

1976-1

§ 1-8

76-01 moc, zákon, násilí, „násilnické“ myšlení, organizace společnosti, společnost, mechanismus (v myšlení)

760104-1

(1) (1) (4. 1. 76 dopoledne, doma.)

Společnost musí být s ohledem na skutečnost moci a trvalého nebezpečí, že moci bude zneužito, organizována tak, aby určité oblasti společenského a individuálního života byly chráněny před nelegitimními, protože nepřislušnými, nekvalifikovanými (a nekvalifikovatelnými, nelegitimizovatelnými) zásahy a tlaky mocenskými. Obrana a ochrana před mocí a mocenskými tlaky musí být dvojího druhu: na jedné straně musí být zabráněno tomu, aby se moc centralizovala a monopolizovala. Toho není snadno dosáhnout ani tam, kde jakýs takýs *tacitus consensus* ve společnosti existuje, a přímo nebezpečně a sebevražedně to může na první pohled vypadat tam, kde je společnost vnitřně nejednotná a nepevná. Přesto však rozdělení „moci“, jak bylo uskutečněno již ve starém Řecku a jak bylo teoreticky zdůvodňováno ideology buržoazních revolučních demokracií, musí být považováno za podmínku politických svobod (občanských svobod) všech příštích společností, hlásících se k demokratickým principům a ideálům. Ale to jsou pouze vnější, a proto samy o sobě nedostačující záruky. Rozhodující je duch demokratismu a svobodomyšlnosti, který vede lidi k odvaze postavit se nelegitimní moci i za cenu nemalého rizika. Bez této odhodlanosti jednotlivých lidí není žádné rozdělení moci a vůbec žádné vnější opatření a zajištění v posledu nic platné; což pochopitelně znamená, že jsou něčím zbytečným tam, kde lidé takto odhodlaní jsou. Vnější opatření a opory či záruky jsou však jenom pomocí pro odhodlané lidi, jsou skutečně jenom oporou, nejsou schopny nic zaručit a zajistit samy svou vahou, svou existencí.

Potřeba racionální, promyšlené organizace společností si vynucuje formulaci základních principů, jež jsou nebo mají být sdíleny všemi občany, všemi členy této společnosti. Osvědčilo se užívat pozitivních formulací spíše ve výkladech zákonů a exemplifikacích než ve znění zákonů samotných. Zákon má představovat spíše omezení, tj. mez „svobody“, ale také omezení, mez „zásahu“ či mocenského „opatření“. V zákonech má být zakotveno především, do jaké míry a v jakém rozsahu je přípustný, tj. legitimní, mocenský, resp. vůbec státní zásah, státní opatření. Neboť stát je svou podstatou odůvodnitelný právě jen jako legitimní užití moci, jako legitimní násilí. Komenského heslo „*Omnia sponte fluant, absit violentia rebus*“ je

totiž nerealizovatelné – člověk je nucen podnikat spoustu věcí, při nichž se „násilí“ dopouštět musí, přinejmenším na věcech. Žádný strom nevyroste v židli nebo stůl, žádné přírodní procesy nám nedopraví uhlí do kamen nebo rudu do pecí – a samo pálení uhlí nebo tavení rudy je zase jen jakési „násilí“ na přírodě. Bez násilí to zkrátka nejde. Otázka je, kam až člověk smí v tomto násilném počínání dojít, kde je lze ještě strpět a kde už trpěno být nemůže.

Násilí v praxi má své důsledky pro způsob myšlení; lépe řečeno, život, který si vede násilnicky, má nutně násilnictví ve své povaze, tj. také v povaze svého myšlení. Násilností (násilnictvím) se především vyznačuje mechanistický způsob uvažování, a hned na druhé straně myšlení, zcela přimknuté k pokleslé praxi obstarávání a manipulace. Násilnost, resp. sklon k násilnictví je vlastní také např. romantickému myšlení (viz Rádl, *Romantická věda*). Moderní (přírodní) věda je převážně proniklá násilnickým myšlením. Sklon k násilnickému myšlení je zakotven v celé západoevropské metafyzické tradici.

76-02 Rádl, příroda, společnost, reaktibilita, vnímavost, porozumění, signál

760114-1

(2) (2) (14. 1. 76 odpoledne, doma.)

