

R 1975-21

[750525-1]

(161) (1) (SSaŽ, 25. 5. 75 večer.)

Kierkegaard velmi často podává jako duchaplnost, resp. duchaplnou sentenci něco, co má ve skutečnosti dějinný původ a důvod a vůbec dějinný charakter. Tak např. ve *Furcht und Zittern* (III, 95 a 98) mluví o „nekonečné rezignaci“, jež jako poslední stadium předchází víru, a jež spočívá v tom, že si – z čistě lidské odvahy – odřekneme veškerou časnost, že se veškeré časnosti vzdáme pro věčnost, již získáme a již se už na věky (na věčnost) nemůžeme zříci. To je podle něho paradoxní; ale ještě paradoxnější a pokornější odvahy je zapotřebí k tomu, silou (pomocí) absurdna (-ního) uchopit [znovu] veškerou časnost, a to je odvaha víry. A jako příklad uvádí Kierkegaard Abrahama, který vírou neztratil Izáka, nýbrž naopak ho vírou teprve dostal.

Základ a pozadí této sentence je právě dějinný. To ostatně zčásti vysvětluje z toho, co Kierkegaard napsal asi o [o necelou] stránku výše: K resignaci nenáleží žádná víra, neboť co získávám v resignaci je mé věčné vědomí, a tento pohyb je čistě filosofický...“ (tamtéž, III, 98). Dosavadní filosofická tradice totiž – a to od samého počátku – představovala právě ono odvrácení od „časnosti“, tj. ode všeho časového, proměnlivého, pomíjivého, a získala tím „věčné“, „nepomíjející“, „neproměnné“ – totiž archai, rhizomata apod. Proto také je tento odvrát od časovosti a proměnlivosti Kierkegaardem hodnocen jako „odvaha čistě lidská“. Naproti tomu víra znovu získává člověku veškerou časnost. To proto, že víra je orientace v čase, nikoliv z času ven, k věčnosti. Kierkegaard se ovšem ještě domnívá, že když člověk jednou onu věčnost získá, získá ji jednou provždy a trvale, takže se jí už nikdy nemůže vzdát. To by znamenalo, že víra sama není popřením této orientace na věčnost, nýbrž že jenom sbírá a přibírá to, co tato orientace ztratila. V tom se ovšem Kierkegaard mýlí; víra je popřením oné orientace na věčné a neproměnné, protože to, co se nemění, tu nutně již bylo od samého počátku, takže orientace na věčnost je orientací na minulost, na praminulost – a proti té se víra obrací zcela a naprosto, neboť je orientací na budoucnost, tj. na to, co ještě nebylo (nikdy) a co ještě ani nyní není.

Ovšem v jiném smyslu lze přece jenom říci, že tak naprostým popřením orientace na minulé víra přece jenom není; víra jako dějinná orientace, tj. orientace v dějích, dějinách, událostech je vždycky také nějak orientací ne

sice na minulost, ale v minulosti. Víra má svůj vztah k minulosti, a je to vztah selektivní a tím orientovaný. Říká-li Kierkegaard (ve své Chvalořeči na Abrahama), že básník je genius vzpomínání, platí to také o víře, neboť víra je kusem básnictví, kusem básnění, kusem básně. Víra skutečně také ví o „věčné platnosti“ toho, co se (jednou) stalo, ale ne proto, že by to tu od té doby prostě „bylo“, že by to trvalo nebo že by něco z toho přetrvávalo. Jestliže tedy Kierkegaard praví, že teprve v nekonečné resignaci si dobudu jasnosti o sobě a své věčné platnosti – nebo na jiném místě, že si dobudu svého věčného vědomí (tamtéž, III, 98), pak to je možno přijmout – ovšem jedině v té interpretaci, která „věčnou platnost“ chápe jako platnost „okamžiku“, který se nikdy neopakuje a který je možné také propást. Je možné jej ovšem také uchopit, získat a provést, uskutečnit to, k čemu vyzýval: a to je právě možné jenom ve víře. Tímto způsobem tedy víra vrací člověku čas a časnost, nikoliv aby jej vrhla do zmatku a chaosu, z něhož „filosofie“ hledala cestu ven ve své orientaci na to, co se nemění, co věčné zůstává, co nevzniká a nezaniká, nýbrž aby ukázala nový řád, novou orientaci, nové „nahore“ a „dole“.

[750525-2]

(162) (2) (SSaŽ, 25. 5. 75 večer.)

