

1973-01

730210-1

73 001

(přepsáno z mgf záznamu z 10.2.73)

Díky své schopnosti reflexe a díky na této reflexi založené a jí umožněné schopnosti filosofie ustavičně znovu revidovat jak své výchozí pozice a své principy, tak způsoby, jimiž k určité skutečnosti dosud přistupovala, nebo jimiž vůbec lze podle jejích dosavadních představ k té skutečnosti přistoupit, tedy díky této reflexi a možnostem s ní spojeným, je filosofie v stavu, je s to, ukazovat skutečnost v takovém světle, v němž se jeví tak, jak jest, tj. tak jak vskutku jest. Tato schopnost filosofie ukazovat skutečnost tak jak jest, nebo možná daleko přiměřeněji a přesněji řečeno: tato schopnost filosofie nechat vyvstat skutečnost v plnosti její pravé tváře, její pravé povahy může být nazvána vazbou filosofie na pravdu, ev. může být s takovou vazbou filosofie na pravdu spojována v samotném pojmu. Neboť ono světlo, v němž se skutečnost jeví tak jak jest, je světlem pravdy, neboť tam, kde se skutečnost jeví tak jak jest, jeví se v pravém světle, jeví se v pravé podobě. A to pravé, pravost pravého světla a pravost pravé podoby, jest v posledku založeno v pravdě. – Vzniká otázka, zda není nezbytí pokročit ještě o krok dál. Jestliže pravda je základem toho, aby se skutečnost objevila, vyjevila, ukázala v pravém světle a tedy tak, jak jest, pak se musíme tázat, není-li někde ještě hlubší základ, který umožňuje, aby se skutečnost nejenom ukázala v pravém světle, a tedy ukázala tak, jak vskutku jest, nýbrž aby skutečnost tak jak jest, tak jak vskutku jest, vskutku byla. Pak tedy na jedné straně, je-li pravda základem toho, aby se skutečnost ve své pravé podobě vyjevila, pak ono druhé by představovalo základ toho, aby skutečnost ve své pravé jsoucnosti vskutku byla. Tedy byl by to základ pravé jsoucnosti, jsoucnosti po pravdě, každé skutečnosti. A tady stojíme tedy před terminologickou otázkou, jak tento základ nazvat. Určité filosofické tradice, filosofičtí předchůdci již vytvořili základní kroky k tomu, aby základ toho, že skutečnost vskutku jest tím, čím jest, nebo že skutečnost vskutku jest tím, čím vskutku jest, byl nazván bytím. Musíme prozkoumat, zda ono slovo, které na jedné straně se do značné míry vyprázdnilo, ale na druhé straně přesto ještě nese veliké břemeno konnotací, které – o kterých nemůžeme předem říci, že je budeme – pokud budou nevhodné – moci snadno anebo vůbec odpreparovat, že budeme moci příslušný pojem spjatý s tímto termínem očistit od těchto konnotací. Budeme muset také přezkoumat onen velmi nepříznivý moment, spočívající v tom, že se obvykle termínu bytí přisuzoval význam velmi abstraktní, totiž jako něčeho, co je společné všemu jsoucímu. Tady budeme muset dělat velké difference a pojmová rozlišení a budeme muset terminologicky celou věc zvládnout, třeba oním rozlišením mezi jsoucností a bytím, apod.

30 A/0-27

Bytí, jsoucnost, pravda, reflexe

1973-02

73 002

(17.2.73)

Otázka vědeckosti, resp. vědecké povahy filosofie je do jisté míry otázka terminologická. Jestliže např. Walter Del-Negro trvá na subsumpci filosofie pod vyšší pojem vědy (v. např. *Ontologie als Wissenschaft vom Seienden*, S. 556), má na to plné právo v rámci svého systému pojmového a myšlenkového vůbec. Je to ovšem dost zvláštní, když chceme trvat na zařazení něčeho do společné skupiny nebo podřadit něco vyššímu pojmu, když okamžitě musíme ukazovat, čím je zařazená věc či podřazený pojem podstatně odlišný ode všech

ostatních též skupiny či téhož zařazení. Je to otázka vposledu zcela praktická, budeme-li člověka považovat za opici, která se však od ostatních opic podstatně liší, anebo vytvoříme-li pro skupinu Homo zvláštní nejen rod, nýbrž i čeled' apod. Vedle rozlišení ovšem vždy zůstane i něco společného: opice i člověk mohou vytvořit zvláštní skupinu primátů, kam ovšem zase nebudou zahrnuty všechny opice. A tak nakonec bude záležet na tom, jak pojmem vědu a vědeckost. Walter Del-Negro chápe vědu jako myslivé zabývání se předměty („denkende Befassung mit Gegenständen“). Na tom si okamžitě můžeme ukázat povahu mezí, resp. omezenosti takového pojetí. Pripusťme, že pro všechny speciální vědy (ať obecné nebo konkrétní, teoretické nebo praktické) platí, že se zabývají předměty, resp. skupinami předmětů, částí předmětného světa). I v tom případě (ačkoliv i to musíme podrobit kritice, neboť jde o předčasnou a nezdůvodněnou redukci) zůstává filosofie povolána k tomu, aby prověřila, zda 1) je vědeckost, vědecký postoj a postup možný pouze ve vztahu k předmětům, k předmětnému světu, k předmětným skutečnostem, anebo zda existuje možnost vědeckého přístupu i ke skutečnosti nepředmětné. Buď to možné jest; pak ovšem je podle Del-Negra věda definována tak, že v jejím rámci je vědecká metoda uplatněna pouze na předmětnou skutečnost – a zůstává otevřena otázka, zda filosofie, která si otázku nepředmětnosti a nepředmětné skutečnosti postavila a která se pokouší najít metodický, „vědecký“ přístup k nepředmětné skutečnosti, není eo ipso něco jiného než věda, i když vědeckého přístupu a vědeckých metod užívá. Anebo to možné není; a pak ovšem filosofie, která si otázku nepředmětné skutečnosti klade a hledá způsoby, jak se tohoto tématu chopit a jakými myšlenkovými prostředky uchopit nepředmětnost, nepředmětnou skutečnost, není vědou. Nepředmětná skutečnost si pak vyžaduje i nepředmětný přístup, nepředmětné myšlení vůbec. A jestliže se posléze ukáže, že předmětné myšlení a s ním i celá věda jsou možné jen na základě, na pozadí a za předpokladu myšlení nepředmětného, stává se velmi problematickým chtít zachovat onu postulovanou subsumpci filosofie jakožto něčeho širšího, rozlehlejšího i hlubšího, pod pojem vědy, chápané v onom redukovaném smyslu. Ale je to stále jen otázka terminologická, neboť vědu a vědeckost můžeme chápat také jinak, neredukovaně. Ale samotné problémy, ať už volíme terminologii jakoukoliv, nemůžeme prostě odklidit. Zkrátka se mi zdá, že mluvit o vědeckosti filosofie nelze bez záměrných nebo alespoň nechtěných (což je horší) paradoxů. Jako Vercors psal o člověku jako „nepřirozeném zvířeti“, což ovšem znamená „nezvířecí zvíře“, mohli bychom o filosofii mluvit buď jako o „nevědecké vědě“ anebo spíše o „vědecké ne-vědě“ – což ostatně připomíná trochu ono staré známé sokratovské „vědoucí nevědě“.

Filosofie a věda, Filosofie – vědeckost, Nepředmětná skutečnost, Předmětná skutečnost, Del-Negro, W.

1973-03

73 003

Názor, že předměty poznání, předměty poznávacího přístupu, anebo vůbec předměty, s nimiž se člověk setkává ve svém předmětném světě, jsou konstituovány jako takové teprve syntetizujícími, syntetickými procesy poznání, eventuelně širě pojato, integrovaným přístupem praktickým vůbec, nemusí nutně být interpretován idealisticky, a nemusí být také, jako v případě Kanta a kantovství, interpretován agnosticky. V okamžiku, kdy je odhalena nepředmětná stránka skutečnosti, resp. nepředmětnost jako základ, z něhož předmětnost, předmětná skutečnost, předměty se teprve vynořují, a to za spolupráce, za bezpodmínečné spolupráce subjektu, je fakticky zproblematizován – až na další – pouze předmětný přístup ke skutečnosti, je současně otevřena cesta jiných možných přístupů, přístupů nepředmětných. Pak ovšem vzniká otázka, co je vlastně možno s plnou vahou a v plném smyslu říci o

nepředmětné skutečnosti, o jejíž skutečnosti nejsou žádné pochyby. Tedy o této skutečnosti nelze mluvit jako o skutečnosti objektivní, tak aby bylo podepřeno, podtrženo, že jde o skutečnost nezávislou na subjektu, neboť odhalíme-li předmětnost skutečnosti jako ten její charakter, na němž se nezbytně a bezpodmínečně podílí subjekt, neznamená a nemůže nadále už znamenat důraz na objektivnost vyloučení – subjektu, suspendování subjektivní aktivity. O nepředmětné skutečnosti jakožto skutečné skutečnosti, nemůžeme říci ani, že je dána, protože tam kde míníme skutečnost skutečnou, tam chceme právě podtrhnout, že tady není nikdo, kdo by ji „dával“, a že nemusí být uvažován nikdo, komu je „dávána“. A tak můžeme pokračovat s celou řadou dalších výměrů, vymezení skutečnosti, které mají dlouhou tradici, ale které se ukazují v novém pohledu jako nejenom nedostačující, ale přímo zavádějící, přímo zatemňující a zkreslující onu povahu skutečnosti, o kterou nám právě jde, o onu „skutečnost skutečnosti“. V tom smyslu tedy můžeme a vlastně musíme podržet myšlenku skutečnosti „o sobě“, aspoň jistou stránku této myšlenky. A to tedy proto, že jakýkoliv přístup objektu, praktický i teoretický, myšlenkový tedy, se sice podílí na setkání se skutečností, ale neprodukuje ji, nekonstituuje ji samu o sobě, nýbrž spolukonstituuje ono setkání. Jestliže objektivitu, anebo předmětnost, musíme umístit tam, kde k tomuto setkání dochází, nemůžeme zapomínat, že se tu setkávají dva partneři. Celý problém je v tom, jak určit meze, hranice, mezi sférou jednotlivého partnera mimo setkání, před setkáním, a mezi sférou samotného setkání. O skutečnosti „o sobě“, nebo kantovsky o „věci o sobě“, nemůžeme tedy předpokládat a tvrdit nic, co je nemožné předpokládat bez aktivní účasti subjektu. A tedy očišťovací práce by spočívala v tom, že odhalujeme stále nové a nové stránky na „věci o sobě“, na jejichž konstituci se subjekt podílí a které tedy eo ipso náleží do sféry setkání a neexistují před tímto setkáním a mimo ně. Ale na druhé straně nemůžeme předpokládat, že onen partner setkání, který se se subjektem setkává, tedy ta „věc o sobě“, je skutečností, která jest sama sebou, sama v sobě, jest tedy čímsi zhruba nezávislým na čemkoliv dalším, že to je ona věc, která je „příčinou sebe sobě samé“, jak se kdysi formulovalo, že to je cosi základního a tudíž neproměnného, a také beze vztahu, bez podstatného vztahu k čemukoliv dalšímu atd. atd. To všechno musíme dešifrovat jako určitý kontext, nesený ur-

