

## R 1975-6

### 750321-2

(46) (1) (SSaŽ, 21. 3. 75 dopoledne.)

Filosofie má také svou taktiku a zejména svou strategii. To je možné jenom proto, že není vázána na „situaci“ resp. na „dobu“ pouze pasivně, tj. tak, že by v nich měla uloženy své meze, nýbrž tak, že k nim směřuje resp. že k nim je nasměrována, poslána, vyslána, že je poslušna výzvy k působení v dané době a v dané situaci. Filosofie tedy není funkcí a produktem situace nebo doby, nýbrž přichází k nim a do nich také na základě svého „poslání“ a v důsledku svého „vyslanectví“. A to pak nutně filosofii vede jednak ke kritičnosti, s níž bere dobu a situaci, v níž „působí“, kterou chci „oslovit“, již chce „vyřídit“ to, co je povinna své vladařce pravdě (ev. Pravdě?) a všem jejím „hodnotám“; ale filosofie nemá a nemůže zůstat u pouhé kritičnosti, tj. u pouhého kritizování, ale je povinna hledat, nacházet a nabízet alternativy, tj. lepší řešení toho, co bylo provedeno špatně a co sama kritizuje. Filosofie je zkrátka zavázána vést k praxi, k nové, alternativní praxi, jež by lépe odpovídala na to, co jako výzva stojí před člověkem určité doby a v určité situaci. Právem tedy Rádl uváděl, že filosofie je výzvou k zápasu, k boji za pravdu (tj. za uskutečnění pravdy, což zahrnuje nápravu věcí) nebo že je programem na reformu světa. A to je právě ta poloha, jež nutí filosofii, aby promýšlela nejsprávnější a nejúčinnější svůj postup, napomáhající oné „reformě světa“, čili aby promýšlela svou taktiku a zejména strategii.

Jedním ze základních problémů filosofické strategie je hodnocení systematickosti a systému ve filosofii. Systematickosti je v myšlení naprostou nezbytností, ale nesmí se z ní vycházet jako ze základu. Řešení určitých konkrétních problémů nemůže být dosahováno tím, že se cosi vyvodí z toho, co už je jako jakýsi systém vybudováno a tedy „po ruce“. Nic není snad sterilnějšího než takové „systémové“ ježdění po vyježděných kolejkách. Filosofické myšlení (skutečné, pravé, živé) je (otvírá se, pramení, je stimulováno) jenom tam, kde se zvyrazňují nové aspekty věci (problému). A kde k tomu dochází? Tam, kde se ukazují nesrovnalosti, inkongruence, rozpory nebo alespoň napětí či mimoběžnost (minimálně) dvou systematických linií, dvou aspektů, dvou problémů. To ostatně náleží do taktické úrovně rozhodování a postupů: nejlepší demonstrace problému spočívá v tom, že konfrontujeme nezvyklým a nečekaným způsobem dva myšlenkové přístupy k jedinému tématu. Ale je to vpsledu i záležitost strate-

gická. Existují tzv. věčné filosofické problémy, ale jejich „věčnost“ znamená jen to, že mají a podržují svou důležitost po „věky“; přitom však nejsou neměnné, nýbrž jejich závažnost se buď zvyšuje nebo naopak klesá. Doba může být po jisté stránce, v jistých svých parametrech postižena určením nejdůležitějších problémů, tzv. uzlových problémů, kolem nichž se ať už vědomě či nevědomky ustavičně točí všechno „podstatné“ uvažování a „základní“ myšlení. To je také významnou připomínkou k tomu, jakým způsobem můžeme a máme přistupovat k dobám jiným, než je ta naše. Pochopitelně ony skutečné neuralgické, „uzlové“ body (problémy) určité doby či epochy jsou skryty nejenom současníkům, ale zejména příslušníkům jiných, vzdálených dob a epoch. Je zapotřebí je v každém případě odkrývat, odhalovat. Jednou možnou cestou je reflexe, jež může zahalit problematičnost přístupu k oněm neuralgickým bodům a uzlovým problémům (tématům apod.), problematičnost jejich uchopení, myšlenkového zvládnutí a vyrovnání s nimi, eventuálně způsobu, jak na ně bylo zapomenuto, jako byly vytlačeny, vytěsněny z povědomí nebo jak byly nesprávně, falešně interpretovány. A tato cesta reflexe je nezbytná také tam, kde chceme uchopit uzlové problémy jiné doby či epochy, než je naše. Ale v takovém případě musíme vycházet z myšlení té doby; to musíme podrobit kritické reflexi a na něm musíme odhalit a ukázat, jak své uzlové problémy pochopila nebo nepochopila současná filosofie, její největší a nejhlubší představitelé, nejpronikavější myslitelé.