Rádl kdesi ukazuje na rozdíl mezi přírodní a politickou skutečností: když třeba všichni lidé najednou zvolají: Sirius!, na nebi se nic nepohne. Ale zvolají-li lidé v jednom království: Republika!, pak běda králi. – Takový příklad ovšem dokazuje jenom to, jak vysoký práh vnímavosti či reaktivity v přírodě nacházíme. Mohli bychom situaci maličko pozměnit: ne pouze hlasem, ale nejsilnějšími radiovými signály by mohlo lidstvo volat do vesmíru, a nic se na nebi nepohne – je-li tam všude jen příroda. Ale stačí, aby někde na sebevzdálenější hvězdě (resp. na planetě té hvězdy) jediná inteligentní bytost zaregistrovala neznámý signál, zaznamenala a dešifrovala, a celá velká cizí civilizace by se mohla dostat do prudkého vzrušení a do pohybu. Nenajde-li se nikdo, kdo volání porozumí, pak jako by žádného volání vůbec nebylo. (Jen ten, kdo volá, ví, že volal; jen on sám své volání vnímá, registruje, jen on sám o něm ví – a s ním zaniká pak i každé povědomí o tom, že tu bylo nějaké volání.) Tak se ukazuje, že společnost lidská, civilizace, kultura jsou v některých ohledech citlivější, vnímavější, reaktivnější než celý přírodní vesmír, celá vesmírná příroda dohromady. A zároveň to je dokladem pro to, že tzv. skutečnost přírody, vesmíru, světa je opravdu skutečná, tj. vede ke skutku, vchází ve skutek, jenom za předpokladu, že tu je na ni reagováno (a přiměřeně reagováno).

Úroveň reaktibility, její jemné sensorium, schopnost porozumění je základem veškeré skutečnosti, tj. základem udržení jednou dosažené úrovně a dosažené kvality v pletivu souvislostí, jež vstupují do budoucnosti. Skutečnost, která má být opravdu skutečná, musí mít otevřenou budoucnost; skutečnost bez budoucnosti vlastně ani není skutečná.

76-03 moc, distance od moci, kritičnost, pravda, kritérium, násilí, lež

760115-1

(3) (3) (15. 1. 76 dopoledne, doma.)

Zkušenost praví, že moc korumpuje. Proto je pochopitelné a nutné, jestliže umělec nebo filosof nedůvěřují moci a sami pro sebe se obávají se na ní nějak podílet (tj. podílet se na postavení, jež se o moc opírá a jež podniká mocenská opatření). Ale to je jenom jedna stránka věci. Druhá stránka spočívá v tom, že moc tu prostě jest, že existence moci je faktem, s nímž je nutno počítat. Proto zejména filosof se nesmí spokojit s pouhou distancí od moci, ale musí si najít svůj specifický, filosoficky legitimní přístup k moci (kterému ovšem je ona distance, onen odstup podmínkou a předpokladem). Filosoficky legitimní přístup je přístup kritický, přístup kritické reflexe. Podstata kritičnosti nespočívá v metodě; kritické mohou být různé metody, které v jiných situacích zase naopak mohou znamenat nekritičnost. Podstatou kritičnosti je něco, co vlastně nenese kritičnost na sobě, v sobě a s sebou, nýbrž co je pro ni čímsi transcendentním; podstata kritičnosti není imanentního, nýbrž transgredujícího, transgresivního charakteru. Kritický je takový postup, který z rozporu a z napětí mezi pravým a falešným, mezi pravdou a lží (nebo omylem), mezi tím, co být má a co být nemá, nachází cestu k tomu, co je pravé, co být má, k pravdě. A takový postup se v posledu nemá oč opřít, nač spolehnout, čím se zabezpečit a zajistit. Kritéria tu jsou vždycky jen něčím velice pomocným a přímo okrajovým: posledním „kritériem“ je pravda sama, tj. pravda, kterou (ještě) nemáme, kterou nedisponujeme. Vždyť k podstatě kritéria (jako vůbec každé míry) náleží to, že je máme po ruce, že nám je vždycky, nebo kdykoliv to potřebujeme, k dispozici a že ho tedy můžeme kdykoliv použít. Kdyby existovalo takové univerzálně spolehlivé kritérium pravdy, znamenalo by to, že pravda je na tomto kritériu závislá, že se jím musí řídit. A protože kritériem se v posledu jen manipuluje, byla by manipulovatelná i sama pravda. To by znamenalo, že je čímsi neživoucím, že je mrtvá. Ale tak tomu právě není: pravda je živá, živoucí, vždy nová, v rozhodujících dějinných chvílích vždy nevypočitatelná, nevykalkulovatelná. Pravda má

sice charakter, má pevnou „páteř“, ale není nehybná a neproměnná, nýbrž je vždy na cestě, vždy v pohybu.

