

R 1975-35

(257) (1) (SSaŽ, 5. 9. 75 dopoledne.)

Tam, kde vezmeme vedle prostoru vážně také čas, ukáže se nutnost dalšího kroku: je třeba myšlenkově uchopit dění jako přechod („pohyb“) z jedné dimenze do druhé, jako změnu, jako základ celé stavby vesmíru. A nastane nutnost ustavení pojmu „události“ jako určitého úseku (ale integrovaného úseku) dění, jako stavebního kamene dějství, jako něčeho, co má svůj počátek, průběh a konec. A jakmile se začneme zabývat událostí a její strukturou, musíme postoupit dál k rozlišení mezi tím, co je vnitřní a co je vnější. Scheler se naprosto mýlí, když dokonce rostlinám upírá „jakoukoliv zpětnou informaci centru o stavu orgánů“ (3150, str. 48), kterou přisuzuje až živočichům; prý „zde vůbec není obrácení života do sebe sama, jakákoli sebestreptivnější re-flexe, [jakýkoli sebenepatrnější „vědomý“ vnitřní stav...] (tamtéž). Nechme na tomto místě zcela stranou otázku Schelerova pojetí vědomí; důležitější je, že Scheler upírá rostlině schopnost počítku („v žádném případě však není možné přisuzovat rostlině ‚počítek‘ a ‚vědomí‘...“ - dtto, str. 46), přičemž počítek ztotožňuje se „specifickou zpětnou informací centru o okamžitém stavu...“ (dtto, str. 47). Ale tato „zpětná informace centru“ je prokazatelná nejen u rostlin, nýbrž dokonce ji musíme předpokládat (i když „prokázat“ ji uspokojivě nedovedeme - „zatím“!) u molekul a u atomů (má-li atom reagovat, „chovat se“ v živém organismu jinak než v neživých kontextech, je zřejmé, že musí mít k dispozici nějaký typ „zpětných informací“ o kontextu, v němž vstupuje, aby se mu mohl přizpůsobit). Nejde tedy u rostlin o jakési „pocitové puzení“, jak to nazývá Scheler, ale rostlina je schopna reagovat (což připouští i sám Scheler, když říká: „rostlina reaguje např. specificky na intenzitu světelných paprsků, avšak nereaguje diferencovaně na barvy a směry paprsků“ (str. 47 - tamtéž). To jistě neplatí; otáčení úboru slunečnice za sluncem je beze vší pochyby reagováním na směr paprsků. Bylo by jistě možno uspořádat pokus, při němž by ze dvou umělých světelných zdrojů odlišné frekvence (**bary**) byla různým rostlinám vyzařována stejná „intenzita“ světla (což by ovšem nutně znamenalo definovat, co touto „intenzitou“ rozumíme); tak by bylo možno zjistit, nedává-li ta či ona rostlina přednost té či oné barvě světla. - Nedávno proběhla populárními časopisy a novinami kuriózní zpráva o schopnosti rostlin reagovat, dokonce se excitovat v přítomnosti osoby, která už jim nějak uškodila (v minulosti). To by byl pak doklad

paměti a asociační schopnosti rostlin. Scheler mluví ovšem o tom, že „pocitové puzení rostliny“ není „zaměřeno na určité součásti okolí a jeho dráždivé popudy, jimž by odpovídaly zvláštní smyslové kvality a obrazové elementy“ (str. 47). To je ovšem dosti svévolné, neboť nic podobného nelze o nic víc prokázat ani u nálevníků, jež Scheler zmiňuje a u nichž (na rozdíl od rostlin) předpokládá „schopnost učit se“ (str. 47). – Nu, a podobně jako Scheler ochuzuje rostliny o celou dimenzi bytí, ochuzuje také útvary nižších úrovní, tj. „anorganická tělesa“, o jakékoliv „dedans“: „jim však nemůžeme přisoudit v žádném smyslu niternost“; teprve rostlině smíme podle něho přisoudit „vnitřní stav“. To je však nepochybně omyl, i když je zajisté třeba vést ostrou dělicí čáru mezi „anorganickými tělesy“, která jsou v naprosté většině případech pouhými aglomeracemi, a mezi oněmi neorganickými, ne-živými (resp. „před-živými“ – řečeno s Teilhardem) přirozenými jednotkami, „unitées naturelles“, jejich nitro, niternost, vnitřní stránku musíme předpokládat, nemáme-li si zabouchnout dveře k porozumění, jak vznikl a jak se dále udržuje život. A naším přístupem dochází k odhalení toho, že veškerá skutečnost a každá její složka, každá i nejmenší částička skutečnosti má svou vnitřní i vnější stránku, protože je děním a jakožto dění má své zakotvení v budoucnosti, z níž vyvěrá, a vyústění v minulosti, v níž se ztrácí, mizí, vytrácí (leďa že by tu nějaké jiné dění bylo schopno na něco z onoho předchozího reagovat a navázat). Až potud jde o shodu s přístupem Teilhardovým, ale tady – jak alespoň mám za to – je věc možno nahlédnout přehledněji a uchopit i důvody.

