jakýchsi celků či jednot dějství, z nichž každý(-á) má svůj začátek, průběh a konec, můžeme mluvit o události a událostech; tedy přesuneme-li svou pozornost na události jako ontické struktury (a na subjekty jako na zvláštní typy událostí), pak se dostáváme teprve na novou dráhu, na nové cesty ke zkoumání povahy skutečnosti.

Sluší ovšem připomenout, že juxtapozice konců jedněch a začátků druhých událostí, tj. změna jako směna či střída je také skutečností, ovšem skutečností spíše výjimečnou, pokud jde o její zjevnost až nápadnost. Obvykle právě počátky i konce událostí unikají pozornosti, jsou vytrácivého charakteru a je zapotřebí velkého úsilí, chceme-li je identifikovat a zachytit. Starý, tradiční přístup je neudržitelný jako neoprávněná generalizace něčeho, co je spíše výjimkou a zdaleka ne pravidlem. Naproti tomu nový přístup ke skutečnosti (a nové pochopení skutečnosti) nám dovoluje diferencovat a najít metodu myšlenkového uchopení také oněch nenápadných počátků a vytrácivých zakončení událostí, jež až dosud unikaly nejen myšlenkovému uchopení, ale vůbec naší pozornosti. A takových počátků i konců je právě největší procento, ba naprostá převaha. Tak dochází k jistému přesunu důrazu proti staré řecké filosofii, která v tématu počátků, tj. vzniku, a konců, tj. zániku (*genesis kai fthóra*) viděla problematiku extrémní a ráda se od ní odvracela k trvání, tj. k tomu, co nemá ani počátku, ani konce, co nevzniká ani nezaniká: nová filosofie považuje problém počátků a konců také za problém extrémní (resp. problém extremit, krajností), ale jaksí z druhé strany, a svou pozornost plně přesouvá na dění, tj. na dějství mezi počátkem a koncem (jež jsou ovšem vzájemně příslušné).

Bližší přezkoumání rovněž ukáže, že počátek ani konec události nemá bodový charakter, nýbrž že má také jistou časovou rozlehlost. Událost

začíná nikoliv v okamžiku, nýbrž v celé sérii okamžiků (jak bychom mohli v jakémsi přiblížení, ale zároveň i zavedení problému říci), tj. začíná stále ještě i v čase (v době), kdy už probíhá a dokonce kdy se už zčásti zvnějšnila, uskutečnila. Mohli bychom se také vyjádřit tak, že událost vlastně začíná po celou dobu svého průběhu, a stejně tak po celou dobu svého průběhu končí. Nevíme ovšem, jak to myšlenkově uchopit u nejjednodušších, tj. primordiálních událostí. Musíme totiž předpokládat, že nejmenší, nejjednodušší událost „*primi ordinis*“ je ještě v čase i v prostoru rozlehlá, rozměrná, ale že je už nerozložitelná na žádné menší, nižší složky (tedy ve smyslu „*atomos*“). Rozdíl od starověkých představ o atomech tu spočívá v tom, že nedělitelná, nerozložitelná (ale to platí vlastně o každé události, nejen o primordiální) je ještě vnitřně strukturovaná, nikoliv homogenní. To znamená, že pojetí tzv. obecné „látky“, „hmoty“ je nedržitelné. Tzv. „látkou“ každé události je dění; událost je jakoby utkána z dění, jež se neděje na povrchu, zatímco jeho základem a nositelem by bylo něco trvajícího, pevného, co se nemění a neděje. A průběh tohoto dění není ztotožnitelný s tím, co jsme zvyklí za „průběh události“ pokládat; to je pouze jeho vnější stránka. Ale to je skutečně jen série změn v onom tradičním smyslu; integrovány jsou tyto změny vnitřní stránkou; a ta není něčím na jedné straně celé události, tj. na jednom konci časového průběhu této události, ale je skutečnou stránkou události v celém jejím průběhu. Mohli bychom to graficky znázornit asi takto:

minulost ← → budoucnost
časová osa ↑↑↑↑

761110-1

(117) (2) (SSaŽ – Dunaj, 10. 11. 76 odpoledne.)

Představa, že největší význam mají ve filosofii její začátky, resp. „základy“, je zčásti oprávněná, zčásti mylná. Skutečně je nesmírně důležité, z jakých zdrojů filosofické myšlení vyrůstá a na jakých základech je postaveno. Ale tyto „zdroje“ či „základy“ nesmíme ztotožnit s počátky filosofického postupu. To znamená, že si nesmíme myslet, že tzv. „východiska“ či „zdroje“ nebo „základy“ stojí někde na začátku filosofické cesty jako nějaké premisy, z nichž všechno nebo téměř všechno ostatní vyplývá. Tak kupř. Nic. Hartmann velmi nepřesně a vlastně opravdu chybně interpretuje význam ontologické základny pro celou filosofii. Říká („*Nové cesty ontologie*“, Pravda, Bratislava 1976, str. 50), že „filosofie nemůže přistoupit k praktickým úkolům bez vědění a jsoucnu“; mluví o „východiskové rovině jsoucna“ a o „ontologickém základu“. „Že ne každá filosofie začíná objasňováním jsoucna, dá se vysvětlit lehkostí, s jakou se v této problémové oblasti probírají názory a bez dalšího objasnění se kladou za základ. Vůbec nepozorujeme, ba ani netušíme, do jaké míry rozhodují o všem následujícím.“ (Vše str. 50.)