A tím se dostáváme také k tomu, proč moc vždycky korumpuje. Moc vždycky totiž velmi snadno, lehce pohotově sahá k násilí: když jde o otázku spravedlnosti, práva, pravdy a smyslu, chce být právě ona sama tou rozhodující instancí, tím arbitrem, který v posledu rozhoduje. Právo a pravdu má ten, kdo má moc, tj. kdo onu „svou“ pravdu a „své“ právo dovede prosadit a uplatnit jako „to“ právo a „tu“ pravdu. Ale tam, kde je pravda ukládána a vnučována lidem násilně, přestává být pravdou, jak velmi správně formuloval (v *Romant. vědě*) Rádl, a stává se lží. Jak je to možné? Jestliže vůbec něco znamená naše slovo, že pravda je živoucí, živá, pak to, že nikdy nezůstává předmětem našeho poznání a našeho vyslovení, ale že se vždy (jakožto poslední a nejvyšší arbiter) staví nad ně a že rozhoduje v posledu také a právě o něm, zda je, či není právě, pravdivé. A tam, kde se k našemu uchopení pravdy sama pravda nepřiznává, tam držíme v ruce tu nejhroznější a nejnebezpečnější lež, protože lež, která se tak velice podobá pravdě. A pravda se k moci nikdy nepřiznává, protože cesty moci a násilí vedou docela jinam než cesty pravdy. Mladá, teprve se formující a rostoucí moc se často proti staré, etablované moci dovolává pravdy a opírá se o ni; to proto, že je ještě slabá a slabým se pravda spíše otvírá než silným. Ale jakmile zvítězí a naroste, stává se pro další uplatňování živé (a nikoliv jen bývalé) pravdy přítěží a přímou překážkou. Mocenské setrvačnosti nabývají mocensky vrchu a získávají převahu nad pravdou, která může převládat jen tam, kde jsou živí lidé osloveni jejím k nitru mýřícím hlasem a ochotni za ni a pro ni vést zápas, v němž na sebe zapomínají nebo přímo volí cestu oběti (sebeoběti). V takové situaci, kdy moc nabývá převahy, je pravda „respektována“ jen potud, pokud slouží cílům moci (tj. pokud je moci podporou, pokud ji ospravedlňuje a přispívá k jejímu většímu, mocnějšímu prosazení); moc se neumí vztáhnout k pravdě jinak než takto pragmaticky - moc je sama sobě tou první, základní a zároveň nejvyšší pravdou. A právě proto i tam, kde se opírá o pravdu nejenom předstíranou, nýbrž „skutečnou“, již tím, že se o ni opírá a že ji bere a nutí do svých služeb, dělá z ní její nejvlastnější opak, anti-pravdu, nejhorší a nejnebezpečnější lež, opovážlivý a drzý podvod, uzurpující pro sebe vše, co náleží jen pravdě samotné.

76-04 reflexe, vědomí, mýtus, logos, instinkt, stereotyp, archetyp, omyl

760120-1

(4) (4) (20. 1. 76 v poledne, doma.)