(258) (2) (SSaŽ, 5. 9. 75 večer.)

Filosofie tu nebyla odevždy, ale je to jakýsi „vynález“ resp. celá série vynálezů, majících svůj počátek a své dějiny. Obecně se start filosofie svazuje s několika jmény řeckých myslitelů, tzv. hylozoistů (Thales, ...) Je charakteristické, že časově je tento „vznik“ filosofie (je to nepřesnost, jak ještě budeme mít příležitost ukázat, ale nepřesnost smysluplná, tj. něco pravdy obsahující) spjat s devízou „Poznej sebe sama“ („*gnóthi s' auton*“), která byla vepsána na chrám v Delfách. Celé řecké filosofické myšlení je touto zásadou hluboce ovlivněno a žije vlastně jen v jejím „prostoru“, i když ovšem ji chápe různým způsobem (a i když některé způsoby jejího pochopení byly objeveny až mnohem, mnohem později).

Vyjděme tedy z tohoto předpokladu (že první počátky i další vývoj filosofie jsou spjaty s myšlenkou sebepoznání) a vyvodme odtud několik závěrů, jež nám budou moci být jistou orientací a nápomocí při rozvrhu postupu dalších výkladů a úvah. – Spjatost filosofie a „poznání sebe sama“

není tak jednoduchou záležitostí, jak by se někomu mohlo na první pohled zdát. Především jde tedy o to, že filosofie je pevně zakotvena v prostoru, vymezeném právě jako „sebepoznání“, „poznání sebe“, „uvědomění si sebe“ (čili sebeuvědomění). Filosofie se nevyskytuje a nemůže vyskytovat někde, kde a) není přítomno nějaké vědomí (neboť filosofie je záležitostí vědomí a uvědomění, i když je v ní vždy také cosi ještě neuvědomělého – ale to znamená právě: nefilosofického, filosoficky neuchopeného). Sebeuvědomění, sebepoznání však může být chápáno velmi různě, dobře i špatně, v plném významu i v omezeném smyslu, filosoficky pronikavě nebo povrchně či zkresleně. My budeme mít při tom na mysli především možnost a skutečnost toho, že si člověk uvědomuje, co vlastně dělá, když něco dělá (přičemž zase je třeba vymezit, co rozumíme slovem „dělati“). Ale protože filosofie je spjata s oním „sebeuvědomováním“, nemůže se spokojit pouhým „jednoduchým“ resp. jednosměrným, jednovrstevným uvědoměním toho, co děláme; to, že si něco uvědomujeme, to je také náš výkon (někdy značně komplikovaný a namáhavý), naše aktivita, naše „dělán“í. Máme-li si uvědomovat, co děláme, musíme si uvědomovat také své uvědomování, musíme si být zkrátka vědomi toho, že si něčeho (jiného) jsme vědomi. Nějak si uvědomit, co děláme či co jsme právě udělali, to ještě zdaleka nemusí být filosofické uvědomění. Protože však lidské vědomí je jako svou trvalou „vlastností“ vybaveno tím, že nejenom něco ví, ale že také vždy nějak (i když ne plně) ví, že to ví, pak požadavek a závazek filosofického myšlení, vždy dál pronikat v sebeuvědomování, znamená požadavek a závazek se vědomě, myšlenkově vztáhnout ke svému vědomí (jež se samo vztahuje jednak k něčemu dalšímu, jednak k sobě samému). Ale vztáhnout se k tomuto vědomí (jež si uvědomuje něco dalšího, ale také sebe) nelze (filosoficky nelze, psychologicky ovšem ano) tak, že bychom obsah tohoto vědomí nechali stranou, ani že bychom nechali stranou platnost (či neplatnost) tohoto uvědomění (a jeho obsahu). Takže filosofie, která je záležitostí komplikovaně reflektovaného vědomí, se vposledu nemůže nevztahovat také ke všemu, k čemu se vztahuje samo (ještě nefilosofické a filosofii neovlivněné) vědomí. Neboť najdete-li ve vědomí nějakou myšlenku, tj. nějaké pomyšlení na něco (neboť ve vědomí a v myšlení je vždy přítomno ono odnášení, vztahování se k něčemu mimo samo to vědomí, tj. náleží k němu vždy tzv. intencionalita); a máte-li posoudit ono pomyšlení, resp. myšlenku, pak musíte posoudit především a na prvním místě právě jeho intencionální stránku, tj. jeho obsah, to, co míní a jak to míní. Neboť to, co míním, můžeme mínit stále ještě rozmanitými způsoby, které zdaleka nejsou rovnocenné. Uvedme si příklad.