Chyba spočívá ve formulacích: 1) „vědění o jsoucnu“ (nejde o vědění, které by bylo nějak na počátku; takové „vědění“ je teprve dodatečnou reflexí, tedy interpretací, sebebepopením skutečného, „praktického“ vztahu ke jsoucnu (ke světu atd.); 2) filosofie nejenže „někdy“ nezačíná, ale nikdy nemůže začínat (vskutku, nikoliv v nějaké dodatečné stylizaci, ve svém stylizovaném výkladu) „objasňováním jsoucna“, nýbrž je zakládána v onom zmíněném praktickém vztahování k jsoucnu, jež je pak „objasňováno“ ve světle řeči (a pravdy) a ne ve světle filosofie – filosofie čerpá z takového „objasňování“ a je jeho svědkem, tlumočnickem a interpretem; 3) na začátku vůbec nejde o nějaké názory v této věci; a bylo by s užitkem překontrolovat, zda vůbec může jít o nějaký „názor“ ve věci tak podstatně nenázorné; 4) Ale na počátku nejde ani o nějaké „poznání“ (aby bylo možno považovat za vysvětlující a nikoliv zavádějící ono přirovnání k tomu, jak technika, medicína nebo politika se opírají o přírodovědecké, biologické nebo historické „poznání“, str. 50), neboť na začátku je jiný vztah ke jsoucnu (a ovšem ne pouze ke jsoucnu, ani ke jsoucnu vcelku, nýbrž také ke jsoucnosti, k bytí, a k bytnostem i bytostem atd.) než noetický, který se otvírá teprve v reflexi. 5) V tom smyslu tedy tzv. ontologický základ filosofie buď je ontologický, ale pak není základem, anebo je základem, ale pak nikoliv ontologickým. Lépe už vystihuje věc Hartmannův výraz „ontologické rozhodnutí“; bohužel je spojuje s tak pochybnými záležitostmi (v této souvislosti zvláště pochybnými) jako je „obraz světa“ nebo „názor na svět“ (dokonce „přirozený názor na svět“) (vše str. 50.). – Ale to už nás odvádí příliš daleko od naší původní teze či myšlenky.

Důležitost tzv. „základu“ filosofie (resp. reflexe) nespočívá v tom, že by tu bylo v zavinuté podobě už všechno rozhodnuto a dáno *in nuce*, jako v zárodku, nýbrž v tom, že jde o cosi, k čemu se určitý myslitel ustavičně vrací, nač navazuje, čemu nechává vždy znovu zaznívat a spoluzníť, co vždy znovu vintegrovává do svých myšlenkových (a ostatně i mimomyšlenkových a předmyšlenkových) aktivit. Ale „základ“ filosofie není sám filosofický, není počátkem filosofie v tom smyslu, že už by byl filosofii, filosofickým výkonem či postojem. Je to zajisté jakési „rozhodnutí“ ve věci „jsoucího“, ale nikoliv rozhodnutí teoretické či intelektuální, nýbrž praktické, životní, celoživotní; a to je pak podrobena reflexi a dostává se mu lepšího nebo horšího, přesnějšího nebo méně přesného obrysu a výrazu slovního, řečového a myšlenkového. Zkrátka: vskutku základní vztah člověka (a vůbec každého subjektu jakékoli úrovně) ke jsoucímu není založen teprve myšlenkou a v myšlence, nýbrž mnohem dříve, a v myšlence dochází teprve svého přesného slovně-řečového a pojmového zpracování a výrazu. Ale tento „základ“ vůbec nestojí na počátku myšlenkové, resp. přímo filosofické práce, nýbrž filosofie se musí k tomuto základu propracovat, musí jej vyhledat, odkrýt a objasnit, tj. uvést do

plnějšího, do „pravého“ světla. Tento „základ“ je tedy spíše na konci než na počátku filosofického úsilí a filosofické práce; je tu sice, ale neuchopen nemá myšlenkově váhu, závažnost a důležitost. Aby se prosadil na rovině filosofické a vůbec myšlenkové, musí projít reflexí, musí být podroben přezkoumání a prosvětlení kritickou reflexí.

761112-1

(118) (3) (SSaŽ – Dunaj, 12. 11. 76 před polednem.)

Otázka svobody podstatně míří dvojím směrem, resp. souvisí se dvěma skutečnostmi: na jedné straně s tím, že svobodný čin nemůže být odvozen ze žádných předchozích determinant, na druhé straně pak s tím, že může „ovlivnit“ v nějakém rozsahu (nějakou) skutečnost, což znamená, že skutečnost na tento čin může nějak „reagovat“ (a tím jej vůbec uznamenat, „vnímnout“, zaregistrovat). Svoboda je tak podstatně spjata s reaktibilitou všeho jsoucího, všeho skutečného: problém svobody je popravdě neřešitelný bez pojetí skutečnosti (tj. všeho jsoucího, všech „jsoucen“) jakožto reaktibilní, tj. schopné reagovat. Tam, kde je vše determinováno z minulosti, je svobodné rozhodnutí iluzí; tam, kde naším rozhodnutím není nic rozhodnuto, nejde vlastně také o žádné rozhodnutí, nýbrž o pouhou iluzi, že jsme rozhodli. Na jedné straně tedy nutně potřebujeme, aby naše rozhodnutí nebylo determinováno, ale na druhé zase nutně potřebujeme, aby samo přece jenom něco způsobilo, tj. něco ovlivnilo, determinovalo. Svoboda nemá žádného místa jak ve světě přísného determinismu, tak ve světě přísného indeterminismu.

