

{Pravda}

1972-01

720527-1

27. V. 72

Poznámka

Český termín pro probabilitu je naprosto nevhodný a přímo zavádějící: to, co je pravděpodobné, je pravdě ve skutečnosti nejvzdálenější, je jí nejméně podobné. Pravda je nepravděpodobná, prosazuje se proti pravděpodobnosti a jí navzdory. Chyb, omylů a lží je nepřeberné, nekonečné množství, ale pravda je jedna; již tím je velmi nepravděpodobná. Ale lež kupř. je také nepravděpodobná, neboť není pouhým selháním, nefungováním, chybou, ale napodobuje pravdu. Lež je tím účinnější, čím se víc podobá pravdě – a protože pravda sama je nepravděpodobná, musí se jí lež také v tomto ohledu maximálně podobat, tj. musí být pravdě co nejpodobnější – a tedy musí být co nejnepravděpodobnější. Lež není opakem, nýbrž napodobeninou pravdy. Lež stojí proti pravdě nikoli jako její protivník, antipod, nýbrž jako její simulace. Opakem pravdy je tma, neprůhlednost, chaos; lež sice mýlí a mate, ale nikoli tím, že zneprůhledňuje, nýbrž že staví do falešného světla – tedy že jakoby zprůhledňuje, dává vhled (byť falešný vhled) a tím je účinná. Účinnost lži spočívá v její nepravděpodobnosti, již se podobá pravdě – lež je pouze o něco málo pravděpodobnější než sama pravda, vcelku je však krajně nepravděpodobná, protože parazituje na nepravděpodobnosti pravdy. Pravdu lze chápat jako princip, „arché“ nepravděpodobnosti. Bylo by ovšem zapotřebí zvláštního zkoumání, zda je možno pravdu pojmut jako extrém nepravděpodobnosti. Možná, že je to příliš nepřiměřené její nejvlastnější povaze; možná, že s pojmem pravděpodobnosti a nepravděpodobnosti vystačíme pouze na rovině organizovanosti, uspořádanosti světa a že tohoto pojmu nebudeme moci použít na rovinu základu světa, základu věcí, počátku, principu, arché. Anebo z jiného hlediska vzato nebudeme moci skončit u principů jako u extrému nepravděpodobnosti, za nějž budeme moci považovat teprve jejich prosazení, „realizaci“. Nejméně pravděpodobná pak není sama pravda, ale její maximálně účinné, všeobecné prosazení a uplatnění, její vítězství nad světem věcí a ve světě věcí (i bytostí, i mezilidských vztahů atd.). I tady ovšem by to byla vlastně otázka roviny. To ostatně souvisí také s tím, že vlastně vůbec nejde o jsoucnost pravdy, o to, že jest, nýbrž že jde o její platnost a uplatnění. Jinými slovy, nejde o její danost, výskyt ve světě, v němž žijeme, o to, že vůbec nějaká pravda jest, atd. Pravda vlastně v tomto smyslu vůbec nemá žádnou „podobu“ a proto se jí také nic

nemůže podstatně „podobat“. Podobnost je možná pouze v dimenzích jejího zvnějšnění, které nikdy není její plností. Lež se tedy může pravdě podobat pouze vnějšně, nikoli její podstatě. Pravda ve své „podstatě“ je de facto mimo rovinu či dimenzi pravděpodobnosti a nepravděpodobnosti.

1972-02

720527-2

Poznámka

Dějiny filosofie nejsou cestou, jak se přiblížit filosofii (zvenčí), nýbrž cestou, jak se filosofie stává sebou samou a jak se dostává k sobě i ve svém sebepochopení, v porozumění sobě samé. Výklad dějinně filosofický není tedy nejvhodnějším uvedením do filosofie, ale spíše naopak je uvedení do dějin filosofie vhodným završením úvodu do filosofie. Neboť teprve v reflexi, která je již prosáknuta a prostoupena duchem filosofického myšlení, dospívá uváděný k potřebě porozumět svému místu v dějinách myšlení (tj. především místu své generace, své doby). Ale pak jsou dějiny filosofie nezbytností; neboť pak už nejde o nějaké vnější uspořádání, vnější postup filosofických názorů, resp. systémů. Hegel velmi případně říká, že „právě dějiny nám předvádějí ne vznikání cizích věcí, nýbrž naše vznikání, vznikání a růst našeho vědění“ (*Úvod k dějinám filosofie*, 1667, Pha 1952, str. 24; německé znění: „Die Geschichte ist es, die uns nicht Werden fremder Dinge, sondern welche dies unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.“ In: 2852, *Einleit. in d. Gesch. d. Philosophie*, Berlin 1966, S. 22.) Dějiny filosofie nelze vykládat zvnějšku, z mimofilosofického stanoviska, pro mimofilosofického diváka, který není filosoficky zúčastněn. A to právě proto, že ten je nemůže brát (vidět) jako dějiny, tj. jako něco, v čem on sám je zakotven a co je jeho osobní základnou, východiskem, jeho vlastní minulostí a přítomností (ostatně i budoucností). Do dějin filosofie může vhlédnout pouze ten, kdo už vešel na cestu filosofie a kdo ve světle filosofie zahlédl sám sebe a zatoužil se zařadit do tradice, kterou si už vlastně dříve zvolil a jejímž vnitřním normám a kritériím chce ze svobodného rozhodnutí dostat. Není pochyb o tom, že neexistuje žádná univerzální cesta ani k filosofii (do filosofie), ani žádná univerzální cesta filosofie, která by mohla být uspořádána v jediný, jednoznačný a definitivně platný postup. Cesta k filosofii i cesta filosofie (vždyť obojí vždy spadá vjedno) je myslitelná a možná jen jako spirála: vždy znovu a vždy náročněji je třeba procházet týmiž „stanicemi“, přičemž kvalita našeho procházení se prohlubuje, narůstá a také se komplikuje, její vnitřní výstavba a vazby na ostatek jsou stále složitější a komplikovanější. V tom smyslu nepochybně určité prvky

dějinného pohledu na filosofii budou přítomny již v prvních našich filosofických krocích; k podstatnějšimu a kvalitnějšimu pohledu na dějiny filosofie (resp. vzhledu do těchto dějin) se však dostaneme až mnohem později, na mnohem vyšším stupni filosofické vzdělanosti a filosofického chápání. V každém případě však můžeme trvat na tom, že uvádění do dějin filosofie není nejvhodnějším a nejšťastnějším úvodem do filosofie, a že daleko spíš právě naopak úvod do filosofie je předpokladem toho, aby někdo mohl být uváděn do dějin filosofie.

720529-1

29. V. 72

Poznámka

Paul Ricoeur ve své úvaze „L’Avenir de la philosophie et la question du sujet“ (v německém překladu „Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt“ vyšlo ve sborníku *Die Zukunft der Philosophie*, 3194, v r. 1968, str. 128–165) na jednom místě klade polemicky otázku: je řeč světem? Existuje něco takového jako svět řeči? (str. 147) Polemičnost otázky míří proti předpokladu strukturální lingvistiky, že k objektivaci mluvy patří rozhodnutí, držet se v rámci mezí světa znaků; na základě tohoto rozhodnutí už neexistuje pro svět znaků žádné vně, nýbrž už jenom uvnitř (145–6). Ricoeur mluví v tom smyslu o postulátu uzavřenosti světa znaků (147); podle něho je úkolem fenomenologie tento postulát znovu zproblematizovat. A Ricoeur to činí právě uvedenými otázkami. (A ovšem řadou dalších.) Ale tu ovšem záleží na tom, jak rozumíme slovu „svět“. Ricoeur přivolává vzpomínku na Berkeleyho a parafrázuje jeho slavnou absurdní formulaci takto: existovat znamená být řečen nebo možnost být řešen. To jest: realita je to, o čem mluvíme. Nikdy neexistuje nic jiného než řečené nebo slyšené věci. (147) To však přece není jediný způsob chápání „světa řeči“. Okolnost, že do tohoto světa vstupuje, ano je stržen celý svět věcí, přece nikterak nemusí znamenat pro tento svět věcí nějakou ztrátu reality, ztrátu samostatné existence, ale zcela naopak dovršení a vyostření této reálné existence. K tomu cíli se ovšem musíme vyvarovat ztotožnění světa řeči (logu) se světem mluvy či dokonce jednotlivého jazyka. Ve světě řeči nejsou jen věci, ale jsme v něm také a především my, kteří o věcech mluvíme. Můžeme o věcech mluvit dokonce právě proto, že jsme mohli vstoupit do světa řeči, že jsme se v něm mohli zabydlit a že jsme se mohli stát jeho obyvateli. Svět řeči není naším výkonem či produktem, a proto neděláme ani z reálných věcí své výkony či produkty, vidíme-li je zahrnuty do světa řeči. Údajná či podezřívána „subjektivizace“, nesená tímto pojetím, je ovšem ve skutečnosti závislá na

tom, zda samu řeč (logos) a její svět chápeme jako cosi subjektivního. Ale tak tomu není. Tzv. objektivní realita je ve skutečnosti velmi mnohoznačná a tím vždy do jisté míry neurčitá. Teprve ve světě řeči, slova se jí dostává skutečné, opravdové určitosti. V pozadí celé věci je tedy vůbec pojetí skutečnosti, reality jako takové. Objektivace, bez níž věda nemůže pracovat ani existovat, je možná jenom ve světě řeči, jako ostatně sama věda. Už to by mělo vést vědce k tomu, aby se měl na pozoru, chce-li vytýkat chápání řeči jako světa nějaký subjektivismus. Tím spíše však si nesmí filosof řeči ulehčovat svou kritiku vědeckého objektivismu tím, že se omezí na poukaz, jak dalece je tento objektivismus subjektivní a přímo subjektivistický. Tento objektivismus je nejen umožněn, ale přímo založen v samé povaze řeči, která právě tím zakládá možnost mluvy a domluvy.

1972-03

720529-2

Poznámka

Hegelův důraz na konkrétnost ideje („in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen“ - 2852, S. 30) jej vede k myšlence, že pravda (das Wahre, to pravé) se vyvíjí. V českém překladu zní toto místo: „pravdivé, takto samo v sobě určité, má pud vyvíjet se. Jen živoucí, duchovní se pohybuje, má v sobě vzruch, vyvíjí se.“ (1667, str. 32; německy 2852, S. 32). Na příkladu růže a její červenosti (S. 31, č. str. 31) ukazuje, jak červenost jako abstraktní smyslová představa je něco jiného než červená růže, která je konkrétní červení, jednotou lístků, tvaru, vůně, barvy, je živá, roste atd. atd. (viz): „je to jediný subjekt, jediná myšlenka, idea“. Podle Hegela čistá abstraktní myšlenka (idea) není v sobě samé abstraktem, bezobsažnou jednoduchostí, jako červeň, nýbrž „je to květina, něco v sobě konkrétního“ (dtto). Toto vitalistické, organistické pojetí ideje pak pochopitelně vede k myšlence entelechické proměny, vývoje - a to nejen myšlenky, ale přímo „toho pravého“, resp. pravdy. Že jde o entelechický vývoj, je zřejmé z toho, že podle Hegela „další vývoj myšlenky či vyšší stupeň její určenosti je jedno a totéž“ (č. 32, n. 32). Proto také „čím vyspělejší je tento vývoj, tím dokonalejší je filosofie“ (dtto). Už tato věc je znamenitým krokem kupředu. Pro Aristotela, který měl smysl pro myšlenku entelechického vývoje, sama pravda byla jen nehybností, k níž bylo jako k cíli/konci možno pouze směřovat, tihnout. Ovšem také u Hegela přetrvává cosi ze staré metafyziky, když říká, že „obecná myšlenka setrvává jako základ a zůstává všeobsáhlostí a neměnností“ i v tomto vývoji (č. 32, n. 32).