1973-04

73 004

čitým přístupem subjektu; to je hypostáze, která vzniká projekcí, extrapolací toho, co je integrální součástí aktivního přístupu subjektu samotného. Je totiž v zájmu onoho zmíněného očištění nezbytné pochopit onu tzv. věc o sobě, onu skutečnou skutečnost, jako interakci, interdependenci nesčíslných subjektů – subjektů nikoli ve smyslu subjektivitu, nýbrž ve smyslu subjektivnosti. Každá skutečnost se k něčemu vztahuje, není ničím bez kontextu, beze vztahů; a dále, ke každé skutečnosti se opět jiné skutečnosti vztahují. Tyto vztahy jsou součástí skutečnosti. Dokonce skutečnost sama o sobě, chápána jako skutečnost bez vztahů, de facto není možná, jestliže není nesena vztahem k sobě samé. A tak nová ontologie znamená důkladné prověření kategorií, jimiž se pokoušíme uchopit onu skutečnost skutečného, onu skutečnou skutečnost, skutečnost o sobě, skutečnost, která je nezávislá na subjektu. Tedy nově formulováno po tom, co jsme řekli, můžeme uvažovat nějakou skutečnost jako nezávislou pouze na určitém subjektu, nikoliv na subjektu vůbec – neboť není takové skutečnosti, která by byla nezávislá na kterémkoliv subjektu, na žádném subjektu. Neboť skutečnost je v podstatě komplexem obrovského pletiva, spojitosti, souvislosti, vazeb jedněch subjektů na jiné. A subjekt sám není v podstatě leč vazba na sobě samém a na sebe samotného, souvislost se sebou, takové navázání přítomnosti na minulost a budoucnosti na přítomnost, které se vrací k tomu, co bylo, jako k sobě. Tedy tímto návratem konstituuje sebe sama. A tak tedy chceme-li extrapolovat tak radikálně, že bychom došli ke skutečnosti, která opravdu je na jakékoli

subjektosti, na jakémkoli jiném subjektu nezávislá, pak dospíváme tedy na nejnižší rovinu primordiálních událostí, které vznikají, probíhají a končí, aniž by podnikly sebemenší pokus se k sobě vrátit. Je otázka, zda tyto primordiální události opravdu předcházejí jakékoli subjektosti; nepochybně i ony jsou nějak integrovány, i ony mají jakýsi charakter subjektní, charakter subjektosti. Ale nepochybně je tady zajištěno, že ve svém průběhu nejsou, nebo přesněji nemusejí být závislé na jakémkoli subjektu, na jakékoli subjektosti, tedy jakékoli události jiné. Jestliže toto můžeme koncedovat, tak ovšem nemůžeme hned nedodat, že k podstatné a základně významné charakteristice primordiálních událostí náleží jejich schopnost přece jenom přesáhnout sebe samy a navázat na něco mimo sebe, tj. na jiné události, a dokonce právě proto, že primordiální události je jedna druhé podobna jako vejce vejci, tak novost, nové, krok do budoucnosti, krok vpřed je možný jen tak, že nějakým zvláštním, specifickým způsobem je událost schopna navázat na události jiné, a to jinak než pouhou nápodobou, pouhým vytvořením rekurencí, pouhým zopakováním události, která již jednou proběhla.

(podle mgf diktátu ze 16.2.73)

1973-05

73 005

(19.2.73, 10.00)

Fenomenologický postulát omezení filosofického či vůbec teoretického zájmu ať dočasně, ať definitivně na pouhý fenomén, na jev, je metodicky nesprávný, metodicky pochybený. Čisté fenomény neexistují; požadavek laboratorní sterility snad může být vyjímečně oprávněn i ve filosofii, ale v zásadě je kritika sterilních laboratorních metod součástí filosofické kritiky vědeckých postupů vůbec. Nejen člověk, ale i subjekty nižší úrovně zařazují „jevy“ vždycky hned do svého světa, do svého osvětí, tj. dávají jim ve svém světě (osvětí) místo, zařazují je na toto místo, interpretují je. Zejména člověk interpretuje každý fenomén tak, že se vlastně fenoménem stává teprve uprostřed této interpretace a na její základně. Fenomén se člověku stává fenoménem teprve skrze interpretaci a interpretací. Fenomén je de facto výsledkem, produktem interpretace. Tzv. čistý fenomén je jenom metodicky nezajištěná a přímo metodicky pochybná konstrukce.

1973-06

73 006

(PNP, 9.3.73; 20.30)

Nazveme-li „Dasein“ pobytem (ve shodě s Patočkou), pak se zdá nepochybným, že východisko filosofické, které začíná analýzou pobytu, má značné přednosti před východisky jinými. Ovšem jde o to, jak je pobyt (Dasein) pochopen. Tak kupř. Karl Jaspers ztotožňuje Dasein a Bewußtsein. Říká sice (na str. 9 I. svazku Philosophie), že to, že veškeré Dasein je vědomím, ještě neznamená, že vědomí je vším. Ale o to nejde. Ztotožnění Dasein, pobytu, a Bewußtsein, vědomí, znamená, že analýza pobytu je chápána jako analýza vědomí. Jinak řečeno, protože vědomí je u Jasperse chápáno jako reflexe, tj. zdůrazňuje se (na str. 7 tamtéž), že vědomí se obrací na sebe samo, reflektuje na sebe, je tak redukován sám pojem reflexe: reflektováno je (a může být) jenom vědomí, to vědomí, které samo reflektuje. A odtud vyplývá, že Dasein se vztahuje samo k sobě pouze v reflexi, že tedy reflexe je jediným konstitutivním momentem Dasein jakožto vědomí, obracejícího se na sebe samé (k sobě samému). Zároveň v tom ovšem Jaspers vidí právě onu základní skutečnost, základní fenomén rozpolcenosti, rozštěpu subjektu a objektu. To ovšem vede k některým důsledkům, které je třeba odmítnout, a ve shodě s tím je pak třeba odmítnout i východisko. Jedna

z nejzákladnějších věcí spočívá v tom, že Ich – já je chápáno jako vědomí. A v tom smyslu potom je možno říci, že pro nás, pro naše Já, je pouze to, co vstupuje do našeho vědomí, jemuž se nějak jeví, vyjevuje (rovněž str. 9). To ovšem není pravda. Pro nás je celá řada věcí, souvislostí, které do vědomí vstoupit nemusí, ale mohou. My, naše Já, my jako subjekt komunikujeme s ostatním světem také jinak než skrze vědomí. A dokonce základ této komunikace je původně mimo vědomí. A tedy analýza pobytu znamená také a zejména analýzu přítomnosti subjektu ve vlastním světě, v osvětí. A tato přítomnost není redukovatelná na pouhé zpřítomňování osvětí ve vědomí subjektu.

1973-07

73 007

(PNP, 9.3.73, 22.10)

Pobyt (Dasein) znamená především přítomnost v osvětí: pobyt je vždycky pobyt někde a někdy. Na časový aspekt nesmíme zapomínat: osvětí není pouze okolí, nýbrž také a zejména zpřítomněná minulost a zpřítomněná budoucnost jistého rozsahu a jisté hloubky. O pobytu lze mluvit jen tam, kde něco (někdo) pobývá někdy někde, tj. nyní a tu. Pobývá tedy vždycky to, co je vrženo do určité chvíle a na určité místo. Tato vrženost znamená situovanost. Ovšem také sama situace je vržena. Zatímco však vrženost situovaného je základní, vrženost situace je zprostředkovaná a druhotná. Vrženost situace je strukturována rozvrháním ze strany situovaného. Proto je možné, aby v „téže“ situaci byla dvě „vržení“, dvojí „vrženost“ situována odlišně, a aby se tedy pro každé z nich „táž“ situace strukturovala rovněž odlišným způsobem. Protože vrženost situovaného je základní a protože vrženost situace nasedá teprve na tuto vrženost základní, budeme mluvit o tom, co je vrženo do situace, jako o sub-jektu, kdežto o situaci samé jakožto o super-jektu, eventuálně jako o množině superjektů. „Věc“ se stává superjektem, když je v rozvrhu nějakého subjektu pojata do jeho vlastního světa, do jeho osvětí. Objektem se stává teprve ve vědomí, a to ještě jen v rozvrhu jedné jeho složky, totiž v rozvrhu předmětného vědomí, předmětného myšlení. Pobyt je tedy pobyt uprostřed superjektů. Tam, kde jsou superjekty redukovány a de facto destruovány jako objekty (na objekty), přestává osvětí figurovat jako osvětí, resp. jako „svět“ a s jeho zánikem zaniká i místo subjektu v tomto světě. Objektivace, objektivace superjektů znamená zároveň, že subjekt ztrácí sebe sama, znamená zapomenutost na subjekt, ale také zapomenutí na „svět“ jako celek, na něco integrovaného. Z pa-světa objektů vymizely momenty, bez nichž integrita světa jako celku není možná. Pak ztráta subjektu znamená zároveň ztrátu světa; svět bez subjektu je ne-svět, pa-svět.

1973-08

73 008

(PNP 10.3.73, 22.15)

Problém světa je pro Patočku problémem celku, resp. problémem vztahu jednotlivého jsoucna, tj. určité části jsoucna ke jsoucnu v celku. Problém přirozeného světa chápe Patočka jako problém restituce původního rázu bytí světa. To znamená, že – spojíme-li obojí – pro Patočku je tady otevřen úkol, uchopit myšlenkově onen původní světový celek, původní danost světa, a také součásti a momenty tohoto světa, této danosti světa, a také původně daný způsob jejich bytí. To všechno nám říká Patočka na prvních třech stranách svého dodatku k Přirozenému světu.

Ale už tady je zřejmé, že se neobejdeme bez kritických připomínek. Předpoklad, že existuje něco takového, jako původní danost světového celku, je zcela nezdůvodněn, předpokládá se samozřejmě a – chybně. Odtud sama terminologie se stává problematickou, neboť termín

přirozenost, přirozený svět, má poukazovat právě k čemusi původnímu, na rozdíl od toho, co je ne-přirozené, po-přirozené. Ovšem proti tomuto východisku je třeba namítat, že nic takového jako původní světový celek neexistuje, pokud ovšem nezaměňujeme svět a osvětí, osvojený svět, pokud sám základ světa neklademe do danosti, rozumí se do danosti nám, do sféry, která je už nějak pro nás. Ovšem i tam integrita toho, co je nám dáno ve zkušenosti, byť v takzvané přirozené zkušenosti, je velmi labilní, existuje-li vůbec. Svět jako celek není v minulosti, není arché, není tedy něčím původním, nýbrž něčím, čeho musí být dosahováno. Svět není dán, svět je výzvou k naplnění, k realizaci. A člověk může realizovat tuto výzvu jen tak, že se sám stane integrovanou bytostí – a integrovanou bytostí se může stát pouze, stane-li se obyvatelem integrovaného světa. Svět se stává skrze člověka, ale ne tak, že by se stával skrze jeho subjektivitu, nýbrž stává se plným celkem, stává se dokonalým celkem teprve v prosvětlenosti, která prosvítá lidskou bytostí, lidskými bytostmi.