## 750321-3

(47) (2) (pokrač., 21. 3. 75 dopol.)

Kdybychom nemohli předpokládat, že „hodnoty“ (tj. pravé hodnoty) jsou zaměřeny, orientovány do situace, tj. že „žijí“ vlastně v situaci a pro situaci do jisté míry analogicky jako živé organismy, pak (vyloučíme-li možnost jejich neměnnosti, což by ovšem samozřejmě znemožnilo jakoukoliv jejich situační zaměřenost, takže je to nevysloveným předpokladem celé naší úvahy, který ovšem zároveň chceme ověřit a prověřit) není jasné, jak bychom vůbec mohli porozumět nějaké jiné době (a ostatně vůbec jakékoliv době, i naší), jejíž „smysl“ je s „hodnotami“ spjat. A tak k podstatě věci náleží, že hodnoty (= pravé hodnoty, „hodnoty o sobě“) jsou do situace orientovány a že dokonce ve svém zaměření do konkrétní situace na sebe berou specifickou „podobu“, zvláštní „výraz“, že se k tomu cíli „proměňují“, „adaptují“ resp. že se dotvářejí či snad přímo utvářejí tak, aby pro danou situaci či dobu byly vodítkem, „majákem“, „sloupem dýmovým“ či „ohnivým“, „Polárkou“ apod. Jinými slovy: aktuálnost, situačnost hodnot není založena teprve v reakci subjektů (neboť subjekt může re-agovat jen

v rámci a na podkladě, na základě své aktivity, a ta vychází právě z „vnitřku“, a to znamená, že strany, kde jsou „doma“ také hodnoty, takže subjekt může reagovat na hodnoty jenom tak, že reaguje na svou aktivitu, tj. že se pokouší ony hodnoty uchopit v reflexi – to ovšem už jsou vždycky hodnoty „situační“, situačně nejen orientované, ale se situací spjaté – nikoliv proto, že by je subjekt se situací ex post spojoval, ale tak, že (on sám je jimi „oslovován“ a „vyzýván“, jsa už v situaci), ale hodnoty samy jsou v čisté podobě (tj. jakožto čistě vnitřní) „chronotropní“ (či spíše „kaiotropní“) a „stereotropní“ (či zase spíše „topotropní“). Zdá se, že tento aspekt věci nás přivádí k problematice prvořadě důležitosti.

Mohli bychom (viz R 72/6, §§ 2, 3 n.) snad mluvit o tom, že hodnota má svou vlastní „tendenci“, svůj vnitřní tlak směrem ke konkretizaci, jíž je „nakloněna“, ale jíž sama nemůže dosáhnout bez subjektu, který se jí „ujme“, ale ke konkretizaci hodnoty dochází teprve tehdy, když je hodnota jakožto čirý vnitřek, čirá niternost zvnějšňována – a to je možné pouze v akci a skrze akci. Akce je sice založena vnitřně, ale ve svém průběhu opouští čirý vnitřek, čirou niternost a přestupuje hranici navenek, přechází do vnějšku, stává se také vnějškem. (Resp. stává se prae-vnějškem, neboť k tomu, aby se stala skutečným vnějškem, má zapotřebí „skutků“ jiných akcí resp. akcí jiných subjektů.) A teď se musím ptát: jaký je rozdíl a předěl mezi vnitřní stránkou akce (nebo vůbec události), která se může zvnějšnit v procesu akce jakožto toho, co tu začíná jako vnitřní a mezi niterností, vnitřní povahou hodnoty, která se také „děje“ a tedy „proměňuje“, ale jen v rámci „vnitřního“, a k tomu, aby došla zvnějšnění a uskutečnění, má zapotřebí ještě jiného děje, jiného dějství, totiž nějaké akce, jež je (na rozdíl od hodnoty) schopna sama se „vyvinout“ zvnitřku navenek? Tento rozdíl musí být velmi závažný; a navíc ukazuje k tomu, že svět vnitřního není jen v náznaku, ale velmi podstatně a dotaženě strukturován. Whitehead tento problém řešil (jen v poněkud jiných souvislostech) tak, že osamostatnil etapu, v níž věčné a neproměnné objekty jsou podrobovány řádu, tříděny a hierarchizovány ve skupinách či okruzích bohem, tj. zvláštní jeho aktivitou, která představuje už jistou, byť deficientní aktualitu, leč stále ještě nikoliv časovost. Toto řešení nám nemůže vyhovovat především proto, že rozděluje ne dost zdůvodněně a ne dost přesvědčivě svět hodnot (čili svět věčných objektů), který stojí jako jedna abstrakce proti světu dění (proudu proměn) jako druhé abstrakci, a ačkoliv mluví o tom, že jeden svět poukazuje na druhý (a v tomto obousměrném poukazování vidí něco, čemu říká „zhodnocování“), potřebuje k realizaci tohoto dvousměrného poukazování něco třetího, totiž jakéhosi platonského „demiurga“. A přitom není vůbec jasné, jaký statut tento de-