Máme kocoura; toho může někdo mýnit, když na něho ukáže a řekne: Co je tohle za zvíře? Nebo jenom: Co to je, tohleto? Takže kocoura můžeme mýnit jakožto „tohleto“, ale také jako „zvíře“ (bylo by ho možno mýnit - nesprávně ovšem - také jako „rostlinu“ nebo jako „věc“). Můžeme ovšem vědět nejenom, že „tohleto“ je zvíře, ale můžeme vědět, že to je kočka - a pak můžeme mýnit našeho kocoura jakožto „kočku“, tj. jako rod a jako druh. Ale můžeme vědět, že jde o našeho kocoura a můžeme ho mýnit tedy právě jako jedinečné zvíře, totiž našeho kocoura Jága. Ve všech případech mířila naše intence stejným směrem, ale nestejně „hluboko“, nestejně „ostře“ a „přesně“. Chceme-li rozličnou kvalitu a úroveň této intence uchopit a postihnout, můžeme to učinit zase jenom v reflexi, tj. v sebeuvědomění příslušného mínícího vědomí (myšlení, mínění). A to jsme ovšem vůbec vypustili všechny možnosti mylného, vadného způsobu mínění, tj. případy, kdy něco míníme, ale míníme to jakožto něco jiného (např. míníme fakticky kočku našeho souseda, majíce ji omylem za našeho vlastního kocoura, neboť jejich podobnost je značná). Omyl vůbec je možný jen jako rozpor mezi míněním a jeho reflexí; sama intence nemůže být mylná.

(259) (3) (SSaŽ, 7. 9. 75 odpoledne.)

V jistém smyslu můžeme mluvit o „omylu“ také tam, kde žádná reflexe není přítomna. Tak tomu je v případě Jenningsova popisu chování nižších organismů, kde užívá obratu „trial and error“. Ale tam jde opět o konfrontaci dvou rovin nebo alespoň dvou kontextů: jednou „rovinou“ či jedním „kontextem“, je záměr, zacílení, nasměrování, žádoucí průběh a účinek akce, zatímco druhou „rovinou“ či druhým „kontextem“ je výsledek, skutečný průběh a účinek akce. Objeví-li se mezi oběma „kontexty“ či „rovinami“ flagrantní rozpor, dochází ke konfúzi, ke zmatku, k desintegraci dalšího jednání na dobu kratší nebo delší apod. K tomu dochází zejména tam, kde „akční systém“ je koordinován a integrován na bázi „instinktů“; v takovém případě může být frustrace po nějaké době překonána jen tak, že celý akční systém je odstartován zase od začátku. Každá komplikovanější akce je strukturována jako „interakce“, tj. „očekává“ jisté „chování“ z „druhé strany“. Když toto očekávání není splněno a když se subjekt setká s „odpovědí“ resp. vůbec „chováním“ neočekávaným, jiným, cizím, propadá většímu nebo menšímu zmatku. Na nízkých úrovních je možnost korigování dalšího průběhu akce nebo dalších akcí malá, zatímco na vyšších úrovních je větší. Nicméně věc není zcela jednoduchá, lineární. Dokonalost a efektivita stoupá jednak s vysokou specializací (a ta ovšem maximálně vylučuje nahodilost a

okamžitou invenci a orientuje se na rutinu a na perfektně zaběhanou nacvičenost); tím však dospívá k nepochybnému omezení všude tam, kde jde o nové, nepředvídané situace. V těch se zhostí svého úkolu spíše živá bytost nesespecializovaná a zaměřená spíš všestranně; ale taková všestranná orientace zase nedosáhne nikdy tak perfektních výkonů jako jsou možné na základě specializace.