□ Jan Patočka str. 22 (§ 16)

1973-09

73 009

Na str. 216 dole (Patočkova dodatku k Přirozenému světu) čteme, že svět se sklenul v cosi jako vnější nitro, zastíňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest. Tedy svět je ve své podstatě vnějškem, a sklenul se pouze v lidském malospolečenství v cosi jako vnější vnitro. Tímto sklenutím, pokračuje Patočka, je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku. Tedy vnějšek, jímž svět v podstatě jest, je vybaven přesilou, proti níž se nitro, vnitřek musí bránit. Z tohoto světa, který ve své podstatě jest vnějškem, jsme se narodili, vydělili, říká Patočka, stali jsme se něčím pro sebe. To ovšem znamená, že jsme na něm vydobyli své nitro. Toto vydělení však není vyvržením, naopak: tím, do čeho jsme se narodili, do čeho jsme postaveni, jsme přijati. Tady je obrovská nejasnost: jak můžeme být přijati něčím, co ve své podstatě jest vnějšek? A dokonce vnějšek, před jehož přesilou se musíme chránit! Vždyť dokonce i v té sklenuté ochraně, v tomto zákoutí bezpečí, říká Patočka, (že) je nepřímou onen mrazivý vnějšek stejně přítomen, je v něm zámlkově prozrazen. A nesnáze a rozpory pokračují. Podle Patočky se necháváme přijmout, akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme. Jak se můžeme přimykát, my, kteří jsme se vydělili ze světa k tomuto světu, který je mrazivým vnějškem? Jaký smysl by mělo přimknutí k mrazivému vnějšku, který nás ohrožuje svou přesilou? Svět je podle Patočky neindividuovaným předpokladem individuace, je celistvým, ale této celistvosti světa chybí bytí pro sebe. Jak je potom možné, že se extaticky můžeme přimknout k tomuto bytí, jemuž chybí bytí pro sebe, přimknout se k něčemu, co samo není přimknuto k sobě? Jak se můžeme pokusit s největší intenzitou přimknout ke světu, aby každé vydělení a osamostatnění tím bylo aktivně překonáno, jestliže tím nepřestáváme být vnitřkem? Jak může pro nás, niterné bytosti, být ono aktivní splynutí s mrazivým vnějškem, byť sebestřednějším nějakými blízkými bytostmi, slastí? Jak může být překonání každého vydělení a osamostatnění od předmětného vnějška, od vnějšku světa, blažeností? To je naprostý rozpor. A jestliže ta blaženost přimknutí, a další věci, které vyjmenovává Patočka, představují ono porozumění, ono rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsoucnost, jež nás ve světě a z něho oslovuje, musíme se tázat: jak nás může mrazivý vnějšek oslovovat? Nebo je-li prvotní jsoucnost ještě něčím za světem, tedy jak nás může ve světě a ze světa něco oslovovat, ve světě a ze světa, který je mrazivým vnějškem?

(Podle diktátu mgf., 7.4.73 doma)

□ Jan Patočka str. 22-23 (§ 17)

1973-10

73 010

12. III. 73

(PNP, večer 12.4.73, nadikt. mgf.)

Termín „původní danost“, který se stále u Patočky objevuje, je velmi problematický. Jde totiž o to, že to, co je vskutku původní, to není dáno, není ještě dáno. A naproti tomu to, co je dáno, to není původní, to už není původní. Danost totiž znamená vždycky vztah mezi tím, co je dáno, a komu je dáno. Nic není dáno vůbec. Neexistuje danost nerelativní, absolutní danost, danost vůbec. Každá danost je danost někomu, něčemu. Je daností ve vztahu k něčemu. Mluvíme-li tedy o původní danosti, pak tomu nemůžeme rozumět obecně tak, že by mezi různými typy, mezi různými způsoby danosti některá byla původní – rozumí se danosti téhož jsoucna. Pokud zůstáváme v té obecnosti, pak vůbec nemůžeme o té původní danosti mluvit. Něco jiného je, řekneme-li předem, určíme-li už předem, vůči čemu to původní má být dáno. Tedy to původní může být dáno určitému subjektu, mimolidskému, podlidské úrovně, anebo subjektu lidskému, člověku. Jestliže předem vyjasníme, že jde o danost člověku, pak můžeme uvažovat, jaká je původní podoba této danosti. Slovo původní tady není tedy chápáno jako původní naprosto, ve smyslu absolutním, nýbrž ve smyslu relativním. A ta otázka samozřejmě ještě zasluhuje bližší pozornosti, není zcela jasné, zcela samozřejmé, že ta otázka je správně položena, to musí být ještě přezkoumáno. Slovo původní ovšem znamená obecně něco takového jako prvotní nebo počáteční. Tedy původní je to, co je na počátku. Co je před počátkem, nemůžeme označit jako původní, ve vztahu k tomuto počátku, nebo ve vztahu k tomu, o počátek čeho jde, nýbrž můžeme se pouze tázat, co je před tímto počátkem, před touto původností, co je zdrojem této původnosti. Jestliže tedy původ původního chápeme jako genesis, jako vznikání, můžeme se tázat na to, co předchází tomuto vzniku, ale nemůžeme v tom, co předchází hledat cosi původnějšího. Tam kde mluvíme o původnosti, máme na mysli původ počáteční, první. Kdybychom ještě dále chtěli pokročit ve vykopávání etymologických souvislostí z hloubky řeči, tak bychom mohli říci, že zdrojem původnosti musí být opět někdo nebo něco, co umožňuje a zakládá tu okolnost, že něco může vzniknout, že tedy může něco vzít původ, stát se. V tom smyslu pak původní danost můžeme chápat tak, že rozšíříme okruh členů o další. Něco může být dáno za předpokladu, že to, co je dáno, je někým dáváno někomu. V tom případě původnost danosti by spočívala v tom, jak je ono dané někým dáváno. Zatímco danost nikoli původní by byla danost, které se již chápe ten, komu je ta skutečnost dávána. Pak ovšem vskutku je možno danost chápat bez vztahu k tomu, komu je dáváno. Ovšem jediné za předpokladu, že tady zase zavedeme toho, kdo dává, tedy je to opět nový vztah, a je potvrzeno, že danost ve smyslu absolutní, ve smyslu pravé podoby nebo pravé skutečnosti je nonsens, tak to prostě nejde. V tomto smyslu že tedy danost nikdy nemůže být původní. Nehledě k tomu, že i ten předpoklad, že k danosti náleží to, že někdo něco dává někomu, že tedy někdo je tam přítomen, který dává, vlastně tu celou záležitost neřeší, nýbrž zavádí na scestí. Neboť jestliže tady je někdo, kdo něco dává, tak to něco, co je dáváno, jako by bylo samostatné, mělo samostatnou povahu, a bylo závislé na tom, kdo dává, jenom do té míry, že je dáváno. Ale že samo o sobě by bylo tím, čím je, ať už dáváno je či není. V tomto smyslu tedy nastává podstatný posun, a je samozřejmě celá věc v rozporu i s tím, jak původně byla danost chápána.

1973-11

73 011

(Podle mgf. diktátu, PNP 12.4.73, před půlnocí;  
pokračování z č. 73 010 – viz!

Subjekt, který dává, může být ovšem identifikován s věcí, která je dávana. V tom případě by to vypadalo tak, že věc sama sebe dává. To je potom ten termín samodanosti, který ovšem je svým způsobem také sporný a musí být ještě velmi důkladně přezkoumán. V každém případě však musíme vzít v úvahu, že ono prizma, jímž se ten, komu je věc dávana, chápe tohoto dávaného, tj. této danosti, je nesmírně důležité, a že musí být pečlivě prozkoumáno, popsáno a zváženo. Toto prizma spočívá v reaktibilitě toho, kdo se danosti chápe. V jistém slova smyslu můžeme tedy říci, že danost je způsob, jak se subjekt chápe něčeho mimo sebe. Dokud se toho neuchopí, tj. dokud na to nezareaguje, dotud to pro něho není, tj. není mu to dáno, neexistuje to pro něho. Je tu také ještě otázka, zda máme trvat na rozdělení toho, co je dáno, a toho, jak je dáno, tedy na rozdělení obsahu danosti a, nebo předmětu danosti bychom mohli říci, a výsledku, rezultátu danosti, neboť pokud bychom obojí ztotožňovali, pokud bychom věc samu považovali za danost, a to právě tu původní danost – což už jsme zmínili, jaké to má své vnitřní rozpory – pak zůstáváme na rovině metafyziky, která předpokládá, že věc je tím, čím jest – sama v sobě, bez ohledu na jakékoli vztahy k čemukoli dalšímu.

1973-12

73 012

14. III. 73

Danost mívá smysl „skutečnosti“. Termín však potřebuje bližšího vymezení, přezkoumání a zejména ohledání etymologických souvislostí. Daností se rozumí daná „skutečnost“; znamená to tedy nutné rozlišení mezi tím, co je dáno, a mezi daností samotnou. To, co jest, může, ale nemusí být ještě dáno. Danost skutečnosti nevyplývá ještě automaticky a samozřejmě z toho, že skutečnost jest. Způsob, jak skutečnost jest, může, ale nemusí zahrnovat její danost. Danost lze eventuelně pochopit jako jeden ze způsobů, jak skutečnost jest. V jistém smyslu lze prohlásit, že v případě, že skutečnost není (někomu nebo něčemu) dána, pak jako by vůbec nebyla. Je možné, že záměna skutečnosti za danost a naopak vznikla právě na tomto základě. Znamená to de facto redukci skutečnosti na danost a tudíž eliminaci toho, co je dáno. Naproti tomu podržíme-li plnost významu slova „danost“, musíme rozlišit to, co je dáno, nejen od danosti, tj. způsobu, jak je dáno, ale nezbytně také od toho, komu je dáno, a dokonce i toho, kým nebo čím je dáno. Zkrátka slovo samo nás vede k následujícímu vztahu: někdo (nebo něco) dává něco někomu (nebo něčemu). Jinak: A dává něco (N) B. Přitom ovšem toto dávání nesmíme chápat jen jako přemístování, nýbrž spíš jako prizma, filtr, rastr apod. Určitá filosofická tradice setrvává u představy (či domněnky), že věci se dávají samy, tj. identifikuje členy A a N. Tu je zřejmá potřeba bližšího osvětlení samotného dávání. Dávají se věci již tím, že jsou? Anebo je jejich dávání určitá aktivita, která přímo z jejich jsoucnosti ještě nevyplývá? Je tedy jsoucnost sama jen pasivitou, anebo alespoň je ve své podstatě zbaveností akce? Odkud se tedy akce a aktivita berou? Zejména odkud se bere ona aktivita sebedávání? Není předpokladem sebedávání vztah toho, co se dává, k sobě? Sebedávání není pouhé opouštění sebe sama, což je prostá akce, ale předpokládá vztah k sobě a jistou aktivitu, k sobě zaměřenou, jejímž výsledkem je zcela určitý posun, pohyb sebedávání. Jak se liší věc, která se dala, od téže věci, která se nedala? Může se věc, tj. člen N, dát, aniž se dává někomu či něčemu? Znamená tedy danost určité namíření věci k tomu, komu nebo čemu se má stát daností? A je toto namíření, zaměření dostatečné k tomu, aby se věc stala daností, nebo je nutné zapotřebí, aby se člen B dávané věci chopil? Kdyby danost měla onu složku sebenamířenosti nebo prostě namíření (prováděného členem A) k členu B, nemusili bychom předpokládat, že nejprve musí být člen B nějak dán členu A (resp. věci N)? V tom případě pak někde musí „reaktibilita“ začít, nemá smyslu posouvat vše do nekonečna. Danost by tedy nespočívala v namířenosti členu N, nýbrž ve schopnosti členu B si nechat N dát, tj. nechat si N dojít, chopit se ho, zaregistrovat jej, zareagovat na něj. Tzv. danost by se pak ukázala být



tím, co je takto zaregistrováno, na co je zareagováno. Prizma, jímž musí N projít, aby se stalo daností, je tedy totožné s aktivitou B, jíž B reaguje na N. Potom může být člen A zcela vypuštěn, a také ono sebezaměření N směrem k B ve své nutnosti odpadá a stává se kontingentní, resp. v každém případě nekonstitutivní složkou celého vztahu. Samo slovo je pak ovšem zcela přeznačeno a terminologicky zproblematicizováno. Proč pak ještě nadále mluvit o danosti, když tu není ani ten, kdo dává, ani sebedanost toho, co se dává? Danost by pak spočívala jen v tom, co si B bere z N. Ale je tato redukce oprávněná? Je vůbec možná? Není přece jen nezbytné předpokládat nějaký „prostor“ dávání, resp. pro dávání?