miurg má: není „věčným objektem“, protože je činný; není však procesem či děním, protože je stále ještě mimo čas. Ve své činnosti však zasahuje do času (tj. do „fluxu“ dění) – asi na distans, neboť jinak si nelze představit, jak by se sám uchránil toho, že by vkročil do času. Je možno v jeho řešení vidět jen pokus překlenout obtíže jenom jeho vlastní koncepcí, anebo najdeme také rysy, které bychom mohli považovat za jakési invarianty, neboť se budou vyskytovat také v jiných koncepcích?

## 750321-4

**(48)** (3) (SSaŽ, 21. 3. 75 odpol.)

Jsou-li „hodnoty“ kaiotropní a topotropní, jak jsme řekli, je zřejmé, že mají pluralitní charakter. Má-li být svět vnitřního garantem integrity akcí, subjektů, jejich osvětí, superjektů a asociací subjektů a superjektů, pak sám nemůže být vposledu pluralizován. Protože ve světě vnitřního neexistuje žádný „vnějšek“, nejsou si také (nemohou si být) jednotlivé hodnoty navzájem „vnější“. Musíme tedy mít za to, že i všechny hodnoty, byť pluralitní, jsou nějak sjednoceny a zakotveny v jediné hlubině, v jediné základně, že ve své „**tropii**“ vycházejí ze společného centra, ze společného základu, jediného pro ně i pro všechny konkrétní svět (– svět konkrétní, svět srostlic). Co je motivem jejich vydělení (být jen relativního, organického, organicky spjatého s jejich východiskem a tedy je stále ještě sjednocujícího), jejich protažení směrem ke konkrétním situacím? Nemůžeme mít za to, že tím motivem jsou tyto konkrétní situace samotné; jsou-li, tedy velmi zprostředkovaným a podmíněným, „relativním“ motivem. Situace je vždycky situací určitého subjektu resp. je situací v rámci osvětí určitého subjektu; a subjekt, k němuž je každá situace vždycky a nutně vztažena, má vedle své vnější i svou vnitřní stránku, která je vnímavá vůči hodnotám, respektuje jejich „výzvy“ a uskutečňuje je v akcích, jež v ní jsou založeny a jež ji ve svém průběhu (tj. v průběhu svého zvnějšňování) opouštějí. Aby nejenom subjekt, ale prae-subjekt, ta sama primordiální situace mohla vůbec startovat ve svém průběhu, aby se mohla začít zvnějšňovat, už tu musí být jistým způsobem alespoň relativně osamostatněná, vydělená, individualizovaná „hodnota“, jež ji „oslovuje“ jako výzva a na niž je zvnějšňující se událost odpovědí. – Ale můžeme na druhé straně držet, že motiv pluralizace světa platnosti na „jednotlivé“ hodnoty je povahy čistě vnitřní? To by znamenalo, že jednota vnitřního světa je oslabena, je podlomena, narušena – alespoň tak, že vedle integrující síly či mohutnosti v ní působí ještě jiná, opačná, k divergenci vedoucí síla či mohutnost, takže by byl svět vnitřního hluboce dualizován. Jestliže však tedy nemůžeme přijmout ani jednu z uvedených eventualit jako platnou

nebo alespoň jako možnou, vrhá to určité světlo na celou naši koncepci. Buď je někde omezená, v podstatě detailní závada, kterou bude možno napravit omezeným doplněním nebo pozměněním dosavadního výkladu, anebo je celý předpoklad zvláštního „vnitřního“ světa vůbec falešný anebo alespoň příliš přetížen. – Musíme si také uvědomit, že vada může vyplývat z toho, že s pojmem „vnitřního“ vlastně neustále pracujeme tak, jako by šlo o předmětnou skutečnost; nemůže být chyba právě v tom, že převážně pracujeme s předmětnými konotacemi a naprosto zapomínáme na konotace nepředmětné? Není jedinou legitimní možností, jak myšlenkově uchopit nepředmětnou skutečnost (a svět vnitřního i všechny jeho hodnoty mají přece vnitřní, a tedy nepředmětný charakter!), zaměřit pečlivě a kontrolovaně předmětné konotace na vsutku předmětnou skutečnost, zatímco na nepředmětnou skutečnost hodnot a vnitřního světa vůbec zaměříme konotace nepředmětné? Ale jaké „předmětné“ skutečnosti máme v tom případě zvolit? Pokud nám jde o vnitřní stránku událostí, ev. subjektů, je všechno mnohem logičtější, neboť události (a subjekty jako složitější události) mají také svou vnější stránku, takže můžeme orientaci předmětných i nepředmětných konotací, resp. myšlenkových intencí koordinovat tak, aby obojí mířily na touž událost nebo týž subjekt. Ale u ryze vnitřních, ryze nepředmětných skutečností nemá taková koordinace smysl, a dokonce musí být na závadu, neboť omylně a mýlivě míří k nepředmětné skutečnosti, jako by byla předmětná. V takovém případě tedy stojí problém jinak: předmětné konotace, resp. intence jsou tu vůbec na závadu. Protože však naše myšlení se bez předmětných konotací neobejde, tj. nemůže se jich za žádnou cenu zbavit, je zapotřebí je „odlákat“, zaměřit někam tak, aby nemátly, neškodily, nezaváděly. A tak dochází k tomu, že musíme sledovat nepředmětné intence a nestarat se příliš o jejich předmětné průvodce. A to je vlastně jedna stránka situace, v níž stál myticky orientovaný archaický člověk. (V umění máme ještě „zbytek“.)