Nicméně myšlenka byla jednou vyslovena, problematika otevřena, směr naznačen. Odtud je třeba jít dál a prověřit nosnost dalšího postupu: konkrétnost pravdy znamená nejen její situačnost, ale také její „věrnost“ sobě samé. To není neměnnost, nýbrž charakternost, takřka personální identita, která se realizuje v proměnách, v dějích a událostech, v dějinách. To není relativnost ve smyslu rozkolísanosti a neurčitosti, nýbrž základní vlastnost pravdy, která není (není „dána“), ale děje se, stává se, přihází se; ne však nahodile, ale věrně sobě samé a také věrně člověku, kterého osobně oslovuje a angažuje.

1972-04

720530-1

30. V. 72

Poznámka

[Přep. Ffie-úvod 36-37]

Moderní úvod do filosofie musí přiměřeně vyhovět urgentnímu požadavku současného myšlení vědět, co děláme, když filosoficky myslíme, pracujeme. To znamená, že takovému úvodu nesmí a nemůže chybět dimenze reflexe filosofie nad sebou samou, její pokus o sebezpochopení a sebeuchopení. Proto lze považovat za vhodné, začít zprvu výkladem o filosofii samé, ale výkladem od samého počátku filosofickým. Jen tak může být splněna podmínka, diktovaná samotnou povahou filosofie jakožto všestranné, metodické a systematické reflexe. Od tohoto filosofického sebezpochopení filosofie lze a ve skutečnosti je nutno přejít k otázce místa filosofie v lidském životě (individuálním i společenském), k otázce vztahu filosofie k jiným skutečnostem a stránkám individuálního i společenského života, zejména duchovního, vztahu k jiným duchovním aktivitám a disciplínám, a konečně k otázce jejího vztahu k celku současné epochy. Diagnóza duchovní situace přítomnosti je ovšem možná pouze v relaci k minulosti a v neméně podstatném vztahu k budoucnosti. V tomto dějinném pohledu se musí zvláštní pozornosti dostat minulosti a budoucnosti samotné filosofie. Otázkou budoucnosti filosofie pak může úvod vyvrcholit. Vlastní (předmětná) filosofická problematika by měla být ve vhodném výběru a podání zařazena do tohoto postupu a měla by mu být podřízena. To sice jistým nevyhnutelným způsobem naruší některé věcné souvislosti a zejména systematickosti věcně filosofického výkladu, ale bude to z dobrého důvodu. Tím ovšem vzniká potřeba vyložit také místo a důležitost systému ve filosofii (včetně mezí systematickosti a vážného nebezpečí systémové hybris).

Uvedený postup lze věcně velmi dobře zdůvodnit; bude představovat asi ideální uvedení do filosofie pro každého, kdo už se nějak s filosofií setkal, kdo už o ní něco ví a kdo si alespoň předběžně vypracoval pro filosofii jakýsi smysl. Zůstává však otázkou, zda se takový úvod do filosofie hodí také pro úplné začátečníky. Mám dojem, že nikoliv, alespoň nikoliv v tom smyslu, že by mohl být nějak zvlášť doporučován. Nicméně právě okolnost, že do filosofie a filosofování člověk obvykle spadne jako neplavec do vody a že se tak náhle dostává (aniž by si byl své situace celkově a plně vědom) před skutečností a úkoly, jež si nezvolil, představuje možnost, aby se náš úvod do filosofie stal alespoň nahodilou příležitostí (to jest jednou z nesčetných možností jiných) i k prvnímu setkání s filosofií. Tu pak jeho funkčnost a služebnost bude zprvu pochopitelně redukována, řada pasáží vyzní hluše a bez přiměřeného pochopení jako odezvy. Ale to nemůže být příliš na závadu, jestliže takový čtenář začátečník po čase přistoupí k přečtení či spíše tentokrát již ke studiu úvodu po druhé, po třetí. Proto bude nutno pamatovat na takové formulace a takové postupy, které se nesnadno stereotypizují.

1972-05

720608-1

8. VI. 72, PNP

Poznámka

„Vyšel z díry v 18.40 hodin...“ (189) „Je už jiný člověk, než když tam šel, a velice ho překvapilo, že se svět v podstatě nezměnil. ! Ukázalo se, že to tam není ani zdaleka tak zlé, jak očekával. Vyšel odtamtud s pocitem, že byl vyzkoušen a shledán schopným, byl na to téměř tak hrdý, jako...; ale nic z toho nebylo ani zdaleka tak zlé, jak očekával. To je jedna z výhod, které má pesimista: nic není nikdy tak zlé, jak člověk očekává.“ (190)
(James Jones, ... až na věky. Praha 1968, díl II.)

To platí obecněji, než jak to je podáno a než jak autor míní. Vlastně každý člověk je alespoň jednou složkou své duše pesimistou, tj. očekává s bází a děsem to, co v napjatých, kritických chvílích má nastat. Z takových kritických situací vyjde člověk vždycky jako někdo jiný – jako by přesunul tykadla či spíše četné „nohy“, jimiž stojí ve světě, jimiž se světa a věcí dotýká, jimiž se světem a s věcmi setrvává v kontaktu. A právě tento kontakt se světem a s věcmi se mění, neboť poté, co člověk prošel kritickou situací, přistupuje k nim nejen jinak, ale především odjinud. Takový člověk už je někde jinde: jeho místo a jeho pozice jsou změněny. Člověk je ve světě a na světě „jinak“, a to znamená, že vůbec „jinak jest“. Odtud onen eventuelní údiv, že „svět se nezměnil“, alespoň „v podstatě“.

Příčina je v tom, že člověk ještě nedospěl k tomu, aby si v plném rozsahu uvědomil, co všechno se změnilo, tj. jak podstatně a v jakém rozsahu se svět skutečně změnil. Změna je skutečná a je velká – ale člověk si teprve bude muset na ni zvykat. Osvědčí-li slepotu, vrátí se do původních kolejí a onu hlubokou proměnu promarní, zmarní. Pak je možné, že i ve zpětném pohledu mu bude hrůznost a úděsnost onoho kritického okamžiku ve vlastních představách narůstat. Jeho jistota a jeho pokoj, spokojenost a upokojenost budou nerozlučně vázány s daným stavem, s tím, co tu už jest, s minulostí, resp. jakýmsi „nadčasím“, „pra-minulostí“, „pra-časem“. Uvědomit si, že to není jenom relativní důsledek původního pesimismu, znamená dospět v reflexi a skrze reflexi k novému zakotvení ve světě, k novému stylu komunikace se světem a s věcmi, k novému přístupu ke skutečnosti. (Tento přístup, postoj, toto zakotvení znamená důvěřující, nadějně očekávání pozitivní budoucnosti.) To není výhodou pouze pro pesimistu: zcela nezávisle na našem pesimismu není nikdy nic tak zlé, jak očekáváme či jak jsme nakloněni očekávat. Zlo k nám přichází nečekáno: není před námi, nepřichází zvenčí, ale zevnitř. Největšího zla se dopouštíme sami; zlo, které k nám přichází zvenčí, není nikdy tak zlé, jak je máme tendenci zprvu vidět. To je pozoruhodné rozpoznání – tak pozoruhodné a tak nosné, že je na něm možno založit novou životní orientaci, nový životní styl.

1972-06

720608-2

8. VI. 72

Poznámka

Úvahy Herberta Hörze (in: *Materiestruktur*, Berlin 1971) o problémech elementárních částic jsou nejen zajímavé, ale poskytují vhodný předpoklad k vyslovení některých odlišných tezí a hledisek. Z jeho úvah stojí především za zmínku rozlišení mezi elementárními částicemi (Elementarteilchen) a mezi elementy struktury (strukturními elementy – Strukturelemente). Horz samozřejmě předpokládá, že už v samotném termínu a v definici je dáno, že elementární částice nemůže sestávat z jiných, dalších částic (170). Naproti tomu konstatuje, že elementární částice nelze považovat ve skutečnosti za nejjednodušší, nestrukturované stavební kameny světa (170). Jakmile se však tážeme na strukturu částic, nemůžeme už mluvit o elementárních částicích ve vlastním smyslu (171). Elementární částice tedy buď mají strukturu, a pak nejsou elementární, anebo nemají žádnou strukturu, a pak jsou elementární (170). Z této formulace zřetelně vysvítá, že elementární znamená tolik, co vnitřně

homogenní (jak to je s vnější stránkou, zůstává zatím nejasné, ale z jiné poznámky na str. 174 můžeme vyrozumět, že po vnější stránce je jednoduchost elementárních částic završena jejich bodovostí – jen tak může být vyloučena komplikovaná vnější forma). Horz však zároveň ukazuje, že vnitřně nestrukturované elementární částice neexistují (nebo alespoň o nich nic nevíme); a protože takové částice, které strukturu mají, nejsou elementární, je logické se ptát po jiném „materiálu“, který by byl ještě „elementárnější“ a který by tak měl všeobecný význam pro veškeré elementární částice. Markow, od něhož tyto formulace pocházejí, mluví přímo o jakési „prahmotě“ (Urmaterie), resp. po něm Horz o „poslední prahmotě“ (letzte Urmaterie – str. 172) nebo na jiném místě o „elementární substanci“ (173). Na str. 172 – asi nahodile – užívá Horz také termínu „nejmenší jednotka“ (kleinste Einheit) v souvislosti, která přímo volá po domyšlení – ale bohužel marně. Horz říká, že můžeme (o elementárních částicích) mluvit jako o nejmenších jednotkách pouze v tom smyslu, že se, jsouce rozloženy, rozpadají na části, jež nejsou menší, nýbrž jež jsou zase jednotkami téhož druhu a velikosti (citát z Heisenberga, 172). Odtud Heisenberg uzavírá, že každá elementární částice sestává ze všech ostatních elementárních částic (173), takže elementárnost je třeba chápat v relativním smyslu. Nicméně stále ještě zatížen tradičním způsobem myšlení a vyjadřování, domnívá se Horz, že je třeba se rozhodnout pro jednu ze dvou možností: buď představují strukturní elementy objektivně reálné elementární částice nižší strukturní úrovně, anebo slouží pouze k popisu chování elementárních částic (oder nur zur Beschreibung des Elementarteilchenverhaltens dienen) (str. 174). Co však, jak se zdá, Horzovi vůbec nenapadá, je otázka nosnosti pojmu částice a elementární částice vůbec, a otázka možnosti užití např. pojmu události, tj. primordiální události.