Musíme proto pojmut skutečnost a vztahy mezi skutečnostmi tak, aby vlivy a determinace byly možné, ale aby byly dostatečně řídké či „děravé“, aby poskytovaly příležitost a místo událostem a skutečnostem nedeterminovaným (buď vůbec anebo alespoň ne plně determinovaným). Co to však je nedeterminovaná událost (nebo skutečnost)? To je taková událost, která by mohla právě tak také nebýt, nevyskytnout se, nepříhodit se; tedy událost náhodná, kontingentní. Ale pojem kontingence či náhodnosti musí být pečlivě a přesně vypracován. Událost, která má kontingentní, „náhodný“ charakter, ještě zdaleka nemůže být jakákoliv, nemůže být čímkoliv. (Tak kupř. v teplém oceánu, v němž vznikalo nepředstavitelné množství nejrůznějších molekul a kde se „náhodně“, kontingentně mohla objevit první „koacervátová kapička“ (Oparinova), schopná růstu a rozmnožování, zejména pak schopná komplikovat, zdokonalovat svou strukturu a organizaci svých funkcí (ať už individuálně či pravděpodobněji jako „fylum“), nemohl se naproti tomu také náhodně či kontingentně objevit nějaký vyšší, vícebuněčný organismus nebo dokonce nějaký obratlovec. Náhodnost, kontingence má své meze – stejně tak, jako má své meze determinace. Vzniká otázka, jak máme pojmově, myšlenkově uchopit skutečný svět, v němž determinace existují, ale jako omezené, tj.

mající meze. K tomu cíli musíme analyzovat determinační vztah, zejména pak vztah kauzální, který dlouho platil za prototyp a základ veškeré determinace. Předpokládejme tedy na chvíli, že tomu tak je a podrobme kauzální vztah bližšímu prozkoumání.

Klasické pojetí kauzality je spojeno s představou a přesvědčením, že v příčině není ani víc, ani méně než v následku: *causa aequat effectum*, příčina je rovna následku. Spojíme-li tuto představu s naším postulátem omezenosti kauzální řady, znamenalo by to jakousi dočasnou, provizorní platnost zmíněného pravidla (*causa aequat effectum*), omezenou na řadu kauzálních posloupností, na jejichž začátku stojí následek, k němuž chybí příčina, zatímco na jejich konci zase stojí příčina, která už nemá žádného následku. Za jakých okolností nevede tento závěr či tato představa k rozpornostem až nesmyslnostem? Je zřejmé, že pojetí kauzálního nexu musí být dosti radikálně revidováno. Příčina v sobě nezahrnuje již svůj následek, jestliže může v některých případech zůstat bez následku; a „následek“ nemusí být vždy důkazem příčiny, jestliže se bez ní v některých případech může obejít. (A k tomu přistupuje ovšem vědomí komplikovanosti většiny událostí, kde musíme docela zřejmě předpokládat nějaké integrující centrum a kde některé příčiny vskutku „vedly“ k následkům, jež byly v komplexní události integrovány, ale kde některé stránky či složky události mohou být vskutku bez příčiny, tj. kontingentní; identifikovat tyto kontingentní prvky v dění je ovšem nesnadné a vyžaduje to zvláštní postupy a dokonce „techniky“ přístupu.) A právě tady se ukáže, jakým krokem kupředu je pojetí reaktibility událostí, procesů, skutečností a zejména subjektů.

761116-1

(119) (4) (SSaŽ – Dunaj, Praha 16. 11. 76 odpol.)

Ovšem také samotnou reaktibilitu musíme chápat mnohem precizněji a zejména jako podstatnější, než jak bývá zvykem. Jsme totiž nakloněni předpokládat, že subjekt, který reaguje, až na tuto reakci sám zůstává tím, čím (kým) jest. Ale to je omyl, který vyvěrá z toho, že jsme si navykli nejčastější a nejobvyklejší reakce určitého subjektu považovat nejenom za konstantní, ale pro sám subjekt za charakteristické a vyznačující se povahou (jeho) vlastností, jimiž je vybaven. Ale ve skutečnosti subjekt, který zareaguje (poprvé) určitým způsobem na nějakou „vnější“ skutečnost, se stává jiným subjektem. Pochopitelně tímto jiným subjektem zase přestává být, když tak reagovat přestane nebo když dokonce tak reagovat zapomene; naproti tomu tímto novým subjektem zůstává, pokud svůj nový způsob existence potvrzuje novými reakcemi tohoto druhu. Jakmile dojde k nějakému stupni zafixování některých reakcí, představuje to zároveň zafixování některých rysů, resp. vlastností subjektu. (A to je to,

z čeho vychází náš obvyklý přístup a chyby, které z jeho generalizace vyplývají.)

Kdyby v případě reakcí, resp. reaktibility vůbec šlo pouze o nějakou periferní funkci, při níž by subjekt reaktibility byl a zůstával tím, čím jest, nemohlo by vlastně zase jít o opravdovou účinnost a tím skutečnost svobodného rozhodnutí a svobodného činu. Součástí a integrální složkou činu je jak jeho zformovanost ze strany subjektu, tak jeho zaměřenost na určitou „vnější“ skutečnost a přiměřenost zamýšlenému ovlivnění této skutečnosti. Něco v akci musí být tedy charakteristické pro subjekt akce, něco pro objekt akce. Akce je tedy jakousi integritou, syntézou subjektu a objektu, ovšem nikoliv celého subjektu a nikoliv celého objektu. A protože reakce je jenom zvláštním případem akce, platí totéž (a tím spíše) o reakci. V reakci vykazuje subjekt něco svého, něco ze sebe, co nelze odvodit z toho, nač reaguje; tj. kdyby na „tutéž věc“ reagoval jiný subjekt, reagoval by jinak. Ale to by nutně znamenalo, že také „věc“ je vlastně jiná, že tedy nejde o tutéž „věc“. Na druhé straně různé „věci“ se mohou pro subjekt stát týmiž nebo stejnými, podobnými „věcmi“, když je jeho příliš hrubě rozlišující, příliš hrubě rastrovaná reaktibilita nedovede od sebe rozlišit. Už tím se poukazuje na to, že reaktibilita různých subjektů je různě citlivá, tj. že má různě vysoký práh a také různou specifičnost. Čím nižší je typ subjektu, tj. čím nižší úrovně to je subjekt, tím je jeho reaktibilita primitivnější a omezenější. Žádný subjekt se nemůže obejít bez nějaké své reaktibility, ale některé subjekty jsou schopny reagovat také na reakce jiných subjektů, nejenom na ně samy (v živočišné říši to je naprosto zjevné a přesvědčivé). To však má své významné důsledky pro koncepci tzv. fenoménu.