## **750321-5**

**(49)** (4) (SSaŽ, 21. 3. 75 později odpoledne.)

To, čemu říkávame „příroda“, nemá vůbec povahu nějaké „danosti“, nezávislé na člověku (tj. na nás) a soběstačné natolik, že člověka a jeho přístupu nemá vůbec zapotřebí k tomu, aby se konstitovala. Příroda se vůbec (jako taková) nekonstituuje, je vždy už konstituována, vždycky už „je tu“ – to se vnucuje našemu porozumění v důsledku dlouhé tradice a myšlenkové setrvačnosti. Ale věc vypadá ve skutečnosti docela jinak. Nejlépe to můžeme vidět na postupu moderní přírodovědy (resp. jejích oborů, spe-

cializovaných disciplín). Každý experiment představuje novou situaci, do níž je „příroda“ (resp. určitá část přírody) postavena. A teď se tato část přírody musí nějak „zachovat“, musí na tuto neobvyklou nebo zjednodušenou či do extrému vyhnanou situaci nějak odpovědět, reagovat. Ale tato odpověď na situaci, jež není přírodě vlastní, jež není přírodní, přirozenou situací, nemůže být „přirozená“ - a tedy jako by ani nebyla odpovědí „přírody“. Příroda, která odpovídá na otázky, jež jsou jí kladeny, už vlastně není příroda ve smyslu nezávislosti na jakémkoliv nepřirodním, nepřirozeném, tj. vposledu lidském působení, ale je to příroda už nepřirozená, polidštěná, je to kus lidského světa, je to příroda logizovaná, prosvětlená slovem, řečí, logem, příroda, jejíž původní smysl přešel do smyslu vyšší roviny a byl jím nejenom adaptován, asimilován, pozřen, ale také vymezen (ačkoliv původně byla příroda jistě vším, veškerenstvem, nyní je uprostřed veškerenstva jenom jeho částí, je „pouhou“ přírodou, čímsi partikulárním, kdežto univerzem se stalo něco nepřirodního, nad-přírodního, „svět“ přírody už se stal jen složkou, a to nižší složkou, nového světa, ve svých základech založeného nepřirodně, nad-přírodně a snad možno říci i protipřírodně, takže sama příroda se stává eo ipso čímsi protipřírodním). Jenom díky této proměně můžeme chtít přírodě porozumět, proniknout ji rozumem, uchopit ji myšlenkově, nahlédnout její povahu a povahu jejích vztahů, situací, procesů, její dynamiky i její setrvačnosti, jejího směřování, jejího vývoje, jejích „dějin“ atdatd.

Samozřejmě je pro nás i to, že jsme k odpovědím, jež nám „příroda“ na naše otázky, na naše připravené experimenty dává, kritičtí, že si tyto odpovědi prověřujeme, analyzujeme, že je interpretujeme atd., zkrátka že s nimi zacházíme, jako kdyby nám je nedala příroda, ale kdosi inteligentní nebo alespoň „cosi inteligentního“. Analyzujeme tyto odpovědi docela stejně jako svůj způsob experimentování, tj. jako své kladení otázek, své vlastní tázání; a stejně tak analyzujeme a kontrolujeme i svůj přístup (analytický, kritický přístup) jak ke svému tázání, tak k odpovědím „přírody“ - a když najdeme chybu, korigujeme se. Korigujeme uspořádání svých experimentů, své tázání, a korigujeme i svou interpretaci odpovědí přírody; předpokládáme sice, že příroda tu zůstává vždy tím, čím v podstatě a vskutku jest, že se tedy příroda nemění a že falešnost, nesmyslnost jejích některých odpovědí je pouze důsledkem falešně, nesmyslně kladených otázek. To je sice přežitek, relikv mýtické orientace, jež své pravzory viděla jako jednou provždy dané, hotové a neproměnné, ale zároveň to připouští, že „příroda“ se chová „smysluplně“ nebo „nesmyslně“ podle toho, do jaké situace ji staví člověk, podle toho, jaké otázky jí klade - a tak

vlastně uznáváme, že příroda je závislá na nás, na našem tázání, na našem přístupu.