1972-07

720611-1

11. 6. 72

Poznámka

Z Hörzových*) výkladů o struktuře elementárních částic a o problému relativity této elementárnosti je dosti patrné, že každý pokus sestoupit na nižší úroveň, než jakou se vyznačují elementární částice, je nesen snahou objevit nové, základnější „elementy“ (přechod od „Elementarteilchen“ k „Fundamentarteilchen“ je interpretován např. na str. 180 jako přechod k elementům nižší úrovně, nižšího niveau). Zvláště interpretace názorů, jež zastává Sakata, je poučná. Fundamentální částice jsou pro něho opět

materiální objekty nižšího niveau (180); abychom k nim dospěli, musíme pouze zlepšit experimentální techniky (např. postavení urychlovačů o větší účinnosti). Fundamentální částice tedy představují stavební kameny elementárních částic (dtto), ale svou povahou nejsou ničím zásadně odlišným od toho, jak až dosud byly chápány elementární částice. Jde skutečně jen o posun do nižšího patra, do suterénu. Pokus chápat tzv. rezonance rovněž jako částice má stejnou povahu. Všude se projevuje neschopnost vidět neúnosnost pojmové, myšlenkové výbavy, neboť ta není kontrolována (fyzikům chybějí prostě příslušné metody). Základní proměna a pokrok v myšlenkovém přístupu spočívá ve zproblematizování a v revizi předpokladu, že na nejnižší úrovni vystačíme s pojmem „materiálního objektu“, resp. vůbec „objektu“, tedy např. „částice“, „partikule“. Čím víc dovedeme proniknout do hloubky hmotných struktur (lépe než „hmotných“ je snad říci „ontických“ struktur), tím víc jsme nuceni k revizi svého „objektivismu“ či lépe své „metafyziky“, svého „metafyzického“ postoje a přístupu. To, co máme před sebou, je stále méně uchopitelné jako pouhý objekt, tj. jako pouhá vnějšnost, pouhý vnějšek, jinak danost, hotovost, uzavřenost, pevnost, neměnnost a nehybnost. To jsou všechno pojmy (ev. zkušenosti) z jiných, vyšších úrovní, kde vnitřní, ještě nezvnějšněné struktury dění dočasně ustoupily do pozadí a do skrytu. V makrosvětě, ev. v mikrosvětě (jednoduchém) se nám, tj. našemu pohledu a našim praktickým zkušenostem, skutečnost jeví jen jako objektivní, tj. jen v podobě objektu (resp. objektů). Ale tento pohled se ukazuje jako neúnosné zkreslení právě tak na úrovních nejnižších, tj. v ultramikrosvětě, jako na úrovních nejvyšších, tj. ve světě sociálním (a psychickém). Chápeme-li elementárnost jako vnitřní homogenitu, tj. nestrukturovanost, pak neexistuje nic elementárního vůbec. Naproti tomu můžeme uvažovat o strukturách „prvních řádů“, tj. o strukturách primordiálních. Jsou to struktury, tj. jsou vnitřně diferencované, heterogenní, ale mají zároveň povahu celku, tj. jsou vnitřně, zevnitř integrovány. Mohutnost této integrity je vlastně základem možnosti k nim přistupovat jako k objektům. Ale svou nejvlastnější povahou a svou podstatou to nejsou objekty, nýbrž události. Událost jako ontická struktura představuje ten model, jímž se můžeme pokusit nově a pronikavěji uchopit tzv. elementárnost.

*) 3687 - Herbert Hörz, Materiestruktur, Berlin 1971.

11. 6. 72 (PNP)

Poznámka

Je charakteristické, že např. Sakata chápe postup od atomů přes atomová jádra k elementárním částicím jako postup od jevů přes substanci k podstatě (Hörz, 3687, S. 178). Termín substance sám o sobě už hodně napovídá: *sub-sto*, *sub-stare* = to, co stojí či trvá pod povrchem, jenž se eventuelně může měnit. Český termín podstata je vlastně jen pouhý slovní ekvivalent, pouhý překlad. Německé „Wesen“ už není tak identické se „*substantia*“; naproti tomu výrazně poukazuje na minulostní charakter podstaty, takže to vyjde nastejno: *Wesen* je to, co *gewesen* ist ev. *war* a co jakožto takové je přítomno *hic et nunc*. Bylo by nepochybně velmi vhodné, kdybychom termín „*substans*“ mohli důsledně nahradit termínem „*subfiens*“, tedy místo „*substare*“ raději „*subfieri*“, místo „*substantia*“ lépe „*subfientia*“. Pak by přechod od jevů k podstatě znamenal *de facto* přechod od „objektů“ k „*subfici*“, od zdánlivě trvalých (setrvalých) „daností“, „předmětů“ a „věcí“ k přechodům, proměnám a „událostem“, jež se dějí, odehrávají v hloubce pod jejich zdánlivou neměnností. V problematice tzv. elementárních částic to pak jednoznačně znamená konec úporných snah o nalezení nejjednodušších, vnitřně už nestrukturovaných a tedy homogenních „dílků“, „částic“ ve smyslu posledních či prvních objektů jakožto stavebních kamenů veškerenstva. Tento atomistický a původně vlastně parmenidovský předpoklad už zasluhuje, aby byl jednou konečně odložen a překonán. Jeho aplikace na skutečnost, jak ji dnes známe, je zcela nevhodná a odporuje našim praktickým, experimentálním zkušenostem, zejména z oboru jaderné fyziky a fyziky elementárních částic. Největší potíž a největší rozpory však nejsou zakotveny v samotné zkušenosti, nýbrž ve způsobu myšlení o zkušenosti a jejích tzv. datech – tedy ve zkušenosti myšlení. Proto není fyzika jako obor schopna metodicky a odborně revidovat své postoje, takže upadá stále znovu do starých chyb a vůbec do starých kolejí. To je tak zřejmé, že je až s podivem, jak to uniká běžné pozornosti. Jednou budou vědci muset vzít na vědomí, že věda nejsou především stále větší a účinnější urychlovače atd., nýbrž stále přesnější, kritičtější a sebekritičtější myšlení. (11. 6. 72, PNP)

1972-09

720611-3

11. 6. 72 (PNP)

Poznámka

Proměnlivost, resp. tzv. rozbitelnost, rozložitelnost elementárních částic, jejich schopnost přecházet v sebe navzájem a nadto různými cestami atd., nemůže být interpretována jako doklad toho, že jsou „složeny“ z částic ještě jednodušších, „elementárnějších“. Produkty jejich rozkladu či rozbití totiž vůbec nejsou elementárnější než ony samy, nejsou ani jednodušší, ani méně strukturované a tedy homogennější než ony. Na tomto místě dokonce selhává i onen pozoruhodně jinak nosný aristotelský model „*hylé - morfé*“ (*materia - forma*). Neexistuje nic takového jako beztvará hmota jako „substance“, z níž se pak formují jednotlivé „částice“ (ať už elementární či fundamentální či snad ještě „základnější“). Je třeba uvažovat od základu jinak. Základem a počátkem všeho je proměnlivost, změna, dějství, dění atd. A toto základní dění je zrnité povahy: neexistuje dění vůbec, nýbrž pouze jednotlivé události. Celostnost, integrita událostí, která je předpokladem a základem existence jednotlivin vůbec, není a nemůže být ovšem založena vnějšně, tj. nějakou „formou“, nýbrž niterným, vnitřním děním samotným, a to v průběhu jeho zvnějšňování. Termíny „vnitřní“ a „vnější“ pochopitelně nesmíme chápat nějak prostorově, nýbrž daleko spíše časově: vnitřní je úzce spjato s budoucností, vnější naopak s minulostí. A protože vnitřní je dříve než vnější, je také budoucnost „dříve“ než minulost. To se zdá být sice na první poslech překvapující, dokonce to je zdánlivě absurdní a protismyslné. Ale jde pouze o nezvyk, dívat se na skutečnost „zevnitř“, tj. jakoby z jejího stanoviska. Budoucnost musíme chápat jako skutečnost, nabitou budoucností, tj. nabitou realizačními možnostmi. Naproti tomu minulost je skutečnost, která svou budoucnost, své možnosti už vyčerpala. Z čeho může nějaká skutečnost čerpat svou budoucnost, své možnosti, svůj „život“? Nikdy ne ze sebe, pokud „ji samu“ chápeme ve smyslu danosti, tj. vnějšně, zvnějšně. Ale takové chápání ji de facto redukuje na vnějšek, tj. na před-měť, před-mětnost, na objekt. Tato redukce však neznamená nic méně, než že celou skutečnost (tj. buď jednotlivou skutečnost jako celek nebo skutečnost vůbec jako celek, vše skutečné, veškerenstvo) ukládáme do minulosti, tedy do sféry toho, co už je dáno. Jakmile však tento starý (metafyzický) model jednou opustíme a pohlédneme na skutečnost z hlediska dějství, z hlediska dění, jeví se vše docela jinak. Složitost už není pouhou složeností, nýbrž je integritou. Přejít mezi integrační schopností či mohutností vyšší složky a mezi atrahencí, angažovaností nižších složek je organický, rozlišování záleží na tom, z které strany k plné skutečnosti přistupujeme – je to jev komplementární, jedna stránka se bez druhé neobejde a také nevyskytuje. Nejde pak už o elementárnost, nýbrž o úroveň a pronikavost integrační

schopnosti, a to v nepřímé úměrnosti. „Elementárnější“ je ta událost, která představuje (aktivně i pasivně) nižší úroveň a efektivitu integrační mohutnosti.

1972-10

720704-1

4. 7. 72

Poznámka

Naše obecná teze, že dějiny úzce souvisí s vírou, že dokonce jsou založeny na zaměření víry, nás vede k poněkud překvapujícímu, neobvyklému, ale tím zajímavějšímu a nosnějšímu pohledu na povahu dějin a na souvislost, vztah, ev. rozpor mezi dějinami a mýtem, nebo dějinností a mytičností. Svět mýtu je vlastně prvním lidským světem. Ve chvíli, kdy člověk opouští svůj původní, přirozený, tj. přírodní svět, vstupuje do prostoru, do sféry, která přesahuje přírodu. A my si musíme ukázat, jaké povahy je tento nový svět, do něhož člověk vstupuje. Důležitost a význam mýtu spočívá v tom, že je zároveň cestou do tohoto nového světa a že je zároveň v jistém poněkud posunutém významu sám tímto světem. Člověk, který opouští rámec přírody a tak přestává být jenom přírodní bytostí, stává se obyvatelem, pěstounem, bychom také mohli říci, světa mýtu. Pěstuje mýtus, ale zároveň obývá svět, tímto mýtem představovaný. Nedejme se mýlit předčasným soudem, že jde o nějaký subjektivní, chimérický, vybájený svět, svět bájí, mýtů, není vybájený, ale je zvláštní rovinou, novou sice, ale přece nepochybně reálnou rovinou skutečnosti, v níž člověk žije, a již žije. A tak tedy člověk sám jako individuální bytost, ale také člověk jako bytost skupinová vstupuje i s touto svou situovaností, s touto svou situací, do nového světa, tj. do nového rámce, do nového kontextu, do světa mýtu. A tím je dán způsob, jak se stává obyvatelem světa řeči. Mohli bychom to lépe snad a přesněji formulovat tak, že mýtus je způsob, jímž člověk zprvu, na počátku svých lidských dějin (o termínu a dějiny a dějinnosti a jeho vhodnosti se ještě budeme zmiňovat), tedy jak na počátku lidských dějin člověk vstupuje do světa řeči. Mýtus je určitý životní styl, je to forma, jakou člověk žije, způsob, jak je přítomen ve světě řeči. Ale člověk, který vstupuje se svou situovaností (a tato situovanost je přírodní) do světa řeči, vtahuje tuto svou situovanost, tzn. tuto svou přírodnost, do světa řeči. Tím ji proměňuje, otvírá, činí ji pórovitou, prostupnou. Mohli bychom také říci, že ji rozvíklává. Je zvlášť vidět na tom, jak se rozvíklává jeho instinktivní základna. Pochopitelně instinkt není nějaké zvláštní centrum, které by řídilo jednání živých bytostí, zejména živočichů, nějak v celku, v životní totalitě. Instinkty jsou jakýmisi