V běžném užití se dostává slovu „adaptace“ ochuzeného a pokleslého významu. Proto je důležité a smysluplné vždy znovu upozorňovat na to, že k podstatě adaptace nenáleží jen stránka přizpůsobení, ale také neméně významná stránka nepřizpůsobení. Plán šachistův musí být adaptován, přizpůsoben hře protivníka, ale ne tak, že by byl touto hrou protivníkovou určován; smyslem adaptace je získat novou šanci, získat vrch nad protivníkovou taktikou a vyhrát. Přizpůsobení je tu pouze jednou stránkou věci, pouhým prostředkem, který funguje jen za předpokladu, že slouží onomu novému rozvrhu, převyšujícímu rozvrh protivníkův resp. vůbec získávajícímu výhodu nebo vrch nad situací. Podobně je tomu na rovině biologické. Adaptace organismu neznamena skutečné splynutí s okolím, nýbrž pouze zdánlivé. Hranostaj se nestane sněhem, nýbrž stane se na sněhu pouze nenápadným a přitom si zachová nejen život, ale také svou identitu. V dlouhodobých termínech ovšem také dochází ke změně identity (při biologickém vývoji), a to pak ve smyslu progresu, tak i ve smyslu regrese. Kytovci, savci, kteří se stavbou těla adaptovali, přizpůsobili vodnímu živlu, zaplatili za to zakrněním končetin. Byla-li pro vývoj člověka základně důležitá volná (uvolněná) ruka, pak např. pro delfína tu je nepřekročitelné omezení. Koala se přizpůsobením zaživačského systému listům jediného eukalyptu vlastně specializoval, takže je nyní

inadaptibilní na jakoukoliv jinou potravu. Nicméně přizpůsobení v nepřizpůsobení má vposledu smysl právě v zachování identity; a je-li tato identita přece jen pozměňována, pak nikoliv tak, že dochází k její ztrátě nebo alespoň k jejímu úpadku, nýbrž že je pozvedána na vyšší úroveň, že získává touto proměnou „nové já“, schopnější než dosud.

Etymologie slova nám tu také může něco naznačit. „Aptus“ je schopný, „ad“ poukazuje na zaměřenost této schopnosti: schopný k čemu? Schopnost, která si sama nestačí, ale musí mít předmět, na němž se teprve jako schopnost uplatní, projeví. V tom smyslu tedy adaptace znamená přizpůsobení schopností k něčemu vnějšímu, danému, co musí být zvládnuto. Zaměřenost, nasměrovanost adaptace ovšem zároveň představuje její jakousi jednostrannost, totiž orientaci na jeden typ situace nebo na jednu stránku situace. Adaptace znamená vlastní proměnu s cílem, aby tak bylo dosaženo proměny osvětí. Adaptace se odehrává ve sféře vztahů mezi „svým“ a „osvojeným“; tam je její původ a odtamtud proniká eventuálně tím či oním směrem (nebo oběma směry). Pokud se stává adaptační sféra pouhou „převodní pákou“ uplatnění čehosi „vnějšího“, „cizího“, nemůžeme smysluplně mluvit o adaptaci, nýbrž o narušení, desintegraci „vlastního“, tj. vlastní identity. Ztráta identity znamená odpadnutí ze smysluplného směřování, úpadek a vposledu „smrt“. Smrt nelze považovat za adaptaci, i když se jí organismus „přizpůsobuje“ neživé přírodě, stává se neživou hmotou.

[750527-1]

(163) (3) (SSaŽ, 27. 5. 75 po poledni.)

Z poslední kapitoly Landsbergovy studie o „zkušenosti smrti“ lze pozitivně vzít vlastně jen poukaz k tomu, že v křesťanství může být a bývá překonán strach před smrtí. Proč tomu tak je a na čem se toto překonání strachu zakládá, to už je ve svém celku naprosto nepřijatelná interpretace, protože pracuje samotnému křesťanství zcela nepřiměřenými myšlenkovými prostředky.

Především jde o to, o čem se sám Landsberg zmiňuje jako o „obecně křesťanské dialektice“ (něm. str. 93). Ježíš přináší „nové osvobození od smrti“, tím že zjevuje říši ducha, která je smrti nepřístupná“ (něm. str. 88), na níž však může člověk mít „podíl“. U všech křesťanských myslitelů nalzáme **jednu** a touž „dialektiku smrti a života“ (tamtéž). Až posud jde o konstatování. Ale jakmile začne výklad, musíme protestovat. Za prvé proti pojetí času. To, čemu se můžeme obdivovat u Augustina, nemůžeme tolerovat ve 20. století. Výrok, že „časovost (pozemského) života je takové povahy, že se v něm nemůže konstituovat žádná skutečná přítomnost“, je