1973-13

73 013

(15.4.73, doma)

Východisko a základ postupu filosofické reflexe, analýzy a zkoumání systematického, musí být akce, aktivita, poslze i praxe. Jedním z prvních kroků na takto zvolené cestě je zjištění povahy situovanosti subjektu akce, tj. jeho aktivní i pasivní, pasivní i aktivní vztah ke skutečnosti, jíž je obklopen a jíž se eventuálně obklopuje. I za (nesprávného) předpokladu, že takto aktivní (a pasivní) subjekt je obklopen objekty, čistě předmětnými věcmi, tedy za předpokladu, že redukovat okolí, okolní svět na předmětnost, předmětnou věcnost, musíme připustit, že subjekt na ni redukován být nemůže. Způsob, jak je akce rozvrhována a jak je postupně realizována, může být uchopen pouze tam, kde subjekt chápeme jako něco, co vedle vnější, předmětné stránky má i stránku vnitřní, ne-předmětnou. Subjekt po své vnější stránce patří do svého osvětí, je jeho součástí a na lidské (reflektivní) úrovni se jako jeho součást i chápe, ba přímo vnímá. Předběžně můžeme tedy za vnitřní označit vše to, co se tomuto zařazení do vlastního osvětí, vlastního (okolního) světa ze subjektu vymyká. Jakmile postavíme problém tímto způsobem, odhaluje se nám okamžitě vícevrstevnatost subjektí struktury (či snad spíše subjektové struktury). Jednou svou vrstvou je subjekt „přítomen“ v osvětí, ale jinou je „přítomen“ např. ve světě řeči, nebo ve světě živého (v biosféře) apod. Sjednocení, integrita subjektu není zajištěna žádným daným „základem“, není tedy „dána“, ale subjekt ji musí ustavičně znovu vydobývat na okolnostech i – hlavně – na sobě. Je to tedy záležitostí jeho aktivity: tato „povinnost“, „poslání“ subjektu pak završuje cestu filosofické reflexe akce a aktivity.

1973-14

73 014

(16.4.73, doma)

Situovanost subjektu:

a) okolí: to je to, co se rozkládá okolo subjektu ve větších a větších (a vzdálenějších) okruzích; je to tedy část „světa“, část „skutečností“, která je vnějším pozorovatelem vztažena k určitému subjektu (eventuálně jen hypotetickému, nevlastnímu); pro několik subjektů, které přijdou do velké blízkosti, je proto okolí totožné; hranice okolí jsou vágní, nejen neostré, ale jdou vlastně do ztracena; okolí je struktura, která má výrazný charakter předmětnosti, vztažené nikoli k tomu subjektu, o jehož okolí se jakoby mluví, nýbrž ve skutečnosti k pozorovateli, posuzujícímu situaci zvnějška; pojem okolí je svázán s předmětným myšlením a nikde je nepřesahuje; německé Umgebung navíc máte tím, že sugeruje ob-danost subjektu, tj. sugeruje, že subjektu je jeho okolí „dáno“ (antinomie a problematičnost pojmu danosti viz 73 010-012).

b) prostředí: hybridní pojem, podtrhující na jedné straně centrovanost, soustředěnost okolí kolem příslušného subjektu, ev. více subjektů, celých společenství téhož nebo i rozmanitých

druhů, na druhé straně však si podržující vazbu na předmětné myšlení. Tendence k objektivaci, směřující k stanovení objektivních parametrů, které mohou být přesně měřeny a tím kvantifikovány, je rozporně doprovázena jistým porozuměním pro kvalitativní rozrůzněnost téhož okolí pro různé subjekty, resp. různá společenství subjektů. Prostředí je to, v čem něco (nějaký subjekt, více subjektů, ev. pouze hypotetický subjekt) je, tj. v čem je situováno, umístěno, zasazeno, zaklíněno apod. Prostředí má střed nebo středy a je kolem nich výrazně strukturováno. Pro posouzení prostředí je třeba výchozích znalostí povahy subjektu, k němuž je prostředí pozorovatelem (opět vnějším!) vztahováno. Povaha subjektu je však stále ještě brána v úvahu jen z vnější stránky, subjekt je chápán stále ještě jako speciální typ předmětu.

c) Osvětí: to je ta „část okolí“ (pohlíženo zvnějšku), kterou si subjekt přisvojuje jako vlastní, k níž se sám přimyká, adaptuje – a kterou si sám strukturuje, což je víc než „rozvrhuje“, i když rozvrh v tom určitý samozřejmě je. Na rozdíl od okolí i prostředí má osvětí své meze, které jsou dány samotným subjektem a rozsahem i dosahem jeho akceschopnosti a reaktibility. V osvětí je to, nač z „okolí“ je subjekt schopen zareagovat. Osvětí je tedy jakýsi vlastní „svět“, osvojený „svět“, strukturovaný přes prizma přístupu samotného subjektu. Protože reaktibilita subjektu má své meze, je omezený i tento osvojený „svět“. Ale víc: osvětí je uzavřeno, neboť je tím, co subjekt uzavírá, obaluje, zamyká, vězní, z čeho subjekt nemůže nikdy utéci, čeho se nemůže zbavit. Osvětí je nepopsatelné čistě předmětnou metodou, zcela zvenčí; protože je zároveň jakýmsi exponentem subjektu, jakousi jeho ozvěnou, jeho zesílením a rozšířením, jeho vrženým stínem apod., musí být brán vážně i sám subjekt se svou rozvrhovací schopností, se svou aktivitou a reaktibilitou – a to znamená se svým vnitřkem, tj. s tím, co není součástí okolí, prostředí, co rovinu okolí i prostředí opouští, překračuje, co z ní vybočuje (ale původně!).

1973-15

73 015

(PNP 1.6.73 ráno, podle mgf dikt.)

Je třeba prozkoumat metodickou oprávněnost úvah o primordiální rovině ontické, o primordiálních událostech, a to proto, že v druhém bodě (paragrafu) Systému<sup>++</sup> říkám, že v sebepoznání člověk<sup>+</sup> nahlíží, že je jeho přítomnost bez posledního základu, právě tak jako jeho minulost, že nemají dna, že nemají konce, posledního principu, jehož bychom se mohli dobrat, a to proto, že jak přítomnost, tak minulost jsou zakotveny v budoucnosti, a ta eo ipso, jak se předpokládá, nemá dna, její hlubina nekončí žádným dnem. Tedy proč tento rozpor? Myslím, že tady je třeba analyzovat, jak primordiální rovina všechny tyto meze, tyto konce hloubky, hlubin, tato různá dna má. Primordiální událost není principiálně otevřena ani do budoucnosti, a proto ani do minulosti, ani do přítomnosti. Primordiální událost je ve své podstatě omezena, je omezeností. Teprve u člověka, a to ještě za určitých podmínek, které bude třeba objasnit a vysledovat, se tato otevřenost objevuje, se teprve otvírá, nebo může otevřít.

<sup>+</sup>) Pozn. (3.6.73 večer)

Zdá se, že situace člověka je v tom ohledu rozdílná od situace všech ostatních subjektů. Prolomení osvětí, otevřenost vůči světu a vůči otevřenosti, pobyt v otevřenosti, tj. na světě – to vše charakterizuje jenom lidský pobyt. Ovšem již před člověkem (pod jeho rovinou) existují jiné, do jisté míry podobné, protože přípravné přechodové stupně, které pak nám dovolují mluvit o rovinách různých „řádů“ – a tedy i o rovině „prvního řádu“. Je také třeba pamatovat, že událost sama o sobě není redukovatelná na jedinou rovinu, nýbrž že rozhodujícím způsobem záleží na jejím (reálném) zapojení do širšího kontextu. Podle druhu

kontextu se liší možnosti reagování jedné a téže události na události ostatní (resp. jenom některé z ostatních, tedy jiné). Již Whitehead upozornil, že je třeba předpokládat, že atom se „chová“ jinak na úrovni neživého než v živém těle. To by ovšem nasvědčovalo tomu, že i atom, a tedy dokonce i primordiální událost mají hloubku, která zásadně je otevřena a tedy beze dna. To je pak otázka do jisté míry terminologická. Faktem zůstává, že otevřenost do hloubky se stává skutečnou a nejenom potenciální otevřeností teprve v rámci organizovaného kontextu vyšší úrovně, a že tedy de facto předpokládá již dříve realizovaný ponor hlouběji pod prozatímní „dno“. Naproti tomu u člověka už mizí každé „dno“, a podmínkou hlubšího ponoru už není zapojenost do kontextu vyšší úrovně, nýbrž něco podstatně jiného: občanství v jiném světě, totiž ve světě řeči, logu, ve světě smyslu a platnosti.

++) Pozn. 2:

(4.6.73, PNP ráno)

Jde o místo v § 2 na str. 2, ř. 23-26. Rozvedení této tematiky bude mít značný význam pro pojetí vývoje a vztahu jeho jednotlivých stadií (stupňů). Je třeba přitom pamatovat na okolnost, že vývoj je vůbec možný jen za předpokladu, že každá událost je v zásadě schopna sebe přesáhnout. Ustavení vyššího stupně vývojového sice může takové přesahování orientovat, organizovat a usnadnit, ale obecně vzato nemůže být primární, základní.

1973-16

73 016

Přepsáno podle mgf. dikt. ze 14.6.73.

V Huxleyho Kontrapunktu na str. 196 se říká o Spandrellově matce, paní **Knoyllyové**, že „odpovědnost za jeho výchovu ji velmi tížila. Budoucnost ji vždycky děsila; vždycky se bála učinit nějaké rozhodnutí, nedůvěřovala svým schopnostem.“ Tedy, to mne přivádí na zvláštní myšlenku. V jistém slova smyslu také mne děsí budoucnost, ovšem nikoli má, nýbrž budoucnost, kterou nějak připravuji nebo přitahuji pro druhé. Také se vždycky bojím učinit nějaké rozhodnutí, které se týká ostatních, které se týká více lidí. A není to snad obava z toho, jak to dopadne, jako spíš obava z toho, jak to oni přijmou. Když jde čistě o mne, když jde o mou osobu, tak jsem už předem připraven přijmout vše. Snad proto, že to je jednodušší, snad také proto, že jsem přesvědčen, že v posledu to bude dobré – to je otázka dodatečné interpretace a stylizace pochopitelně – ale nepochybně se nemusím obávat výčitek, nemám ve zvyku sám sobě něco vyčítat, vždycky to nějak integruju, vždycky to zapracuju do svého života, přijmu to a dívám se znovu do budoucnosti. Ta minulost už pro mne nemá takovou sílu, abych se jí musel zabývat, co jsem raději měl jiného udělat – tohleto, tím se mnoho nezabývám. Ovšem když jde o druhé lidi, tak to se skutečně trochu děším té budoucnosti; mám ty dva případy, kdy jsem skutečně nějak – aspoň mám dojem, možná že si jenom ten dojem namlouvám – mám dojem, že jsem způsobil cosi v životě dvou lidí, když se mne ptali a já jim poradil, já jim řekl něco, nějak jsem se sám svou vahou vložil do jejich rozhodnutí – i když jsem byl vyzván, i když to chtěli, tak jsem v obou případech převážil a způsobil jejich rozhodnutí, které nebyli nakloněni sami o sobě, jak se mi zdálo, učinit. A přestože pravděpodobně bych znovu něco podobného udělal, tak si nejsem jist, zda jsem poradil dobře, anebo spíše si nejsem jist, zda jsem nevrhl tyto dva lidi do těžkostí, které jsou nad jejich možnosti, nad jejich síly. A už vůbec nevím, co o tom tyto dva lidé sami o tom soudí. Nikdy jsem s nimi o tom nemluvil, to je dost těžké také, o tom takhle mluvit, leda snad kdyby oni začali, a jistě ani to by nebylo příliš šťastné. A nedovedu dohlédnout, jak to všechno integrovali, co následovalo; nepochybně jim to přineslo četné svízele. Tak to je taková zvláštní věc, tento vztah k budoucnosti, která v té největší své váze přece jenom děsí. Konec konců to, že jsem sám ochoten nakonec přijmout cokoli, to je možná trochu laciné. A

zejména se to stává laciným, když se to vztahuje k druhým lidem. Když tedy já jsem ochoten předem lehce všechno přijmout, na všechno se připravit, a to i na takové věci, které třeba tíží mnohem víc ty druhé než mne – tam je to velice obtížné. Tedy ten vztah k budoucnosti je asi, zdá se mi, něco, čím člověk nemůže, nesmí zatěžovat ty druhé, čím může zatěžovat leda sebe. A je spousta rozhodnutí, která se týkají nejenom těch lidí kolem nás, ale těch, kteří přijdou po nás, která se týkají příštích generací, dětí a vnuků, vlastních i cizích. A tam je to zvlášť komplikované, taková ta ochota přijmout všechno, z jakéhosi rozhodnutí nazdařbůh, předem. Přijmout to pro ty druhé, pro ty, co přijdou po nás, to je opravdu problematické. A tak se ukazuje, že ten vztah k budoucnosti, ta orientace do budoucnosti v tomto aspektu, tedy v záležitosti ochoty přijmout to, co nás potkává, ta nepochybně v sobě má jakousi mez, a touto mezí jsou zejména druzí lidé, zejména lidé příštích generací.