koordinátory určitých okruhů jednání organismů. Tyto okruhy se navzájem nejenom liší, ale navzájem se neprostupují, nekombinují. Do značné míry jsou vůči sobě výlučné, jejich hierarchie není ustálena, záleží na konstelaci situace a na kondici živé bytosti. Tak třeba je-li šelma po několikadenním půstu vyhládlá, nepochybně převládá okruh hledání, vyhledávání a pronásledování živé potravy, ještě žijících jiných živočichů. Naproti tomu v době páření je tento okruh zcela vyřazen nebo téměř vyřazen, takže zvíře po řadu dní vůbec nepozře potravu, a pokud se v jeho blízkosti objeví nějaká oběť, tj. ještě žijící potrava, tak si jí nevšímá, nepronásleduje ji. Tedy za různých okolností dochází k tomu, že funguje jeden okruh anebo zase jiný okruh, a každý ten okruh je řízen jiným instinktem, nebo jinými instinkty. Můžeme tak mluvit o jakýchsi akčních okruzích, které jsou vybaveny svou instinktivní, instinktovou základnou, a které jsou uváděny do funkce, do běhu, fungování, k uskutečnění určitými stimuly zvenčí nebo i zevnitř, určitými motivy nebo příčinami. Člověk, který opustí svůj přirozený svět, přírodu a svou vlastní přirozenost, že vstoupí sám i se svou situací a situovaností do světa řeči, je zprvu a asi velmi brzo otřesen novou zkušeností, že jeho instinktová báze je narušena, že ve světě řeči, ve světě logu se souvislost uvnitř jednotlivých funkčních, akčních okruhů uvolňuje a naopak vystupují do popředí souvislosti, překračující hranice jednotlivých okruhů. Okruhy jsou tak propojovány a zároveň vnitřně oslabovány až rozkládány. Výsledkem je jakási, mohli bychom říci neurotická snaha uchopit právě v tomto novém světě řeči to, co nám uniká. A ovšem to, co nám uniká, jsou jak ty původní vazby, tak ty nové vazby meziokruhové. Uchopit, zachytit, učinit to čímsi, co je zajištěno, co je tu k dispozici, co může být vyvoláno z našeho rozhodnutí, jež není už jenom determinováno naší situovaností, ale např. vzpomínkou, pamětí. Nu, a toto zachycení se ve světě řeči provádí tak, že vyslovujeme, a tedy slovem zachycujeme to, co oslabením a rozložením instinktů, instinktových okruhů, a na druhé straně objevováním nových vztahů, přesahujících jednotlivé okruhy, tedy meziokruhových vztahů, uniká. A tímto pokusem o slovní zachycení toho, co má udržet, posílit, reintegrovat lidskou životní jednotu, je mýtus. Mohli bychom tedy říci, že mýtus je pokusem o substituci, nahrazení instinktivní základny života. Mýtus v tomto smyslu je jakýmsi surogátem instinktů. Odtud porozumíme, proč je mýtus orientován na archetypy, na jakési modely, na opakující se struktury situační i akční, a proč je orientován tímto způsobem na jakési typy jednání, na něco, co je zády obráceno k tomu, čemu dnes říkáme dějiny a dějinnost.

(podle magnet. záznamu z téhož dne, doma)

(pokrač. → 72 012)

1972-11

720704-2

(podle magn. záznamu ze 27. 6. 1972, doma)

Poznámka

K úvodu do filosofie určitě patří taky aspoň základní informace o vazbě myšlení na existenci člověka, na jeho polohu životní a v rámci této životní polohy na jeho vztah, nebo ještě lépe na jeho závislost, většinou z počátku neuvědomělou závislost, na poloze, kterou nekontroluje, a na některých parametrech této polohy existenciální. Tj. závislost na určitých reziduích instinktů, na určitých biologických funkcích, např. na sexualitě, závislost zejména na sociálních funkcích, jak se vypracovaly v dané kulturní epoše, závislost na druhých lidech, na jejich mínění, na tom, jaký obraz si o nás vytvářejí, ale také závislost na strukturách společnosti, které jsou nepochybně původně výtvořem, produktem člověka, ale které se emancipují, osamostatňují a které se svou setrvačností a **svou dynamikou, svým dynamismem** prosazují velmi často nezávisle na lidské vůli a lidském plánování, velmi často proti němu, a nejčastěji ovšem nekontrolovaně. Z toho zvláště je třeba věnovat pozornost strukturám ekonomickým, tzv. výrobním poměrům, výrobním vztahům. V této souvislosti je třeba zasadit také Marxovo postavení. Bylo by také zapotřebí sem zasadit všechny společenské struktury, jak mikroklimatu společenského, tak makroklimatu. Tedy to znamená také závislost myšlení na strukturách rodinných, na vztahu k lidem blízkým, o němž mluvíme jako o přátelství, o vztahu k představitelům tradic různých kulturních, ideových, také praktických ovšem, řemeslných a podobně. Do úvodu do filosofie samozřejmě náleží také otázka, jak je filosofie jako reflexe lidské bytosti vázána touto lidskou bytostí sama, v čem spočívá lidskost, je-li to omezení, takže filosofie jakožto reflexe člověka je subjektivní reflexí bytosti, která je uzavřena do svého světa, který reflektuje, a která se svou reflexí zůstává v tomto světě, i když snad jej rozšiřuje. Anebo je-li vyznačením lidské bytosti její otevřenost, ať už faktická nebo ještě spíše otevřenost, k níž je člověk povolán, takže potom lidskost by byla povoláním lidské bytosti, povoláním reflektující bytosti k lidskosti, k lidské reflexi, k reflexi, která je otevřena a která otvírá člověku cestu, anebo která sama je otevřeností, je možná díky otevřenosti cesty pro člověka, cesty do světa otevřenosti, do světa otevřeného pravdou, do světa otevřeného do budoucnosti. A pak ovšem ta filosofie bude přesahovat meze subjektivního lidského světa, a jestliže budeme mluvit o uzavřeném světě jako o osvětí,

tedy filosofie bude představovat významnou bránu, jíž lidská bytost vystupuje ze svého subjektivního osvětlení, a jíž prochází do světa skutečné, pravé lidskosti, do světa, který je normován, prosvětlen pravdou, do světa, v němž je lidská bytost pozvána a vyzvána k práci, k úsilí na realizaci této pravdy, na realizaci, na provedení toho, co je v oslovení pravdy zjeveno člověku, v jakési vizi, která předstihuje skutečnost – nebo lépe, která ji vidí v perspektivě budoucnosti. Neboť budoucnost je doménou pravdy. Pravda se realizuje, vítězí v budoucnosti, či lépe z budoucnosti. Jednou z podstatných otázek tedy i v úvodu do filosofie, a právě v něm, bude otázka humanismu filosofie, humanismu precizního, reflektujícího lidského myšlení. A to je otázka nejenom ideová, nejenom programová v rámci samého myšlení, ale je to otázka programová v rámci celého lidského života, je to otázka, která je důležitá pro vztah člověka a vztah filosofie k oněm nesčíslným praktickým aktivitám, jimiž se člověk prakticky, efektivně vztahuje k budoucnosti a jimiž budoucnost pojímá, strhuje, jimiž budoucnost přitahuje do přítomnosti. A to je otázka povahy prognóz všeho druhu, zejména společenských, otázka utopií, podstaty utopie a otázka plánování, rozvrhování, programování vůbec.

1972-12

720704-3

Mýtus skutečně odhaluje povahu lidské situovanosti ve světě; odhaluje to člověku, tedy v mýtu si člověk uvědomuje svou situovanost ve světě, ale tak, že tímto prizmatem mýtu jsou odfiltrovány některé složky této situovanosti, odfiltrována je zejména dějinnost.

1972-13

720816-1

PNP, 16. 8. 72.

Svět filosofie není vlastně žádným samostatným světem, odděleným od světa běžného lidského života. Především není oddělen, resp. vydělen proto, že naopak spíše obmyká, obklopuje, do sebe zahrnuje tento běžný lidský svět, dává mu ve svém rámci místo, pojímá jej do svého rámce. Není tomu tedy především tak, že by tu běžný, „praktický“ život byl jako cosi základně daného, a svět filosofického myšlení by teprve z tohoto základu vyrůstal, vyděloval se z něho a eventuálně se uzavíral do sebe. Je tomu právě naopak: tzv. praktický život je de facto čímsi do sebe uzavřeným, čímsi velice subjektivním, a teprve jeho umístění ve světě filosofického myšlení jej této subjektivity zbavuje a propůjčuje mu jeho pravou závažnost. Aby mohla filosofie onen subjektivní a tedy uzavřený

svět životní praxe otevřít a tak mu dát teprve jeho pravý smysl a význam, k tomu musí být sama otevřena, mj. vůči svému vlastnímu pravému smyslu a významu. Otevřenost vůči pravému významu svého počínání a vůči pravému významu vůbec znamená otevřenost vůči pravé povaze věci, skutečnosti vůbec, a tedy otevřenost vůči pravdě, v jejímž světle se skutečnost teprve objevuje a ukazuje v pravé podobě a z pravé stránky. Svět filosofie tedy nejenže není vydělen ze světa životní praxe, ale není v pravém smyslu vůbec samostatným světem, nýbrž jenom jakýmsi nástrojem a orgánem světa pravdy, či lépe: světa, prosvětleného pravdou a vyjevujícího se v pravdě. Není to tedy vposledu sama filosofie, která do svého světa pojímá celý svět praktického života, nýbrž je to svět pravdy, svět prosvětlený pravdou, v němž se i naší každodennosti a vůbec naší praktické aktivitě dostává místa a tím i smysluplnosti. Svět filosofie, pokud můžeme vůbec o zvláštním světě filosofie hovořit, má tak základně prostřednickou funkci a úlohu: je prostředníkem, nástrojem a pomůckou toho, aby se pravda realizovala ve své platnosti, aby se uplatnila, aby skutečně začala platit o našem praktickém životě a naší životní praxi, ano, o nás vůbec a také o všech věcech, o skutečnosti, o světě vůbec. Vstup do světa filosofie je tak cestou vstupu do světa, prosvětleného pravdou (a to je právě obsahem pojmu „svět“, neboť před prosvětlením samotnou pravdou to je pouhé „osvětí“, subjektivní a ve své subjektivitě uzavřené). Bez filosofie nebo alespoň bez určitých jejích složek, určitých jejích funkcí vlastně člověk nemůže být přítomen v opravdovém světě; teprve prostřednictvím a za pomoci filosofie se stává občanem pravdou prosvětleného světa, tj. světa v plném významu toho slova.

1972-14

720829-1

PNP, 29. 8. 72 ráno.

Kozákův pankauzalismus, vyjádřený znovu v článku „Causality, Time, Eternity“ (*Communio viatorum* 14, č. 4, 267-278, 1971), je rozvíklán vnitřními rozpory už zcela technického rázu (a to není ovšem záležitost nová, o tom jsme už diskutovali např. v jeho postgraduálním semináři koncem padesátých let). Na jedné straně mluví o tom, že všechno reálné je způsobeno a působí (267: „Whatever is real, actual, existing, truly objective, is caused and causing“). Na druhé straně říká, že universum je plné nových počátků (267: The Universe is, as we shall see, brim full of new beginnings, but there has never been any first beginning without causal antecedents). Ale v jakém smyslu vůbec můžeme mluvit o novém počátku, je-li „způsoben“? Tradiční pojetí kauzality vidí následek

obsažený (v jádru) už v příčině, tedy nikoli jako cosi nového. Je-li však počátek čímsi novým, pak nemůže být obsažen v žádném antecedens. Takový „nový počátek“ ovšem může být vnitřně složitý: zčásti je vskutku čímsi novým, zčásti je způsoben něčím z minulosti. Ale pokud je čímsi novým, potud je bez příčiny, v níž by byl obsažen a z níž by se jenom „vyvinul“. To však znamená, že musíme jednak počítat s tím, že kauzální souvislosti mají směřem do minulosti svou mez (lépe: své meze) právě v těch místech, kde se objevují vskutku nové počátky. Protože však je nových počátků všude velmi mnoho (Kozák rovněž říká, že jich je „plno“), znamenalo by to, že se universum „nadýmá“ k prasknutí, neexistují-li vedle těchto počátků také konce. Kauzální nexus je tedy „omezován“ nejenom ze strany počátků, ale také ze strany konců. A jako jsou počátky (co do své „počátkovitosti“, tj. pokud jsou skutečnými „počátky“) bez antecedentů, tak jsou „konce“ bez následků. Řeka událostí je tedy stále živena novými počátky, ale také ustavičně vysychá ve svých koncích. Kauzální nexus tak přestává být identický s universem, ale přestává se s ním i jenom krýt co do rozsahu (v prostoru i v čase). Představuje pletivo na mnoha místech přetrhané, přerušované; a půjdeme-li ve svých úvahách dosti daleko a budeme-li v nich pokračovat s náležitou přesností a důsledností, musíme použít vlastně docela jiného výraziva, tj. musíme přestat mluvit o „přetrhanosti“, „přerušovanosti“ tohoto pletiva, jako by na počátku bylo kontinuum, teprve později narušené, a musíme začít mluvit o „navazování“ vztahů, kterým se tradičně říká „kauzální“, a to v tom smyslu, že na počátku žádný takový nexus nikterak dán není, že se teprve vytváří. A kde aktivita, vytvářející tento nexus, je slabá nebo ochabuje, tam se tento sám o sobě nesamostatný a nesoběstačný nexus opět rozpadá, jsouc zakládán a nesen právě jenom touto aktivitou, která ovšem je vždycky založena „individuálně“ a která navazovací body musí teprve vyhledávat. A musíme také dojít k závěru, že na primordiální rovině musejí nutně existovat primordiální počátky, které jsou zcela bez precedentů už jenom proto, že by na eventuální precedenty ani nedovedly navázat či reagovat. V tom smyslu ovšem nemůže být universum ontologickým předpokladem, jak soudí Kozák, nýbrž musí být pochopeno jako dodatečná stavba o mnoha úrovních. V tom smyslu tedy není univerzum „dáno“, není „vpravdě objektivní“.