poplatný (Augustinově) představě „bodové přítomnosti“. Bodová přítomnost pochopitelně nemá žádného trvání a proto se „přítomná existence nemůže trváním uskutečnit“ (je příznačné, že ke skutečnosti náleží trvání, rozumí se neměnné). Toto pojetí času a trvání nelze než bezpodmínečně odmítnout. Přítomnost není bodová (neplatí Augustinovo „*per illud quod spatio caret*“, *Confess. XI, 21*), ale „rozměrná“, „rozsáhlá“, je více nebo méně „široká“, „rozlehlá“, tj. je to kus dění, dějství, má to svou dvojitou hloubku, hloubku budoucnosti a hloubku minulosti. Není žádné čiré přítomnosti, každá přítomnost do sebe zahrnuje a pojímá kus budoucnosti a kus minulosti, pochopitelně „vlastní“, tj. osvojení budoucnosti a osvojení minulosti. Teprve díky tomuto „osvojení“, „přivlastnění“, „přitažení“ kusu minulosti a kusu budoucnosti lze vůbec mluvit o přítomnosti jako o skutečné, neboť teprve tímto aktem osvojení se sama přítomnost stává skutečností, skutkem: působí totiž, že jako přítomnost je „integrováno“ v celek to, co je pak „při tom“, co se tedy na oné integritě účastní, co se podílí na onom aktu uskutečnění právě tím, že je osvojeno. (A ovšem: to, co je osvojeno, také není – nemůže být – bodové; bodovost je fikce, iluze, neskutečnost – v tom má Augustinovo tvrzení v sobě kus pravdy – ale přítomnost bodová není.

Od oné neskutečnosti (nebo alespoň nedostatku, absenci opravdové skutečnosti) přítomného přechází pak Landsberg tradičně k „neklidu“ a „nestálosti“ lidské duše, toužící po „věčnosti“, jíž se jí však nedostává. Opět doklad toho, že trvání se chápe jako neměnnost, jako podíl na věčnosti: jen věčnost znamená stálost a tím čistou přítomnost (něm. str. 90). A zmíněný neklid pak ještě – rovněž tradičně – spojuje s bázní a s trestem (za hřích) (str. 90–91). To je tím spíš naprosto nehajitelné a neudržitelné; ostatně ideologický charakter tohoto konceptu bije do očí. Věčnost jako neměnnost je nutno vyškrtnout z pojmového arzenálu nové ontologie; samotnou „věčnost“ (jako termín) je možno zachovat jenom tak, že ji pojmem jako tak pomalou změnu, že trvá po „věky“. Podíl na věčnosti pak znamená podíl na smysluplném dění, jež objímá celé eóny. Jedině tak má smysl mluvit o personálním charakteru věčnosti (něm. str. 91); tím je však zároveň odmítnuto chápat bytí této „věčné osoby“ (což samo je ještě jinak problematické: je-li člověk (lidé) angažován personálně, nemusí to ještě znamenat, že v tomto vztahu jeho protějšek musí nutně být „osoba“, tj. „subjekt“, tj. konkrétní) jako „bytí absolutní“ (tamtéž). Absolutní znamená totiž beze vztahu, oddělený, odloučený, sám o sobě, v sobě a pro sebe. Tzv. „absolutní“ bytí se také děje, stává – anebo je ničím. Ale bytí, které se „děje“, nemůže ergo být absolutní, neboť přinejmenším se musí vztahovat samo k sobě, tj. také ke své minulosti a

ke své budoucnosti, musí si být „věrné“, musí mít takto tvrdě vydobytou a vždy znovu dobývanou „identitu“ (nikoliv ve smyslu neměnnosti ovšem). Jinak zůstává v platnosti dobrota, láskyplnost a milost tohoto „bytí“, jež zve a přímo přitahuje; stahuje do své „věčnosti“ také každého člověka, který se nechá pozvat, aby se podílel na tomto na eóny projektovaném životě, tj. životě věčném. A jak vypadá potom otázka smrti a vztahu ke smrti?

[750527-2]

(164) (4) (SSaŽ, 27. 5. 75 pozdě odpoledne.)

Tady myslím, že má víc pravdy Rosenstock-Huessy (3651, str. 105), když píše: „Gegenüber allen todleugneuden Mythen und hoffnungslosen Zyklen ist der Preis für eine lebendige Zukunft: den Tod in unser Leben einzulassen und ihn da zu überwinden. Dies ist die höchste Gabe des Christentums... →“ Co to však znamená vpustit, vtáhnout smrt do našeho života? To může být míněno subjektivně: uvědomit si svou smrtelnost, nahlédnout nutnost své vlastní smrti. Ale to vůbec nevypadá jako nějaký začátek překonávání smrti. Anebo to je míněno reálně: ale to vlastně není nic nového, žádný objev - člověk přece „umírá“ vlastně od té chvíle, co se zrodil. Stárnutí je pomalé umírání (odumírají některé buňky, z těch některé jsou nahrazeny, ale jiné - např. nervové - už nikdy nahrazeny nejsou; atd.). Takovéto vtahování smrti do života nemá přece zapotřebí žádné aktivní pomoci a podpory, probíhá samovolně. A uvědomit si to, že tu taková samovolnost je, neznamená zase nic podobného jako nějaký začátek překonávání smrti. - Chyba je tu v tom, že nesprávně chápeme to, co se nazývá „naším životem“. To není prostě náš soukromý, individuální způsob žití, nýbrž je to vždycky také a zejména účast, podíl na životě, který každá naše soukromé a individuální žití přesahuje a převyšuje. A tento život není žádnou hypostasí, žádným ideálem, idealistickým výmyslem, nýbrž realitou, která stojí u kolébky našeho života, provází jej v celém jeho průběhu a stojí při něm u jeho smrti a u jeho hrobu. Uvědomit si tuto svázanost vlastního, individuálního života s tímto všechno naše žití přesahujícím životem po věky trvajícím, životem „věčným“, to už je snad opravdu první krok k překonání paniky a strachu o sebe. Je tu něco vyššího, něco většího, čemu já mohu jen sloužit: „ont musí růsti, já pak menšiti se“. Ale sloužit tomuto vyššímu, většímu, „věčnému“ životu (dát se mu do služeb je jediný způsob, jak mít na něm podíl, jak být do něho „přijat“) mohu jen obětí, tj. tím, že něco ze svého soukromého, individuálního života škrtnu, vypustím, že se toho vzdám, že to obětuji, že na to resignuji - Kierkegaardova myšlenka „nekonečné

