

R 1975-7

750324-1

(54) (1) (SSaŽ, 24. 3. 75 dopol.)

Vývoj evropské filosofie začal čirým objektivismem, který byl ovšem zpočátku kvalitativní, později se matematizoval. Ale čím dál zašel tento matematický trend, tím nutněji krystalizovala myšlenka, že vedle matematizovatelné (tj. kvantifikovatelné) objektivitu tu je ještě jiná skutečnost, která nemůže být kvantifikována, protože - především - nemá prostorovou povahu. Klasicky rozdělil skutečnost do dvou rovin, tj. na dvě konečné substance, René Descartes. Jeho *res cogitans* byla ještě reduplikací „*rei extensae*“ a neměla žádnou samostatnost. Podobně u Spinozy: tam byla dokonce jednota nekonečně mnoha „substancí“ garantována jejich redukcí na pouhé atributy jediné absolutní substance. Ale už u Leibnize se ukazuje jakási samostatná a přinejmenším potenciální autonomie jednotlivé monády. Aby tak nedošlo k naprostému chaosu, Leibniz zachraňuje situaci svou předjednanou harmonií; ale i tak dojde každá z nesčíslných monád ve svém vnitřním vyčeřování různě daleko. Tím je poprvé uchopena individualita v té obecnosti, již nedosáhl Aristotelés (pro toho může dojít k poruchám při uskutečňování, tj. při formování materie, ale formy jsou tu různé, kdežto Leibniz zná jenom jedinou univerzální normu, totiž onu harmonii; jestliže existují „typy“ vnitřního stadia vývoje monád, pak to už je individuální prvek). A poprvé je také zdůrazněn vnitřní svět a vnitřní hybnost, „oživenost“ (takřka) monád, zatímco vnější vzezření světa je ponecháno jaksi mimo hlavní zájem: monády k němu totiž nemají přístup, neboť nemají oken, a vnitřně se stejně vyvíjejí podle předjednaného programu (harmonizačního), který vposledu je rozhodující i pro svět vcelku (zvenčí). Tím je otevřena cesta k ještě radikálnější upozadění „věci o sobě“ u Kanta, a zároveň k podtržení aktivity subjektu: „svět“, „věci“ jsou formovány tím, co si s sebou subjekt přináší „apriori“. Vědomě je tento důraz orientován polemicky proti příliš „paséistickému“ anglickému empirismu. A tak je startována nejdůležitější epocha, klasická německá idealistická filosofie, která už naprosto rozhodně soustřeďuje nejen všechny svůj zájem, ale také všechnu interpretační váhu na subjekt. Tím je celá myšlenková epocha dovedena ke svému vyústění a konci. Zbývá už jen jediné: po definitivním objevu subjektu a „niternosti“ přebudovat samy myšlenkové prostředky; s dosavadními už dále jít nelze. Proto je zapotřebí zevrubné kritiky celé dosavadní myšlenkové tradice (empirismus

stojí v centrální otázce jen na periferii evropské myšlenky, a pozitivismus se rychle stává pouze ideologizovaným sebevědomím vědy, jež představuje jen přežitek starého objektivismu resp. přesněji předmětného myšlení), založené ovšem na důkladné znalosti a zasvěceném rozboru. Zároveň však stojíme ve chvíli značné plasticity, kdy bude nutno vyzkoušet velmi mnohé nové rozvrhy, metody a strategické postupy. V tom smyslu připomíná naše doba silně dobu sofistů. Mám dojem, že srovnání se sofistikou je spíše na místě než srovnání s pozdějším obdobím úpadkového helenismu. To proto, že velké „systémy“ resp. spíše velké myslitele, velké filosofie lze teprve tušit a očekávat. (V tom je ovšem možný omyl; je možno také chápat současnou myšlenkovou krizi jako „konec filosofie“; to je ovšem ostatně nutno blíže prozkoumat.)

750324-2

(55) (2) (pokrač., 24. 3. 75 dopol.)

Důraz nejnovější filosofie (Heidegger zejména) na existenci jakožto existenci má svůj hluboký smysl v objevu, že subjekt je subjektem jenom ve svém aktivním, praktickém překračování, vykračování ven, ve svém vyčnávání do „ne-já“, do oblasti, v níž se teprve uplatní. To znamená, že výhradní akcent na antropologickou tematiku je sice pochopitelný, ale nedržitelný. Člověk i v rámci samotné antropologie musí sám sebe pochopit uprostřed věcí a procesů, uprostřed svého „osvětí“ a zejména uprostřed světa, „na světě“, jehož je účastníkem a obyvatelem. Ale zejména se musí chápat ve vztahu k tomu, co vůbec jeho existenci, tj. jeho vztahování k věcem, k procesům, k osvětí i ke světu (posléze) umožňuje a zakládá, a co zakládá i tyto věci, procesy, osvětí a svět (v jistém smyslu, pokud se k nim člověk ještě nevztáhl), na čem se vše „před“ subjektem, ale i sám subjekt (a každý subjekt) zakládá, v čem je zakotven, v čem má svůj poslední „zdroj“ a zároveň poslední „cíl“. A v tomto smyslu je legitimní i tázání po tom, co je „před“ subjektem (tj. „před“ člověkem). Nový myšlenkový postup a přístup musí proto nějak uchopit i předmětnou skutečnost, ale právě jako takovou a nikoli jako vše, jako veškerenstvo, jako základ všeho, jako „podstatu“ všeho apod.