Fenomén totiž přísně vzato neukazuje „věc“, která by se takto „jevila“ či „vyjevovala“. To, co se vyjevuje, není nikdy (anebo téměř nikdy, a rozhodně vůbec nikdy v případě lidského vnímání a poznávání) „věc sama“, nýbrž složitá, komplexní struktura nepřehledně mnohých vzájemných reakcí, na něž je citlivá a vůči nimž je vnímavá naše vlastní reaktibilita. Samo vědomí pak vůbec není schopno se dotknout ničeho z „věci samé“, ani jejího „vzhledu“, „vyjevování“, „vzezření“; naše vědomí se může obrátit pouze k našim akcím (a reakcím) a ke zkušenostem ze sérií neúspěšných i úspěšných akcí a reakcí. To, co se naší reaktibilitě (a tedy vnímavosti a citlivosti) „jeví“, není nikdy svět věcí, nýbrž svět vzájemných reagování, svět vzájemných vztahů (reálných, tj. vztahů-procesů), vzájemného navazování. Dospět z tohoto jevícího se komplexu vztahů a souvislostí k věcem/objektům nebo k ne-věcem/subjektům lze jenom tak, že z celku vykrajujeme jednotlivé – a to je možné pouze ve flexi a v reflexi. „Metafyzický“ způsob vykrajování jednotlivin jakožto „objektů“, tj. jakožto předmětných partikularit, se po dvou a půl tisících letech ukazuje jako vadný a nadále neschůdný a neudržitelný. Ale není to jediný způsob,

a nemá také jedinou alternativu. Je třeba důkladně analyzovat sám způsob a průběh konstituce „předmětů“ nebo „nepředmětů“ na základě vykrajování z celkové skutečnosti, jakož i příslušné roviny, na nichž toto vykrajování probíhá (tj. je prováděno), neboť nejde o rovinu jedinou. Je-li toto „fenomenologická analýza“, pak jsem fenomenologem. Ale nevím, bude-li mít právě z tohoto sebezpochopení Patočka nějaké zadostiučinění nebo dokonce snad radost.

761117-1

(120) (5) (SSaŽ – Dunaj, 17. 11. 76 odpoledne.)

(Přepis poznámek z ordinace dr. Stefana z 15. 11. 76.) Otázka svobody souvisí nezbytně s možností „ovlivnit“ skutečnost, tj. s otázkou schopnosti skutečnosti reagovat na naše rozhodnutí, na náš čin; tedy na reaktibilitě všeho jsoucího. Problém svobody je neřešitelný bez pojetí skutečnosti (tj. jsoucího, v posledu pak všeho jsoucího, všech „jsoucen“) jakožto reaktibilní.

Ale jde ještě o víc. Kdyby šlo jen o nějakou periferní funkci, přičemž „subjekt“ reaktibility by byl a zůstával tím, čím jest, nedostali bychom se zase ani o krok kupředu. Jde o to, že reaktibilita musí být pochopena jako centrální, ano jako konstitutivní pro samo bytí subjektu, pro samo bytí skutečnosti. A tu ovšem musíme rozlišit mezi bytím a jsoucností. Jsoucno můžeme ovlivnit zvenčí, mechanicky, manipulací apod. Naproti tomu bytí nemůžeme přímo ovlivnit, nýbrž můžeme na ně pouze apelovat, zatímco to je bytí samo, jež výzvu buď „uslyší“ nebo „neuslyší“, jež ji přijme nebo nepřijme. To, co svobodným rozhodnutím ovlivňujeme, je obvykle jsoucno (ve vztahu k přírodě vždy, jinak na nižší úrovni, event. v pokleslé podobě i ve vztahu k lidem a k lidskému světu). Odtud ovšem musíme změnit i své pojetí samotného jsoucího, resp. jsoucna. Jsoucno není tou „objektivní realitou“, za jakou je obvykle pokládáme, protože pak by je nebylo možno ovlivnit naší aktivitou, ale je to sediment nesčetných interakcí (a reakcí, resp. inter-reakcí) nejenom mezi námi a skutečností, ale v rámci skutečnosti samotné; je to něco jako „konvenční“ struktura, struktura, spolukonstituovaná „konvencí“ nejrozmanitějších reaktivit.

Reaktibilitu si musíme demonstrovat také konkrétně. Ale ještě od ní musíme odlišit něco, co jí předchází jako základ. Uvedme příklad. Vesmír, v němž se objevil první typ života (živé bytosti) se v tu chvíli stal pouhou astrofyzikální realitou; vesmír, tj. univerzum, vše, veškerenstvo, v němž se objevil první člověk, se v ten „okamžik“ stává pouhou přírodou. To není ještě reakce na život nebo na člověka, ale je to vymezení, vymezenost, mez, hranice bytí. Bytí je tu omezeno, tj. něčeho zbaveno, o něco ochuzeno. (Konec přepsaných poznámek z 15. 11. 76.)