1972-15

PNP, 5. 9. 72 ráno.

Tzv. kauzalita není nikterak základní, „elementární“ vlastností skutečnosti (tj. skutečných událostí). Zejména v tom smyslu, že něco může být samo

sebou a ze sebe příčinou něčeho jiného, odlišného. Už tradiční pojetí předpokládalo, že „*causa aequat effectum*“, resp. že účinek je v příčině již obsažen a že příčina přetrvává ve svém účinku. Vskutku lze ze starého pojetí kauzality držet jenom onu setrvačnost či lépe setrvalost. Něco trvá uprostřed proměn toho ostatního. Na první pohled se zdá, že takovou setrvalost lze docela dobře „nahlédnout“ a že už není zapotřebí ji dále objasňovat a eventuelně zdůvodňovat. To je ovšem chybný dojem. I „pouhá“ setrvalost je čímsi značně složitým a vyžadujícím zevrubné vyjasnění. Základní, „elementární“ je změna; setrvalost jako něco, co uprostřed změn a navzdory změnám zůstává „beze změny“, musí být nepochybně čímsi dodatečně získaným, vydobytým, tedy druhotným a složitým. Setrvalost, trvání nemá homogenní charakter, ale je vnitřně strukturováno. Proto je trvání možné pouze v čase a nikoli mimo čas (interpolací můžeme prohlásit i to, že sama „věčnost“ je možná jedině v čase, a ne mimo něj). To, že vznikají nové události bez vzájemného vztahu, bez souvislostí, je základnější skutečností než to, že některé události spolu souvisejí, že na sebe dokonce navazují, že své vztahy uspořádají tak, že umožní některým svým složkám „nést“ onu novou, nečekanou, těžce získanou a vydobytou „setrvalost“. Nositelem setrvalosti a trvání je tedy vždycky změna, dění, událostný pohyb. Tím spíše však je hybnost a proměnlivost událostí základem „působení“ v dalším, širším smyslu. Jedna událost může „působit“ na jinou událost pouze tak, že tato druhá událost na první „naváže“, že na ni reaguje, a to tím způsobem, že zachová některé z jejích složek či parametrů (to je pak zvnějšku nahlíženo základem zmíněné setrvalosti), anebo že některé její složky specifickým způsobem promění tím, že je vtáhne do jiného, nového kontextu (a tím také v jistém rozsahu a aspektu zachová). Tradiční pojetí kauzality má základní vadu v tom, že vyrůstá z mytického způsobu myšlení a z jeho racionalizace, z metafyziky. Jeho podstatou je takové uchopení světové skutečnosti, v němž se minulost jeví jako rozhodující a směrodatná oproti budoucnosti. Ve vztahu příčina-účinek je první člen dvojice aktivní, kdežto druhý člen je pasivní. Ve skutečnosti nemá žádná událost, která se už udála, stala, přihodila, a tedy náleží již minulosti, vůbec žádnou možnost, jak ovlivnit cokoli budoucího. Skutečný vliv je možný jenom směrem do minulosti, tj. je možno pouze opracovávat to, co už je „nastalé“, tj. *factum*, proměňovat nebo zachovávat jeho složky (nebo je celé) tím, že budou pojaty do nových souvislostí, do nového kontextu a tím de facto minulost „předělávat“, „dokončovat“, „završovat“ apod. Tedy pravý opak působení do budoucnosti. Kauzalita platí jen obráceně. PNP, 5. 9. 72 ráno

1972-16

PNP, 6. 9. 72, skončeno 10.45.

(přepsáno z magnetofonu)

J. B. Kozák ve svém článku o kauzalitě, čase a věčnosti v *Communiu* rozlišuje dvojí typ kauzálního působení, resp. kauzálního nexu. Jeden typ má charakter působení z minulosti do budoucnosti, přičemž proces působící je indiferentní k procesům výsledným, k výsledkům vlastního působení; tento typ je rozšířen tak, že představuje většinu případů. Je to typ, odpovídající běžnému a tradičnímu pojetí kauzality. Naproti tomu menšina ostatních případů kauzální spojitosti prokazuje jakýsi opačný trend, opačně orientovanou tendenci, v níž probíhající proces je zaměřen k tomu, co teprve nastává, co vzniká, a tím tedy už není indiferentní k tomu, co způsobuje, tj. ke svým následkům, k budoucnosti. Tyto následky už tedy nejsou prostým důsledkem toho, co jim předchází a co je způsobuje, aniž by se k nim nějak předem vztahovalo, nýbrž právě naopak onen předcházející proces má, jak říká Kozák, protenzivní charakter a vztahuje se k tomu, co je teprve ve stadiu vzniku. Řekli bychom tedy jinými slovy (po svém), že tyto precedentní procesy anticipují své následky, vztahují se k nim a reagují na ně předem. To je dost zvláštní místo, které ovšem potřebuje rozvést a dovést do některých důsledků, které Kozák nečiní. Především je tu otázka, zda vůbec veškeré kauzální působení není založeno a nespočívá v protenzivních procesech. Neboť i když příčina může být indiferentní k vlastním kauzálním následkům, tak se to vlastně podstatně neliší od toho, kdy není indiferentní. Rozhodující není rozdílnost u antecedentního procesu, nýbrž naopak u procesů následných. Otázka je, zda procesy následné jsou schopny reagovat nějakým způsobem na ony antecedentní. V jistém slova smyslu schopnost reakce na to, co předchází, je právě tak protenzivní jako schopnost reakce na procesy, které teprve budou následovat. Ten proces, který reaguje, se musí nejprve nějak dostat k tomu, na co reaguje, ať už je to v minulosti nebo v budoucnosti. V jistém slova smyslu je ona minulost, na niž není reagováno, jakoby iluzorní, jakoby nereálná, a realizuje se uprostřed toho reagování opět jakoby z budoucnosti. Je to teprve otázka budoucnosti, jakým způsobem zareaguje proces, který následuje, na ten, který předchází. Protenzivita procesů je tedy cosi základního a nejsou-li procesy protenzivní, znamená to, že nejsou schopny reagovat vůbec na nic (což je možná případ některých procesů, resp. událostí primordiálního charakteru), tedy ani na minulost, ani na budoucnost. To nám současně ukazuje na charakter oné „protenzivní kreativity“, o níž Kozák mluví. Ta

je tedy čímsi zcela základním; tam, kde není této protenzivní kreativity, tam nemůže existovat kauzální působení ani ve směru z minulosti do budoucnosti, ani ve směru z budoucnosti do minulosti. Sama kauzalita tedy, a to i ta kauzalita, jak je tradičně chápána a jak se s ní tradičně počítá, tj. kde kauzální antecedens, jak praví Kozák, je indiferentní vůči svým vlastním následkům, je možná pouze na základě oné protenzivní kreativity a tedy protenzivity procesů, tj. toho, že tu vůbec je nějaký základ oné reaktibility, oné schopnosti vykročit ze sebe sama a nějakým způsobem se vztáhnout ke skutečnostem mimo sebe, ke skutečnostem, které alespoň v rámci toho vztažení jsou vždycky nějak teprve záležitostmi budoucnosti, i když mohou být potom blíže lokalizovány nebo „temporalizovány“ jedním či druhým směrem.

1972-17

PNP, 12. 9. 72 ráno.

Univerzální čas neexistuje, právě tak jako neexistuje univerzální událost. V obojím případě to je otázka integrační potence, integrujícího činitele. Čas existuje, jen pokud je integrován, tj. jen jako událost, resp. jako jednotlivé události. To, co předchází, a to, co následuje, nenáleží k sobě samočinně, automaticky, ale musí být k sobě navzájem vztaženo, musí se k sobě navzájem vztáhnout. Ale právě už v tomto vztažení je princip „subjektnosti“, to jest vydělenosti z ostatního úhrnu (skrumáže, množiny) událostí. Principem, základem této vydělenosti nejsou vnější hranice, nýbrž vytvoření (emancipace, emergence) sféry niternosti, tj. vnitřní sféry či sféry vnitřního. A čas není původně záležitostí vnější střídy dějů, nýbrž záležitostí vnitřního, vnitřně integrovaného postupu jednotlivé a to znamená jedné (sjednocené) události. Každá událost má tak svůj vlastní, nepřenositelný čas – tedy subjektní čas. Intersubjektní čas je záležitostí událostí, které i jinak nalezly rozmanité roviny pro vzájemné vztahy. Pouze události, které na sebe nějak reagují, mohou do sebe být vklíněny i svými časy, a pouze takové vzájemné vklínění a prostoupení časů umožňuje založení společného času, intersubjektního času. Jak zdůrazněno, jde o vztah vzájemný, nikoli jednostranný. Proto musíme předpokládat nejen možnost aktivního vztahu z budoucnosti (resp. z té „budoucnosti“, která již nastala, tj. z přítomnosti) do minulosti (či k minulosti), nýbrž i možnost vztahu toho, co předchází, k tomu, co následuje. Čas jako obecný rámec smysluplnosti, naplňované vzájemným vztažením dvou nebo více událostí, znamená setkání toho, co předchází, a toho, co následuje, na jedné rovině, na společném místě. Čas ve své podstatě znamená současnost, tj. společnost, pospolitost času. Společný

čas je k „univerzalitě“ jenom nasměrován, ale nemůže jí dosáhnout dříve, než je dosaženo reálné vzájemné souvztažnosti všech událostí. A to je ovšem u-topická a u-chronická představa.

1972-18

PNP, 20. 9. 72, 19.00 h.