1973-17

73 017

(9.8.73 v čekárně dr. Kropáčkové, před LPK)

(přepis)

V mythu je celku (integrity) dosahováno tím, že vše podstatné (skutečné) je již dáno (a to právě jako celek), že je již tu, a to, co není jeho napodobením, prostě odpadá, zaniká v propasti nicoty – tedy je to jednoduše odečteno. Naproti tomu tam (jako právě v moderním myšlení vývojovém), kde člověk jednou nahlédne, že také (a zejména) to „nové“ má význam – a dokonce podstatný význam – ocitá se na cestě, na níž za sebou nechává pohled mythického člověka, na cestě, z níž už není návratu. Ale podstata tohoto obratu tkví v tom, že celek (integrita) je stále žádoucí a přímo nepostradatelný pro lidský život, ale že zároveň tento celek není tu, není přítomen (jakožto celek, tj. vcelku): přítomnost ve své danosti je vždy zlomkovitá, vždy neúplná, vždy jen závdavkem, příslibem. Celku může být dosaženo vpravdě nikoliv hic et nunc, nýbrž ve vztahu k budoucnosti, tj. ve vztahu k tomu, čeho se právě do úplnosti, do celku nedostává. A zároveň tento vztah k budoucnosti zakládá nezbytný odstup, potřebný k tomu, aby zlomkovitost a provizornost, neúplnost přítomnosti vystoupila v pravém světle (tedy nikoli jako ohrožení, resp. ohroženost, nebo zase jako nicotnost apod.). Protest (např. Nietzsche), že jednota neexistuje (a že dějiny jsou jen pokusnou dílnou), se nám ukáže v pravém světle, když si uvědomíme, že mythus nechal padnout „pod stůl“ spoustu významného dějství, významných skutečností jen proto, že neměl po ruce potřebné archetypy, na něž by je zavěsil. Nový pohled se pokouší (vždy znovu, tedy tak, že sám sebe opravuje) nechat padnout pod stůl jen to, co je vskutku nevýznamné či bezvýznamné, a podržet v rámci (byť perspektivního) celku vše podstatné. A navíc vyhlíží to nejpodstatnější právě jako teprve přicházející, resp. jako to, co teprve přijít má, tedy v budoucnosti. Bez tohoto mocného pokusu o integritu a o celek zůstává myšlenka „pod rukama“ (resp. „mezi prsty“) jen beztvary chaos. Nietzsche zachranný krok, jímž mělo být chaosu bráněno tezí o věčném návratu téhož, je prostě zoufalým saltem mortale – doslova a do písmene, neboť končí v ne-životě, v ne-žití, ve smrti.

1973-18

73 018

(5.12.73 – po večeru s Bonym)

Jaký je smysl slov Jana Křtitele, jimiž navazuje na proroka Izaiáše (L 3,4-5)? U Izaiáše nejde volajícího na poušti „Připravujte...“, nýbrž o hlas volajícího: „Připravtež na poušti cestu...“ (Iz 40, 3-4). Přesun lze připsat nespíš tomu, že Jan byl povolán na poušti a že tam i kázal. Poušť (ostatně podobně jako moře) je bezcestná (Job 12,24), právě tak jako je bez vody. Ale

jako je Hospodin naděje moře (Ž 65,6), jako on způsobuje na moři cestu a na prudkých vodách stezku (Iz 43,16), tak způsobí i na poušti cestu, a na pustinách řeku (Iz 43,19). Poušť není jen tam, kde nebylo nikdy žádné cesty, nýbrž také tam, kde původně cesty byly a kde zanikly, kde „zpuštěly silnice“ (Soud 5,6) – „kteříž pak šli stezkami, zacházeli cestami křivými“. A právě proto: „přímé čiňte stezky jeho“ (L 3,4); „což jest křivého, ať jest přímé“ (Iz 40,4). Křivá může být cesta buď proto, že se točí doleva a doprava, nebo proto, že jde nahoru a zase dolů. Učinit cestu přímou znamená proto také vyrovnat pahrbky a údolí: „každé údolí ať jest vyvýšeno, a všeliká hora i pahrbek ať jest sníženo“ (Iz 40,4) (srv. L 3,5). Hory mají ve SZ jakousi zvláštní kvalitu, jsou zvláštními místy – ať už setkání s Hospodinem, nebo modloslužby (také). Zjevení se dějí na horách, na horách je vyhledáváno spasení a záchrana. Jestliže Ježíš mluví o víře, která způsobí, že hory se vrhnou do moře, znamená to konec této zvláštní kvalifikovanosti hor. Něco podobného najdeme i v písni Debořině: „hory se rozplynuly od tváři Hospodinovy, i ta hora Sinai trásla se...“ (Soud 5,5). Výzva „Na horu vysokou vystup sobě, Sione“ (Iz 40,9) je pak v napjetí a rozporu s ohlášením, že všeliká hora a pahrbek budou sníženy. Jako by toto ohlášení mělo být naposled svoláno s hory, ještě než nadejde ona ohlášená nivelizace. V přítomnosti Hospodina, resp. v přítomnosti Syna božího se tedy hory samy likvidují a vyplňují propasti: aktivita je na straně hor, které jsou místem zvěstování toho, co pak samy udělají. A ona přítomnost neznamená nic jiného než přítomnost víry, tj. nové životní orientace, která proměňuje nejen život věřícího, ale celou skutečnost, všechen svět.

1973-19

73 019

(27.12.73 večer, doma)

Filosofickému uchopení se nevymyká nic, žádná „věc“, žádný „předmět“, žádné „téma“. To ovšem platí pro filosofii, pochopenou principiálně, fundamentálně. Neznamená to, že každá konkrétní filosofie je toho schopna; naopak nám právě dějiny filosofického myšlení ukazují, jak ten či onen typ a způsob filosofického myšlení zjednodušoval, redukoval ve svém uchopení to, co se pokoušel uchopit, a jak vůbec neviděl a sám sobě i jiným zastíral, zatemňoval a přímo popíral některé skutečnosti nebo alespoň některé jejich stránky. Musíme proto svou thési o tom, že zásadně se nic nevymyká filosofickému uchopení, chápat jako výzvu a memento každému filosofickému úsilí, aby vždy znovu kontrolovalo svůj postup a svou práci, aby ohledávalo svá výchozí stanoviště a své zásady a principy, a aby bylo také vždy znovu ochotno se vnitřně proměnit, otevřít se novým skutečnostem a novým stránkám skutečnosti – a to právě i za cenu revize vlastních přístupů. Jestliže předmětem filosofie může být zásadně vše (viz R 1973 – 4, § 3 a násl.), musí být každá konkrétní filosofie jakožto disciplína, která ve svých vlastních dějinách, ve svém vývoji dospěla na určitý stupeň a nabyla určité, konkrétní podoby, připravena tuto svou podobu proměnit, otevřít se takové proměně, pokud je nezbytná k tomu, aby oné výzvě, oné úloze mohla dostat nebo alespoň aby udělala na cestě k tomu několik kroků kupředu.

Zda něčeho takového filosofie bude schopna alespoň relativně dosáhnout, rozhoduje se m.j. (ale snad přece jenom nejvíc a nejhlavněji) na tom, zda bude schopna svými vlastními prostředky uchopit sebe samu.

1973-20

73 020

(přepis z kaz. č. 13)

Milí přátelé, mám-li se dnes zabývat vírou jako tématem svých úvah, pak je nám jistě jasné, že jde o téma, které odedávna a trvale náleží k ústředním tématům křesťanského uvažování.

Tradičně a dodnes existuje obecné přesvědčení, že křesťanova víra je v jeho životě čímsi nesmírně důležitým a přímo rozhodujícím. Toto povědomí je ještě podepřeno důrazem, jaký kladl podle evangelistů na víru sám Ježíš. Tam máme různé doklady, citáty z těch tzv. jeho „vlastních slov“, jako jsou např. „neboj se, toliko věř!“, „víra tvá tě uzdravila“, to tam najdeme hned několikrát, a pod. Ale přes to přese všechno se musíme zeptat: víme skutečně, víme vlastně, co to víra je? Víme to správně? A víme to dost přesně? Možná, že to nebude zcela od věci, když tady řeknu několik osobních slov.

Pro mne se otázka víry stala už dost dávno, ještě před maturitou, otázkou základní. Vyrostl jsem v prostředí, kde se víra považovala za cosi neslučitelného s rozumem, s rozumným a rozumujícím myšlením. A pro mne byl rozum zcela naopak čímsi neobyčejně závažným a dokonce něčím, na co se dalo, jako na jednu z mála možností, spolehnout. Tedy pro mne rozum byl vždycky něčím spolehlivým. Měl jsem dojem, že se s jistotou mohu spolehnout jenom na to, čemu dostatečně hluboce a pronikavě porozumím. A tady se mi říkalo, že na toto porozumění a na rozum vůbec nesmím, nemám spoléhat, že mám svou jistotu založit na víře, na něčem jiném než je rozum. Dokonce při confirmaci, to znamená asi tak v 15 letech – to ukazuje, že toto spoléhání na rozum bylo u mne ještě mnohem staršího data, vlastně mne provázelo v celém mém dospívání – tedy při této confirmaci jsem dostal tzv. confirmační veršiček. Každý dostával nějaký, a většinou onen verš z bible byl vybrán s přímým vztahem a ohledem na povahu, na sklony a na třeba nebezpečné tendence toho kterého mladého člověka. A já jsem tedy dostal veršiček, kde se doporučuje bázeň před Bohem a zejména nespolečání na rozum: „na rozumnost svou pak nespolehej“. V mém případě to určitě vybral farář velmi cílevědomě. Ten confirmační verš mne měl provázet celý život. Proto se vybíral a proto jej confirmandi dostávali. I když to není obecným pravidlem, přece jenom je řada i velmi starých lidí, kteří si opatrují svůj confirmační verš, mají jej s obrázkem za sklem někde pověšen a nechají se jím vskutku provázet celý život. Nu a to přišlo do situace, kdy já jsem měl v úmyslu se zabývat přírodními vědami, a později zejména metodologií a logikou přírodních věd, kdy jsem se rozhodoval – při zakončení středoškolských studií – pro obor dosti zvláštní, pro matematickou neboli symbolickou logiku, také se říkalo **logisticku**, a z tohoto důvodu jsem se přihlásil na přírodovědeckou fakultu ke studiu matematiky. Ta matematická logika byla vlastně jenom dokladem, volba její byla dokladem, jak jsem spoléhal na logiku, na rozum, rozumné myšlení, na rozumnost. Ale právě toto spoléhání muselo narazit na některé otázky. Mně se brzo stalo jasným, že jsem při studiu této symbolické logiky, s níž jsem začal ještě v septimě a v oktávě, tehdy jsem si vypůjčil v knihovně Jednoty českých matematiků a fyziků ony proslulé svazky společného díla anglických filosofů Russella a Whiteheada „Principia mathematica“, – brzo se mi stalo jasným tedy, že celé to