Když uvažujeme o změně dosavadního veškerenstva i část skutečnosti, z univerza i pouhou (byť nesmírnou) partikularitu, pak zřejmě nejde o

fenomén, nýbrž o věc „skrytou“, kterou je možno a nutno odhalit v reflexi, složitým a přesným postupem myšlenkové, pojmové práce. Jde totiž o to, že ani původní „univerzum“, ani později partikulární „příroda“ nejsou jevy, nejsou a nemohou se stát fenomény, neboť vůbec nemají fenomenální charakter. Pokud bychom jim však přece jenom takový charakter fenoménu přiznali, znamená to dosti pronikavou změnu v pojetí a v pojmu fenoménu. Mám však za to, že takovýto posun by mohl významně usnadnit přeznačení pojetí fenoménu (a vůbec fenomenologie) ze subjektivistického na – řekněme – „realistické“ či „objektivní“ (lépe než -istické), což ovšem jsou v obou případech termíny krajně nevhodné. Oč tu vlastně jde?

V původním pojmu fenoménu je totiž přítomen převažující důraz na určitý subjekt, jemuž se to či ono jeví. Ale myšlenkově lze uzavírat na skutečnost univerza jakožto univerza, jakožto všehomíra, veškerenstva tam, kde se ještě neobjevil jako část tohoto univerza člověk. To znamená, že tu je skutečnost, o níž sice uvažujeme (a velmi přesně a kontrolovaně uvažujeme), ale která nejenomže akcidentálně není fenoménem, ale která ani fenoménem být nemůže, pokud trváme na nezbytnosti nějakého subjektu, pro nějž se taková skutečnost jeví. Ale my ovšem můžeme posunout význam termínu fenomén: především tak, že připustíme, že určitým způsobem (byť nesrovnatelně nižším způsobem) se různé skutečnosti jeví také jiným subjektům, než jsou lidé, lidské bytosti. Prvním krokem k „objektivaci“ fenoménu je to, že z něho učiníme intersubjektivní záležitost a že zároveň podstatně rozšíříme pojem subjektu na subjekty mimolidské a pod-lidské. Po tomto prvním kroku musí ovšem následovat další: jde o krok od reálného, faktického subjektu k subjektu potenciálnímu, resp. k subjektu sice reálnému, ale zatím příslušný fenomén „nevnímajícímu“ nebo dokonce neschopnému „vnímat“ (tj. otevřít se mu, nechat jej, aby se vyjevil, aby se ukázal (rozumí se jemu)). Tím dosáhneme překvapivého výsledku: fenomén se stane čímsi „reálnějším“, „objektivnějším“ (až později se pokusíme najít pro to termín vhodnější a přiměřenější).

761119-1

(121) (6) (SSaŽ – Dunaj, 19. 11. 76 v poledne.)

Konstatování posunu k větší „reálnosti“ až „objektivnosti“ v nás může ovšem vyvolat otázku, proč potom ještě mluvíme o fenoménu. Důvod však je přesvědčivý, protože při všem posunu zdaleka nedochází k nějakému přiblížení, tím méně k identifikaci fenoménu, jevu na straně jedné a věci, která se jeví, na straně druhé. Jde o to, že ze samotného fenoménu nemůžeme nikdy bezpečně usuzovat na samu jevící se „věc“, že mezi fenoménem a „věcí“ samotnou není přímá, bezprostřední, jednoduchá souvislost. Tím ovšem vůbec nemá být řečeno, že souhlasíme s Kantovou

tezí o nepoznatelnosti „věci o sobě“; ta platí pouze za předpokladu, že se omezíme na partikulární, omezený, z celku vykrojený, izolovaný fenomén a že bychom z tohoto partikulárního fenoménu chtěli usuzovat na partikulární základ tohoto fenoménu, na partikulární jevící se „věc“.

Takováto rekonstrukce „věci“ z „fenoménu“ je vskutku nemožná. Ale je nemožná proto, že ve skutečném světě nejsou věci od sebe uřaty sekýrou (Anaxagoras) a že cesta od fenoménu k jevící se věci musí jít nikoliv přímo, nýbrž oklikou přes vazby s celkem, tedy přes celek, který ovšem není „věcí“ v běžném smyslu, takže nemůžeme jen tak beze všeho upřesnění mluvit o tom, že se „jeví“, že je (stává se) sám fenoménem (také). Celek se pro nás nestává fenoménem, ale otevírá se nám – za předpokladu, že také my se otvíráme jemu a vůči němu. To souvisí s tím, že povaha celku (tj. např. světa, vesmíru, přírody, ale také organismu, vůbec subjektu atd.) nemá jen předmětný charakter a že nemůže být redukována na předmětnost.

To ovšem zároveň znamená, že ještě tím spíš nemůže být povaha celku zahrnuta do sféry subjektivního či redukována na subjektivitu. Naproti tomu ovšem platí, že beze vztahu k jakékoliv subjektivitě (tj. alespoň k nějakému subjektu či nějakým subjektům) nemá pravou skutečnost (fenomenálního charakteru), nýbrž je omezena na „bytí u sebe“ či „bytí v sobě“. Budeme-li „bytí v sobě“ říkat insistence, zatímco „bytí pro nějaký subjekt“ budeme říkat „fenomén“, je zřejmé, že ještě mezi obojím musíme předpokládat jednu vrstvu, resp. jeden aspekt bytí, totiž „bytí ze sebe (ven)“, tedy ek-sistenci či existenci. A nyní se konečně můžeme vyjadřovat poněkud precizněji.