resignace“ by tady měla mít své významné místo. A významné místo tu má také pokračování jeho myšlenky: teprve poté, co jsem se svého individuálního života vzdal, abych získal život věčný, dostává se mi znovu mého individuálního života jako daru, jako posvěceného daru, který už je eo ipso něčím jiným, než čím byl na počátku. Je to můj bývalý „soukromý“ život, který však už není soukromý, protože byl přijat do života věčného. Je to nový život ještě ve starém, je to vnitřní obrat, vnitřní přerod, „znovuzrození“.

Byla by ovšem chyba, kdybychom ono „zapojení“ do „života věčného“ (resp. na život věčný) chápali omezeně jako nějaké zduchovnění. „Život věčný“ nebo vůbec „život“ v plném smyslu je něco, co je zakotveno, zdomácněno na všech rovinách. Na „životě“ (= „životě věčném“) mají podíl i nejjednodušší organismy (a možná i „jednotky předživého“, jak o nich mluví např. Teilhard); a člověk jako nejvyšší živá bytost se podílí na „věčném životě“ také jako živočich, nejen jako duch a inteligence, a to vposledu i na těch nejnižších úrovních života. To nám zároveň napovídá důležitou věc: podílu na životě nelze dosáhnout snadno a ledabyly; je nutno splnit základní předpoklad, totiž zachovávat určité rozvrhy a normy, dodržovat určité „zásady“ a kritéria, „zorientovat se“, zapojit se do určitých plánů a systémů atd. Jinými slovy: chovat se složitěji, ale orientovaně, nikoliv libovolně. A to je právě moment, jímž se nižší „jednotka“ zapojuje do proudu, do linie, charakterizované jako „negentropická“, proti entropii směřující. Tento negentropický proud, to je - viděn zvnějšku - „život věčný“.

[750531-1]

(165) (5) (SSaŽ, 31. 5. 75.) (večer.)

Chceme-li posoudit dějinný vývoj filosofického myšlení od presokratiků po naše časy, musíme si učinit jakýsi předběžný obraz o tom, co to je ona „filosofie“, abychom do jejího dějinného vývoje a do jejích dějinných proměn nezapočítávali i jevy, které s ní jen vzdáleně souvisejí nebo vůbec nesouvisejí. To neznamená, že musíme vyčerpávajícím způsobem uchopit její podstatu, její podstatné rysy, nýbrž že naopak stačí, když se přidržíme zprvu jen jednoho nebo několika málo význačných rysů, které nám poskytnou jen předběžnou a nikterak definitivní základnu pro další zkoumání a uvažování. Můžeme také postupovat tak, že zprvu jen přibližně ohraničíme místo, resp. „prostor“, kde je filosofie „doma“ - a teprve v průběhu dalších úvah můžeme tento prostor **zužovat** a vymezovat přesněji.

Tak je např. vhodné, když vyjdeme z toho, že elementem filosofie je vědomí a speciálně myšlení. Filosofie se přímo nedotýká ničeho z toho, čím se zabývá a k čemu se vztahuje, ale je záležitostí vědomí a speciálně myšlení. Musíme se proto tázat, na jaký typ vědomí a myšlení je filosofie vázána; tady vyvstává téma reflexe a reflektovanosti. Reflektované (a reflektující) vědomí je zvláštním typem vědomí – a právě na tento zvláštní typ je filosofie vázána, v něm je zakotvena. Filosofie je bytostně spjata s reflexí.