Živý organismus je možný jen za cenu obrovského úsilí o zachování, konzervování, reprodukci struktur, jichž bylo jednou už dosaženo. Že jich ovšem vůbec bylo možno dosáhnout, to je založeno na pravém opaku všeho úsilí o stereotypičnost. Kdyby v samotném základu všeho jsoucího, tj. na tzv. elementární úrovni, panovala stereotypie, nebyl by žádný vývoj možný. Vývoj stojí a padá s existencí určitého, nikterak nezanedbatelného procenta výjimek, odchylek od stereotypu, pokud se ovšem takový stereotyp už vytvořil. Na počátku však asi nelze předpokládat stereotypy, a to z uvedeného již důvodu. Proto můžeme mít za to, že k vytvoření určitého stereotypu je třeba dosáhnout již úrovně, která není primordiální či „elementární“. Události, které této neprimordiální, neelementární úrovně nedosahují, zůstávají neorientovány, resp. jsou orientovány „nazdařbůh“ a mají tedy maximálně nahodilý charakter. Vytvoření stereotypu představuje cestu, jak tuto „elementární“, primordiální „nahodilost“ překonat, to znamená nikoliv zrušit, nýbrž zvládnout, ovládnout, kontrolovat. Kdyby se podařilo onu „nahodilost“ docela zrušit, znamenalo by to nepřekonatelnou překážku pro další vývoj. Kdyby se však nepodařilo nahodilost ovládnout a orientovat na nějaké stereotypy, aniž by tím byla zcela potlačena, znamenalo by to také nemožnost dalšího vývoje, neboť každá další událost by musela začínat úplně od začátku, a tedy zcela nahodile. Předpokladem vývoje je proto 1) schopnost vracet se k tomu, co se už stalo, a v určitých aspektech na to navazovat, 2) schopnost vybírat si mezi aspekty toho, co se stalo, tedy schopnost selekce, 3) schopnost neuzavřít si samými rekurencemi cestu kupředu, tj. nezrušit všechnu „nahodilost“, 4) schopnost orientovat, nasměrovat nahodilosti, resp. schopnost intenzivně sledovat nahodilost určitého, vybraného typu, určitého směru a okamžitě jejich průběh a výsledky opět zafixovat do nových rekurencí a stereotypů. To už pak není původní, „čistá“ nahodilost, nýbrž nahodilost zapojená do určitého plánu, nahodilost funkční. Postupem vývoje ubývá čisté nahodilosti a přibývá nahodilosti funkční. Nasměrovanost, orientovanost funkční nahodilosti roste směrem k stále vyšší „logičnosti“, tj. smysluplnosti, osmyslenosti. Zatímco čistá nahodilost je rozumově prakticky nezvládnutelná, jsou možnosti a šance rozumu v prohlédání funkční nahodilosti značné a stále

se znásobují. Funkční nahodilost přechází postupně v jakousi funkční tvořivost, která na nejvyšších úrovních je prostoupena logem, tj. reflexí, je promyšlena a pak realizována na základě myšleného konceptu a projektu. Musíme svěřit dalším úvahám, nakolik můžeme podobné projekty a plány předpokládat i na úrovních nižších (viz např. teilhardovskou orthogenezí apod.).

1972-19

PNP, 20. 9. 72 - 21.30

Jacques Monod (*Le Hasard et la Nécessité*) prohlašuje (na str. 139), že ireverzibilitu vývoje lze legitimně považovat za výraz druhého zákona (termodynamického) v biosféře. To je ovšem výrok dosti problematický. Vývoj znamená postup kupředu, který je zároveň vzestupem. Pokud jde o vzestupnost vývoje, můžeme v ní zajisté právem vidět proces, který se vzpírá druhému zákonu termodynamickému, eventuelně proces nepravděpodobný. Každá nepravděpodobnost je ovšem znovu a znovu ohrožována tendencí propadnout se zpět do větší a větší pravděpodobnosti; v tom smyslu reverzibilita vývoje existuje, i když jenom jako jeho popření. Vývojové struktury se mohou rozpadat. Není to ovšem reverzibilita ve smyslu nějakého zpětného odvíjení událostí, jakéhosi „vývoje pozpátku“. Zdá se nám proto, že mnohem blíže pravdě je Teilhard de Chardin, který považuje celý organický vývoj za jakousi odbočku vesmírného vývoje vůbec, za jakýsi zpětný pohyb či vír, směřující napříč obecnému entropickému spádu ke stavům stále nepravděpodobnějším. - A pokud jde u vývoje o prostý postup kupředu, pak se má jeho situace stejně jako situace všech procesů vůbec. Ireverzibilita tu je obecnou vlastností všeho dění vůbec, tedy i procesů neorganických. Není proto třeba zvlášť vyzvedávat ireverzibilitu organického vývoje.

1972-20

PNP, 21. 9. 72, 22.30 hod.

Postup kupředu, vývoj, pokrok je možný pouze díky schopnosti subjektů se vracet ke své nebo cizí minulosti, učinit ji v nějakém rozsahu opět přítomnou čili zpřítomnit ji, eventuelně zakotvit její relativně trvalou přítomnost v jakémsi stereotypu. Je svrchovaně zapotřebí podrobit povahu takových stereotypů důkladnému rozboru. Odtud totiž začíná kontinuita vzestupu stále složitějších a také šíře účinných stereotypů na nové a nové vývojové, resp. dějinné roviny. V oblasti kulturní a duchovní představují takové stereotypy to, co chápeme jako normy, principy a zásady. Právě tak jako stereotypy nejnižších úrovní, ani stereotypy

vyšších a nejvyšších úrovní nejsou ničím libovolným nebo nahodilým, ale vždycky více nebo méně odpovídají čemusi, co není součástí samotných procesů a jejich průběhu, ale co představuje spíše jakousi platnost a závaznost pro ony procesy. V omezeném časovém (dějinném) úseku se může zdát, že ony mimo-procesové (a v tom smyslu tedy „transcendentní“) normy představují proti přechodnosti a pohyblivosti procesů cosi trvalého a fixního či fixovaného. To je však, jak se posléze ukáže, jen mylný dojem. Cesta k posledním normám se otvírá teprve tam, kde vykročíme i z rámce každé fixovanosti na stereotypy. Poslední norma není něčím nehybným a neměnným – a tím de facto mrtvým –, nýbrž něčím živým, proměnlivým, resp. základem všech progresivních proměn, vedoucím k proměnám a vedoucím nás skrze proměny k stále novým a novým cílům. Nejvyšší norma, jíž říkáme „pravda“, nás vede stále kupředu jako onen sloup dýmu ve dne a ohnivý sloup v noci vedl Izraelce pouští. Pravda není nehybná, nýbrž je pravdou života a pro život, tedy pravdou proměnlivosti a pro proměny. Pravda není oddělena od života, ale je pro život tím nejzákladnějším základem, totiž smysluplným vedením k naplnění smyslu života. Pravda sama je živá, životná – a náš život žije jen z ní a umírá bez ní. Dějinnost našeho života a našeho údělu je darem, obdarováním ze strany samotné pravdy, a tím zároveň tou pravou cestou k pravdě. Pravdy se nemůžeme chopit tak, že se vztáhneme k čemusi mimodějinnému a naddějinnému, nýbrž pouze tak, že se přiznáme k docela určitým projevům života pravdy uprostřed dějin.

PNP, 27. 9. 72 - 21.15

Vyjděme ve svých úvahách z banálního předpokladu, neobyčejně rozšířeného: člověk je do značné míry určen, ale není určen zcela, má svobodu rozhodování.

Zeptejme se na počátku, co vlastně rozumíme tím slovem určení. Když se zase obrátíme k obecně rozšířenému mínění, může člověka určovat (a nejenom jeho) jen to, co tu už je přítomno, co je dáno dříve než on, co ho přechází. A ovšem, člověka předchází mnoho daností, i takové, které jej neurčují. Musíme se tedy hned v dalším kroku zeptat, co je zapotřebí navíc k pouhé danosti, k tomu, že je něco dáno: co je zapotřebí, aby se tato danost stala daností určující?

Ovšem už tato otázka sama nás na krůček vyvádí ven z bludného kruhu, v němž zůstává ten způsob myšlení, z něhož jsme si svůj začátek, své vykročení vypůjčili. Tento způsob myšlení předpokládá, že základní a rozhodující, právě určující skutečností je to, co se už stalo, co už je tady, co už je dáno. To ostatní z toho buď vyplývá jako následek, jako produkt –

ať už hlavní nebo eventuelně vedlejší – anebo se k tomu musí vracet, pokoušet se na tom zachytit, přidršet se toho, imitovat, napodobit to. A tak si nejprve všimněme toho prvního, že totiž základní, rozhodující skutečnost určuje to další v tom smyslu, že to další jako následek z této základní, předcházející skutečnosti vyplývá. Tedy že na jedné straně tady máme původní, určující skutečnost, a na druhé straně skutečnost druhotnou a odvozenou. Člověk pak je tou druhotnou, odvozenou skutečností, které můžeme rozumět jedině, když se pokoušíme ji odvodit, vyvodit z té skutečnosti základní. Tento způsob myšlení můžeme nazvat mýtem kauzality. Naproti tomu myšlení, které základ a zajištění existence a skutečnosti toho, co následuje, vidí v návratu a napodobení skutečnosti původní a prapočáteční, budeme říkat mýtus návratný, resp. mýtus rekurence.

1972-21

(Dle magn. záznamu rozhovoru s Tomášem Růž. doma 21. 9. 72 někdy kolem poledního – příprava rozhovoru na třicátnících 25. 9.)

1. Navázat na Tomášův výklad o smyslu dějin a smyslu toho, proč se o dějiny staráme.
2. Jaký má význam minulost pro živý organismus a pro vývoj živých organismů. Dialektičnost, rozporuplnost funkce tzv. stereotypů. Kdyby v základu vší existence, z něhož život vyrůstá, panovala stereotypičnost, tak k vývoji nikdy nedojde. Ale kdyby tam nebylo žádných stereotypů, resp. kdyby nebylo možno vytvořit dodatečně na dalších rovinách nějaké stereotypy, tak také k vývoji nedojde, protože všechno musí nutně zůstat stále u počátků. Aby bylo možno jít kupředu, aby mohlo dojít k vývoji, jak jsme jej už poznali, je zapotřebí, aby na začátku byla obrovská mnohost jakýchsi nahodilostí, ale aby současně alespoň některé z těch nahodilostí, právě díky té nahodilosti aby se vyskytly některé takové nahodilosti, které by „náhodou“ byly schopny navázat na jiné události. Toto navázání na jiné události, tj. na něco, co už se stalo dříve a co už vlastně není, a co vytváří jakýsi základ pro to, aby se organismus mohl udržet jako takový, tj. aby ve svých dětech, ve svých potomcích mohl reprodukovat ty zkušenosti, kterých už jednou bylo dosaženo. K tomu je potřeba právě navázat na minulost. Kdyby však tato vazba na minulost byla taková, že by zcela vyloučila veškerou nahodilost, všechny události „nazdařbůh“, pak už by byl zase konec s vývojem a už tu je jenom reprodukování téhož a nic jiného. Jsou přece takové organismy, které se už několik milionů let vůbec nezměnily, i když to je vcelku výjimka. Funkce stereotypů je tedy něčím nesmírně důležitým: bez stereotypů to

nejde, ale stereotypy to nesmějí všechno ovládnout a překrýt. Život je schopen se vylepšovat, zkvalitňovat, jít kupředu, dál jediné díky tomu, že je ještě něco víc než stereotypy.

Podobná situace však je vlastně i v kulturních dějinách. Tam je zapotřebí nezačínat *ab ovo*, docela od začátku, z ničeho. Jinak by to znamenalo zůstat na nejprimitivnější úrovni. Ale na druhé straně příliš velký důraz na staré a napodobování starého, pokud stále jenom zpřítomňovat to, co tu už jednou a snad definitivně proběhlo, to je vlastně ten mýtický pokus, biblicky překonávaný. Tatáž situace znova v kulturní sféře a tedy dějinně: už se jednou rozpoznalo, (někdy v době soudců), že při určitém zachování zákona je třeba současně mu někde také lámat ostrí - tam, kde je přetažen. To je po mém soudu vlastně přínos židovství a křesťanství světovým dějinám, tento problém postavit, řešit a ukazovat dál. Neboť definitivně je tento problém nevyřešitelný, neboť tím, jak je tato otázka postavena, jakékoli „definitivní“ řešení je postaveno opět do otázky, je zproblematizováno a pak nutně i překonáváno. Jinak by totiž bylo zase jen novým stereotypem. Je to otevření dějin, vstup do skutečně dějinného života, s plným vědomím, nejenom tak, že se to fakticky odehrává a my jsme v tom jenom pasivní anebo alespoň nevědomí, nýbrž jsme schopni to zreflektovat, a proto to musíme učinit tématem svého přemýšlení, svého studia. Proto se tím musíme zabývat. Ať chceme či nechceme, dýcháme atmosféru dějin. Nevědět o tom je nelidské, podlidské, prostě méněcenné. Vědomí, jak říkal Marx, je něco, co si svět musí osvojit, ať chce, nebo nechce.