Reflexe znamená něco nového v dění vědomém, ve světě vědomí. Zatímco všechno vědomí mytické bylo zatím upřeno k prožitku ztotožnění s pravzorem, reflexe představuje jakýsi rušivý moment, neboť obrací svůj zřetel k sobě, resp. v reflexi se vědomí vztahuje k sobě, začíná se vztahovat k sobě. Vědomí se jakoby rozděluje, rozštěpuje: jednou svou částí míří k věcným obsahům, my bychom tedy řekli (nepřesně, jak se ukáže): k předmětům, k předmětné skutečnosti, a druhou svou částí si uvědomuje sebe. V tomto smyslu ovšem reflexe je starší než logos, jak jsme ho líčili, a také se původně vyskytuje ve formě, která s logem nemá mnoho co dělat (v tom smyslu, jak jsme o něm mluvili). Ovšem logos, když se ustavil a prosadil, strhl na sebe postupně všechnu téměř intenzitu vědomí, soustředil k sobě všechnu iniciativu a spontaneitu vědomí a odsál tím mnoho sil oné druhé možnosti, která se vyvíjela paralelně. Když bychom se chtěli zabývat touto druhou, jinou než logickou reflexí, museli bychom se vrátit přibližně do té doby, kdy v Řecku vítězil logos (začínal se prosazovat logos), ale prostorově bychom se museli obrátit do Palestiny, kde bychom analýzou zejména některých proroků a event. některých dalších textů mohli prokázat reflexi. Je to třeba onen příklad, kdy si prorok uvědomuje: Co jsem já, (člověk), že jsi naň pamětliv?; co jsem: jsem člověk poskvrněné rty mající a uprostřed lidu poskvrněné rty majícího bydlím. To jsou typické příklady reflexe - a takových bychom našli celou řadu. (Přepis z mgf. záznamu ze 13. 10. 75.) -

Vědomí má původně nejspíš jen doprovodnou roli, teprve po určité době nabývá organizační moci. Prvním důvodem organizačního uplatnění vědomí je obrana proti přílišné zmatečnosti a chaotičnosti všeho toho, co na ně a do něho doléhá. Tam, kde fungují instinkty, dostávají se určité obsahy aktuálně do „vědomí“, tj. do centra pozornosti, jsouce vybrány a vyzvednuty právě jimi; vzpomínka takřka nemá jinou funkci. Ale tam, kde se vědomí od instinktů odpoutává a kde se osamostatňuje, je jevištěm či platformou spontánního vyvstávání vzpomínek, a nejen vzpomínek, ale „pomyšlení“ na mnohé „věci“, které souvisí jen málo a nahodile - a teprve organizací ve vědomí samotném se dostávají do vztahů ne už nahodilých, nýbrž „věcných“, „správných“, „zdůvodněných“ atp. Ale to právě se děje zprvu jen „zkouškou a omylem“ a zejména tak, aby se vše nějak přimklo k stereotypům. Stereotyp, archetyp tu je tím nejzákladnějším krystalizačním centrem, k němuž jsou vztaženy rozmanité děje a události, věci a souvislosti věcí, aktivity i pasivity lidského konání a podnikání, utrpení i zážitků. Tzv. „logika“ archetypu je zprvu jen situační a je odvozena z profánní praxe a jejích zkušeností. Ale později se z bezprostřední svázanosti s praxí vymaňuje a oprošťuje se posléze i od situačnosti. A to je

právě zrod onoho světodějného řeckého objevu (či snad spíše „vynálezu“?), totiž zrod logu. A ten je co nejužší spjat s reflexí; bez reflexe se logos nemůže osamostatnit a rozvinout jakožto logos a zůstává jen dílčí složkou jakéhosi širšího, na logos neredukovatelného smysluplného kontextu. To však právě znamená, že reflexe logu (v jeho samostatné, silné podobě) nutně předchází. A proto se můžeme právem tázat, jaká je podoba a jaký je průběh i výsledky reflexe, v níž se ještě neprosadil logos.

První podoba reflexe se projevuje už tím (a právě tím), že lidské vědomí vždycky už nějak v sobě integruje vztah k sobě: víme něco, ale zároveň vždy nějak také víme, že to „něco“ víme. Že to není automatická, samozřejmá a nějak okrajová a odvozená stránka vědomí, to se ukazuje na tom, kolika omylů se tento vztah vědomí k sobě samému může dopouštět a jak komplikovaně si zajišťuje, aby se jich vyvarovalo. To ukazuje především na svébytnost reflexe a reflektovaného i reflektujícího vědomí, ale také na to, že v reflexi vždy dosedá jedna vrstva reflexe na druhou tak, že je velmi nesnadno (vlastně nemožno) nejenom **vy-(s)** počítat, ale dokonce i spolehlivě je rozlišit. Ale pravda je možná právě jenom tam, kde je zároveň a touž měrou možný omyl.