Filosofie je přístup a postoj ke světu, je to reflexe základního lidského přístupu ke světu, a to reflexe, která tento rozvrh může dosti podstatně ovlivňovat. Tato okolnost je právě jedním z nejdůležitějších kritérií rozdílu mezi filosofií a ideologií. Ideologie neproměňuje základní přístup ke světu, nýbrž jenom ho potvrzuje, je jeho podepřením, dodatečným zdůvodněním, jeho ospravedlněním. (I tam, kde „přesvědčuje“, je to jenom proto, aby uvedla do něčeho, co tu je už připraveno, a v tom aby nadále udržovala.) Filosofie se naproti tomu liší od ideologie právě svou kritičností; i když se obrací zpět k lidské praxi a k základnímu rozvrhu té praxe a k zakotvenosti tohoto rozvrhu, event. zakotvenosti subjektu, který na sebe uskutečňování, uplatňování tohoto rozvrhu bere, není jeho „ideologickým“ výrazem, jeho potvrzením či rozvedením, prohlubováním či zjemňováním, nýbrž je současně jeho kontrolou, teoretickou prověrkou. A tato teoretická prověrka je zvláštním typem prověrky praktické, neboť teorie je také jistý druh praxe, totiž teoretické praxe, totiž praxe myšlení, praxe přísného uvažování, zkoumání myšlenkového – to je také „praxe“. A tak právě proto, že jednotlivá linie praxe nemůže stačit k posouzení celkovému, je třeba celých sérií různých praktických ověření, různých praktických prověrek. A jednou z nich je také prověrka v teorii, prověrka myšlenková. Pokud reflexe (filosofická reflexe) není natolik kritická, aby byla schopna tuto prověrku provést, a to přísně provést, pak je to dokladem toho, že nejde o filosofii, nýbrž o ideologii.

Co zasluhuje zvláštního podtržení, je ona nekončící reflexe a nekončící kritika. Tak např. nemůžeme svěřit všechnu kritiku, kritičnost, všecko kritické prověřování jenom vědě, protože věda sice může leccos ukázat jako nedržitelné, ale není schopna revidovat své vlastní základy, event. prověřit a vylepšovat je programově. Své základy, svá východiska věda mění ad hoc, nahodile, podle potřeby; mění je na zkoušku ve chvíli, kdy se jí rozpadají staré základy pod rukama, kdy už nejsou schopny nést ono zatížení celého dalšího **výkladu**, celé teoretické výstavby. (Ale do té chvíle může být teoretický vědecký přístup hluboce chybný – přinejmenším proto, že je nekontrolovaný, vědomě systematicky neprověřovaný – takže

i tam, kde vědecká kritika může být a je prováděna legitimními prostředky příslušného vědeckého oboru, je tato kritika - a její výsledky - jen podmíněná, tj. závislá na platnosti a správnosti principů, z nichž nemůže nevycházet, jež však sama nemůže kontrolovat.) Je to právě filosofie, která je povolána kontrolovat a prověřovat, kriticky posoudit, zhodnotit také aktivitu vědeckou, také praxi samotné vědy, tj. i kritickou praxi vědy. Věda sama - protože není žádné všeobecné vědy, jsou jen jednotlivé vědecké disciplíny - tyto jednotlivé vědecké disciplíny tedy mají kritické vybavení pro svou praxi vždycky jenom pro jistý omezený obor, pro jistou omezenou sféru tématickou. A do této sféry nikdy nepatří ona věda sama (alespoň jako celek) a její postupy. Jedinou výjimkou tu je právě filosofie, a proto je celkem vhodnější filosofii nenazývat vědou, protože se ode všech věd právě touto stránkou liší, totiž že je schopna se vracet i ke svým východiskům, ke svým vlastním základům, k sobě, podrobit samu sebe a svou vlastní teoretickou praxi kritice, prověření, a zároveň je schopna se vztáhnout ke všemu (tematicky), tj. není svázána s nějakým omezeným, ohraničeným oborem. To jsou dvě důležité věci, jimiž se filosofie liší od věd a proto ji raději nebudeme nazývat vědou. (Přepis z mgf. záz.)

[750531-2]

(166) (6) (SSaŽ, 31. 5. 75 večer - přepis z mgf. záz.)

Jestliže se budeme zabývat filosofií jako podstatně a hluboce spjatou s reflexí, jako kritickou reflexí, jako neustávající a vždy dál pronikající reflexí, někdy nekončící reflexí, pak ovšem je zřejmé, že tím ji můžeme dost dobře oddělit a odlišit od všech ostatních forem vědomí a myšlení, a tím ji učinit také jakýmsi posuzovatelem a vyjasňovatelem a kritikem všech ostatních forem vědomí. Ovšem jen za jednoho předpokladu, totiž že filosofie se ve své reflexi může a chce kriticky obracet také sama k sobě. A pak ovšem všechny pokusy tzv. filosofické, jak je známe z dějin filosofického myšlení, které se tomuhle nějak vymykají, které na to zapominají nebo se dokonce programově proti tomu staví, budou představovat už nikoliv filosofii, nýbrž něco jako „anti-filosofii“; tak např. pozitivismus bude typickým příkladem antifilosofie, neboť odmítá důslednou a dost daleko jdoucí reflexi, a pokouší se najít jiná kritéria, která jsou jednak formulována tak, aby se tam o reflexi nemuselo mluvit, a tedy aby bylo možno se jí vyhnout, a jednak ji formuluje tak, aby co možno bylo lze vyloučit účast - nebo alespoň podstatnou, obsahově závažnou účast - subjektivity při rozhodování o platnosti či neplatnosti, správnosti či nesprávnosti. Aby byly tedy subjekt a subjektivita