Odtud i nezbytnost uchopení „přírody“ novými myšlenkovými prostředky: filosofie přírody musí být znovu vybudována, musí být rehabilitována, musí se znovu stát legitimní filosofickou disciplínou a musí tak vybudovat základnu pro kritický přístup a hodnocení výsledků moderních přírodovědeckých disciplín. V tom jsou právě meze samotné filosofie existence (resp. tzv. existencialismu všeho druhu), která na myšlenkové uchopení přírody prostě rezignovala, pokud něco takového vůbec připouš-

tí jako možnost. Nová filosofie musí být schopna se chopit tématu světa jakožto celku, z něhož nemůže propustit žádnou oblast; filosofie je filosofií právě v tom, že každý svůj problém, každé téma uvažuje a myslí ve vztahu k celku. Tím spíše se může úspěšně chopit problematiky člověka, tj. vybudovat antropologii, jen pokud by myšlenkově tento vztah k celku plně uplatnila. Samozřejmě filosofická antropologie nemůže být přilepena k dosavadní ať už filosofii nebo dokonce vědě jako nějaký dodatek a doplněk. Nový přístup k člověku je možný jen v rámci nového přístupu ke skutečnosti celé, k celku všeho jsoucího, ano k celku světa, bez něhož se pluralita jsoucího nikdy celkem nestane.

Při tom však se nový myšlenkový přístup nemůže k dosavadní filosofické tradici obrátit prostě zády, odmítnout ji; nemůže to učinit proto, že ve skutečnosti je řešením otázek a problémů, jež se zformovaly a byly vyjádřeny právě v této tradici. Tím je už dána skutečnost navázání; proto je nová filosofie zavázána si míru, v níž fakticky navazuje, a rozvrh, v němž smí legitimně navazovat, plně (tj. co nejpřesněji, nejhlouběji) uvědomit a také je ergo kontrolovat. Kritický postup od dosavadní tradice musí být pochopen zároveň jako kritický odstup od toho, co z ní mylného, neudržitelného, zastaralého přežívá ještě v tzv. novém přístupu; a vskutku pak musí být tato tradice uznána jako faktické východisko i jako relativně ještě držitelné řešení (v určitých momentech a složkách). Kupředu nelze zkrátka vykročit, aniž bychom zároveň postoupili také dozadu (tj. v míře vědomého, uvědomělého, programového navázání na to, co tu bylo či je před námi).

750324-3

(56) (3) (pokrač., 24. 3. 75 odpol.)

Nejběžnější typ konkretizace je představován prae-subjektem a subjektem jakožto „srostlicí“ vnitřního a vnějšího a ustavičným, aktivním překračováním zvnitřka navenek a návratem zvenčí k „sobě“ dovnitř. Ale není to jediný typ konkretizace. Také hodnoty se „konkretizují“, ale jinak. Hodnota se nikdy nestane „srostlicí“ vnitřního a vnějšího, nýbrž zůstává (jakožto „pravá hodnota“) trvale vnitřní povahy, i když to nikterak neznamena, že zůstává i jinak beze změny. Může se však konkretizovat tak, že ji vezme za svou nějaký subjekt, tj. naváže na ni svou vnitřní stránkou, ujme se jejího „uskutečnění“ tak, že jí dá k dispozici rozvrh a zaměření svých akcí a stane se tak jejím „vykonavatelem“. Hodnota je pak konkretizována relativně, tj. nevstupuje sama do této konkretizace, ale stává se její „normou“, jejím „kritériem“, její „ideou“, jejím „smyslem“, nicméně konkretizace je bez ní pak nemyslitelná; je totiž smysluplná jen ve vztahu k této hodnotě.

Proto ta relativita oné konkretizace zůstává v ek-sistující relaci k hodnotě, a hodnota se zase ze své strany vztahuje k této konkretizaci.

Ale existuje ještě další, třetí typ konkretizace, kdy „před“ sebou subjekt nemá pouze „nepředmětnou“ skutečnost hodnoty, nýbrž jakýsi relikv, sediment jakési dřívější, starší konkretizace, který už sám není vlastně konkrétní, nýbrž představuje jakožto „dílo“ (tj. jakožto sediment „dělení“, „tvoření“, „uskutečňování“) čistě vnější „výtvor“ (tím nechceme říci, že po všech stránkách jde o ryzí vnějšnost; pokud tam však najdeme víc, pak je to věcně, obsahově irrelevantní pro „dílo“ jakožto „výtvor“). A tu pak konkretizace znamená přístup subjektu k tomuto relikvu, tentativní, zkusmé „nahlížení“ smyslu onoho relikvu, postupné vstupování do „vnitřního světa“ tohoto relikvu (totiž „díla“), setkání s tvůrcem resp. se smyslem, o nějž mu šlo, mimo oblast tohoto vnějšku, tj. mimo sféru vnější podoby „díla“, poskytnutí sebe a své aktivity i reflektivity ve službu tohoto smyslu a obnovu, oživení „díla“ v jeho pravé podobě a v jeho pravé dimenzi, tj. v jeho nepředmětné „výzvě“, v jeho způsobu „oslovování“ – a to znamená v proměně svého [vlastního] přístupu a své aktivity v otevřenost naslouchání, jež nechává onen smysl přijít k sobě a jež se dává do služby smyslu díla a smyslu jeho poukazu směrem ke smyslu „poslednímu“, k pravdě. To však, co je v tomto případě konkretizováno, není vlastně onen smysl, a tím méně ovšem onen poslední smysl; konkretizován je zvláštní, především nepředmětný poukaz ke smyslu (ať už smyslu díla, ať už smyslu „poslednímu“). V tom smyslu lze mluvit o „šifrách“ nebo o „symbolech“; a je zřejmé, že sama řeč je plná takových šifer a symbolů. Konkretizace v uskutečnění nesmí být proto zaměňována s konkretizací v symbolu, nýbrž musí být odlišena, alespoň metodicky, teoreticky. „Fakticky“ je ovšem málokdy odlišena; právě tak jako v řeči jdou předmětné intence vždycky pospolu s intencemi nepředmětnými (a dnes už jednoznačně i nepředmětné s předmětnými), právě tak uskutečňování hodnot jde vždycky ruku v ruce a pospolu s konkretizací v symbolech. Nepředmětné intence a symboly mají proto jakousi zvláštní afinitu k sobě navzájem, i když je třeba ji ještě prozkoumat a i když musí být od počátku jasno, že jejich poukazy k sobě navzájem nemusí být a ani nejsou výlučné.

750325-1

(57) (4) (SSaŽ, 25. 3. 75 ráno a dopol.)