V podmínkách specializovanosti dochází k omylu pravidelně tam, kde nastává netypická situace; „omyl“ spočívá v tom, že se v odlišné, nové situaci užívá zaběhaných, mnohonásobně osvědčených schemat, jež se však náhle stala bezcenná, protože nevhodná, nepřiměřená a neúčinná. Specialista je v takové situaci vyřízen, protože si již dávno odvykl vztahovat se k celku jinak než prizmatem své specializovanosti. Než se odučí svým nyní nejenom bezcenným, ale přímo zhoubným návykům, zahyne. Naproti tomu nespecialista, který za obvyklých, normálních okolností nemohl se specialistou soutěžit a musel paběrkovat porůznu na periférii, je nyní nesrovnatelně připravenější se zhostit svých úkolů a svého údělu, neboť rozdíl mezi atypičností nové situace a atypičností dřívějších okrajových situací, jež specialisté pomíjeli, není tak veliký. Zatímco frekvence omylů u specialistů prudce vzrůstá, pro nespecialisty zůstává téměř nezvýšena. Efektivita specializovanosti rapidně klesá, zatímco efektivita nesespecializované aktivity se vcelku nemění a relativně tedy stoupá. Každá nová, nečekaná, nepředvídaná situace představuje proto obrovskou šanci právě pro nesespecializované živé bytosti. Otevřenost vůči novému je proto vždycky nesrovnatelně větší u nespecialistů. Specializovanost s sebou nese jakýsi druh uzavírání - znamená ustrnutí a perspektivně zánik. Příslib budoucnosti a zaslíbení má však otevřenost nespecialistů. Předpokladem úspěchu nesespecializovaného postoje či přístupu však není pouhá nesespecializovanost, ale rovněž něco nového. Protože však všechno nové v postojích a přístupech bývá časem proměněno v rutinu, tj. bývá zjednodušeno, zmechanizováno, zekonomičtěno, ovšem zase na úkor nesespecializovanosti a ergo otevřenosti, musí fungovat vnitřně napjatá struktura, která v sebe integruje jak rutinu a ekonomizovanost (nižších úrovní), tak otevřenost a nesespecializovanost (vyšších a nejvyšších úrovní). Má-li však nesespecializovanost a otevřenost na nejvyšších rovinách (a vůči nim) mít nějaké zakotvení a tím „charakter“, nemůže a nesmí spočívat sama v sobě, ale musí se podstatně vztahovat ven, mimo sebe. A to tak, že se vztahuje podstatně nikoliv k něčemu „před“ sebou, tj. k nějakému předmětu, nýbrž naopak k nějakému subjektu, podmětu, k něčemu živému, živoucímu, a dokonce maximálně osobnímu, personálnímu a

personalizujícímu. Proto na konci cesty živých bytostí (jednoho klanu, jednoho směru) k otevřenosti musí dojít k podstatnému setkání a k proměně zakotvení celé životní struktury a orientace: rozhodující už není genetický thesaurus, zděděné nebo získané vlastnosti ani podmínky a okolí (prostředí), nýbrž hodnoty, jako je krása, lad, právo, spravedlnost, pravda.

(260) (4) (SSaŽ, 7. 9. 75 odpoledne.)

Karl Jaspers v jedné své rozhlasové přednášce („Der Welterschöpfungsgedanke“, Radiovortrag Basel, otištěno v čas. *Merkur* 1952, znovu in: *Philosophie und Welt* - 3336 - str. 143, 144) ukazuje, jak Kant pochopil, že svět vcelku se vůbec nemůže stát předmětem (Gegenstand), neboť: „Wir sind in der Welt und stehen nie der Welt als ganzem gegenüber.“ (Str. 143.); a dále: „Wir können die Welt als ganzes nicht zum Gegenstand für uns gewinnen; wir bleiben immer darin.“ (Str. 144.) Jaspers ovšem zásadně zcela právem říká, že svět se (nám) nemůže stát před-mětem, protože - jak bychom řekli my, svět nemá charakter předmětné skutečnosti. Ale Jaspersův argument, totiž že stojíme vždycky ve světě, uprostřed světa, takže svět nikdy není „před“ námi (celý), je třeba přezkoumat.