maximálně vyloučeny nebo alespoň redukovány, aby byl redukován jejich význam a dosah pro poznání (a vůbec pro vědomí). To je možno pak podrobněji osvětlit tím, když učiníme předmětem zkoumání samotnou reflexi, tj. tu okolnost, že reflexe se vztahuje k něčemu, co fakticky je jakýmsi „zprostředkováním“ musí subjektivitou a objektivitou, správněji mezi subjektem (a subjektivitou) a mezi objekty, předměty, a tedy co nazýváme akcí, aktivitou. Reflexe sama nemá jiné možnosti, než se obracet k aktivitě, k akcím, event. na lidské úrovni k praxi, a „analýzou“ (jakousi), vyjasňováním povahy toho, co se vlastně v té akci, v té praxi děje, projasňuje jednak situaci toho, k čemu směřuje akce ve své „předmětnosti“ (tj. ve svém předmětném zaměření), tj. ve svém zaměření k „předmětům“ tzv. „objektivní skutečnosti“; ale současně reflexe také nějak vyjasňuje i situaci východiska akcí a praxe, tj. tu stránku akce, která nemíří k předmětům, k předmětné skutečnosti, nýbrž která vychází ze skutečnosti nepředmětné, z nepředmětné stránky subjektu, který je subjektem oné akce či praxe, který je „aktivní“. Proto legitimním počínáním filosofie je, když tematizuje onu předmětnou stránku skutečnosti – a tím se rozumí předmětná stránka samotného aktivního subjektu, ale i předmětná stránka té předmětné skutečnosti, k níž aktivita tohoto subjektu míří, přičemž tím zdaleka není řečeno, že ta skutečnost, která je takto předmětně zaměřena (aktivitou), se touto předmětností, touto předmětnou stránkou vyčerpává; a stejně tak je filosoficky legitimní, když se filosofie, filosofická reflexe začne zabývat, když začne tematizovat tu nepředmětnou, subjektivní stránku skutečnosti, a to jak skutečnosti vlastní, vlastního subjektu, nepředmětné stránky subjektu, tak event. nepředmětné stránky té předmětné skutečnosti, k níž je aktivita zaměřena. Na určitých úrovních je možné předpokládat už (a možná na všech úrovních) kontakt vnitřních stránek subjektu. Tak kupř. nějaká událost je integrována spolu s jinými událostmi do superudálosti tak, že nepochybně ty nižší události se musí zapojit do plánu oné superudálosti svými vnitřními stránkami. A ten plán oné superudálosti je rovněž sám integrován její vnitřní stránkou; tedy musí dojít k nějaké komunikaci, k nějakému uskutečnění, realizaci závislosti, spojení vnitřních stránek různých událostí (což znamená předpoklad aktivity, jež má obrácený směr, tj. jež je orientována „dovnitř“ nejenom druhotně, ale základně – to má své důsledky pro parametry časové a pro pojetí časovosti a časování události vůbec a zejména subjektu). Z toho vyplývá, že filosofie – vzata dějinně – tematizovala až dosud převážně onu předmětnou, „objektivní“ (nebo jak my spíš budeme říkat „objektivní“) stránku skutečnosti – představovala jednostranné zdůraznění, jednostranné vyvinutí filosofické

reflexe, a naproti tomu jakousi zapomenutost, jakési zapomenutí na tématizaci oné druhé podstatné stránky, na kterou správně nesmí reflexe nikdy zapomínat. I tam, kde byl - v moderní době stále častěji - tématizován subjekt, je zprvu tématizován myšlenkovými prostředky, které byly vypracovány ve vztahu k oné jednostranně chápané skutečnosti, tj. k oné tzv. „objektivní“, „předmětné“ skutečnosti. Subjekt je pak myšlenkově uchopován, jako kdyby to byl jenom nějaký zvláštní objekt. Vzniká tedy otázka, jaké myšlenkové prostředky jsou vůbec oné filosofické reflexi k dispozici a jak je možno vypracovat, založit celou garnituru myšlenkových prostředků, jimiž by bylo možno tématizovat a myšlenkově uchopit onu nepředmětnou stránku skutečnosti (a eventuelně nepředmětnou skutečnost samu, pokud se ukáže, že něco takového tu je a že se s tím filosofická reflexe a myšlení vůbec může „prakticky“ setkat). Tedy je to otázka toho, jak vedle a proti předmětnému myšlení lze založit a vypracovat myšlení nepředmětné, a co to znamená pro situaci, v níž myšlenkově dnes jsme. (Přepis mgf. záznamu.)