1973-21

73 021

mé spoléhání, a nejenom mé, ale spoléhání těch autorů, by bylo vlastně nekontrolované, nezdůvodněné, nekritické bez určitého základního odstupu od oné původní, samozřejmé, neotřesené důvěry v rozum a logiku. Říkám to sice zkráceně, ale přece se držím podstaty. Přešel jsem proto na filosofii, abych se dostal blíž k otázce, zda opravdu rozumné myšlení se stává tvář v tvář víře čímsi problematickým – tak problematickým, že je možno je nazvat bláznovstvím. A k tomu všemu přistupuje ještě zážitek z přednášky vynikajícího českého myslitele-filosofa, kterou proslul někdy počátkem 50. let, mám dojem tak 1953-1955, spolu s přednáškou jiného vynikajícího myslitele-theologa. Tento filosof tam prohlásil, že mezi vírou a filosofií není smíru, není kompromisu, že filosof nemůže věřit, a naopak věřící že nemůže filosofovat. Všechno se ve mně vzepřelo proti tomuto tvrzení. A byť snad poněkud neuvědoměle, nevědomě, ne zcela vědomě jsem se jenom v hloubi své duše, v nitru rozhodl,

zaměřit veškeré své úsilí k tomu, abych sám sobě především, ale také jiným ukázal, že přesvědčení o nesrovnatelnosti a neskladnosti víry a rozumu je pouhý předsudek, ale ovšem abych také ukázal, kde jsou zdroje toho předsudku, z čeho ten předsudek vznikl, kde se vzal. Významný, hluboký omyl nemůže být napraven, ba nemůže být ani postižen plně pouhou opravou, pouhým opravením, nápravou tohoto omylu. Hluboký omyl musí být objasněn, vysvětlen. Mylné nějaké přesvědčení se může stát obecným omylem jenom tenkrát, jestliže je v něm něco pravdivého. A proto nestačí jenom odhalit nesprávnost toho omylu, ale je třeba ukázat, z čeho vznikl, čeho správného je znetvořením, posunem, úpadkem.  
(?)

1973-22

73 022

(5.4.73, 22.15, PNP)

mgf.

... Jestliže Heidegger říká, že statečnost musí vydržet nicotu (die Tapferkeit vermag das Nichts auszustehen), musí unést nic, nicotu, nebo když říká o větu dále, že statečnost poznává propasti děsu, úděsu, prostor bytí, do něhož jsme ještě nevstoupili, kam jsme ještě nevzkročili, a pokračuje, že to je ten prostor bytí, z jehož světliny, z jehož prozáření teprve každé jsoucí se vrací k tomu, co jest a co může být, pak v těchto formulacích zjevně nacházíme nový pád do mýtu, do mytičnosti. Proti propasti děsu nestojí žádná statečnost, a zejména ne ta, která v oné propasti rozpoznává prostor bytí, tedy prostor, díky jemuž každé jsoucí se vrací k tomu, co jest a co může být, tedy že se vrací. To znamená, že nakonec tento prostor je opět tím z minulosti, co umožňuje návrat, anebo alespoň tím, ne-li z minulosti, tedy tím, co umožňuje návrat do minulosti, návrat k tomu, čím jsoucí jest. A toto jest je něco, k čemu se jsoucí může vrátit. Tento mýtus, toto mytické myšlení musí být změněno. Proti propastnosti nicoty nestojí statečnost, ale víra. Možná, že také lze mluvit o statečnosti víry, o odvaze víry. Ale v každém případě je to taková víra, která nečelí propasti nicoty, nýbrž rozpoznává v ní zdroj naděje. Tento zdroj naděje je zdrojem naděje pro všechno jsoucí. A je to takový zdroj naděje, který dává naději, že se nic ze jsoucího nemusí vracet zpět, nýbrž že tím, čím jest, a to znamená, tím, čím má být, se teprve stane, se teprve stát může.

1973-24

73 024

(20.10.73, doma)

Těsně před válkou napsal Patočka malou knížku o české vzdělanosti v Evropě. Mimo jiné tam řekl, že lze pozorovat, že ideály, za kterými šli naši duševní vůdci a tvůrci, byly většinou křesťanské a osvícenské, málokdy, ba v životním významu snad nikdy ideály řecko-klasické (str. 10). V závěru své brožurky Patočka vyslovuje politování, jak málo je a bylo u nás zájmu o antiku v jejích největších výkonech, že český život nenašel dosud svého poměru k řecké vzdělanosti a zvláště řecké filosofii, základu našeho evropského myšlení, nedostižnému dodnes (str. 35). Týž Patočka v článku o Rádlově pojetí pravdy (ČM 33, 1937) uzavírá, že Rádlův pokus o revizi tradiční linie evropského myšlení, která je zakotvena zejména v antice, se nezdařil a že nedosáhl toho, o čem usiloval. Emanuel Rádl je jedním z největších českých myslitelů všech dob a asi největší český filosof 20. století; víc než který jiný náš myslitel si uvědomil ono nesmírné napětí mezi praktickou orientací evropského člověka a mezi jeho myšlenkovou výbavou. Uvědomil si víc než kdo jiný, jak v praktickém ohledu, v životě už nejenomže nejsme orientováni na to, nač byl orientován antický a pak středověký člověk, ale že ani onen způsob reflexe životní orientace, onen způsob myšlení, který je odkazem antiky,

nám nepodává dostatečnou pomoc, neposkytuje dostatečné prostředky k tomu, abychom porozuměli sobě samým. Filosofie totiž, má-li mít jaký smysl, spočívá v tom, aby nám poskytla světlo tam, kde jsou věci a situace nepřehledné a kde zůstávají mnohde v temnotách, abychom se dovedli orientovat ve světě, v kterém jsme, a abychom se dovedli orientovat také v sobě, abychom viděli věci kolem sebe v pravém světle, ale abychom také viděli v pravém světle sebe samy, abychom si nedělali iluzí, abychom nežili v iluzích ani pokud jde o svět kolem nás, aniž pokud jde o nás samy.

1973-25

73 025

2.11.73

B o d y (poznámky k vn. c. situaci)

A: Situace vcelku

1. Situaci vidím jako velmi významnou, tj. např. významnější, než v jaké stála bekenn.Kir. v 30tých letech, protože širší a trvalejšího dosahu (objektivně), i když jinak analogií nechybí. Stále ještě (resp. znovu) se rozhoduje o budoucnosti kří (o jeho „pokračování“, „vyústění“ nebo dokonce event. „zjalovění“) a v tomto celkovém rámci konkrétně o podílu českého protestantismu na této budoucnosti (a tím zároveň také – to se ovšem jen v určitých momentech překrývá – na budoucnosti duchovního a kulturního elementu ve světovém měřítku).
2. Rozhodující rovinou současné situace je společensko-dějinná (resp. dějinně-společenská) odpovědnost křesťanů a církve. To je zároveň oikumenický problém číslo jedna (tj. problém společný celé lidské oikumené, ne tedy jen nějak partikulárně křesťanský). A tady se právě rozhoduje o tom, zda příspěvek, vyrůstající z křesťanských principů a tradic může být a bude relevantní. Jinak řečeno, zda z tohoto okruhu bude možno uslyšet slovo výzvy, hodné sluchu a následování, slovo „dobré zvěsti“ v plném slova smyslu, dobré zvěsti pro dnešního člověka, pro dnešní svět – a pro jejich budoucnost.
3. Vedlejším, ale naprosto nezbytným průvodcem a také průvodním poznávacím znakem takového smysluplného slova je kritičnost a kritika vlastních počátků a zdrojů, vlastních tradic a také vlastní současné skutečnosti ve všech jejích vrstvách a dimenzích (tj. zametání před vlastními prahem, přičemž „vlastní“ je nutno interpretovat jak co nejširše, tak co nejužší). Tzn. že jde vždycky také o ono Rádlem podtrhované „říkáno byla starým... ale já pravím vám“: nezbytná kritika, tj. nejzadíravější kritičnost vůči stavu sborů a církve, vůči průměru, i vůči vedení, vůči reprezentaci ať už hodnotářské, ať už mravní, intelektuální či jiné. Takový zápas nejčastěji nelze nejen vybojovat, ale ani podniknout a vůbec učinit určitým bez revize a reinterpretační určitých zápasů minulých.
4. Konkrétní nezbytnost kritické distance a event. svedení zápasu s vedením vlastní církve a – nejspíš – i s většinou církve (nebo alespoň s velikou početní silou v ní) nás nesmí odvést od rozhodujících úhlů, jimiž se sami díváme a máme dívat na současnou situaci. Proto je třeba daleko větší energii a soustředění věnovat co nejzřetel-

1973-26

73 026

nejší (pro nás i pro druhé) formulaci vlastních pozic a principů, jež držíme, než „pozicím“ a „principům“ těch, které kritizujeme. Nesmíme se nechat vést jimi, nýbrž pravdou – a je vidět a ukazovat v jejím světle. Protože úroveň těch, které ovšem jinak nemůžeme nekritizovat, nesmí nepříznivě ovlivnit úroveň naši, musíme do jisté míry chápat jejich stanovisko pozitivněji, než by jinak zasluhovalo, a tam ukázat jeho nicotnost. Pomiňme tedy tón a



nevychovanost např. Š-ovu nebo rétoriku a teatralnost K-ovu, a vypreparujme co nejvýrazněji základ, z něhož to všechno vychází. S tím a ne s jejich pokleslými nositeli se pak vyrovnáme.

#### B: Situace konkrétní

5. Po „odprodávání“ jednotlivců (duchovních i laiků – viz např. únorový dopis z 1972, výklad, kdy přestává být farář zaměstnancem církve, předání mgf. pásku aj. aj.) došlo nyní na celou skupinu. Bezpříkladné je v dějinách naší církve už jenom jako „monitum“ (nic podobného, pokud se nemýlím, se oficiálně nestalo ani v boji proti liberálům nebo po válce proti daňkovcům; tam šlo jednak o vnitrocírkevní záležitost, do níž nebyl zatahován stát a do níž zejména stát nezasahoval, už proto, že liberálové se mohli opírat o hlavu státu a daňkovci o Pospíšila). Analogie je však důležitou připomínkou, že dva poměrně velké zápasy byly – přes všechny rány pod pás a jiné nečistoty – buď veřejně nebo alespoň ve spodním tónu ze strany oficiální a dokonce i fakultní vedeny tak, že nemohly zapřít svou kritickou distanci od nediferencovaně prostátní, resp. prospolečenské adaptace. V tom tedy jde o naprosté novum i ve vlastní tradici, ve vlastních dějinách. Okolnost, že jde o objednávku – ať už výslovnou nebo tušenou a sledovanou na „očích“ st. org. – jen dokresluje věc.

6. Důležitá je také jedna okolnost: něco jiného je pod tlakem se přizpůsobit (i když ani to omlouvat nelze) a dodatečně vzít na vědomí fait accompli, a něco jiného je veřejnou distancí předem slíbit lojalitu a nevměšování pro případ zásahu světského ramene. Pokus dovolávat se Hromádky právě v této věci musí ztroskotat: Š. sám by si měl pamatovat alespoň na jednu z nesčetných intervencí za lidi, kteří byli mnohem méně „bez úhony“ a „bez přitěžujících okolností“. Spíše by bylo možno hovořit o propracování a posílení některých tendencí pospíšilovských. Ovšem všechny tyto kuriozity nejsou opět leč dokreslující.