Naše civilizace je převážně založena na „technickém“ přístupu ke skutečnosti, to zn. je ve svém myšlení převážně (a ve svém sebeuvědomění takřka výlučně) orientována na svou manipulující, zařizující, organizující a provádějící praxi. Ale lidský život nelze redukovat na takto chápanou

„praxi“. V životě je mnoho velmi důležitých a významných složek, které nemáme takto pod technickou kontrolou, které nemáme „v hrsti“, s nimiž nelze „nakládat“ a „zacházet“ podle předpisů, návodů a rozvrhů, které vůbec nemůžeme „konat“, „dělat“, „vytvářet“, ale které musíme přijímat. Uvedu příklady. To, že jsme se narodili, není naše práce a náš výkon; není to důsledkem našeho rozhodnutí; „nerealizujeme se“ podle nějaké své touhy, svého přání nebo dokonce plánu. Alespoň nikoli jedině tímto způsobem. Nevybrali jsme si rodiče, jejich (a tím své) sociální postavení, národnost, státní příslušnost, dobu, zkrátka situaci apod. Ale jde o něco podstatnějšího. Když např. vědec v laboratoři nebo v archivu apod. si formuluje problém, stanoví svůj úkol a záměr, když si rozvrhne a zorganizuje svůj výzkum a když dojde k určitým výsledkům, není to, k čemu dojde, jenom výsledkem toho, co podnikl, nýbrž podnikl to proto, aby se něco nového dozvěděl, dopídl, aby odkryl něco, co se dosud skrývalo a co nebylo součástí a přínosem jeho vlastního přístupu. Hledání pravdy se bez aktivity a organizování sice neobejde, ale najde pravdu jen za předpokladu, že přestane v pravou chvíli pracovat, organizovat a manipulovat a otevře se této pravdě, jež přichází odjinud, nikoli z jeho aktivity a z jeho organizování. Uprostřed aktivity musí přijít klid, uprostřed mluvení musí přijít chvíle naslouchání, nemá-li být pravda přeslechnuta, nebo dokonce překřičena. A třetí příklad: interpret nějakého uměleckého díla (eventuelně jeho vnímající a chápající čtenář, divák, posluchač) musí sice přispět svým porozuměním, svou fantazií, dokonce i svou sympatií nebo nesympatií k tomu, aby se vnějšková stránka díla proměnila v živé dílo, ale vždycky jen tak, aby ono vnitřní poselství díla nebylo překřičeno, zavaleno naší subjektivitou, aby nebylo jen nahodilou příležitostí k našim reakcím a k našemu odreagování, aby nebylo námi znásilněno a zmanipulováno proti svému smyslu (a event. proti úmyslům svého tvůrce).

A tak se ukazuje, že v našem životě je mnoho stránek a složek, jimiž nedisponujeme a nemůžeme disponovat, ale které jsou významné podstatné. Mohou znamenat ohrožení a zmar, ale také smysluplnost a zbohacení, umocnění našeho života, mohou být také jeho základnou, bez níž by nebyl ničím a nemohl [by] ani existovat, hlubinou, v níž je zakotven, pravdou, jíž se zasvěcuje, jíž se dobrovolně dává do služby, vysvobozením, jež si sám nemůže vydobýt a vybojovat, milostí, jíž se sám nemůže obdarovat. A přesto se jeho vědomí může a musí nějak vyrovnat s touto skutečností, musí najít své prostředky, jak se vztáhnout k tomu, co není předmětem ani produktem našeho snažení a naší praxe, praktické aktivity, nýbrž co můžeme jen s nadějí očekávat, vůči čemu se pouze můžeme a musíme otevřít, čemu se můžeme a musíme dát k dispozici, abychom se s tím vů-

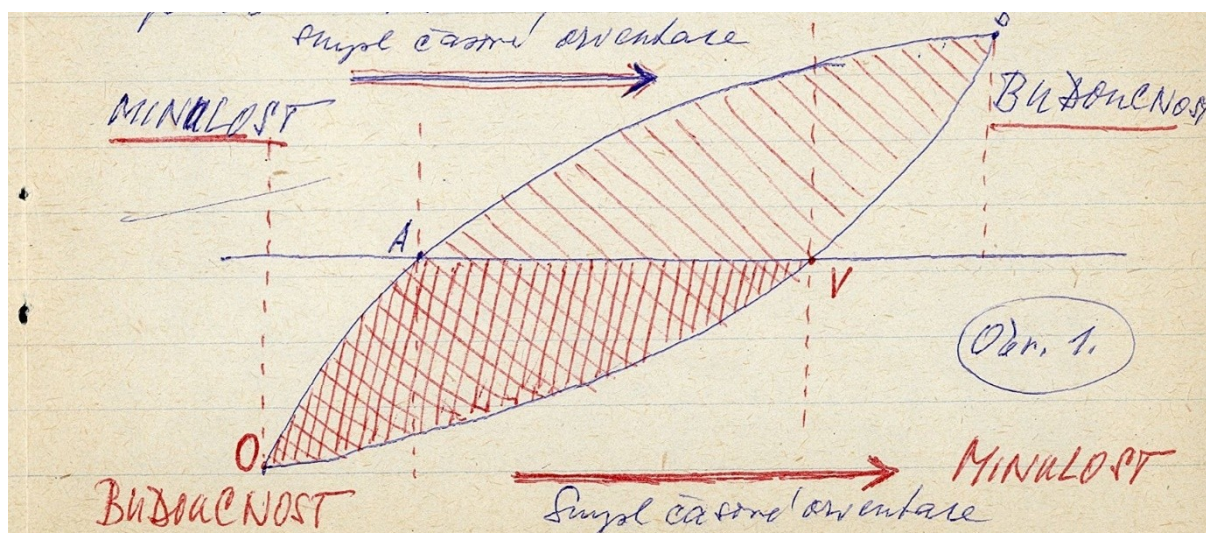
bec setkali, čemu se jen můžeme dát do služeb. A vědomí, jež se k podobné „skutečnosti“ chce vztáhnout, musí mít pod kontrolou svou „přirozenou“ vše pronikající a vše uchvacující agresivitu, potlačit svou konstruktivnost a naladit se na příjem, nechat, aby se pravda, milost nebo další „dary“ obrátily k nám, aby nás oslovily, aby nám adresovaly své pokyny a své výzvy, aby ony založily a garantovaly „obsah“, „význam“, „smysl“ našich pojmů a našich vět, zkrátka aby naším vědomím, naším myšlením a naším mluvením pronikla, prozářila pravda sama, aby naším promlouváním zazněla řeč sama, aby se skrze nás vyslovila a uskutečnila pravda, jíž jsme se dali k dispozici a do služeb.