Je totiž zapotřebí se zeptat: stojí vůbec někdy něco „před“ námi? Pokud by něco opravdu bylo jenom „před“ námi, tak bychom o tom neměli vůbec tušení, protože bychom s tím vůbec nepřišli do styku, nedošlo by vůbec k nezbytnému setkání. A tam, kde k takovému setkání naopak vskutku dojde, tam už přestává být to, s čím se setkáváme, jenom prostě „před“ námi, pak už je to všechno náhle složitější. Především tomu je tak, že se s čímkoli můžeme setkat jen přes celou sérii prizmat, na něž jsme odkázáni úrovní své reaktibility (přirozené, kultivované i umělé, přístrojové). Předmětem není nic původně, na počátku, nýbrž teprve v okamžiku, když to od sebe oddělujeme, odstrkujeme; a předtím nutně dochází k takovému změnění, že vydělení předmětu z rámce toho, co jsme my a co je naše, vyžaduje značného úsilí, návyku, tradice a přímo rutiny - a ovšem také příslušného, dlouhými zkušenostmi podloženého a vždy novými zkušenostmi prověřovaného aparátu. Je tomu zkrátka tak, že po setkání s něčím, co samo o sobě vůbec není předmětem a co v setkání nutně prolne do toho, co je naše a co jsme my, uchráníme svou narušenou identitu tím, že se jakýmsi zvláštním způsobem onoho „cizího“ vlivu, rušícího naši integritu, zbavíme tím, že z něho uděláme předmět, že to vrhneme před sebe, promítneme a vymítneme ze sebe a před sebe. Každý předmět je tedy vždy také naším výtvořem, spoluvýtvořem, a naším

výtvořem je především právě jeho předmětnost. Právě předmětnost každého předmětu je ona „fremde Zutat“, o níž např. se simplistní naivitou mluví třeba Bedřich Engels, když se pokouší charakterizovat pravdu a pravdivé poznání.

Z toho však vyplývá, že mezi světem vcelku a mezi jakoukoliv partikulární skutečností není základního rozdílu právě v tom, čeho užívá Jaspers jako argumentu, totiž že nejenom celý svět, svět jako celek, ale ani žádná jednotlivá „věc“ není původně a svou vlastní podstatou předmětem, nýbrž musí být v předmět teprve zformována, v předmět přetvořena naším zásahem, naší aktivitou. A pokud Jaspers poukazuje na to, že stojíme vždycky uvnitř světa, uprostřed světa, pak si musíme uvědomit, že také s každou jednotlivou věcí se můžeme setkat jenom ve světě, uprostřed světa, tj. tak, že jak my, tak i to, s čím se setkáváme, jsme ve světě uvnitř. Tam, kde cokoli učiníme (svým) předmětem, zbavujeme je tím eo ipso této stránky (totiž že je uvnitř ve světě) a izolujeme je v jakousi samostatnou „předmětnou“ entitu. A abychom tuto izolaci a sterilizaci nějak zastřeli, vytváříme si jakýsi náhradní předmětný „svět“, který však není vlastně ničím než oním Masarykovým „skladištěm věcí“. A tak nejenom předmětný „svět“, ale vůbec i každá jednotlivá předmětná „věc“ jsou jen deformacemi toho, co je opravdu skutečné a jak to je skutečně. (A to už na tomto místě zcela stranou necháváme okolnost, že vlastně ke každému setkání s „věcmi“ dochází původně nikoliv ve „světě“, nýbrž ve skutečnosti jen v „osvětí“, tj. ve vlastním světě, v „Eigenweltu“.)

(261) (5) (7. 9. 75, SsaŽ Michle, později odpoledne.)

Jaspers ve své knížce *Die geistige Situation der Welt* (1943, str. 162) má velmi moudrý (a bystrý) postřeh: „Der Mensch bedarf, um selbst zu sein, einer positiv erfüllten Welt.“ Možná, že v této větě je víc, než sám Jaspers původně chtěl říci. (Soudě podle kontextu.) Dětská deprivace vlastně není způsobena ničím jiným než nedostatkem takto pozitivně vyplněného světa. Dítě se může stát opravdu člověkem pouze za předpokladu, že se může na někoho, kdo v lidském světě už žije, že v něm může složit svou jistotu a naději, že se o něho může opřít, že se jím může nechat vést a uvést do tohoto lidského světa. Bez takového průvodce má lidský svět uzavřeno na sedm zámků.

Ale s tím souvisí i to, že člověk žije v lidském světě z jeho pozitivních hodnot. Nelze žít z pouhého popírání a odmítání. Život svou podstatou znamená vždy jisté přitakání, jisté přimknutí k tomu, co je kolem mne a v čem žiji. To neznamená nekritické ztotožnění ani oportunitu, která