1973-27

73 027

7. Ve vztahu k procesům (Dus, Sláma), v nichž šlo o určitou linii společenské a politické odpovědnosti, která právě měla být odsouzena, ve vztahu syřady ke dvěma synodům (v předsynodovém období 72/73) a při jednání samotného synodu nešlo jen o pokus (úspěšný) o zmanipulování celé církve podle přání st. org., nýbrž především o selhání ve věci společenské a politické odpovědnosti křů vůbec. Je samozřejmě vždycky možné a dokonce žádoucí napravovat předchozí chyby a omyly všeho druhu, ale pouze tak, že se ukáže lepší cesta – jak Rádl říkal, ve jménu něčeho lepšího, lepšího poznání, pravdy, lepší (vyšší) spravedlnosti. V podstatě nejde o nějaký jiný názor, jinou linii a pod., nýbrž právě o selhání a o zradu vůči základní povinnosti křesťana, ovázat rány těch, kdo byli přepadeni a pomláceni loupežníky. Církev (resp. církevní vedení), které chce zachránit sebe a nechává raněné a polomrtvé ležet, obchází je kruhem anebo je dokonce difamuje, distancuje se od nich, zapírá je a nechce se k nim ani nijak znát, přestala být církví křesťanskou.

8. Podstatu naší vnitrocírkevní situace tedy vidím v tom (a to se právě nyní vyjevuje tak, že už soudný člověk nemůže zůstat při rozpačitém nechápání, nýbrž buď musí prostě vidět nebo lhát sám sobě), že církev ve své reprezentaci (syřada a syn. zastupitelstvo) i ve své silné početní složce (nedovedu odhadnout, jak veliké, ale mám za to, že jde o většinu) zrazuje nejen jednotlivé bratry (a sestry) v Kristu, zrazuje nejen celé skupiny (a je nakloněna je vylučovat a předávat světskému rameni), zrazuje nejen svou minulost, své zásady, k nimž se ještě před několika lety slavně přihlásila (a to nepochybně také ze špatného svědomí, že tak dlouho mlčela) a tím i samu sebe, ale že nad to všechno a skrze to všechno zrazuje nejvlastnější věc Kristovu, k němuž se už jen hubou hlásí, totiž evangelium, které platí pro všechny, které „jest všemu světu“. Je to církev, která nejenže nedosahuje, ale ani se nepokouší „snažně běžet“ a svádí to na špatné časy a na svou bezprostřední ohroženost (kterou nadto dramatizuje a

chorobně agravuje, zastrašujíc sebe i jiné a tlačíc sama sebe do temného kouta úkrytu, „pod kbelec“): nenavštěvuje vězněné (ani se jim nestará o bibli), nepomáhá krmit lačné a žíznící po spravedlnosti, ale teď už houfně je odprodává, sama se vyhýbá kříži a eventuálním potížím (ať nedím utrpení) a tím staví zá-

1973-28

73 028

kladní překážku svému blahoslavenství (Mat 5,11).

#### C: Perspektiva a program

9. Církev Kristova a každý jednotlivý křesťan je bez výmluvy, opouští-li „vdovy a sirotky“, „ponížené a utlačené“, slabé, raněné, pronásledované atd. atd. Církev tu nepochybně není proto, aby razila politické programy v užším smyslu, aby se stavěla na vyhraněné politické pozice a snažila se být politicky konsekventní. Ale církev nemůže být nepolitická, nemůže se chtít usalašit někde mimo politickou sféru, v politickém závětrí. I když si musí počínat tu jako holubice, tu jako had, tu jako obojí najednou, nemůže se své společenské a politické odpovědnosti vyhýbat. Neexistují žádné dvě říše, dva světy, nýbrž jenom jeden. Ale když církev politicky jedná, pracuje a působí, nesmí to být, jak řečeno, politicky konsekventní, (v užším smyslu), nýbrž naopak politicky rozporné, plně napětí a dramatických obrátů. Kontinuita politické odpovědnosti církve a křesťanů nemá politický charakter, nýbrž je hluboce nepolitická, tj. podřízena kritériím, která jen někdy a spíše jen zřídka a vždycky jen dočasně konvergují a sblížují se s nějakým konkrétně politickým programem, s nějakým hnutím či s nějakou politickou stranou, politickou skupinou. Společenská a politická odpovědnost církve a křesťanů spočívá právě v tom, že v politické aréně je vždycky přítomna, a téměř vždycky napříč, neztotožňujíc se s žádným politickým postojem (ve smyslu úzce politické konsekvence), ale nepřestávajíc veřejně a tzn. společensky relevantně a politicky výrazně (nepřehlédnutelně a nepřeslechnutelně) být tady, být přítomna a zvěstovat slovo pravdy, spravedlnosti, lásky a milosrdenství, ovšem i slovo soudu nad každou lží, nespravedlností, nenávisí a pomstychtivou krutostí.

10. Církev a žádný jednotlivý křesťan nesmí tedy abstenovat tam, kde uprostřed společenských a politických struktur je veden zápas o pravdu, spravedlnost, mír (skutečný, tj. ten blízký, ten u nás, ten vnitřní na prvním místě) a bratrství, a musí jednoznačně dát svůj hlas jedné straně proti té druhé (vždy jen dočasně, pro tu chvíli, a přes to, že ospravedlnění jedné strany je pro

1973-29

73 029

člověka možné jen relativně) anebo se výrazně postavit proti oběma (nebo více) stranám a vyslovit se napříč. Již mlčení je zrada, natož „odprodávání“, jidášování a službičkování mocným ve světě. A aby s této úzké a nepochybně velmi náročné a obtížné cesty sama opětovně nescházela a aby se ze všech scesti a slepých uliček mohla vždy znovu vracet na cestu pravou, musí si pěstovat maximální sebekritičnost, tj. schopnost pokání a ustavičné schopnosti obrátit se ve svém smýšlení i ve své praxi všude tam, kde se ukáže toho potřeba ve jménu pravdy (a tedy nikoli jen z oportunismu). A k tomu si musí nechat líbit slovo „prorockých“ menšin nebo jednotlivců, tj. moderně řečeno, svých vlastních nekonformních složek, a bedlivě posuzovat, zda v jejich projevech a soudech není něco pravdy.

11. Ovšem ani o situaci ve světě, ani o situaci v církvi si nesmíme dělat iluze a svou práci nesmíme stavět na naivních očekáváních. Pán Bůh vede své po cestách, které on sám vždy

znovu pro ně volí, a naše víra a naděje spočívá v tom, že se spolehne, že všechno to, čím procházíme a čím ještě budeme muset projít, je dobré – tj. nejenom a ne hlavně k našemu dobrému, ale k dobrému v univerzálním smyslu, k dobrému konci, k němuž Bůh tento svět děj se co děj přece jenom a přece všechno dovede. Když se na místech svatých (tj. tam, kde by měla vládnout pravda a spravedlnost a láska a milost atd. atd.) uhnízdí peleš lotrů, nic to nemění a nesmí měnit na našich závazcích a slavných povinnostech. Jen snad že přibude ještě něco navíc: totiž že musíme jasně a hlasitě nazvat lotry pravým jménem (ne však radikálně, nýbrž přesně, precizně, což ovšem zas nesmí být důvodem k zrádným odkladům). Na takovém místě a v takové chvíli, kdy našim skrovným prostřednictvím prozáří a vtrhne pravda třeba i do té nejhroznější situace, na každém takovém místě poporoste království boží. Právě průšvihy (tj. nikoli falešné, chtěné, režírované) se stávají vlahým deštičkem všude tam, kde se najdou věrní, kteří nezdrhnou a nezalezou, ale vystaví svou tvář plískanici a třebas i vichřici.

12. Nedílnou součástí pravého martyrství – a to je snad přece jenom něco nového, dříve tak jasně neprohlédnutého – je pohotová, byť náročná a často až takřka neunesitelná práce myšlenková, principiální theologická a filosofická

1973-30

73 030

reflexe. To je třeba zdůraznit a možná ještě mnohokrát znovu opakovat zejména proto, že v NO bývala podceňována. Snad se už, zdá se alespoň, leccos změnilo k lepšímu. Konkrétně to znamená závazek usilovné práce na vypracování theologického stanoviska, které by postavilo všechny dosavadní i další diskuse a také praktické činy, naše i druhých, do nového světla, na novou rovinu. To nelze učinit najednou, a také to nelze učinit jen od zeleného stolu, nýbrž pouze a výhradně jako reflexi aktivní účasti v zápase, v němž – po lidsku mluvě – jde o všechno. Kdo se nenamočí, kdo nevstoupí do vřavy boje, kdo neutří rány, ale kdo také nepozná důležitost a radost toho, že bratří spoluprobují po jeho boku, ten nemůže s takovou reflexí uspět, ten se jí nemůže ani odvážit. A v této věci mám nyní velikou naději: je to, mám s jistotou za to, boží vedení, jemuž můžeme vděčit za to, že z rozplašenosti a rozpačitého soukromničení jsme sehnáni dohromady a učiněni „těmi poznamenanými“.

Pozn.

Nemohu se zúčastnit – a trochu jsem tomu rád, protože cítím, že bych asi žvanil ještě víc, než v těchto bodech. Napsal jsem je ne pro to, že bych Vás chtěl poučovat, ale proto, abych se podílel. Nejsem v kondici a není mi také moc jasno. Vyžadují si Vaši laskavou shovívavost ke mně a ostrou kritičnost vůči všemu, co jsem napsal.

LvH

1973-31

73 031

? října 73

Patočka v článku o dvojím pojetí smyslu filosofie rozlišuje dvě základní pojetí smyslu, významu filosofovy práce: pojetí autocentrické a pojetí heterocentrické. Říká, že podle heterocentrického pojetí by filosofie neměla účelu a oprávnění, kdyby byla pouze záležitostí individuálního zájmu teoretizujícího filosofa. Naproti tomu podle autocentrického názoru je filosofie hodnotou úplně samostatnou, má své oprávnění sama v sobě, není jí potřeba žádné další instance, před kterou by se ospravedlňovala, a zejména není třeba hledat její funkci společenskou (str. 199). Mám za to, že toto rozlišení je nepřesné a že zejména pomíjí jednu

základní věc, věc základní důležitosti. Není pochyby, že nelze filosofii pojmout jako prostředek k nějakému cíli, jako prostředek, který má čistě služebnou roli. V tom smyslu skutečně filosofie je autocentrická, nebo spíše je autarkická. Neexistuje žádná disciplína, která by jí byla nadřazena. Neexistuje žádná instance, která by jí měla kontrolovat a dávat jí normy, tedy instance, která by byla v zásadě téhož druhu, jako je filosofie, nebo jak bychom to řekli. Ovšem filosofie sama v sobě je heterocentrická potud, že se podstatně vztahuje k něčemu, co je mimo ni, k normám, které jsou mimo ni. Ovšem to není tak, že by byla podřízena nějaké jiné disciplíně, jiné autoritě, fungující, ztělesněné, že by tedy měla propůjčenou funkci, že by se musela odpovídat nějaké jiné disciplíně, nějakému soudci, rozhodčímu, ale její odpovědnost je vnitřní. Filosofie nemá smyslu, nemá účelu, nemá oprávnění, pokud všechno své úsilí nepodřídí vrcholnému cíli, tj. poznání, vyjevení a uplatnění pravdy. Ovšem pravda nemůže být chápána jako instance, protože není instituována, pravda nemá instituční charakter. Instituována je teprve filosofií, ve filosofii. Tam se jí dostává onoho zpředmětnění, onoho vyjádření, oné formy, která teprve může být podrobována kontrole, kritice apod. Ale to nejpodstatnější, co tu je třeba zdůraznit, tedy v té souvislosti, v níž toto rozlišení provádí Patočka, to nejpodstatnější spočívá v tom, že i když filosofie nepotřebuje nějaké další instance, i když nemá takovou instanci a nemůže mít, že tedy neexistuje nějaký individuální nebo sociální cíl, jemuž je filosofie podřízena, neznamena to, že si žije v nějakém vlastním světě, že v něm zůstává a že se může odtáhnout od individuálního nebo sociálního života člověka nebo společnosti. Je to tak, že patří k podstatě filosofie, aby se realizovala, aby realizovala své poznání pravdy, aby provedla, prosadila, uplatnila své poznání, ve skutečnosti jak individuální, tak sociální.