A pak ještě by následovalo několik dalších věcí.

1972-22

Analogie kulturního, duchovního života se životem biologickým je v tom, že už sám biologický život se musí opřít o stereotypy, které nejsou dány, které musí vytvořit. A je otázka, zda je může „vytvořit“ libovolně; nepochybně se při tomto tvoření a zachování stereotypů něčeho drží, má to linii. Z toho je vidět, že některé stereotypy mají před sebou otevřenou cestu a jiné nikoliv. A některé stereotypy rostou, vyvíjejí se na cestě, po níž dospívají až třeba k člověku. To znamená, že to není jenom otázka náhody, který stereotyp uspěje a který nikoliv. A v kulturní, duchovní oblasti je to podobně tak, že člověk si také musí vytvořit jakési principy nebo normy, které nejsou dány, nevyplývají ze situace. Možná, že je formuluje nazdařbůh, i když ne docela, určité zkušenosti tu vždycky už má, ale je otázka, je-li ten směr, kterým se ubírá, tak docela libovolný, asi ne. Zase i to formulování těch norem, zásad, principů, symbolů víry,

dogmat atd. sleduje určitou linii, která musí nebo má být respektována – a když není, tak to postupně vede ke katastrofě, nebo se celý projekt a trend vytratí apod. Proto je důležité sledovat dějiny, neboť jen tak se naučíme být citliví na to, co není v dějinách obsaženo a dáno, ale co pro ně platí. Podobně, jako když sledujeme vývoj organismů, naučíme se dávat pozor nejenom na tu jejich biochemii, ale také na ty stereotypy, které biochemie nemůže uchopit a které vůbec nejsou v té rovině, již se biochemie vůbec zabývá, ale které přesto tyto biochemické procesy ovládají, které pro ně platí, vedou je, řídí apod. Platnost je tedy vždycky vyšší úrovně, přichází z vyšší roviny, a extrapolací pak ta nejvyšší platnost, na niž to všechno poukazuje, by byla poslední pravda, která všechno ukazuje v pravém světle, tak jak to je, a tím to diriguje. A tak poznávání minulosti, dějin, úsilí našich předchůdců má smysl ne v tom, že to všechno ukážeme detailně, jak to vypadalo, jak to bylo, ale že si přitom vypracujeme, vyšlechtíme, vytrénujeme sensorium na to, co je pravda, a že tak najdeme správné hledisko, v němž teprve se to, co se stalo a co se i dnes děje, jeví ve správném světle, ve světle pravdy. A tím tedy poznáváme to, co naše předchůdce vedlo a co i nás vede či má vést, a co nás nejenom vede dodnes, ale povede i v budoucnosti.

1972-23

PNP, 27. 9. 72 – 21.50

Společným znakem mýtů je to, že neznají budoucnost, ano, že ji vylučují, znemožňují. Mytická kosmologie sice pouští uzdu fantazii a vznik světa je ochotna odvozovat z nejfantasknějších a nejpitoresknějších věcí, např. z jakési praželvy apod. To nás však nesmí mást; i tam, kde jsou křídla fantazie trochu přistřižena, zůstává v jádru a v základě každého mýtu cosi neprůhledného, temného a snad přímo fantastického. Odvozovat svět z praelementů nebo atomů není v podstatě nic tak odlišného od jeho odvozování třeba ze želvy. V samotném základě tzv. kauzálního myšlení zůstává vždycky neprůhledná jedna věc: jak může být jedna věc, jedna skutečnost příčinou něčeho jiného, od sebe odlišného? Jedna stará představa spočívala v předpokladu, že následek vlastně není ničím novým, ale že je v příčině již obsažen, že z ní pouze vychází, vyplývá, že se z ní rozvíjí tak, že ovšem v zárodku a v počátku v ní je (byť v zavínuté podobě) obsažen. Proto platila teze, že „*causa aequat effectum*“, že příčina a následek se rovnají, že tedy v následku nemůže být nic jiného než v příčině. To je z jedné strany dosti důsledné pojetí. Má však tu vadu, že vlastně opouští nejvlastnější problém kauzality a že kauzalitu ve skutečnosti redukuje na setrvalost, na přetrvávání určitých složek

skutečnosti uprostřed proměn. Příčina a následek spolu v tomto pojetí souvisejí díky tomu, co mají společného, tj. co uprostřed proměny a přechodu příčiny v následek zůstává proměnou nezasaženo. Tím se však toto pojetí vyhýbá druhé stránce věci, totiž oné proměně samotné. Jak souvisí to, co tu ještě nebylo a co tu nyní po změně jest, s tím, co tu bylo před změnou, ale nyní tu už není? Nechme stranou to, co trvá, co přetrvává. Obrovským problémem je souvislost předchozí a následující složky proměny, souvislost minulého a budoucího, pokud obojí není navzájem totožné, pokud tedy druhé „nevzniká“ pouhým přetrváváním prvního. Tento problém byl (byť dosti specifickým a na specifické tradici založeným způsobem) formulován Humem, a od té doby nebyl uspokojivě řešen, tím méně vyřešen.

1972-24

Praha, 4. 10. 72 ráno.

Mirku,

je to lepší, než jsem očekával, i když to má značné vady. Celkové myšlenkové postavení není dost precizně vypracované, je to do značné míry esejistika. Materiálu historického je tam hodně, i když není vždy spolehlivě interpretován. Ale je tam hodně dobrých, pozoruhodných myšlenek a některých zvláště dobrých formulací. Myslím, že by to nebyla chyba, kdyby to vyšlo. Dokonce to je dobrá reprezentace i pro autora.

Překlad ovšem není nejlepší. Potřeboval by nutně češtinářskou revizi. Nehledě k nemožným vazbám (typu: „otázka směřuje k tomu stát se univerzální“) jsem si i z pouhého běžného přečtení (vlastně jen prohlédnutí) vypěstoval zuřivou alergii na každé „ztvrzování“ plus odvozeniny – nevím, kde vydolovala překladatelka onu urputnou soustavnost, pokud jde o „z“, snad to odpovídá její vlastní zatvrzelosti, a tedy zatvrzelosti, resp. natvrdlosti.

Vnucovalo se mi srovnání s Landsbergem, kterého jsem před rokem překládal; to je pojmová brilance, s Tillichem nesrovnatelná. Ale čtivé to docela je, tak snad i ta „odvaha být“ není příliš odvážná, i když jde o vydání českého překladu.

Pěkná je myšlenka, že odvaha má zjevující ráz. Je tím zachyceno cosi podstatného; já mám ovšem spíš zvyk mluvit o noetické, gnozeologické funkci průšvihu. Že je zdroj odkrytosti pravdy objektivnější, tedy např. v průšvihu, se mi zdá nepochybné. Ale odvaha k tomu náleží, neboť bez odvahy se podívat zůstává člověk slepý. Nicméně trochu subjektivismu z Tillicheho stále vyčuhuje, to mi dost vadí.

Ale, jak řečeno, nebudmež to my, kdo postaví překážku tomu, aby se kniha v českém rouše objevila na knihkupeckých pultech.

Zdar a sílu!

Tvůj Láďa.

1972-25

(Podle magn. záznamu ze 14. 11. 72 - PNP)

Tradiční pojetí podoby pravdy vychází z toho, že určitý soud o skutečnosti, tj. o konkrétní, jednotlivé skutečnosti, buď platí nebo neplatí. Zdá se tedy, že v této tradici, velmi rozšířené, pravda je vlastností soudu, je tedy položena na roveň pravdivosti. Ovšem i pokud zůstaneme u této záležitosti, totiž u vztahu platnosti ev. neplatnosti, nemůžeme přejít bez povšimnutí okolnost, že tento vztah se neomezuje na sféru pouhého soudu, ale přesahuje ji. Soud vlastně vyjadřuje jen v podstatných rysech, v esenci to, čeho platnost nebo neplatnost se osvědčuje a prokazuje jinak a jinde, to totiž zejména v praxi. A dokonce, v mimolidské oblasti, vůbec v přístupu k věcem, v chování apod. Moment platnosti a neplatnosti musíme přiznat i jakémusi ne-vědomému nebo polovědomému odhadu zvířete, které skáče přes roklinu nebo přes vodu, přes potok, takže jednou se mu podaří přeskočit a podruhé nikoliv. Tedy odhad vhodnosti a možnosti doskočení jednou byl platný a podruhé neplatný. Soud vlastně jenom vyzvedá tyto vztahy, původně skryté nebo smíšené s celou řadou jiných vztahů v samotném jednání, chování toho zvířete. A tak už po téhle stránce se nám stává jasným a zjevným, že pravda jakožto platnost, správnost např. toho odhadu, je něčím, co se neomezuje na sféru soudu a co ji přesahuje. A nyní se ptejme dál: jak je vůbec možné, aby se jedna skutečnost, jedno dění vztahovalo k jiné skutečnosti, k jinému dění jako platné (platná)? V čem spočívá možnost platného odhadu, ještě třeba neuvědomělého, neformulovaného, nevyjádřeného. Jak se vůbec může nějaká skutečnost vztahovat k druhé skutečnosti přiměřeněji či méně přiměřeně, platněji či méně platně až neplatně? V čem spočívá a čím je založen vlastně onen prostor, nezbytný k tomu, aby onen vztah platnosti nebo neplatnosti mohl být realizován? Kde se bere to místo, kam může zamířit nějaká skutečnost, aby odtamtud našla cestu k jiné skutečnosti, cestu, na níž se může realizovat, uskutečnit ona platnost? a na níž se může uskutečnit, realizovat i ona ne-platnost ve specifickém smyslu, nikoliv tedy nikoli-platnost, vše ostatní krom platnosti, nýbrž ne-platnost jako zvláštní dvojče platnosti. Vztah platnosti totiž není z oboru těch vztahů, jako je třeba poměr velikosti. Z řady stromů můžeme vybrat dva, z nichž jeden je právě dvojnásobně vysoký než druhý. Ale to není reálný,

účinný vztah těchto dvou stromů. Účinné vztahy těchto stromů mají docela jinou povahu. Srovnání jejich výšky je naším aktem. Vztah dvojnásobné nebo poloviční výšky je něčím, co formulujeme my, co odhalujeme teprve my, co je skryto, a dokonce co je zanedbatelné ve sféře oněch skutečných, reálných, účinných vztahů mezi uvedenými dvěma stromy. Tedy vztah platnosti nebo neplatnosti nenáleží do oboru těchto vztahů, které teprve my pro své cíle a pro své pořádání odhalujeme a stanovujeme. Je to docela jiný druh vztahů: tam samy skutečnosti vstupují ve vztah. A je to zvláštní vztah. Je to také jiný vztah než to, co jsme před chvílí označili jako „účinné“. **Je to něco, co je dříve než účinné vztahy**, co je původnější, co celou řadu účinných vztahů teprve umožňuje a zakládá, rozvrhuje. A je to navíc ještě vztah vždy jednostranný, nebo přesněji řečeno, je to soustava vztahů, z nichž každý je jednostranný. A ty vztahy se vždycky jeví odlišným způsobem, jinak než aby bylo možno je zahrnout mezi tzv. účinné vztahy. Jak se může, ptáme se znovu, nějaká skutečnost vztahovat

1972-26

k jiné skutečnosti, sama ze sebe vyjít, přesáhnout se, zasáhnout prostřednictvím tohoto vztahu mimo sebe, něco jiného? A navíc zasáhnout „to jiné“ tak, že se ho nedotkne, že s ním nepohne, že do něho nestrčí, že to druhé neproměňuje skutečně, a že jenom se přiměřeně nebo nepřiměřeně k němu vztáhne. A v tomto přiměřeném nebo nepřiměřeném vztahu to druhé má svou eminentní důležitost, ale do tohoto vztahu reálně, účinně nevstupuje. Jaké to je opouštění jedné skutečnosti, sebe samé, opouštění sebe, vykročení ze sebe, přesažení, překročení sebe a vkročení na místa, kde není nic reálně zasaženo, reálně uchopeno, proměněno, postrčeno? Jaká to je oblast, do níž proniká toto překročení, jestliže to není oblast předmětů, reálných předmětů, mezi něž když vkročíme, tak vždycky s nimi něco provedeme, něco s nimi uděláme, něco na nich změním? Jaké je to vykročení někam na místa, která nemůžeme lokalizovat ve světě věcí?