Svět je spolu-bytím nesčetných subjektů, spojených (nebo zase nespojených) nejrozmanitějšími souvislostmi a vztahy (reálnými) na různých úrovních (rovinách). Insistence subjektu je zvenčí nepřístupná a přímo na ni nelze reagovat (žádný subjekt jakkoliv vysoké úrovně na ni nemůže reagovat). Existence subjektu znamená jakési vyčnívání, trčení subjektu ze sebe ven a tím jakousi „otevřenost“ či spíše „napřaženost“ k setkání s jinými subjekty. Tato napřaženost má svou subjektivní a svou objektní stránku, neboť je představována akcí, aktivitou subjektu (pokud lze rozlišovat na dané úrovni – a tak tomu je v naprosté většině případů; výjimkou jsou „primordiální subjekty“ či „prae-subjekty“ ev. „protosubjekty“, viz dále...); mezi obojí stránkou existence jsou možné jednorázové přechody, ale neplatí tu žádná paralelita. Zvnějšnění existence (jakožto proces aktivního přechodu subjektu ze sebe navenek, tedy jakožto „projevování“ subjektu) je zvenčí přístupné a zaznamatelné pouze ve svých výsledcích, tj. ve své „zředmětněné“, „zvnějšněné“ podobě. Vnější stránka existence subjektu (tj. produkt, výsledek zvnějšnění subjektivní aktivity) se tedy jediná z celého subjektu může stát „předmětem“ reagování jiných subjektů. V reakci jiného subjektu se tvoří,

formuje, konstituuje to, co nazýváme fenomenální stránkou prvního subjektu. Subjekt jakožto fenomén je výsledkem spoluúčasti, spolupráce, společné konstitutivní funkce (aktivity) subjektu, který se jeví, a subjektu, kterému se jeví. Fenomenální stránka skutečnosti je tak místem (rovinou) setkání dvou (nebo více) subjektů; je to tedy rovina (prostor) intersubjektivní. Protože úroveň intersubjektivní je závislá na úrovni reaktibility navzájem reagujících subjektů, dochází vždy k jakémusi napětí mezi úrovní jednoho a druhého subjektu (pokud nejde o subjekty téže úrovně a téhož typu). Nelze však říci, že úroveň intersubjektivní je prostě omezena z té strany, kde setkávající se subjekt má nižší úroveň. Nízkost (nebo výška) úrovně subjektu tu totiž primárně sice úroveň setkání ovlivňuje, redukuje, inhibuje, ale nikoliv absolutně, neboť je to pouze úroveň existence a nikoliv úroveň insistence subjektu. Později uvidíme, jak subjekt vyšší úrovně existence (a tedy reaktibility) je schopen překročit překážku, kladenou nižší existenční úrovní druhého subjektu, s nímž se setkává.

761119-2

(122) (7) (SSaŽ – Dunaj, 19. 11. 76 odpoledne.)

„Svět jako celek“ se nemůže stát předmětem reaktibility žádného subjektu, ať už jeho úroveň je sebevyšší, ale může se stát „předmětem“ myšlení, myšlenkové intence subjektu nejvyšší úrovně, který vykročil z uzavřenosti svého osvětlení do nového světa, světa slova, řeči, stal se obyvatelem světa řeči a jeho prostřednictvím se stal schopným pobývat na světě a vztahovat se ke světu jako k celku „v pravdě“. Ale co to vlastně jest tento „svět vcelku“? Tím samozřejmě nemíníme úhrn předmětných stránek „všech“ procesů, událostí, subjektů a reálných vztahů mezi subjekty (a událostmi a procesy atd.), neboť jednak tento úhrn není schopen žádný subjekt provést (což by byla překážka pouze technická, nikoliv zásadní), zejména však by takovým shrnutím či sebráním nemohl být uchopen svět vcelku, nýbrž pouze jeho vnější, „předmětná“ stránka. Ale právě to je nejproblematictější: svět totiž nemá sám (jakožto celek) předmětnou stránku, nemůže se stát fenoménem, neboť svět jako celek nemá protějšku, směrem k němuž by vyčníval, směrem k němuž by se otvíral, neboť každý myslitelný subjekt existuje do světa a v rámci světa, nikoliv ke světu zvenčí. O světě vcelku nemůžeme tedy ani říci, že existuje (ek-sistuje), neboť taková ek-sistence bez jakéhokoliv skutečného protějšku ztrácí jak smysluplnost, tak samu reálnost, skutečnost. (Ek-sistence se pak nemůže stát skutkem, nemůže být uskutečněna, nemůže se zvnějšnit, zpředmětnit.)

Na druhé straně však nemůžeme „svět vcelku“ pojmout jako úhrn všech insistentních subjektů (resp. subjektivních insistentí), neboť bychom pak ztratili všechnu univerzalitu a „svět vcelku“ by se nám rozpadl na

nesčíslné, nespočetně mnohé uzavřené „vnitřní světy“, tedy rozpadl by se na multiverzum vnitřně strukturovaných monád, jež by se ovšem nemohlo podařit integrovat žádnou „univerzální harmonií“. – Nehledíc ovšem už k tomu, že by nám spadlo pod stůl všechno vnější, všechno předmětné, takže bychom zase nedostali „svět vcelku“, nýbrž jenom nějakou jeho složku či stránku. – Jak tedy můžeme chápat „svět vcelku“ a povahu jeho skutečnosti?