Existuje jeden způsob myšlenkové situace, myšlenkového vztahování, vztahu vědomí, jenž neznamena „uchopení“, „ovládnutí“ „předmětu“, „obsahu“, „významu“; a tento způsob je symbolický. Předmětné intence našeho myšlení se soustředí na symbol a jsou tak „kanalizovány“, „odvedeny stranou“, „zneškodněny“; nepředmětné intence pak už nemají onen agresivní, uchvatitelský charakter a zůstávají pouhým poukazem, nikoli pokusem o postižení, vystižení, uchopení.

750325-2

(58) (5) (SSaŽ, 25. 3. 75 dopl.)

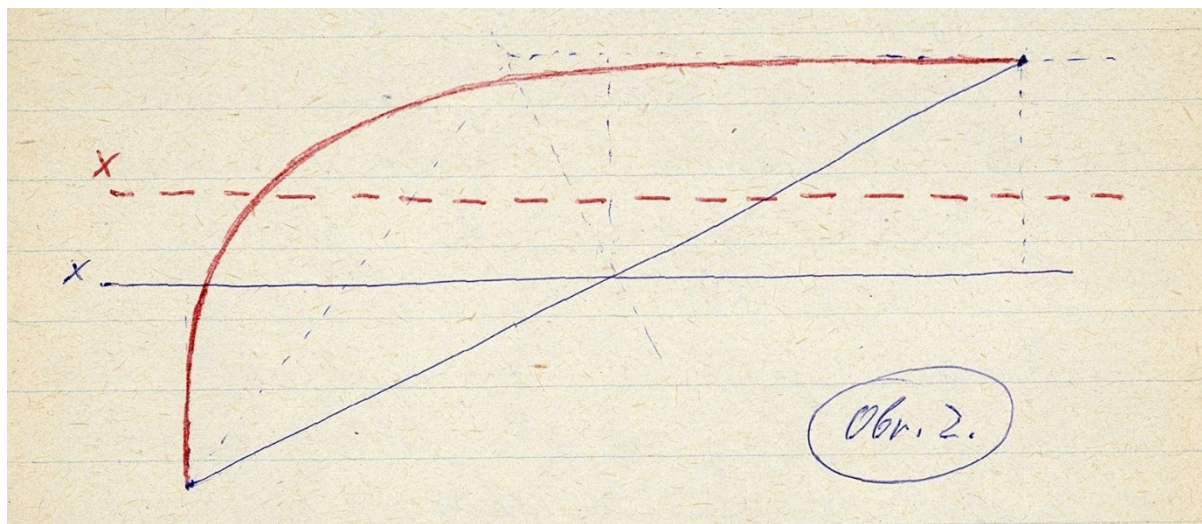
V „úvodu“ pro Janu jsem (seš. 2, § 8) užil grafických modelů události, které mají četné nevýhody; a přece se lze leckterým vyhnout. Především obr. č. 2 nevyhovuje, protože „vnitřní“ stránka je (bez dalšího zdůvodnění) menší, ačkoli ve skutečnosti bude muset být modelována podstatně větší. Proto bude pro začátek dobré zachovat alespoň symetrii. Zejména však je naprosto nevhodné převracet tu část obrazce, která představuje vnitřní stránku průběhu události, podle svislé osy. Mnohem lepší je prostě převrátit smysl časového průběhu. Model tedy bude vypadat takto:



Výhoda takto upraveného grafu spočívá především v tom, že neláme samu dynamiku události, nýbrž naznačuje, že obrácení smyslu časové orientace je důsledkem změny perspektivy. Dále je důležité, že odpovídá skutečnému postupu i umístění jednotlivých partií události v grafu. Ve starém modelu je z vnějšího pohledu zřejmé, že bod R_1 předchází bodu R_2 ; z hlediska vnitřního postupu však to je naprosto nelogické, protože bod R_2 představuje místo, na němž je poprvé překročena hranice mezi vnitřním a vnějším a na němž se tedy ukazuje nejstarší počátek zvnějšňování. Naproti tomu v novém modelu je poprvé zmíněná hranice překročena v bodě A, a platí to pro vnitřní průběh události stejně jako pro průběh vnější. To nám pak umožňuje předpokládat jakýsi „průřezový“ předěl, představující ideální (bodovou resp. úsečkovou) „přítomnost“, společnou pro vnější i pro vnitřní průběh události, ačkoli smysl jejich časové orientace je právě opačný. – Ale ukazuje se ještě další možnost, kterou jenom lehce načrtne-me a jejíž podrobnější prozkoumání ponecháme pro nějakou příští příležitost.