## 750321-6

(50) (5) (tamtéž k večeru, 21. 3. 75.)

Tím ovšem se dostává do nového světla v to, že „příroda“ vlastně není skutečným předmětem přírodovědy. Především žádná „přírodověda vůbec“, obecná přírodověda neexistuje (v tom máme před sebou analogii toho, že neexistuje také žádná „věda vůbec“), nýbrž pouze jednotlivé přírodovědecké obory, specializované disciplíny. A každá z těchto disciplín se vztahuje jenom k určitému úseku či výseku z „přírody“, nikoliv k přírodě celé, k „přírodě“ jako „celku“. Už proto se nemůže příroda chápat jako předmět vědy, dokonce ani „přírodních věd“. Každá část „přírody“, každý její „výsek“ je eo ipso něčím umělým, je výsledkem přístupu a zásahu člověka. Ale jde o víc. Věda je schopna přistoupit svými metodami a za dodržování všech svých závazných **kautel** k čemukoliv jen zvenčí, tj. tak, že to považuje za objekt, že to objektivuje, objektifikuje. Ale jestliže tomu je tak, jak jsme si dokazovali, že totiž základ všeho dění ve vesmíru jsou události a že každá událost svým průběhem vychází z nepředmětného světa do světa předmětného, že tedy k podstatě události náleží to, že – původně vnitřní povahy – se zvnějšňuje, že – původně z nepředmětného počátku – končí jako ryzí předmětnost (resp. prae-předmětnost, potenciální předmětnost, která se prostě předmětností může stát za předpokladu, že na onen konec, onen vnějšek či prae-vnějšek zareaguje jiná událost), pak je zřejmé, že „příroda“, ať je čímkoliv, rozhodně nemůže být vcelku uchopena jako předmětnost, neboť při tomto přístupu je nutně na pouhou předmětnost jen redukována, že je ochuzována, deklasována, misinterpretována. A tak právě tam, kde své vítězství slaví maximální objektivace moderní přírodovědy, je příroda zbavována své přírodnosti, své přirozenosti, k níž náleží nepředmětná stránka stejně tak jako stránka předmětná a jež musí být myšlenkově uchopena a míněna intencemi nepředmětnými (s nimiž věda neumí odborně pracovat, které se snaží vytlačovat a vytěšňovat a které v ní vegetují z toho důvodu naprosto nepovšimnutě a nekontrolovaně) právě tak legitimně a nezbytně jako intencemi předmětnými.

A tak se ukazuje, že nejenom „svět“ jako celek se vymyká možnostem vědeckého uchopení a prozkoumání (a vůbec tematizování), ale stejně tak i sama příroda. Příroda nemůže být předmětným, zpředmětnujícím myšlením moderní přírodovědy uchopena ani v té epoše, kdy je totožná s veškerenstvem, neboť veškerenstvo, vesmír se vymyká vědeckému uchopení;

a nemůže být přírodovědeckým myšlením uchopena ani v epoše následující, kdy se z ní už stává „pouhá příroda“, neboť jestliže věda pomíjela nepředmětnou stránku přírody do té doby jen s tím výsledkem, že před sebou místo živé (a předživé), vyvíjející se a dějící se přírody měla jen mrtvý skelet vnějších vztahů a souvislostí, jen tuhou krustu vnějška a předmětnosti, tím spíše je v koncích poté, když už příroda není veškerenstvem, nýbrž pouhou partikulární sférou univerza, jež nemá povahu přírodní či přirozenou, ale vykazuje charakter „světa“, předmětně už definitivně neuchopitelného.

## **750322-1**

**(51)** (6) (SSaŽ, 22. 3. 75 večer.)

Jen výjimečně může filosofie oslovit, jak se zdá, dospělé, starší lidi. Filosofie nejnáze oslovuje lidi mladé, dospívající a v životě se teprve orientující. Jde totiž o to, že filosofie, která člověka osloví, se stává pronikavou výzvou ke změně životní orientace, životního stylu. Žádný starší člověk není takové změně svého života nakloněn; většina lidí očekává potvrzení toho, co si sami už dříve mysleli, byť jen tentativně a tušivě. Čekají, že filosofie jim podá nejen přesnější vyjádření toho, o čem zhruba již dříve byli přesvědčeni, ale že jim poskytne také přesvědčivé důkazy toho, že jejich přesvědčení bylo správné. Lidé starší nejsou nakloněni tomu, aby se filosofií nechali vést; spíše právě naopak jsou nakloněni předepisovat filosofii, co má pro ně udělat, jaké jim má poskytnout služby.