[750531-3]

(167) (7) (SSaŽ, 31. 5. 75 večer; přepis mgf. záznamu asi 3 dni starého.) Rozvrh příručky „Filosofie pro naši dobu“ by se měl řídit tou základní okolností, že vědomí lidské, v jehož elementu je filosofie zakotvena, je založeno v reflexi a reflexe že se vztahuje k lidské aktivitě a praxi, pokud je tato aktivita zase ještě prostředkována a usměrňována, řízena, orientována reflexí, a že tedy když se reflexe obrací k praxi, rozpoznává na průběhu aktivity, průběhu praxe to, co spadá do sféry tzv. vnějšího, a to, co spadá do sféry tzv. vnitřního, tj. co spadá na vrub objektu a to co spadá na vrub subjektu. Toto dvojí zaměření reflexe musí být nějakým způsobem motivem a vodítkem výstavby celé knížky. -

Naším cílem není filosofie, která by byla něčím invariantním, od situací a situačnosti distancovaným, co nevede k žádným přímým ani prostředkovaným důsledkům bez nějakého dalšího momentu, který by nutně přicházel odjinud, a co ponechává proto tomu, kdo tuto filosofii drží, naprostou svobodu v praktickém rozhodování. Naopak hledáme takovou filosofii, která by člověku poskytla orientaci a direktivu, a která by zároveň do sféry takto orientované na příslušná místa zařadila všechno to, co má tzv. „faktický“ charakter, tj. co je „dáno objektivně“, co je natolik „trvalé“, že je s tím zapotřebí počítat jako s dlouhodobě se nijak mimořádně, nijak pronikavě neproměňující „daností“. -

Neopozitivismus chce očistit vědecké myšlení ode vší „afektivní účasti“ na východiscích i na výsledcích každého zkoumání, chce vyloučit všechny

„významy“, jež jsou poplatny výhradně zapojenosti do lidských životních situací. V tom se shoduje s marxismem (resp. marxismus se v této věci jeví jako jistý typ pozitivismu, a proto jsou v jeho rámci možné také pokusy o „marxistický neopozitivismus“), když např. za určitým typem programové filosofie odhaluje její svázanost s určitou společenskou skupinou či třídou a s jejím osudem. Ale zcela tím zapomíná na možnost jiného, také legitimního a vlastně mnohem legitimnějšího přístupu k podobné skutečnosti, a to dokonce i tam, kde vazba určitých filosofických pozic a přístupů na určitou společenskou skupinu (či třídu) je zřejmá a nepochybná, totiž na možnost zkoumání, zda takto situovaná skupina a na takto situovanou skupinu vázaná filosofie, filosofická orientace právě díky oné situovanosti neodhaluje něco podstatného, co už není jenom výrazem jejího vlastního osudu, nýbrž co poukazuje na situaci celé společnosti (a to ovšem znamená, že už nejde pouze o „výraz“ situace celé společnosti, nýbrž o její osvětlení v perspektivě pravdy), na skutečnost vůbec, na svět, v němž nejen ona skupina, ale celá společnost žije atd. Z toho vyplývá, že pouhý poukaz na sociální vazbu určité koncepce či názoru nemusí ještě nutně potvrzovat jejich ideologický charakter; určitá pozice, zasazení, zaklesnutí v situaci může (a velmi často k tomu dochází právě z takovýchto „subjektivních“ pohnutek a okolností) naopak vyzvednout pohled, který je sám o sobě nezvyklý, ale ukazuje skutečnost nejen v novém, ale ostřejším, plnějším světle. Jenom dlouhodobá svázanost určitého postoje a „názoru“ s nějakou sociální skupinou nebo s nějakým sociálním postojem může být podezřelá. Naopak situační, okamžitá vazba je někdy dokonce podmínkou ostrého vidění věcí, jak vskutku vypadají (s tím např. souvisí tzv. teorie průšvihů). – A přitom ovšem pojem „dlouhodobosti“ je tu relativní – tam, kde jde o osvětlení skutečnosti, která je stará staletí nebo tisíciletí (a která právě proto unikala pozornosti), může mít nezbytný „průšvih“ charakter dějinné události o rozsahu několika desetiletí nebo i víc. Aby se však ze situace a z našeho zasazení v ní dalo získat nové východisko, zakotvení v novém pohledu na věci, je právě nezbytná reflexe; a ta nemůže nikdy zůstat u pouhého konstatování vazby tohoto nového pohledu a příslušného názoru či koncepce na sociální situovanost, nýbrž musí věnovat svou pozornost také a zejména otázce platnosti a neplatnosti.

[750602-1]

(168) (8) (SSaŽ, 2. 6. 75 dopoledne.)