postrádá vlastního charakteru. Zejména na vyšších úrovních společenského života lze velmi dobře rozpoznat úpadkovost života, který se jen přizpůsobuje a připodobňuje, aniž by poměřoval a hodnotil, eventuelně který hodnotí tak, že jeho měřítka nejsou vlastně jeho, ale obecná. Má-li být člověk sám sebou, má-li být oním Kierkegaardovým „svébytím“, jež se vztahuje samo k sobě, pak si měřítka, jimiž poměřuje vše kolem sebe i sebe samého, nesmí od jiných jen vypůjčovat, ale musí je učinit svými vlastními měřítka, musí si je osvojit, přisvojit, nezvratně (to ještě bude vysvětleno) s nimi spojit své příští osudy, svůj celý život. Je pochopitelné, že má tragické důsledky, jestliže tato měřítka, s nimiž člověk svázal svůj život, se ukáží být čímsi pouze předmětným, tj. pouhou zvyklostí, zvykem, obyčejem, nebo třeba formálním zákonem a závazkem, vedoucím ke stejné formálnímu (byť sebezpřesnějšímu a sebezprísnejšímu) plnění, tj. k „zákonictví“, atp. Nicméně život, který takovéto vazby nezná a nemá, je ubohým, pod-lidským, ne-lidským životem. Lidský charakter totiž není a nemůže být založen na „vlastnostech“, jimiž je člověk vybaven a které si s sebou nese za všech okolností, nýbrž formuje se ve vztahu k oněm normám, měřítkům a kritériím a ve vztahu k celé skutečnosti a k životu přes tyto normy a tato kritéria a v jejich duchu. A základem životní orientace a vůbec celé cesty životem může být jen něco pozitivního – život se může vztahovat ke skutečnosti kolem sebe v základě a v hloubce jen pozitivně – jinak hyne. To není oportunita, to je nejhlubší, nejniternější potřeba životní, bez níž prostě život není možný. A to platí pro všechny úrovně života, pro život nejnižších organismů, stejně jako pro život lidský, a to jak v primitivních společnostech, tak ve společnostech vyspělých a tzv. kulturních.

Stane se ovšem, že životní okolnosti a podmínky jsou takové, že onen základní pozitivní vztah k nim nepřipouštějí, nýbrž naopak vylučují. Nižší organismy, živé bytosti nižší úrovně prostě hynou (nebo to přežijí za cenu poměrně vysokou a život vposledu stejně destruuující). Člověk však dovede komplikovaně vzdorovat takovému vnějšímu ohrožení tím, že si buduje iluze a propadá jim. Výjimečně se může ukázat, že o iluze vlastně nešlo, ale o tom musíme pojednat detailněji zvlášť. Takové iluze mají dvojí možnou povahu. Buď dovolují, aby si člověk budoval svou existenci ve „vnitřní emigraci“, tj. v izolaci od toho světa, který mu nedovoluje nezbytnou pozitivitu vztahů, aby si vytvářel svůj vlastní, vnitřní svět, jenž by splňoval požadavky, jimž je tak napříč celá vnější skutečnost. Takovéto vytváření vnitřního světa a vnitřní existence, umožňující také „vnitřní jednání“, je jako přechodná fáze ostatně nezbytné všude tam, kde člověk chce nebo musí proti něčemu ve vnějším světě protestovat a distancovat

se od toho, aniž by se od vnějšího světa vcelku musel úplně a definitivně odvrátit. Ale jako základní životní přístup a postoj vede tato cesta k osamocení a tím vposledu přece jen k čemusi ne-lidskému. A proto přicházejí v úvahu iluze druhého typu, jež nejsou orientovány výhradně dovnitř a do vnitřního světa, nýbrž také a právě ven, do dané situace, do světa kolem, ale tak, že naplnění oněch iluzí hledají buď v minulosti nebo v budoucnosti. Naplnění v minulosti vede k životní rezignaci (a tím přece k jakémusi typu života, byť upadlému či spíše upadajícímu, což se projevuje i v povědomí jako představa o zlatém věku, po němž následují jenom samá zhoršení a samý úpadek). Naproti tomu naplnění v budoucnosti vede k očekávání a zakládá tak naději, něco pro život elementárně důležitého. Obojí se může ukázat být pouhou iluzí, zastírající pravý stav věcí. Ale obojí se může svým způsobem stát základnou ostrého vidění současné situace, a tedy nikoliv již odvratu od ní, ale kritického, poměřujícího hodnocení, neboť na jedné straně tu je zapuštěn odstup (metodický: do minulosti nebo do budoucnosti) a na druhé straně také míra pro srovnání, hodnotová stupnice, kritéria pro posouzení.

(262) (6) (8. 9. 75 dopoledne, doma.)