Jsou ovšem také lidé (a četní lidé), kteří se svým dosavadním životem nejsou spokojeni a hledají nové, lepší zakotvení. Ale tady zase jim to filosofie nijak neusnadňuje. Jsou církve, zejména malé, tzv. probuzenecké, pietistické apod., které nabízejí takovým se sebou a se svým životem nespokojeným lidem laciné „obrácení“, jakousi psychologickou pomoc, psychologickou výhybku, která jim dá jakýsi dojem hlubokého přeryvu, obrácení, začátku nového života atd. To filosofie neumí a nemůže. Je obtížná sama a ještě k obtížnějším důsledkům vede. Nároky, které filosofie na osloveného člověka klade, jsou obrovské; a jsou tak komplikované, že je nespodno se v nich vyznat. Laciné řešení je nutně falešné; žádné „prosté“, „jednoduché“ východisko neexistuje. Nejde totiž jenom snad o to, že filosofie sama je jako odborná disciplína nespodná a složitá. To její složitost není beze všeho vztahu k složitosti situace a zejména nitra, „duše“, vědomí a svědomí samotného člověka. Člověk jakožto člověk je stále blížek klamu a sebeklamu; člověk se nejenom mýlí snadno, ale často se mýlí rád, přímo omyl hledá a omylem se těší, utěšuje. Psychologické berle dělají z člověka definitivního nuzáka, místo aby ho narovnalý a posílily jeho



vnitřní pevnost, charakter, „páteř“, jeho jasné vidění sebe a vlastní situace tak, jak vpravdě vypadají, jak vpravdě jest.

Samozřejmě je každý člověk plný nějakých filosofemat či spíše jejich stop a reliktnů. Ale ty si vybíral z bohatých zdrojů minulosti, i když ne přímo z těchto zdrojů, ale od překupníků, kteří zakončují dlouhou řadu podloudných obchodníků, kupčících s názory; a vybíral si je podle vlastní chuti, ne podle toho, zda jsou pravdivé a správné či nikoliv. Zajisté, „obohacoval“ jimi svůj život, dodával mu jimi jakési „hloubky“, jakéhosi „smyslu“ a „prosvětlení“ atd., ale většinou jen „jakoby“. V každém případě však doba jeho životní plasticity už dávno minula, a takový „hotový“ člověk není už obvykle ochoten svůj životní styl, postoj, své přístupy a svá fixovaná hodnocení měnit (leđa snad tak, že rozkolísává a uvolňuje příliš přísná mladická hodnocení, nepoučená ještě „zkušenostmi“). Ono totiž nejde jen o změnu; jde o to, že taková změna vrhne vždycky nějaké nepříznivé světlo na ten dosavadní život. A čím je člověk starší, tím méně je nakloněn změnit svůj život tak, aby svou dosavadní orientaci prohlásil za omyl, za mělkost, za selhání, za zradu apod. Raději setrvá v omylu a bude hledat důkazy, že nejde o omyl a o selhání. To je právě základ a zdroj oné komplikovanosti: komplikovaná je lidská duše. A překonat ty její komplikované omyly a převleky omylů a zastírání a sebeklamy atd., to je náročná a velmi komplikovaná práce, která nemůže být nahražena žádným jednoduchým gestem „pokory“, „vyznání hříchů“, „dobrého úmyslu“ se obrátit a napravit, a „začít znovu“. Ale to, čemu se v křesťanství tradičně říká metanoia (špatně se překládá jako „pokání“), je vlastně výzva k filosofii a bez filosofie se nemůže uskutečnit – alespoň nikoliv tam, kde je duchovní atmosféra plná nejrůznějších filosofí, reliktnů filosofí starších, pafilosofií a ideologií, neboť takovou změň nelze prosvětlit a kriticky zvážit a provést kritický výběr bez filosofického aparátu. A je to skutečná, pravá filosofie, která sama musí ukázat, že „změna myšlení“, jak lépe můžeme přeložit onen starý termín „metanoia“, není možná leč jako změna života, změna životní orientace.