Naše doba se na rovině poznání a odborného, vědeckého a filosofického myšlení vyznačuje dvěma hlavními rysy: na jedné straně se ukazuje velmi

zřetelně, jak neuspokojivý a nedostatečný je ten styl myšlení, na němž spočívá celá moderní věda a který je dost přesně a hluboce kritizován ze strany fenomenologů a filosofů existence; a na druhé straně přes všechnu oprávněnost této kritiky zůstává fenomenologie a zejména filosofie existence mnoho dlužna úkolům, které jsou pro dnešní myšlení základní a nevyhnutelné. Podstata obou nedostatečných způsobů myšlení spočívá v jejich jednostranném důrazu a orientaci na jednu stránku skutečnosti, což vposledu vyprazdňuje a problematizuje i ty nejpozitivnější výsledky jejich úsilí. Dobrý celkem přehled podává např. Ernst Topitsch (3391: „Zur Soziologie des Existenzialismus“, str. 97-117). (V dalším užívám rozsáhle jeho charakteristik.) (Viz zejména str. 109 n.)

U Heideggera se ukazuje předmětnost „jsoucího“ („jsoucna“), svět objektů lidského poznávání a jednání jako říše opuštěnosti bytím, bezdomoví a ztráty spásy (Seinsverlassenheit, Heimatlosigkeit, Heillosigkeit). Je konstituována vůlí k moci přednostního sebeprosazování nebo vypočítavého upotřebení a dosahuje svého nejvyššího bodu v technice jako představitelném, poříditelem a objednatelném „zařízení“ (in der Technik als vor-, her- und bestellbaren „Gestell“). K „ontologickému“ pádu do hříchu zpředmětnění nedochází však teprve v moderním pozitivistickém světě, nýbrž již v objektivující metafyzice od dob Platóna a Aristotela: od nich obou pochází „technická“ interpretace myšlení jako „podnik uvažování ve službách činění a dělání“ (als „Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens“). Dokonce i sama mluva vědy, ba i mluva každodennosti je korumpována. Dává se k dispozici „našemu pouhému chtění a provozování jako nástroj panství nad jsoucnem“, „upadá do služby prostředkování komunikačních cest, na nichž se šíří zpředmětnění jako uniformní přístupnost všeho pro všechny při zanedbání každé meze“. Stává se v „hovoru“ („Gerede“) prostředkem sebeztracení jakožto „ono“ („man“), jakožto každodennost konvencí masové společnosti, jejíž neautentičnost dusí a zplošťuje všechno podstatné.

Z tohoto světa noci a smrti podstatného (Wesenstod) má být člověk vysvobozen. U raného Heideggera ještě převažuje pathos (pro)buditele, který chce ty, kteří zapomněli na bytí, vyděsit úzkostí z jejich falešných jistot, z jejich upadlosti do μη ὄν (ne-bytí) pouhého jsoucna a připravit je pro *unum necessarium* sebe-bytí (Selbst-sein) a autentičnosti, zatímco později se na scénu (do obzoru) (in das Blickfeld) přesunuje zaslíbení a nové „zrození“ (?) (Verheißung und neue Geborgenheit). Z pravdy bytí vyvržený člověk má poznovu najít vlast (domov - Heimat), blízkost a prosvěcování bytí, aby se tam zabydlil. K tomu cíli má být otevřeno -

abychom použili výrazu Maxe Schelera - jakési nové spásné vědění (Heilswissen), jež nemá nic společného s věděním (vědou) vůle k moci a s její počítající a vypočítavou logikou, případně (či dokonce) navíc logistikou. Tím zaznívá opět jeden z leitmotivů právě německé filosofie našeho století, totiž touha po jakémisi „druhém vědění“, co poskytuje člověku něco, co mu přísnost vědy musí odepřít. Heidegger se v posledních dílech distancuje od příliš „vědecké“ fenomenologie, aby se přiklonil k „myšlení pravdy bytí“, které „začíná teprve poté, co jsme zjistili, že onen od věků [po staletí] zbožňovaný rozum je nejzatrzelejším oponentem (protivníkem - Widersacher) myšlení“. V čem ovšem toto „myslící myšlení“, příbuzné děkování a nikoliv počítání pouhé správnosti, vlastně má spočívat, může Heidegger jen naznačovat nebo opisovat. Řeč tohoto myšlení je řečí „ekstatického spočívání v pravdě bytí“ a znamená „prosvětlující - skrývající příchod bytí samého“. Je to „říkání pěvců“, jejichž zpěv je „odvrácen od všeho upřednostňujícího sebezprosazování“, říkání, jež „se o nic poříditelného nezasazuje“ [das nichts begehrt und sich um nichts Herstellbares bewirkt], nýbrž jako zvěstování spásy „přináší smrtelným do světové noci stopu uniknuvších bohů“. (Koláž citátů pochází od Topitsche - prameny jsou udány u něho.)

Považuji za příznačné, že poukaz na pěvce a básníky vlastně míří k tomu, co kdysi představoval mýtus. Mýtus byl orientován na danost, hotovost, minulost, protože byl plně soustředěn na nepředmětnou stránku vyslovovaného. Filosofie představovala hluboký úpadek právě tím, že při racionalizaci oné předmětné orientace na dané a minulé a při dovedení této předmětné stránky myšlení postupně k stále vyšší dokonalosti ztratila smysl pro nepředmětnou stránku myšlení a tím i definitivně pro nepředmětnou skutečnost samotnou.