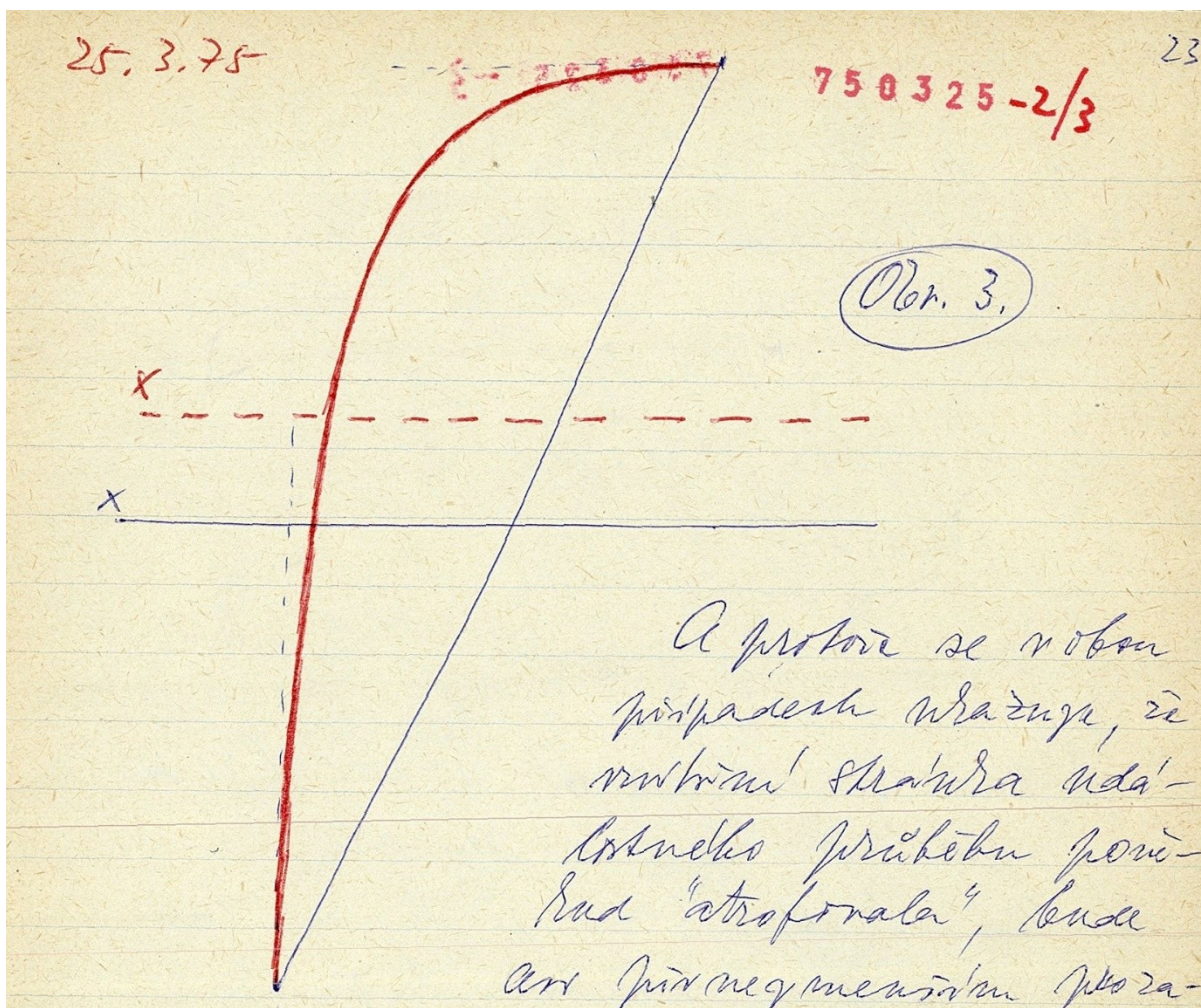
Jestliže totiž máme k dispozici obě křivky, omezující průběh události vcelku, mohli bychom se zeptat, zda je nelze modelovat tak, aby něco znamenaly, tj. aby představovaly grafické vyjádření nějakých kvantitativních poměrů v průběhu události. Zkusme jednu z křivek koncipovat jako vyjádření průměrné rychlosti celé události v dané chvíli, zatímco druhou křivku jako vyjádření její okamžité rychlosti. Z analogie s vývojem živého organismu předpokládejme, že také události nižších úrovní startují velmi dynamicky a vyvíjejí se na počátku neobyčejně rychle, kdežto ve své průběhu stárnou a zpomalují se. Křivka průměrné rychlosti se tedy zformuje v přímku, křivka okamžité rychlosti po počátečním strmém vzestupu se bude ohýbat tak dlouho, až skončí v pouhém – nikoli zastavení, nýbrž v setrvačnosti. Ovšem tu bychom měli zavést také novou veličinu, totiž

urychlení. Veškeré analogizování s běžnými fyzikálními termíny však musíme předem vyloučit; jsme na jiné úrovni, kde platí jiné vztahy a poměry.



Graf by pak mohl vypadat asi takto:

nebo snad ještě lépe takto (což je jen otázkou formální):

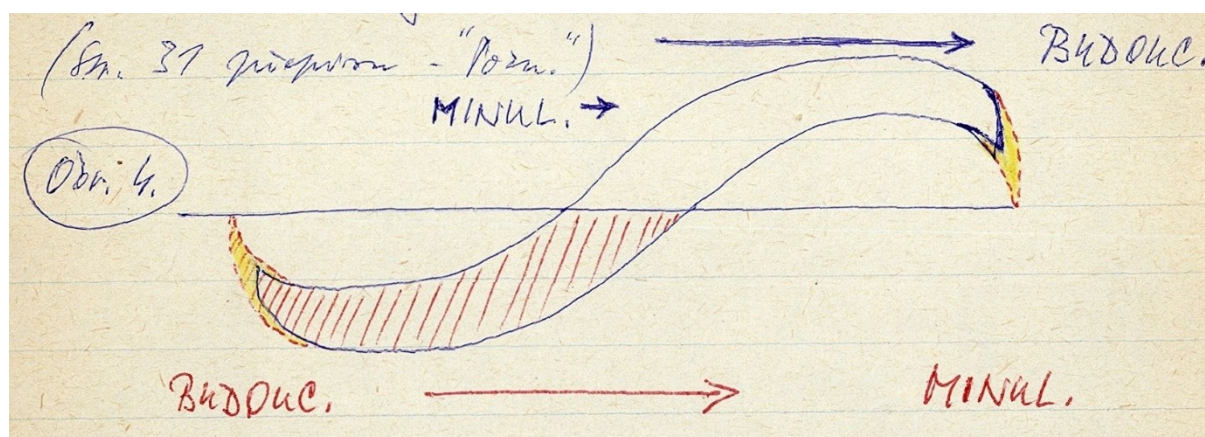


A protože se v obou případech ukazuje, že vnitřní stránka událostného průběhu poněkud „atrofovala“, bude si přinejmenším prozatím zapotřebí poněkud zvednout osu x, znázorňující předěl mezi vnitřní a vnější stránkou události. Odhadem to provedeme červeně.