## **750323-1**

**(52)** (7) (SSaŽ, 23. 3. 75 ráno ~ ½ 5.)

Jaspers mluví o tom, že „životní instinkt, sám sobě neprůhledný, filosofii nenávidí“ (3243, str. 164). Na další stránce mluví pak o měšťácké spokojenosti se sebou (mimo jiné) jako o nepříteli filosofie. Ale to právě souvisí; není jen sebespokojenost měšťácká, ale také a zejména sebespokojenost každého podle svých představ a přání vcelku uspokojeného člověka, který už od sebe nic víc nechce; chce-li víc, tedy od druhých, od

společnosti, od „osudu“, od „boha“ - zkrátka chce odměnu za to, co už udělal a jaký byl, odměnu „zaslouženou“. Ale to je právě něco, co musí filosofie rozmetat. Filosofie vždycky ukazuje, jak to, co jsme udělali, je přes všechno pozitivní (a to není třeba snižovat nebo popírat) ještě na míle daleko tomu, co jsme měli udělat, co bylo třeba udělat, co mělo být uděláno. Kromě toho sám sobě neprůhledný není jen životní instinkt; dnes, v situaci světa zaplaveného ideologiemi, tzv. světovými názory a relikty starých filosofí (ostatně také ideologizovanými) si bez filosofie zůstane neprůhledným každý i na úrovni už dávno nikoliv instinktivní. Jaspers ovšem mohl toho slova užít jen v přeneseném významu, v němž je obsaženo něco, co je nám všem vlastní a také známo, pokud se vůbec trochu známe. Když se setkáme s něčím, co na nás dotírá příliš přesvědčivě, co se zdá ohrožovat naše principy a postuláty, co staví do otázky to, čeho si vážíme a co vyznáváme, pak jsme už jaksi „instinktivně“ nakloněni se naježít, zaujmout obrannou či dokonce útočnou pozici a hledat nejprve místo, kde by bylo možno to, co k nám přichází a co nás oslovuje, nějak napadnout. Nemáme rádi, když se nás někdo pokouší dostat z kolejí, na něž jsme se namáhavě a s velikým úsilím dostali. To by tedy snad byla ta „nenávist“. Ale je to silné slovo, příliš přexponované. Nechuť, odpor - to je asi přiměřenější. Nenávist je řidší případ; najdeme ji tam, kde je v hloubce přítomno povědomí nepráva a nepravosti, kde je hlubina nahrazena vnějším předstíráním anebo dokonce cynickým podvodnictvím. Takový životní postoj je ovšem ohrožen nejvíc, má-li být vneseno na scénu větší, ostřejší světlo. Ale i v tom smyslu je nenávist vlastně jen omylem zaměřena proti filosofii; ve skutečnosti jde o nenávist ke světlu, k osvětlení scény, k pokusu (každému, nejen filosofickému) ukázat pravou tvář toho, co se děje a kdo v tom je „namočen“. O nenávisti k filosofii nelze přece mluvit tam, kde nemůžeme předpokládat jakoukoliv bližší a platnější povědomost o tom, co to je vlastně filosofie a že tu před sebou máme filosofii při práci, že to je filosofie. (Ať už to slovo padlo nebo ne.) Je to určitý - byť prastarý - předsudek, že filosofie je nenáviděna davem, množstvím. To bývá obvykle jenom omyl. Kým však je filosofie vskutku nenáviděna, jsou vládcové, držitelé moci, mocnáři a vysocí funkcionáři. A tam to je způsobeno zase něčím jiným, totiž tím, že moc nesnáší (většinou) plné světlo. Už proto, že se (většinou) neobejde bez násilí. A ve filosofii může moc vidět spojence pouze tenkrát, když se jí zmocní, když ji podrobí své vládě a přiměje, přinutí ji k tomu, aby jí sloužila. Ale filosofie, která slouží moci (a která slouží čemukoliv jinému než pravdě, ovšem ta moc má jaksi prioritu, protože nejenom láká a svádí, ale právě mocensky donucuje), přestává být filosofii a stává se ideologií - a to i tehdy, když slouží nějaké budoucí,

příští moci, která se ještě neuplatnila plně, která teprve roste, dorůstá, která je mocí zítřka a pozítří. A tak filosofie, která chce filosofií zůstat, musí být ve střehu nejen před mocí, ale také před filosofií, která už filosofií přestala být, která se stala ideologií.

## 750323-2

(53) (8) (Doma, 23. 3. 75 dopoledne.)

Úmysl některých starších i novějších (např. Husserlův) filosofů vyjít z vědomí, protože všechno, čím se můžeme zabývat a co můžeme tematizovat, je nám dáno v našem vědomí i skrze ně, je pochybný především z toho důvodu, že samo vědomí, z něhož (přesně: od něhož) bychom mohli a chtěli vyjít, je nám rovněž „dáno“, tj. je „dáno“ našemu „vědomí“. Ale vědomí, jež je dáno, a vědomí, jemuž je dáno, nelze jen tak beze všeho identifikovat (právě tak málo je to možné a správné jako identifikovat jev se skutečností, která se jeví). A chceme-li mluvit o vědomí „skutečném“, a tak vlastně opustit vědomí „míněné“ (a dokonce i vědomí „prožívané“), pak překračujeme fenomenologická pravidla stejným způsobem, jako když bychom šli opačným směrem, totiž např. k předmětům a procesům vnějšího světa.