[sem patří:] § 9 (seš. č. 2, § 1.) z 27. 1. 76

76-05 filosofie, reflexe, „základ“ reflexe, reaktivita, navazování, informace, aktivita, vědomí, chování

760127-2

(5) (5) (27. 1. 76 večer, Dunaj.)

Za filosofii nelze považovat ani nejlepší obeznámenost s filosofickou problematikou minulosti ani přítomnosti – asi jako za rostlinný život nelze považovat botaniku. Rozdíl tu však je přece jenom velmi důležitý: znalost botaniky neusnadňuje ani nedovoluje vnitřně proměnit rostlinný život, kdežto znalost filosofie podstatně dovoluje změnu filosofické orientace k lepšímu. Navíc k filosofii náleží reflexe nad sebou samou a nad vlastními metodami a činy: filosof nejenom filosofuje, ale ví, že filosofuje, a tato reflexe může a má být také filosofická a filosoficky poučená (tedy nadále reflektovaná). Nicméně právě tato proreflektovanost filosofického myšlení vyžaduje, aby něco bylo v posledu přece jenom základem všech dalších reflexí a celé proreflektované myšlenkové stavby; a toto „něco“, co sice není reflexí, musí být natolik nosné, aby to celou stavbu reflektujícího myšlení udrželo, uneslo. Musí to mít tedy patřičnou kvalitu a patřičnou úroveň: musí to obstát před filosofickou kritikou, musí si to z ní vzít poučení a počítat to s příslušnými zkušenostmi. Zkrátka ten základ, který musíme

předpokládat za všemi reflexemi a pod nimi, se z těchto reflexí musí pou-
čit, opravit, event. reformovat - a musí se tak stát na nich přece jenom
něčím závislým. To je však právě to rozhodující a eminentně důležité: pro
filosofickou reflexi není nic v posledu jen „dáno“, aniž by to mohlo být
předmětem posouzení, kritiky a úprav i oprav. Filosofická reflexe, ač
„pouhá reflexe“, může mít a má vliv i na to, čeho je reflexí a co je tedy pro
ni jakýmsi základem. Jak to je možné? Abychom si umožnili blíže na-
hlédnout podstatu tohoto pozoruhodného rysu (a abychom si otevřeli také
cestu k novému pochopení, k novému pohledu na reflexi, na novou její
stránku), musíme uvážit, jak vypadá situace tam, kde reflexe ještě není
přítomna (v té podobě, jak jsme ji vylíčili, tj. jak ji známe u člověka).

Každá skutečnost (s výjimkou tzv. primordiálních událostí) nějakým
způsobem navazuje na jiné skutečnosti a také na sebe samu, tj. na svou
minulost. K tomu cíli užívá své schopnosti reagovat na jiné skutečnosti (a
na svou vlastní skutečnost), tj. své reaktibility. Reaktibilitu si však nemů-
žeme myslit bez základního uchopení odlišnosti a rozdílu mezi tzv. vnitřní
a tzv. vnější skutečností, resp. stránkou skutečnosti. Reagování totiž ne-
znamená nic jiného než niterně, vnitřně založené odpovídání na informace
o vnějších skutečnostech. Vlastně už tyto informace samy představují ta-
kovou niternou odpověď na vnější skutečnost. Základním předpokladem
reaktibility a reagování je tedy možnost přechodu od vnějška k vnitřku, a
to také od cizího (nejenom vlastního) vnějška (k vlastnímu vnitřku). Tato
transformace či transpozice však má nutně také své vnitřní podmínky, svá
pravidla, své normy. A tyto normy nejsou ani součástí vnitřně založené ak-
tivity (a reaktivity) ani stránkou či součástí (složkou) vnější skutečnosti -
zejména proto nikoliv, že nemají vnější, předmětný charakter. - A to
vlastně stejným způsobem platí nejenom o reagování, ale o každé aktivitě.
Aktivita zkrátka není pouhým odehrávajícím se dějstvím, pouhým proces-
sem zvnějšnění vnitřního, nýbrž je určitým spravováním, určitým
chováním, jež nutně zachovává (nebo nezachovává) jisté normy, jistá
pravidla - a také podle toho buď uspěje, nebo neuspěje.