750325-3

(59) (6) (pokrač., 25. 3. 75 odpol.)

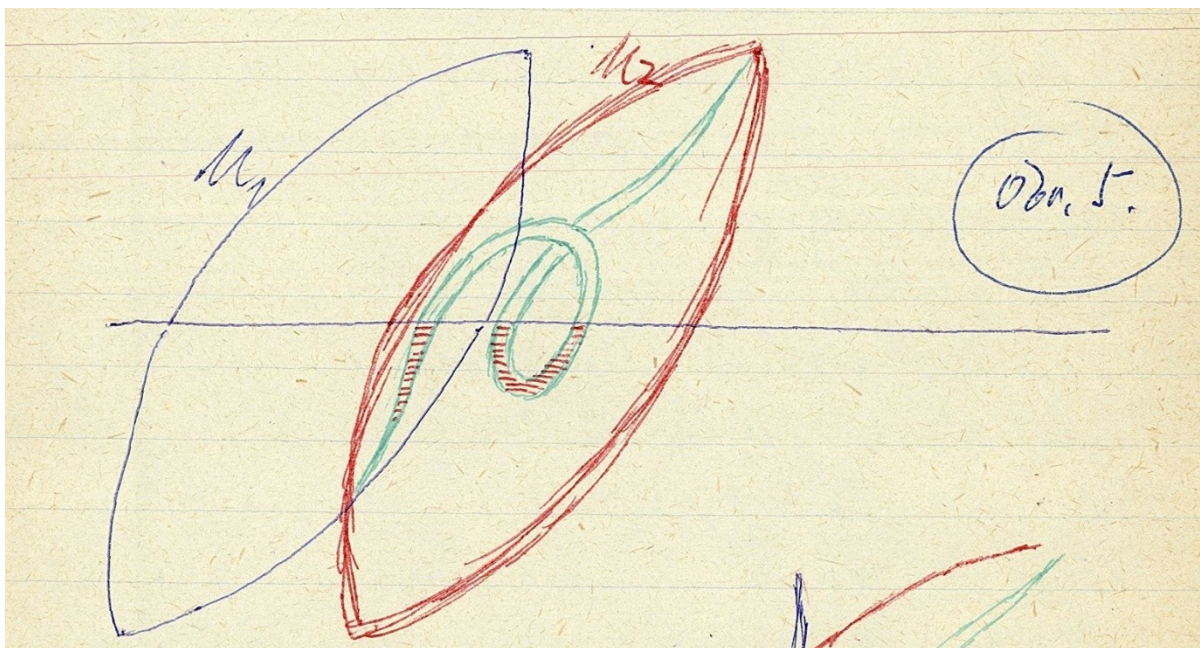
Ovšem tam, kde nám půjde o nalezení možností modelování, jak jedna událost navazuje na druhou, nám vznikají některé nové problémy. Obr. č. 1. nepochybně dovoluje snadno přejít k „undulačnímu“ modelu, docela



podle Obr. 3. z uvedeného § 8 druhého sešitu „Úvodu“. (Str. 31 přepisu - „Pozn.“)

Po patřičném protažení konců (žlutě vyznačeno) dosáhneme snadno požadovaného efektu. Ale je možno tento model a jeho průběh nějak interpretovat? Jak lze rozumět hodnotám, vynášeným na ose y , vztyčené v příslušné hodnotě x ? Jak můžeme předpokládat, že „skutečný“ počátek události lze umístit v blízkosti či přímo na ose x a že poté hodnoty y zprvu klesají, pak zase stoupají, stoupají i na začátku zvnějšňování, ale pak dosáhnout svého maxima, po němž opět klesají až k nule? To se zdá být velmi nesnadno udržitelné. Ale není základní chyba v tom, že považujeme za tak samozřejmé, že nová událost navazuje na předchozí svým počátkem (nepředmětným) a na konec (předmětný) té druhé?

Aby událost U_2 mohla navázat na událost U_1 , musíme předpokládat alespoň jedno z dvojího (ne-li, jak si potom ukážeme, obojí): buď navazuje událost U_2 ba zvnějšnělý konec událost U_1 , a pak ovšem nemůže



navazovat svým vnitřním, „skutečným“ počátkem, neboť se s vnějškem druhé události nemůže setkat leč tak, že sama už v místě kontaktu dosáhne potřebného vlastního zvnějšnění. Anebo dochází ke kontaktu (rovněž, nebo pouze) mezi vnitřními stránkami obou událostí. Ke kontaktu mezi obojí vnitřní stránkou zřejmě dochází tam, kde jedna událost do sebe pojímá událost druhou, tj. kdy U_2 je superudálost a U_1 je subudálost. Ale to není náš případ; nám tu jde o dvě události téže roviny, též úrovně, které představují např. jen dva mezi mnoha články předlouhého řetězu, navenek vyhlížejícího jako trvání nějakého jevu (postup paprsku prostorem, trvání protonu nebo atomu apod.). Tam lze asi těžko předpokládat kontakt či zainteresovanost vnitřních stránek událostí na obou stranách; přinejmenším však nelze výklad omezit pouze na tento typ kontaktu. Aby byla založena kontinuita vnějšího „dějství“, musí dojít ke kontaktu vnějších stránek obou událostí. Z toho pak vyplývá, že přinejmenším událost U_2 nemůže navazovat (alespoň tímto způsobem) již svým nepředmětným začátkem. Jestliže však můžeme předpokládat, že takový způsob navazování se bez nějakého kontaktu rovněž vnitřních stránek obou událostí nemůže obejít (i když sám o sobě takový kontakt nemůže postačit), lze mít za to, že událost U_2 také nenavazuje na vyslovený (předmětný, zvnějšněný) konec událost U_1 . V tomto druhém, pravděpodobnějším případě by modelové schema vypadalo asi takto:

eventuelně také

a podobně.