Potřeba pozitivního základu ve vztahu ke světu a v orientaci v lidském světě osvětluje i to, o čem byla zmínka jako o nezvratnosti spojení, svázání života s určitými principy a kritéri(em)i, jež takový pozitivní vztah umožňují. Nezvratností se tu nemyslí totiž trvalost a neměnnost, fixace na jednu provždy uznaná kritéria, nýbrž pevná a neochvějná orientace na pozitivní perspektivy, jež zajisté nevyklučuje, aby normy a kritéria, jež se neosvědčila, byla opuštěna, ale jež takové zavržení dosavadních kritérií dovoluje pouze za jednoho elementárně důležitého předpokladu: že totiž stará kritéria budou opuštěna ve jménu nových, vyšších, tak aby pozitivnost vztahu ke světu a k životu nebyla narušena a snížena, ale naopak posílena a zvýšena. Nezvratnost tedy neznamena žádnou předmětnou fixaci, nýbrž charakternost v orientaci na nepředmětnou pozitivnost, vytrvalost ve směřování k tomu, co je základem všech hodnot, vší smysluplnosti - jde tedy o nezvratnost perspektivy, nikoliv o ulpění na čemkoliv pevném a daném.

Tím je otevřena zároveň perspektiva možného (vždy možného!) přechodu od iluze k něčemu, co je „méně“ iluzorní nebo co vůbec není iluzí. A je-li tomu tak, máme k dispozici důležité měřítko, umožňující rozlišení mezi iluzemi neproduktivními, brzdícími a k životnímu úpadku vedoucími, a mezi iluzemi, jimiž prosvítá a prorůstá pravé tušení, od nichž je možno vykročit kupředu, jež je možno rozloupnout a zbavit iluzorní,

iluzivní slupky a podržet přitom pravé jádro, jež si i poté podrží svou platnost a cenu. (Vzpomeňme např. na Teilhardovu interpretaci očekávání, očekávajícího, nadějného směřování do budoucnosti, nebo Landsbergovu interpretaci vítězství víry nad smrtí apod.). Tak se ukazuje cesta, jak uchopit pozitivní smysl některých utopií atd. (srv. Bloch a jiní).

Zároveň ovšem se v novém světle ukazuje také negativní funkce odkládání naplnění všech očekávání a všech nadějí až do nějaké vzdálené budoucnosti: je to sice metoda, jak lidi odpoutat poněkud od momentální nesnesitelné situace, jak odvrátit jejich pozornost a zájem na něco vzdálenějšího a tedy méně nebezpečného, protože méně aktuálního; ale právě toto odvádění pozornosti jinam, daleko do budoucnosti nemá povahu vyhledávání a nalezení základny pro posouzení současného stavu, nýbrž má přítomné nedostatky a nesnesitelnosti odůvodnit, ospravedlnit, omluvit nebo přímo zastřít. Taková vzdálená, pro praktickou přítomnost zcela odlehlá, a tedy žádné důsledky nemající budoucnost pak vlastně skutečnou budoucností de facto není, protože plní touž funkci jako onen pradávný „zlatý věk“, k němuž už není návratu a po němž už následují jenom další a další stupně pokračujícího úpadku. O budoucnost tu jde jen podle slov, jen podle falešné terminologie - ve skutečnosti taková utopická či spíše uchronická „budoucnost“ žádnou budoucností není, protože se nestává *hic et nunc* a postupně v každou další přicházející chvíli „skutkem“, „skutečností“, ale je ustavičně odsouvána a odkládána. Tato nepravá, falešná „budoucnost“ se vyznačuje tím, že vposledu vede k rezignaci, ne-li k aktivnímu zdůvodňování statu quo. To platí i obráceně: všude tam, kde se o budoucnosti mluví tak, aby se do ní odsunulo něco, co by se mohlo a mělo provést nebo alespoň začít provádět hned, všude tam jde o falešnou, lživou „budoucnost“. Pravá budoucnost je mementem k přítomnému úsilí, je orientačním bodem, perspektivou přítomnosti. Pravá budoucnost poskytuje důvody, proč v přítomnosti něco měnit; falešná „budoucnost“ poskytuje důvody, proč to neměnit, proč to „zatím“ zachovat, a nejenom zachovat, ale dokonce třeba přímo posílit. (Tady nelze nezpomenout zvrácené dialektiky, již se poslední perspektiva „zrušení státu“, jak ji najdeme u Marxe, proměnila v praktický opak, totiž k posilování státu navenek i dovnitř způsobem, který překvapuje i docela bez ohledu na třídní apod. zdůvodňování.

(263) (7) (8. 9. 75 dopoledne, doma.)