Nu, a reflexe je ta zvláštní aktivita, která vede k tomu, že vztah k těmto
normám a pravidlům postupně proniká do vědomí, že je uvědoměn či uvě-
domován - i když to není nic přímočarého a jednoduchého. A tím, že se
vědomí postupně stále úspěšněji pokouší uchopit (především ovšem ne-
předmětně, tj. tak, že předmětně se vztahuje k něčemu jinému) tato kri-
téria, pravidla či normy, nalézají k nim nový typ přístupu a zároveň se jim
novým, mnohem účinnějším způsobem dovede otvírat a dávat se jim k dis-
pozici, dávat se do jejich „služeb“. (30. 1. 76) A tak mohou tyto normy
zase mnohem účinněji a pronikavěji ovládat (spíše než ovlivňovat) to, jak

se vědomý, reflektující subjekt spravuje, jak se chová. Reflexe tedy neovlivňuje životní správu přímo, nýbrž právě nepřímou, tím, že činí zjevnějšími a průhlednějšími ony normy, jimiž se na nižší úrovni a primitivněji, nedokonaleji řídí i každé nevědomé, neuvědomělé chování, spravování, vůbec aktivita.

76-06 život, spása, ohrožení, smrt, naděje, umění, kýč, entropie 760130-1

(6) (6) (30. 1. 76 večer, Dunaj.)

Tváří v tvář život ohrožujícímu nebezpečí, jež odvrátit není v naší moci, očekáváme záchranu, event. zachránce. Záchranu či spásu může očekávat a skládat v ni svou naději pouze člověk, který o životním ohrožení ví, který je vidí přicházet, který je schopen si je představit ještě dříve, než přišlo – neboť pak už bývá na záchranu pozdě. A na povaze a hloubce naší fantazie a obrazotvornosti závisí také, jaké nebezpečí jsme schopni vidět a kterými jeho stránkami se cítíme ohroženi. Neméně ovšem důležitý je náš smysl pro skutečnost, pro „realitu“. Nejde totiž o to si ohrožení vymýšlet nebo **agrovovat** různé formy nebezpečí skutečného, které sice může být dost nepříjemné, ale do toho, aby nás ohrožovalo podstatně, životně, může mít daleko. Dítě někdy je náchylné přeceňovat nějaký neúspěch nebo nepříjemnost ve škole, a nebývá vždy nejmoudřejší je z toho vyvádět tím, že věc zlehčujeme; jindy je však zcela takové zlehčení na místě, např. když se malé dítě uhodí nebo zraní a nedovede svou bolest a zejména svůj strach přiměřeně omezit a zkrotit (viz začátek Rollandova *Jana Kryštofa*). Ale proč je nemístné a škodlivé příliš a pokaždé bagatelizovat každé ohrožení? Protože je tak mladý člověk veden k povrchnosti životní. Zážitek životního ohrožení, zážitek děsu, hrůzy anebo ještě spíše beznaděje, rezignace, nekonečného smutku apod. náleží k základním stavebním kamenům lidské existence. Člověk, který nikdy nenahlédl do **temna (propasti)** nebytí, obklopující(ho) každý život, člověk, který se nevystavil až do jádra své bytosti setkání se smrtí nejbližších a který se opětovně v představách nesetkává se smrtí vlastní, zejména pak člověk, který nedovede vidět a vycítit ohrožení také a zejména v nedostatku smyslnosti, bez níž se jakýkoliv život stává čímsi marným a zbytečným, zdánlivým a přímo vyhaným – takový člověk se nějak ještě nedostal k tomu, aby dosáhl úrovně lidství, aby se stal vsutku, popravdě člověkem. A proto je již od pradávna životní ohrožení přímo konstitutivním prvkem lidského života; a stejně tak (tím spíše!) je konstitutivním prvkem lidského života naděje, že tomuto životnímu ohrožení lze uniknout, že nad ním lze zvítězit, že lze překonat. A způsob, jak si takové překonání nebezpečí, ta-

kové vítězství nad ohrožením představujeme, je velmi důležitým znakem toho, jak svůj život vedeme, nebo alespoň chceme vést, co si o sobě a o svém životě myslíme, v čem chceme svůj život zakotvit a na čem ho zakládáme.