Podstatná je ona zelená smyčka, znázorňující, že z hlediska události U_2 musí být setkání, kontakt a navázání na událost U_1 založeno vnitřně, tj. vnitřně událostí U_2 , že se musí zvnějšnit tak, aby došlo k vnějšímu setkání obou událostí, pak se složka události U_2 , která se ve svém zvnějšnění setkala s nějakou složkou události U_1 , musí opět vrátit dovnitř události U_2 a tam ovlivnit další průběh události U_2 v procesu jejího zvnějšňování, a to buď ovlivnit přímo anebo nepřímo založením jakési „paměti“, která musí být jako „kód“, resp. kódovaná informace „dešifrována“ nejprve zvnitřněním, ovlivnění ostatního vnitřku, zakládajícího akci, a jeho prostřednictvím a prostřednictvím této akce teprve uplatněna v předmětném světě. Přitom struktura thesauru paměti vůbec ovšem nemusí být čistě vnější; naopak se zdá všechno nasvědčovat tomu, že podstata paměti je „vnitřně-vnější“ a že uchovávání informací v paměti není podobné uložené kartě v registratuře, nýbrž že to je ustavičné dění, tj. mnoho sérií událostí, ustavičně na sebe navazujících a k sobě se vracějících.

750325-4

(60) (7) (SSaŽ, 25. 3. 75 odpol., k večeru.)

Paměť, jak jsme o ní hovořili v předchozím paragrafu, musíme předpokládat na poměrně velmi nízkých, velmi „elementárních“ úrovních. Nicméně je to vynález, který pak v průběhu vývoje bude ohromným množstvím dalších vynálezů vylepšován, prohlubován a zefektivňován. Bez „paměti“ hned několikerého druhu je nemožný organismus a organický vývoj. Rozmnožování je možné jen na základě „paměti“, jejímž genetickým nositelem jsou dlouhé molekuly RNK a DNK; i nejjednodušší organismu je příliš složitý, než aby modelem či vzorem jeho dělení bylo dělení příliš velkých kapek některých sloučenin, plovoucích v jiných tekutých prostředích. Každý nový „vynález“ musí být pamětí zafixován tak, aby mohl být reprodukován. Většina „chyb“ a „nepřesností“ v reprodukci má za následek snížení kvality nebo dokonce neschopnost vývoje a přežití organismu. Čím vyšší je úroveň organického života, tím vyšší musí být i kvalita „paměti“, která dovoluje novým jedincům začínat už na jisté úrovni (res. jí velmi rychle dosáhnout v zárodečném vývoji) a tedy startovat k novým „cílům“ nikoli zase od samého začátku. Na velmi vysokých úrovních dochází k nutnosti zdokonalovat paměť zvláštní, nikoli geneticky kódovanou, nýbrž paměť individua, paměť „zkušenostní“. A protože každý jedinec může projít jen omezeným počtem zkušeností, dochází na nejvyšší úrovni k nezbytnosti vytvoření obecné (nikoli individuální), společenské nebo prostě společné paměti v podobě ne už pouhých zvyků, ale v podobě vědomostí,

předávaných nejprve z generace na generaci ústně nebo praktickou výukou, později však v podobě popisů, návodů, plánů a rozvrhů, celých knih a knihoven, patentních úřadů atd. atd., přičemž složitost zařízení, jichž se nejen pro záznam a uchování, ale zejména četné druhy zpracování a využití ohromného a stále vzrůstajícího kvanta informací, ustavičně (a pronikavě, kvalitativně) stoupá. Nicméně to vše jsou technické nástroje, schopné pouze prodloužit a intenzifikovat něco, co je založeno v jádru „živé hmoty“ a vposledu v jádru „hmoty“ vůbec. Je vlastně otázka, zda existuje vůbec nějaká rovina, kde paměť žádná není a kde jí není zapotřebí. Jestliže k povaze události na všech úrovních, tedy k povaze primordiální události náleží, že představuje jednotu, tj. že v sobě nějak integruje celý svůj průběh včetně svého začátku i konce, pak je zřejmé, že ten začátek musí být „podržen v paměti“ během celého dění oné události, a to až do jejího konce. Možná ovšem, že onu paměť nahrazuje nějak ta okolnost, že k rozpadu v pluralitu už nemůže dojít vzhledem k primordiální úrovni a vzhledem ke kvantové povaze primordiálních událostí. Pak by paměť začala fungovat teprve v okamžiku, kdy je některá primordiální událost schopna navázat na sebe (tj. vrátit se k sobě), eventuelně dále na jinou událost (a zase se vrátit k sobě).

750326-1

(61) (8) (Doma, 26. 3. 75 dopoledne; záznam z rozhovoru o liturgii, Vršovice, 24. 3. 75 večer.)

Myslím, že nelze pominout to, že křesťanským „hodům lásky“ a Večeři Páně předcházela dlouhá tradice hostin izraelských, zvláště pak např. hodu beránka, který má velmi podobný charakter: připomíná vyjití z Egypta, ale současně jeho hlavní funkcí je - vyjádřeno frází, rozšířenou po celém světě známým švýcarským hoteliérem - vzpomínka na budoucnost. Stejnou strukturu má křesťanský hod velikonoční, ta večeře, to jídlo, ta hostina, která má připomenout lámání chleba při poslední večeři učedníků s Ježíšem, a je to nejenom vzpomínka na tohle, nýbrž zejména vzpomínka na budoucnost, tj. „vzpomínka“ na to, co nám se děje a stává, a co se stane, protože nám to je slíbeno. (Bony namítá: to křesťanské stolování v době ještě před I. epištolou ke Korintským jistě souviselo s náplní stolování Izraele, ale těžko předpokládat, že souvisí přímo s hodem beránka - a podává výklad [synoptici, Jan atd.].) - V počátečním výkladu jsem nešel tak daleko, zůstal jsem jen u symbolu a nedošel jsem až k tomu, že ta „milost“, o níž jsem hovořil, je zaslíbena nikoli jednotlivci, nýbrž církvi, tj. společenství. Takže v tomto smyslu pak musí být symbolem něco, co samo má už ten společenstevní, společností charakter. Pro-