Člověk je (resp. stává se) tím, čím je, nikoliv výhradně a pouze na základě nějaké původní své přírodní, přirozené danosti, ale především a hlavně svým zakotvením v určité společenské, kulturní, dějinné tradici. Místo, jež

zaujímá v lidském životě příroda, není s definitivní platností rozhodující, i když nemůže být pochyb o tom, že není zrovna slabé a bezvýznamné. Jde však o to, že dějinná vrstva, resp. skutečnost lidského života není jenom nějakou nástavbou či přízdobením něčeho, co už je v podstatě dáno přírodou, nýbrž je to cosi vskutku něco nového a svébytného, co však jako podmínku své úspěšnosti musí určité přírodní struktury vintegrovat do své stavby a tak to kultivovat. Nekultivovaná příroda je buď sociálně, společensky neutrální – anebo působí na lidský život rozkladně. Všude, kde příroda přesahuje pouhé vnitřní tělesné funkce a zasahuje na úroveň společenského života, tj. na úroveň mezilidských vztahů, všude tam musí být kultivována přednostně. Ale tato kultivace musí být zahajována a prováděna každým jednotlivcem znovu, ovšem pod vlivem a vedením druhých, zejména starších a zkušenějších. Člověk se totiž rodí jako dítě a člověkem se teprve stává, resp. má stát. Od počátku je stavěn do situací, v nichž je mu příroda a přirozená výbava pramalou pomocí. Způsobům, jak v takových situacích obstát, se musí učit od jiných, starších lidí. A tak základním způsobem, jak se člověk-přírodní bytost stává člověkem-dějinnou bytostí, je učení, výuka, výchova.

Výchova ovšem nezačíná teprve tam, kde dítě jakožto bytost s lidským určením tone v komplikovaném světě naplněno bezradností a tím otevřeno vůči pomocné ruce vychovatele (ať už to je matka, otec atd. nebo profesionální vychovatel a učitel), nýbrž už tam, kde se v oné komplikované situaci ocitá. Už tu mu připravili lidé jako složku jeho celkové výchovy. A aby se dítě v této pro sebe prvotně nepřehledné a neprůhledné situaci ocitlo, musí do ní být přivedeno, a to znamená, že musí být odvedeno, vyvedeno ze své původní, přirozené, přírodní situace. Výchova původně a podstatně znamená právě toto vyvádění, „*educatio*“. Je to vedení, jež se na prvním místě musí soustředit na vyvádění dítěte, jež ještě není skutečným člověkem, z jeho osvětí (neboť dítě jako přírodní nebo alespoň převážně přírodní bytost ještě nemá svět, nežije ve světě, ale v pouhém osvětí) do jiného, nového „světa“, totiž právě do skutečného světa. A tento svět, do něhož musí být uvedeno (nikoliv tedy vstrčeno, vtlačeno, do něhož vejít by mohlo být donuceno), je mu otevřen jenom přes druhé lidi a přes jejich pozvání. S tímto novým, „lidským“ světem, se dítě jakožto budoucí člověk setkává jen tak, že se setkává s lidmi, jež v něm žijí a jež jsou jeho hlasateli, tlumočníky, svědky. Ale dítě velmi brzo pozná, že pouhé napodobení druhých lidí zdaleka nepostačuje k tomu, aby se stalo plnoprávným obyvatelem světa lidí, lidského světa. Nejnázorněji se to ukazuje na tom, jak se dítě učí mluvit. „Mluvit“ jako papoušek, to ještě nestačí k tomu, aby se dítě začalo podílet na světě řeči, nestačí to

k tomu, aby dovedlo (ono samo) vskutku promluvit tak, že něco řekne. Aby bylo něco řečeno, k tomu nestačí pouze mluvit. Aby dítě vstoupilo do světa lidí, k tomu nestačí, aby napodobovalo chování a jednání druhých lidí. Vstoupit do lidského světa lze jen za předpokladu, že ten, kdo vstupuje, je resp. stává se sám sebou. Dítě se stává člověkem také (a nezbytně) tím, že se jinak, nově začíná vztahovat i k sobě samému. V tom právě spočívá podstata kultivace: nejde o to, abychom zvnějšku opracovali přírodní materiál, ale musíme nejenom učinit potřebné vnější opatření, musíme vejít s tím, co (nebo kdo) má být kultivováno, ve specifický kontakt, musíme se s tím setkat a v tomto setkání to musíme respektovat právě v tom, že se ono samo musí začít vztahovat samo k sobě novým způsobem, tj. jako k něčemu, někomu jinému, novému. A garantem této novosti není a nemůže být ani dítě samo, ani lidé kolem něho - ti jsou tu jen jako pomocníci a služba. Rozhodující je ono lidské poslání, k němuž je dítě zváno (a vyzýváno).