Životní ohrožení je důležitou, před důležitou, elementární složkou toho, co bychom mohli nazvat „mythos lidského života“. Mythos životního ohrožení je čímsi pro vyslovení povahy lidského života tak základním, že se bez tohoto prvku neobejde vlastně ani žádná pořádná pohádka. Život hladký a úspěšný beze všech potíží a úskalí je nudný a přímo nepravdivý; umění se od takového života odvrací a přenechává ho své karikatuře – kýči. Proč tomu tak vlastně je? Je to opravdu tak, že život hladký je nutně povrchní? Proč život lidský a proč život vůbec je spolukonstituován svou ohrožeností?

To vyplývá především z povahy života samého. Život je čímsi nepravděpodobným, nesamozřejmým, co je vždy znovu ohrožováno všeobecnou entropií. Základem ohroženosti každé hodnoty, každého smysluplného dění či jednání je právě jeho nepravděpodobnost, jeho negentropičnost. Ale nejde jen o ohroženost vnější; smrt, bezživotí, zánik nehrozí každému živému organismu jenom jako něco cizího, vnějšího, nýbrž je to něco, co život pojímá a integruje přímo do sebe – alespoň na jisté (byť již velmi nízké, ovšem asi nikoliv nejnižší) rovině. Jde totiž o to, že podmínkou vzestupu úrovně života je právě na nízkých úrovních pouze genetická proměnlivost, a tedy rozmnožování – a tedy také umírání jednotlivých organismů, ba celých druhů a dokonce rodů atd. A dokonce i tam, kde se na jisté úrovni dovedou živé bytosti již také učit na základě zkušeností svých vlastních (či dokonce kde takové zkušenosti dovedou přebírat od jiných jedinců), je to možné jen díky tomu, že alespoň některé buňky a některé orgány zůstávají po celý život tytéž – a že tedy nutně stárnou a posléze odumírají, až zemře, zahyne celý organismus. Výjimku tvoří zárodečné buňky – a tak život volí individuální smrt, aby byl zachován na úrovni nadindividuální. Zahrnuje, integruje tak smrt do sebe, smrt se stává součástí, částí života.

76-07 pravděpodobnost, nepravděpodobnost, náhoda, smysl, smysluplnost, život, kultura

760205-1

(7) (7) (5. 2. 76 dopoledne, Dunaj.)

Ona celkem dost pozoruhodná myšlenka (myslím Jeansova – zjisti!), že by stačilo posadit několik opic na potřebně dlouhou dobu (miliardy let?) za psací stroje, aby nahodile klepaly do kláves, tak že by uprostřed mezi zá-

plavou nesmyslů vznikly také všechny literární památky a slovesná díla, jež kdy byla napsána (nebo jen Shakespearova dramata?), je sice dost instruktivní a leccos ozřejmuje či naznačuje, ale ukazuje na velmi pochybné a přímo nedržitelné pojetí pravděpodobnosti (ne pouze matematické, nýbrž událostné, „skutečné“). Jde o to, že bychom takovou opici museli leda uměle sestrojiti, konstruovat jako počítač, jemuž bychom dali nějaký program, aby bylo zajištěno skutečně nahodilé klepání do klávesnic. Každá skutečná, živá opice se bude nějakým způsobem opakovat, bude se vracet k určitým prvkům, s nimiž se „setkala“, resp. jimiž prošla či které realizovala svým úsilím, svou aktivitou – tj. bude dělat něco nepravděpodobného, protipravděpodobného, negentropického. Autor oné myšlenky předpokládal, že to klepání na klávesnici psacího stroje bude v případě opice zcela nahodilé, tj. že bude mít nejpravděpodobnější průběh. Ale to je právě nemožné a nepředstavitelné (legitimně). Život ve své podstatě je nepravděpodobný a chová se nepravděpodobně. To znamená, že dokonce i ta opice bude do toho stroje mlátit nepravděpodobným způsobem tak, že frekvence a sled jednotlivých písmen bude nepravděpodobný.