Máme-li zachovat jak vnitřní, „subjektní“, tak vnější, objektivní stránku „světa vcelku“, neobejdeme se bez aktivity a reaktivity všech existujících subjektů. Nejde tu však pouze o nějakou vnější stránku této aktivity, nýbrž o aktivitu celou, tj. o celý proces zvnějšňování původně vnitřního. Protože však většina akcí je spjata s reakcemi, je jimi dokonce spoluformována a podmíněna (i když reakce je možná jen jako akce a také vždy akcí jest), a protože každá reakce (a každá reaktivita) má určitý práh a má tedy „hrubý rastr“ (některá méně hrubý, jiná hrubší), máme příležitost chápat svět vcelku jako skutečnost nesčíslných navzájem se pronikajících anebo překrývajících, ale také navzájem vzdálených a od sebe oddělených reakcí partikulárních událostí, procesů, subjektů na jiné, rovněž partikulární události, procesy a subjekty. „Svět vcelku“ je tedy takovouto kontexturou událostí a vztahů událostí, které se časově i prostorově navzájem překrývají a pronikají, které jsou rozličnými způsoby do sebe zaklíněny a zaklesnuty, držíce jedna druhou atd., takže celek potom jakž-takž drží pohromadě, aniž by byl centrálně integrován zevnitř ani jednotný zvenčí. Nejde však o žádný vedlejší produkt aktivit a reaktivit nesčetných subjektů, nýbrž o cosi velmi důležitého a podstatného, v čem se každá skutečnost, každá událost, proces, subjekt atd. ukazuje jako to, čím vskutku jest. Je to tedy nikoliv sama realita (ať už niterná, insistentní, nebo reálná, realizovaná, existentní) subjektů (jejich aktivit a reakcí), nýbrž jakási společná scéna, na níž všechny subjekty (atd.) vystupují, která – osvětlena pravdou – je prostorem vyjevování a tedy fenoménů.

1976-18

§ 123-129

761119-3

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

Tady je tedy vážná námitka (a ovšem diference) 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 níž 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 jednosti, 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 osvětlení 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 pojmout 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 biografí 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 míň. 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 jaksí, 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 stálé „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 byla 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 míň 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, osamoceneného 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 nesnáze 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 nesnáze; 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 specifičnost naše. Onehdy tady byli nějakí 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. Teď 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 nějakí 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 neznamena, 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 vskutku 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 authority. Potom ovšem se rutina musí zase vrátit a musí zpracovat to, co tito nezvaní a nejčastěji nevítaní 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 x approximation), a interpretuje jej jako „ustavičnou práci filosofické rozpravy, aby se dostala do blízkosti kérygmatické 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 přiosťruje, 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, SŠaŽ - 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 usměřován „zvnějšku“... Náhle je on sám tvůrcem příkazů, zákonodárcem sám sobě i členům své rodiny. Své 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 jednotlivec. 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, SŠaŽ - 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 setkalo 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 **konnotace** jako nedostatečné a dokonce mystifikující nebo alespoň zkreslující. Ve své sebe-reflexi si vědomí a myšlení stále více musí uvědomovat své nepředmětné **konnotace**, 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 **konnotací** 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 **mediu**, 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 hme, 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 soustředíme 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 zblhlého, 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 svícení 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 přehledně strukturu jednotlivých fází reflexe. (Až sem přepis mgf. diktátu.)

Každá reflexe je reflexí nějaké akce, nějaké aktivity. Ale v oné aktivitě je nutno ustat, 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, hlušin 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.

1976-19

<§ 130-136>

nenapsáno!

(130) (1.) (SSaŽ – Dunaj, 2. 12. 76 odpoledne.)

1976-20

§ 137-138

761215-1

(137) (1) (Přepis SSaŽ – Dunaj, 15. 12. 76; z mgf. záznamu rozhovoru 15. 12. 76 u **Stang**).

Jak jsi to uvedl, tak to trochu jde napříč nebo proti mému úmyslu; já jsem předpokládal, že pro vás bude atraktivnější jiná stránka té věci, a tak bude třeba, abyste se sami rozhodli. Ta celá věc vznikla, jak je ze začátku patrné, jako příspěvek Kosíkovi; a já jsem tam považoval za takový vrchol

toho příspěvku to povídání o extázi (přesně: ek-stázi), a to proto, že jsem měl za to, že to je asi ta největší kuriozita, kterou tam do toho Kosík dostane. A to zarámování kolem tou politikou atd. bylo spíš míněno, aby to nebyla jenom taková cizorodá záležitost, ale aby bylo vidět, že to má jakousi souvislost s Kosíkem a jeho působením. No a proto jsem tam také navázal na některé jeho vlastní formulace a zejména na tu, kde v odvolání na Husa hovoří o rozumu a svědomí. No a první můj úmysl byl, navázat zejména na to svědomí a ukázat, že takové svědomí si nemůže jen tak někdo brát do úst, že to také ještě něco znamená, že to není jen hezké slovo. Ale pak mi napadlo, že možná skoro ještě lepší, když to má být přesvědčivější, je demonstrovat tu celou věc na rozumu, spíš než na svědomí. A tak jsem se toho svědomí tam moc ani nedotýkal a celou tu věc jsem postavil na rozumu, na myšlení a na reflexi. No a to měl být takový doklad pro to, že když někdo hovoří o rozumu a svědomí, tak si musí uvědomit, co to obnáší, a že tedy předpokladem života, který je postaven na rozumu a na svědomí je, že také ten rozum a to svědomí jsou postaveny ještě na něčem dalším, bez čeho to není vůbec možné. Takže kdyby někdo chtěl, tak by to mohl chápat jako jakýsi takový druhořadý, odvozený pokus o jakýsi důkaz „existence boží“. Což ovšem já tak neformuluju, ne proto, že šlo o Kosíka, nýbrž že sám to nepovažuju za šťastné to takhle formulovat, protože vůbec ten termín „bůh“ mi připadá jako záležitost dost cizí křesťanství a židovství, jako něco, co patří ke koloritu doby nebo epochy, všechno je všude plné bohů, a tak se o tom „Bohu“ také tady mluví, ale v podstatě tu jde o něco jiného. Čili já bych to takto neformuloval a místo o Bohu mluvím o pravdě, o nepředmětné skutečnosti apod. Fakticky je to totéž, jenom že ten termín „bůh“ považuju za mytický, mytologicky zatížený. Jinak to však, jak mám za to, všechny ostatní náležitosti má, takže by se o tom takto dalo také hovořit.