1973-32

73 032

(28.9.73 dopoledne, doma)

V líčení ukradení prvorozenství ze strany Jáкова, který je mladší než Ezau, má také svůj hlubší, dalekosáhlejší význam než jako pouhé historiky. Jde o to, že z hlediska budoucnosti, tj. z hlediska správného přístupu k čase, tedy ze správného, pravého časového hlediska prvorozený je ten mladší, kdežto všechno, co je starší, je druhorozené a starší, pozdější, druhořadé, je čímsi nedokonalým, čímsi, co zůstává zpět. To je potřeba nějak podstatněji interpretovat, přeinterpretovat.

1973-33

73 033

(PNP, říjen 73)

Výklad o nezbytnosti, nevyhnutelnosti filosofie jakožto principiální reflexe, vyvolává někdy, provokuje námitky, které jsou vedeny ohledem k tomu, že není dostupno prostým lidem, aby takovou vysokofrekvenční reflexi zvládli. Ale tyto námitky, které se také objevily na 30tnících ve Višovicích, jsou neoprávněné. Je třeba je také zkoumat psychologicky, nepochybně, ale pokud zůstaneme jenom u jejich logiky, tak musíme velice rychle zjistit, že jejich logika je porušena. Vezměme příklad na srovnání. Také umění je pro člověka, pro lidi nezbytné. Člověk bez umění je ochuzen, je vyřazen z určité roviny společenského bytí. Je to člověk kulhající, jemuž se něčeho nedostává. A přesto, přiznáme-li nezbytnost umění pro člověka, tj. pro každého člověka, ale také pro celou společnost, pro lidi vůbec, neznamena to, že bychom musili vyžadovat uměleckou tvorbu od každého. Samozřejmě, ani ten, kdo jenom pasivně recipuje umění, není zcela pasivní. Také on musí něčím přispět, musí dotvořit ten relikv uměleckého díla, s nímž jedině se může setkat. Musíme dát život, vdechnout život, sám život

musí mu poskytnout krev ze své krve, jež teprve může oživit ten skelet, tu vnější slupku, vnější krustu. A přece je veliký rozdíl mezi tímto dodáváním života a mezi vlastní tvorbou. Můžeme žádat na každém člověku, aby poskytl něco ze svého života k tomu, aby oživil ony skelety, ony krusty uměleckých děl. Nemůžeme však žádat a ani nemusíme žádat, aby vytvářel umělecká díla nová. A tak právě podobným způsobem musíme uvažovat také, pokud jde o filosofii. Pro filosofii musí mít každý člověk smysl. Kdo nemá smysl, kdo nedovede pronikat k obsahu filosofických teorií, kdo nedovede sám učinit krok kupředu k tomu, aby pochopil, oč filosofům jde, tak je právě tak chudý jako člověk, který neumí přijímat ani vnímat umělecká díla. Ale to vůbec neznamená, že by měl každý člověk filosoficky tvořit, filosofovat. To, co bude dělat v reflexi, to je to, čemu se naučí, to je úroveň, na kterou vystoupí tím, že se bude o filosofické práce zajímat, že bude číst filosofické práce, že bude solidární a úsilím filosofů, specializovaných myslitelů, a že jim bude věnovat pozornost, a že budou mít jeho sympatie, že bude nakloněn tomu, aby sledoval jejich práci. A tak tohle je věc, která pravděpodobně může řešit onu otázku, která táne na mysli mnoha lidem, totiž jak může být vznesen požadavek na prostého, obyčejného člověka, aby filosofoval. Tímto rozlišením poskytneme odpověď. Naproti tomu ovšem nemůžeme vyřadit tzv. prostého člověka naprosto z povinnosti filosofii sledovat, stejně jako nemůžeme zprostit tako-

1973-34

73 034

vého člověka povinnosti, aby se zajímal o umění a aby si vypěstoval smysl pro umění. Právě tak si musí každý člověk vypěstovat smysl pro filosofii a filosofické myšlení, pro filosofickou reflexi, pro argumenty a pro způsob myšlení, který je pro filosofii běžný, podstatný.

1973-35

73 035

(PNP, 1.11.73.)

Otázka nezbytnosti filosofie je vázána úzce na otázku funkce a možností reflexe. Jde o to, zda je reflexe skutečně schopná jednak prosvětlit i největší hloubky, základy našeho jednání a tak umožnit nejenom dodatečnou kontrolu, ale také ovlivnění **prospěktivní**, jednak – a to je vlastně hlavní věc – zda reflexe je schopná prostředkovat, umožnit, event. založit onu hlubší, nejhlubší integritu životní, která bez její asistence, bez jejího prostřednictví dosažena být nemůže. Tyto dvě otázky mají velký význam pro zodpovězení problému, který se klade běžně, totiž, zda tzv. prostý život se může bez precizní, hluboké reflexe, bez filosofie obejít, zda životní integrity je možno dosáhnout bez těchto náročných prostředků, které se zdají zpočátku být v dosahu jen elity.

1973-36

73 036

16.12.73, doma.

Patočka ve svých přednáškách (73) (viz např. VIII, 3) ukazuje na úzkou souvislost mezi bytím, časem a ukazováním (se), přičemž říká, že „je problém ukazování se ve skutečnosti základnější a hlubší nežli problém bytí“ (ř. 10-11).

S tím lze do značné míry souhlasit. V mém pohledu se to jeví docela přesvědčivě v tom, že konec konců událost, jak vskutku jest, je cosi jen relativně důležitého a významného, že daleko významnější je, jak na ni reagují ostatní události. Sebeskutečnější událost, na niž by

žádná druhá událost nereagovala a na niž by nenavázala, je vlastně totéž co neskutečná – jako by ani nikdy bývala nebyla, jako by se nestala, jako by se neudála.

Aby nějaká druhá událost mohla na tu první reagovat, musí se jí k této první otevřít nějak přístup, ta první se jí musí nějak ukázat, jevit či vyjevit, otevřít. A to, jak se událost, jak jest, vyjeví jako událost se jevící, tj. jak se z pouze jsoucího stane vyjevené, to, co se ukazuje, ukáže, je rozhodující pro sám základ reagování a navazování.

Základním omylem bývalo pochopení jevu jakožto aspektu základu vyjevování, jímž je jsoucnost ev. bytí toho, co se jeví (a tato jsoucnost, resp. bytí je sama v sobě a o sobě nevyjevená). Aspekt není ještě vůbec jev, aspekt je abstraktem, úločkou, odštěpkem jevu. Aspekt má příliš „bodovou“ přítomnost, než aby mohl být jevem, jehož přítomnost je nesrovnatelně rozlehlejší. U jevu vystupuje jeho časovost, jeho časový charakter mnohem pronikavěji než u pouhého „aspektu“. Vůbec aspekt i etymologicky poukazuje k zírání, nazírání, a tím sugeruje určité ne-časové pojetí skutečnosti, resp. bytí. Ale bytí je podstatně časové, a podstatně časový je také jev (neboť časové bytí se nemůže vyjevovat nečasově). Bytí události je její dění; v tom je ona podstatná časovost tohoto bytí, že se děje. Skutečné však jsou ne pouze jednotlivé přítomnostní průřezy oním dějstvím události, nýbrž skutečná je událost jako celek, událost celá. Právě celek události je skutečnost, kdežto okamžité přítomnostní průřezy jsou de facto ne-skutečné, jsou pouhými abstrakcemi, resp. extrapolacemi ev. interpolacemi. (Jde totiž o to, že dějící se událost není pochopitelně vnitřně homogenní, a není homogenní ani časově. Časový spád jednotlivých vnitřních struktur téže události je navzdory jejich sou-časnosti nestejný: událost jako tok dějství teče nejenom nestejně jako celek, ale nestejně vůči sobě tekou i jednotlivé její složky.) Skutečné dění události je tedy svou podstatou časové a časující (tj. není jen nějak podrobena času, ale čas vytváří, zakládá a způsobuje, resp. samo je tím časem). V jakém vztahu je časovost a časování samotné události v jejím bytí, v jejím „jest“, k oné časovosti, jíž se vyznačuje její vyjevování, zjevování, ukazování (se)? Jestliže skutečnost události se podobá větě v řeči, která má svůj počátek, průběh a konec a kterou musíme pochopit v jejím celku a nikoli z jejích jednotlivých okamžiků, pak ono pochopení představuje aktivní průnik, aktivní zásah do skutečnosti oné dějící se události, jak se jeví. Jev ani ve své časovosti (tedy na rozdíl od pouhého aspektu, který má svou časovost jakoby zúženou až k bodovosti) není pouhou stránkou skutečné, nejevící se a tedy nejevové události, nýbrž je čímśi, co je umožněno, založeno a ustaveno (i ustrojeno) setkáním a v setkání skutečné události jedné se skutečnou událostí druhou. A toto setkání má charakter aktivního průniku, aktivního zmocňování se, uchopování, zachycení, navázání, vlečení, pokračování (zopakování a kroku vpřed nad to).

1973-37

73 037

Z mgf. – 14.12.73, doma.

Když se Platonův Sokrates na soudu pokoušel čelit averzi, která vůči němu panovala, a když se zejména dotýkal onoho tehdy dosti známého výroku delfské věštkyně o tom, že nikdo z lidí než moudřejší než Sokrates, tak se pokoušel vyložit onen výrok tak, aby dal průchod své skromnosti, a zároveň své kritičnosti vůči těm, kteří nedostáli normám, jež považuje pro filosofa za základní a nezbytné. Sokrates však zároveň ve svém výkladu onoho delfského výroku ukazuje, co to je filosof. Toto místo je podstatné zejména proto, že počítá s určitou lidskou vlastností, nebo s určitou lidskou schopností, dovedností, mohutností, s jistým typem lidského konání, lidského výkonu, a tento výkon vede dál, řekli bychom takřka do extrému, a právě tímto krokem důsledného dotažení kroku, který je obecně lidský, zakládá postoj, postavení, základní rysy filosofa.

73 038

(Nepřepsaný úsek z mgf záznamu z prosince 73 – začátek se nezachoval.)

... a tak tímto způsobem musíme rozumět na jedné straně už vzniku života – pravděpodobně musíme jít tímto směrem ještě mnohem dál, před rovinu života, neboť něco takového platí jistě na ještě nižších úrovních, – ale na druhé straně musíme jít tímto směrem i k nejvyšším úrovním lidského života. Filosofie není odvoditelná z ničeho, co jí předchází. To není žádný odraz něčeho, co tu je už dříve. To je nový svět. To je ten fotbal, to je hra na filosofii. Ale tato hra na filosofii, to je ta filosofie, to je ta nejskutečnější skutečnost filosofie. To není zdání. Tam platí nové normy, ale tyto normy jsou neobyčejně strhující pro každého, kdo je poznal, kdo jim rozumí, kdo je nechá působit na svou mysl, kdo se jimi nechá proniknout a nechá jim vládnout nad svým myšlením tak, jako nechá vládnout logice. Člověk také může myslet nelogicky, ale když jednou pozná princip logičnosti, tak už nic ho nemůže od atraktivity logiky odvést – leč on sám. Leč že by rezignoval, že by se dostal do situace, v níž je mu jaksi už všechno jedno, v níž na ničem jakoby nezáleží.