Jestliže tedy volíme za své téma problém subjektu, pak nám vůbec nejde o problém subjektivity v tradičním smyslu, nýbrž především o problém subjektivity, o problém subjektivity stránky subjektu v její spjatosti s jeho stránkou objektivity, vnější, o problém „interakce“ obou stránek (termín je nepřesný, protože u vnější, objektivity stránky o akci a aktivitě nelze mluvit) a o tom, jak je subjektivita zvláštním případem subjektivity, spjaté se zvláštním případem objektivity, totiž s takovou, jež umožňuje své vlastní překročení směrem k objektům, předmětům „míněným“. A to je důvod, proč nehodláme vycházet z analýzy vědomí metodicky, nýbrž pouze fakticky, zatímco metodicky se přidržíme postupu od jednoduchého (pojmově) k složitějšímu, jak se to samozřejmě jeví v té myšlenkové tradici, v níž jsme doma. A z toho důvodu musíme tuto tradici přehodnotit a v lecčems ji také kriticky odmítnout.

Jde nám o takový výklad „jednoduchého“ na počátku, který by nejenom nevyklučoval, ale naopak usnadňoval přechod k složitějšímu, tj. uchopení skutečností vyšších až nejvyšších etází. Z toho hlediska se nám např. předsokratovská filosofie povětšinou jeví jako naprosto neuspokojivé hledání „archai“ a „rhizomat“, jež takovou perspektivu vůbec neumožňují, resp. jež ji ponechávají v naprosté temnotě. Nám musí jít o to, aby už na nejnižší, „primordiální“ rovině byly přítomny všechny náležitosti k vzestupu a k postupu kupředu, ke komplikovanějším strukturám druhého, třetí-

ho atd. a dalších řádů, dalších úrovní. A protože se nám nezdá přesvědčivá ta cesta, která postup k většímu uspořádání chce odvozovat a vysvětlovat zásahem odjinud, tj. v posledu zásahem zvnějšku, musíme předpokládat, že hybné momenty jsou původu vnitřního. Odtud nutnost rozlišení na vnějšek a nitro a v dalších důsledcích na skutečnost vnitřní a vnější, předmětnou a nepředmětnou. Posléze v rozlišení na skutečnost, která má svou vnitřní i vnější stránku („konkrétní“ události a subjekty), a skutečnost, která je buď jenom předmětná (nebo téměř výhradně předmětná, jako jsou setrvačnosti), nebo jenom nepředmětná (jako jsou „pravé“ hodnoty). Pro téma „subjekt“ jsou obě tyto krajní možnosti jakýmsi „horizontem“, bez něhož subjekt nejenom neexistuje fakticky, ale k němuž se podstatně, nutně vztahuje (způsobem závislým vždy na jeho úrovni).

Subjekt tedy chápeme jako ontickou strukturu a vědomí chceme pochopit jako výsledek zvláštní aktivity subjektů nejvyšších úrovní; nikoliv tedy obráceně, abychom subjekt hledali rozborem vědomí (nebo vůbec abychom jej nechali ve vědomí rozpustit a rozplynout). Fenomenologický přístup musí respektovat docela stejně to, že vědomí si je vědomo sebe, jako že vědomí si je vědomo něčeho jiného, „předmětu“. A jak řečeno, vědomí, jež si sebe i předmět uvědomuje, je něčím právě tak přesahujícím toto uvědomění, něčím z něho právě tak vykračujícím, tedy něčím mimo ně, jako je mimo ně nějaký vnější předmět nebo událost. Proto je třeba s obojím počítat stejně a nepovažovat jedno za základnější než to druhé. Vědomí, jež se obrací samo k sobě a uvědomuje si samo sebe, provádí zvláštní úkon, zvláštní akci, totiž reflexi. V reflexi se vždycky odděluje od sebe to, co „náleží“ k objektu, a to, co „náleží“ k subjektu; ještě přesněji řečeno: v reflexi se formuje myšlenkové uchopení určité aktivity tak, že je něco z aktivity „připsáno“ na účet subjektu a něco na účet objektu. To znamená, že tu je koncipováno „objektno“ a „subjektno“, že je prováděna právě tak objektivace, resp. objektifikace jako subjektivace, resp. subjektifikace. Subjektifikace koncipuje např. „já“ („ego“) jako osobu, ale také „já-vědomí“ jakožto sebevědomí (nebo jak lépe to vyjádřit, neboť i „osoba“, i „sebevědomí“ může být také objektivováno, pokud je míněno předmětnými intencemi; zde však jde o intence nepředmětné).