A tak, já bych nejraději slyšel od vás, co právě o tomto argumentu, o tom postupu argumentace soudíte, tj. o tom, že reflexe je jakýsi návrat vědomí k sobě, že předpokladem reflexe je aktivita – v posledu reflexe je vždy reflexí nějaké aktivity, a to buď nějaké jiné reflexe, anebo přímo nějaké praktické aktivity nemyšlenkové – že tedy základem je čin, akce, aktivita, v níž se subjekt neztrácí, do níž nepřechází zcela, nýbrž z níž se vrací k sobě. Když třeba truhlář udělá stůl, tak nepřechází ve stůl, nestane se stolem, ale zůstává truhlářem. Ten stůl tu zůstává jako takový vnější relikv je jeho činnosti, ale on se od toho reliktu dovede odpoutat, nezůstává s ním spjat, ale vrací se k sobě, takže může přistoupit k další činnosti, třeba na dalším stole nebo na něčem jiném. Tedy základem toho, aby subjekt byl subjektem, je, že není ztotožněn se svými akcemi, nýbrž že se z nich vrací sám k sobě, že zůstává sám sebou, samozřejmě změněný, poněvadž každá taková aktivita, akce mění nejenom to osvětí kolem, ale ten subjekt sám – to ovšem tedy neznámá, že by subjekt zůstal sám

sebou jako nějaký substrát, - ale každopádně se vrací sám k sobě a navazuje sám na sebe. A tak se subjekt k sobě vrací - to je jakási „flexe“, a teď v tom vědomí je to zvláštním způsobem reprodukováno ještě znovu, čili je to opětovné vracení k sobě: člověk se ve vědomí opouští a ve vědomí se zase vrací k sobě. A teď se pokouším ukázat - já to tady, odpusťte, opakuju, protože Slávek to nečetl - pokud by šlo skutečně o to, že vědomí se opouští, aby se mohlo k sobě vrátit, jenom ve vědomí, tak se vlastně neopouští. To znamená, že na sebe třeba zapomene a svou pozornost upře na něco jiného - ale stále to je ve vědomí, čili vědomí tu zůstává samo sebou. Ale jestliže jde o skutečnou, podstatnou reflexi, tak to vědomí se musí skutečně, podstatně opustit. Aby se opustilo, musí nikoliv zůstat při sobě a u sebe a v sobě, ale musí se opustit, musí vykročit samo ze sebe, musí se nechat za sebou, vykročit před sebe, mimo sebe: a tohletu, když tu etapu, tu složku toho dění, která znamená pobyt vědomí mimo sebe, tu ve shodě s prastarou tradicí nazývám „ek-stazí“, aby ho nebyl ten běžný, nereflektovaný význam, píšou právě ek-staze a nikoliv extaze. Není to ostatně nic nového; tento termín, i když v jiném smyslu, zařadil do svých textů třeba také Heidegger. A dovozují potom, že reflexe je možná jedině na základě tohoto ek-statického pobývání vědomí člověka mimo sebe. A jedině - a to proto, že jedině v tomto ekstatickém pobývání mimo sebe se vědomí může dočkat setkání, a to setkání s něčím, „co“ nejsou věci a „co“ je schopno člověka oslovit. Na takové předběžné rovině to jsou lidé, druzí lidé; setkat se s druhým člověkem jako s člověkem, tj. ne jako s nějakým objektem, předpokládá již toto ek-statické pobývání mimo sebe. Když naslouchám, když chci druhému rozumět, musím do značné míry „opustit“ sám sebe. Ale to ještě není to nejradikálnější.

761215-2

(138) (2) (pokračování)

To nejradikálnější je, když se svými názory, se svými vychováním, s tradicí, v níž jsem zakotven a v níž jsem byl vychován, a se svými předsudky a já nevím s čím ještě vším, se vším všudy, když jsem otevřen setkání s pravdou, která mi to všecko přechází. Čili tam právě dochází k tomu základnímu, o čem ostatně čteme také v evangeliích, to „zapři sebe sám“ nebo „nehledej svou duši - kdo ji hledá, ten ji ztratí“ apod., tyhleto momenty tam jsou. Člověk skutečně musí sám sebe popřít, musí se nechat za sebou a vykročit na místa, kde už to vlastně není on, kde se vydává všanc jakési „síle“ nebo „mohutnosti“, jakémusi oslovení, výzvě, vedení nebo jak jinak bychom to řekli, které z něho udělá někoho jiného. A teprve po tomto setkání se člověk vrací sám k sobě, „nalézá se“ - ale sám k sobě, to znamená ke své minulosti, ta minulost jeho je ovšem někdo jiný, protože on se mezitím změnil, ale nicméně podstatně zůstává, že on se opravdu ke své minulosti vrací a navazuje na ni, i když „kriticky“, tj. tak, že

ji opravuje, napravuje, že změní svou existenci, že změní svůj životní styl, svou orientaci, své smýšlení – tomu se říká „metanoia“, to je ta změna smýšlení (a pak vůbec života), která vyplývá z toho setkání ek-statického s oslovující pravdou – a je obrácen tou pravdou zpět, jednak k sobě a přes sebe zase k těm druhým,
[zde text končí, pozn. red.]