to to společné jídlo je daleko vhodnější než cokoli jiného, protože to je možné už jenom v této podobě, tj. to už je to společenství, to už je to „stolování“ jakožto společenství u stolu; a tak v tomto smyslu je to další krok, jestliže podtrhneme, že nejde o jakýkoli symbol, nýbrž o takový symbol, který by už sám svou povahou, svou strukturou poukazoval na to, že milost není zaslíbena jednotlivcům, nýbrž společenství. A z toho pak také vyplývá, že jeden druhému také slouží, neboť to je právě podstata toho společenství, které není pouhou sešlostí. – (Bony znovu zdůrazňuje, že ovšem nejde o nic svátostného, že tu teprve nejde o žádnou náboženskost, nejde o rozměr vertikální, nýbrž naopak horizontální. Církev se neschází především proto, aby sloužila Bohu, ale právě proto, že kdyby se nescházela, nebyla by církví. Tady nejde o službu Bohu, o nějaký kultický čin, nýbrž o sebeuskutečnění církve jakožto společenství, jakožto shromáždění resp. spíš sebeuskutečňování.) LvH: Ale to sebeuskutečňování není přece možné, nepřistoupí-li něco, co ani ve společenství lidé nemají k dispozici. Ta formule, že „kde se sejdou dva neb tři, já jsem uprostřed nich“, je pro tento případ důležitá proto, že nestačí, aby se sešli „dva neb tři“, ale musejí se sejít „ve jménu Kristově“, a on tam musí být přítomen, musí přijít. Zajisté jeden druhému se navzájem „poskytují“, dávají se jeden druhému do „služby“, když se totiž všichni sejdou, aby si navzájem nebyli vším, nýbrž aby dovedli sloužit jeden druhému v tom, aby si pomohli navzájem udělat ticho, aby mohli společně být „osloveni“ (nebo jak bychom to řekli). Tento moment se špatně vystihuje, ale... Dokonce, je to taková zvláštnost, Ježíš doporučuje zajít při modlitbě do pokojíka, to znamená do soukromí, to znamená oddělit se od společenství, a na druhé straně to společenství je tak důležité jako společenství! Čím se vlastně liší modlitba (ta, kterou měl na mysli Ježíš, když doporučoval zajít do pokojíka) od tohohle? Já mám dojem, že nám to poukazuje ke kvalifikaci toho společenství. Existuje společenství, které lidé potřebují, protože nedovedou a nemohou být sami. Ale to přece není to společenství, o které jde v církvi! Člověk, který potřebuje druhého, protože nedovede být sám, ten nemůže vytvořit (spoluvytvořit) společenství těch, kteří očekávají, že se s nimi něco stane. Oni si to všichni dělají a poskytují navzájem; oni si ty své potřeby navzájem „splňují“. Ale o to v církvi přece nejde. A proto ta průprava modlitbou je asi nezbytná, a pouze lidé připravení modlitbou v pokojíku se mohou sejít, aby společně očekávali to, co očekává ten, co byl na modlitbách v pokojíku. Tam to nestačí – ne proto, že by jemu něco chybělo, ale že když se mu té milosti nebo té pravdy dostane, tak to je nějak stále ještě málo: on potřebuje, aby se toho dostalo také tomu druhému. Toto je snad ten důvod té církve jako společenství: ne že já potřebuji

toho druhého, abych od něho něco dostal, nýbrž potřebuji toho druhého, abych mu mohl něco poskytnout. A já jemu i on mně poskytujeme něco, co se nedá označit jako „věc“ či „úkoj“ apod., prostě není to vposledu náš skutek, něco, co děláme my, ale je to jen předání oné „milosti“, jež jenom jakoby letmo projde našima „rukama“; nakonec jde jen o poukaz k té milosti, která se nám všem, celému společenství „stane“ a již se „děje“. To je podstata té tzv. symboliky. Jakmile se to ritualizuje, tak to naopak tenhle charakter ztrácí; stane se to potom jenom tím „splněním náboženských potřeb“, „ukojením“. – (Doplněno 26. 3. 75 po přepisu mgf. záznamu, doma.) Církev chápáná jako instituce bere na sebe nejen zcela nepřiměřeně znaky jakési pohanské posvátnosti, ale zejména zakrývá skutečnost, že ani nejlepší, nejlépe pěstovaná, kultivovaná institučnost nemůže zaručit, garantovat přítomnost toho, co (či spíše kdo) dělá církev církví i při minimu posvátnosti a dokonce minimu organizovanosti. Naproti tomu církev chápáná jako organizace, ač to je mnohem přijatelnější vzhledem k likvidaci posvátného trpytu, zase zastíní jinou skutečnost, že totiž Bůh, „božské“ se zpřítomňuje, přichází, vyjevuje nejenom v konečnosti, ale právě v nížinách, na periferii společnosti, v temných koutech, na dně, uprostřed slabosti, nemoc, utrpení, hříchu. Každá organizace usiluje o solidní základy, o úctyhodné funkcionáře a představitele, o fungující řád, který vybírá do čela nejlepší z nejlepších (a když to nedělá, je to špatná organizace), usiluje o finanční a materiální soběstačnost, nezávislost na všem vnějším, organizaci přesahujícím, zkrátka usiluje o vnitřní i vnější konsolidovanost. Ale skutečná, pravá církev nikdy není konsolidovaná, nikdy není soběstačná, nikdy nemůže spoléhat na kvalitní funkcionáře a představitele, ale všude se nutně dostává do rozporů s takovými „oporamí“ společenství, které je organizováno podle hledisek lidských kvalit (ať už skutečných, nebo naprosto oportunisticky postulovaných a vyžadovaných). Skutečná církev jako živé společenství s Ježíšem Kristem, jehož uznává za svého jediného Pána, žije vždycky napříč a v rozporu nejen s posvátnými strukturami institučními, ale také s každým řádem, opírajícím se o lidské kvality a obecně uznávané hodnoty. Pravá církev nenavazuje ani na tradici izraelského chrámového společenství, ani na tradici učitelskou a synagogální, ale na tradici prorockou.