1972-27

Člověk se stává člověkem ve chvíli, kdy se svou situací a se svou situovaností vstupuje do světa řeči. Ovšem tento vstup do světa řeči znamená, že se jeho instinkty oslabují a rozkládají, že instinkty už nejsou schopny jeho situaci zvládnout, řešit. Výsledkem je jakási neurotická snaha vyslovit a slovem zachytit to, co nám uniká tímto oslabením a rozložením instinktů. Mýtus je slovo, je řeč, je pokus řešit situaci na

nové rovině, na rovině slova a řeči, tak, aby jednotlivé lidské situace mohly být zvládnány, ale aby mohly být zvládnány způsobem, který je vcelku integrován a který tedy dovoluje, aby lidská bytost v celku svého života jednala jako člověk, jako právě lidská bytost. Mýtus je tedy jakýmsi surogátem instinktivní základny života. Odtud je pochopitelná ona orientace na modely, na opakující se struktury situační i akční, zkrátka na pravzory, na archetypy. Instinkt s jeho schopností vybavovat určité série akční v určité situaci je nahrazen, resp. postupně nahrazován orientací na pravzory, přičemž vztah člověka k těmto pravzorům se konstituuje právě už ve světě řeči a na její základně, na její rovině. Mythos tak odhaluje povahu lidské, právě lidské situovanosti ve světě, takže tuto situovanost umožňuje jakožto lidskou. Ale zároveň jak ji odhaluje a vybavuje, zároveň zakrývá a nechá mizet její dějinnost. Mythos je takový způsob přemístění lidské situace a situovanosti do světa řeči, který současně potlačuje dějinnou podmíněnost a vůbec dějinný rozměr každého lidského rozhodnutí, každého lidského jednání. Orientace na archetypy představuje pokus utéci dějinnosti, vymanit se nejenom ze závislosti na dějinných podmínkách, ale přímo se existenciálně vymknout onomu prostoru dějinnosti, vymknout se dějinám jako rovině lidské existence, dějinnosti. Naproti tomu je logos jakousi další rovinou světa slova, světa řeči. Logos znamená už definitivní rozloučení s instinktivní základnou, i s každým pokusem ji jako takovou suplovat. Logos už není pokusem o novou integraci lidského jednání, přiměřeného určité situaci, nýbrž pokouší se integrovat lidské jednání bez ohledu na jednotlivé situace. To jest, logos chce dosáhnout takového stanoviště, takové roviny intelektuálního rozhledu a potom i intelektuálního rozvrhu praxe, který už se vůbec nesnaží jádro lidského rozhodování vidět a odhalovat v přiměřenosti k situaci, ale chce to jádro najít ve světě nebo v rovině, která je abstrahována od každé jednotlivé, partikulární situace a situovanosti člověka. Proto už nejde o jednotlivé archetypy, nýbrž o pojem např. spravedlnosti, o pojem pravdivosti a pravdy apod. Změna distance logu od situovanosti, či lépe od situace člověka v sobě ovšem nutně musí zahrnovat také distanci od pokusu mýtu, tuto situaci po svém zvládnout. Logos se tedy nutně musí dříve nebo později také vztáhnout k mýtu. Existuje tedy jakýsi logos mýtu, logos, který logizuje mýtus, který z mýtu destiluje, preparuje to podstatné, co se může stát záležitostí logu, co může logos vyjadřovat, vyjádřit, čemu může logos dát svá ústa, co může nechat sám sebou vyjádřit, ale zároveň musí logos manifestovat svou distanci od té stránky mýtu, která dává výraz oné situovanosti, kterou chce mýtus vždycky zvládnout a od které logos

naopak chce odhlížet. Leč to není nikterak konec vzájemných vztahů; uprostřed logizace mýtu dochází k procesu mytizace logu. Objevuje se mýtus logu, který chce logizovat mytickou orientaci na archetypy. A tento mýtus logu vlastně pojímá celý

1972-28

logický pokus do svého rámce tak, že jej opět činí pokusem o vazbu na archetypy. Tak ukazuje logické pokusy vcelku, tj. jakousi novou orientaci člověka **a na** logické rovině, jako pouze zvláštní případ orientace mýtické. Na to ovšem nemůže nereagovat logos, nemůže se k tomu nevztáhnout opět svým způsobem, ale tento nový vztah, tato druhá etapa vztahu logu k mýtu, a nejenom k mýtu už, ale mytologiím, tj. k logizacím mýtu, představuje zároveň vztah logu k sobě, k určité své aktivitě, ke své praxi. Tedy je to realizace reflektujícího se logu, logu, který se v reflexi obrací sám k sobě a vidí se v pravém světle prostřednictvím interpretace nepravého průhledu, prostředkovaného mýtem. Logos dospívá k úloze, kterou před sebou vidí jako aktuální, totiž k úloze demytizovat sám sebe, prohloubit, radikalizovat svou logičnost, realizovat logickou reflexi, tj. dosáhnout úrovně logizace logu, a to ovšem není, jak se pak ukáže, jinak možné, než na cestě k pochopení a uchopení dějinnosti logu, a zároveň s tím dějinnosti i mýtu a dějinnosti lidské existence vůbec. Reflexe logu pak vnitřně nutně, tedy s vnitřní nutností dospívá k reflektovaným dějinám myšlení, což je právě podoba sebeuchopení logu jakožto dějinně konstituovaného, a tím zase cesta k uchopení dějinnosti lidského pobytu, pobytu člověka na světě a vůbec a vcelku.

Obojí svět, svět mýtu i svět logu, představují vlastně aspekty nebo složky světa řeči. Navzájem mohou být někdy v rozporu, ale nemusejí být v rozporu tak nezbytně, že by se navzájem vylučovaly. Rozhodně však jsou a zůstávají v napětí, které volá po vymezení vzájemných vztahů a po řešení, které nemůže dopadnout jinak než tak, že jedna stránka se ukáže jako schopná do sebe pojmout i druhou.

1972-29

27. XI. 72

Pozoruhodné místo v Lukášově evangeliu, kde vyzývá Ježíš své učedníky před nocí, kterou měl strávit na hoře Olivetské, k tomu, aby si opatřili meče. Sami učedníci tomu porozuměli jako přípravě k boji, a když se přiblížil zástup s Jidášem v čele, ozbrojený meči a kyji, tázali se „vidouce, k čemu se chýlí“: Pane, budeme-liž se bít mečem? (L 22,49). Zaváhal Ježíš na poslední večer a uvažoval o možnosti ozbrojeného odporu? Ale

proč by potom prohlásil, když učedníci ohlásili, že mají jen dva meče, že to stačí, že „dostít jest“ (38)? A proč nakonec odmítl boj a ještě uzdravil uťaté ucho jednoho z kněžských žoldnéřů (51)? Evangelijní text nabízí jednu možnost výkladu, i když tato možnost se nezdá být samotným pisatelům, resp. opisovačům a redaktorům natolik jasná a důležitá, aby ji podali výrazněji. Ježíš (v. 37) říká, že se musí naplnit, co je o něm psáno, totiž že je „počten s nešlechtnými“. To by vypadalo tak, jako kdyby oněmi dvěma meči se postaral o doličné předměty, jimiž on a jeho učedníci měli být usvědčeni z ozbrojeného povstání (snad) – zřejmě protiřímského, jak vyplývá z dalšího průběhu. Doporučení, aby si učedníci opatřili meče, je doprovázeno podobným, aby si opatřili mošny a pytlíky (i když dříve, při vyslání dvanácti (L 9,3) jim přikazoval pravý opak). To by zase spíše svědčilo o přípravě na gerilový život; mošny a pytlíky samy o sobě by snad nemohly mít takový usvědčující význam jako samotné meče. Změnil tedy Ježíš své smýšlení pod trudným dojmem neschopnosti svých učedníků, kteří v rozhodujících chvílích prostě usnuli? Meče mohly prokazovat, že Ježíš „převrací lid“, že je jedním z revolucionářů, ze zélótů. Ale mohl to být vskutku jediný důvod?

1972-30

27. XI. 72

Součkův výklad Lukáše 22,35–38 (v *Utrpení Páně podle evangelií*, str. 77n.) dost nepřesvědčivě spiritualizuje. Poukaz na to, že Ježíš byl „postupem času stále osamocenější“ a že v době konečného zápasu už nemohl on a jeho nejbližší spoléhat na obecnou přízeň či aspoň neutralitu a že se tedy museli osvobodit od závislosti na jiných lidech, není zdůvodněn, protože odporuje celé tradici, podávající události posledních dnů jinak. Nikdy neslavil Ježíš takové úspěchy u lidu jako při cestě do Jeruzaléma; byl jat tajně a v noci, protože právě byly obavy z nepokojů a odporu ze strany lidu. Ježíš na to sám ostatně poukazuje (53). Potřeba použít všech rezerv je absurdní, čekal-li Ježíš rychlý konec (jak předpovídal). Výklad, že mu šlo o duchovní meče (a eventuelně duchovní pytlíky a mošny), neobstojí, přihlédneme-li, že sám Ježíš srovnává tuto situaci s onou, kdy vysílal své učedníky: tam jistě nešlo o to, aby s sebou nebrali duchovní mošny a duchovní chléb, naopak! Užití pytlíků a mečů k boji s mocnostmi nadlidskými je nesmysl; učedníci se nemýlili, když se tázali Ježíše, zda mají zahájit obranný boj. Bylo jim to divné, proto se ptali; u Ježíše to bylo cosi nového, nebývalého, na co oni sami by asi bývali nepřišli. To, jak se lehko dali rozpláshit, svědčí o všem jiném než o vojáckém smýšlení. Není vyloučeno, že Ježíš sám byl jejich chováním

zklamán a právě proto že upustil od ozbrojeného odporu. A ozbrojený odpor je ovšem něco docela jiného než pokus „dopomoci k uskutečnění království Božího ozbrojenou mocí“ (Souček, 79). Mluví-li učedníci o tom, že mají jen dva meče, mluví z nich zřetelně rozpačitost a neschopnost, nepřipravenost k boji. Shovívavost a ironičnost ze strany Ježíšovy je sice pravděpodobná, ale je to shovívavost s jejich neschopností, nemožností, nepraktičností, nikoli se scestným pochopením toho, co on na nich žádal. Učedníci vskutku Ježíšovi neporozuměli, protože kdyby mu porozuměli, tak se pořádně ozbrojili a zajistili si i dostatek pokrmů a tlumoků atd. Jestliže je uvedené místo v Luk. evangeliu v napětí s celým ostatním textem, nelze je uhlazovat a zbavovat ostrí: zůstalo zachováno jistě už po četných redakcích obroušeno a otupeno dostatečně. Spíše je třeba vzít vážně, že vůbec zůstalo zachováno, ačkoliv si s ním první církev pramálo věděla rady.