Ukazuje se totiž – právě na tomto příkladě je to velmi zřetelně vidět –, že pravděpodobnosti se dosahuje velmi nesnadno a vůbec nikoliv náhodou. To se rozumí především v tom, že i kdyby byl splněn onen předpoklad, že bude vskutku zaručena naprostá (a „konsekventní“!) nahodilost klepání na klávesy (resp. posloupnosti písmen, neboť o psací stroj tu nejde – jeho konstrukce, rozvržení klávesnice apod. by určitě onu požadovanou „nahodilost“ značně ovlivnilo!), nebylo by možno vzniklé „písemnosti“ vůbec najít, protože by nebylo nikoho, kdo by to byl schopen zvládnout a prokousat se tím obrovitým oceánem nesmyslů. Už tady máme tedy vnitřní rozpornost oné představy. Ale jde ještě o něco mnohem důležitějšího a podstatnějšího. Nejde jen o tu nahodilou celkem nesnáz, že podobnou kontrolu by mohl provést jen člověk (resp. štáb lidí) a že lidstvo žije příliš krátce, aby mohlo prohlédnout „texty“ (většinou ovšem nesmyslné), jež vzniknou za nesmírný časový interval řady miliard let. To významné nespočívá v tom, že lidstvo neexistuje na světě tak dlouho, nýbrž v tom, že by k tomu bylo nutně zapotřebí člověka. A tam je skryt ten „zakopaný pes“. To, co by eventuálně vzniklo nahodilým řazením písmen (a mezer), by vlastně nikdy nebylo žádné Shakespearovo drama, vůbec by to nebylo umělecké dílo (vnější podobnost by nás jen mátlala a zaváděla). Neboť důležité je to, že určité seřazení písmen, mezer, odstavců atd., osoby dramatu, vývoj událostí, zápletky, tragické vyústění atd. atd. je všechno zakotveno v tradici, v minulosti, mířící přes přítomnost do budoucnosti. Jinak řečeno – a tím míříme k podstatnější stránce věci – „organizačním

principem“ takového literárního (a ostatně vůbec každého uměleckého a v posledu vůbec každého) díla je něco, co vyrůstá z něčeho jiného, především z minulosti, ale nejenom z ní, z něčeho, co je základem a předpokladem každého organizovaného počínu či výtvoru (tvorby), z jakéhosi řádu nebo alespoň strukturovaného, orientovaného „prostoru“, který má přinejmenším své „nahore“ a „dole“. A tohle kulturní „podhoubí“ spolu s „řádem vitality“ je neodmyslitelné od čehokoli, co se v životě živých bytostí objeví, ukáže, k čemu dojde.

76-08 filosofie, reflexe, sebeuvědomění, vědomí „něčeho“, pravda, věda, specializace, člověk, skutečnost, předmětnost, nepředmětnost

760205-2

(8) (8) (5. 2. 76 odpoledne, SSaŽ - Dunaj.)

Filosofie je fakticky orgánem sebeuvědomění člověka. Ale to vůbec nestačí k tomu, aby se konstitovala jako filosofie. Filosofie totiž se nutně vztahuje také k celku skutečnosti a chce ji myšlenkově uchopit tak, jak vskutku jest, tj. správně, pravdivě, ve světle pravdy. A tak se posléze filosofie vztahuje také k pravdě. To jsou tři velká témata filosofická, k jejich uchopení a zvládnutí užívají filosofové různých myšlenkových prostředků. Tyto myšlenkové prostředky přes svou rozmanitost jsou alespoň v hrubých rysech transponovatelné navzájem (asi tak, jako jsou různé jazyky navzájem zhruba přeložitelné). Otázka pravdivosti se tedy legitimně rozkládá (její místo je) až za hranicemi otázky vhodnosti a použitelnosti těch či oněch myšlenkových prostředků; nicméně legitimní je také otázka, jaké překážky staví (klade) ten či onen myšlenkový prostředek (a event. i přístup) tomu, aby se skutečnost vyjevila v pravdě, ve světle pravdy. A tak se důležitým tématem filosofie stává také povaha myšlenkových prostředků a v posledu povaha filosofie samotné. To totiž souvisí s tím, že základní, konstitutivní vztah filosofie ke skutečnosti v jejím celku se nemůže realizovat bez uskutečněných, konstituovaných vztahů (myšlenkových) k jednotlivým skutečnostem. A čím více se myšlenkově přibližujeme jednotlivým skutečnostem, tím větší je eo ipso naše myšlenková specializace a tím více se nám celek skutečnosti ztrácí za horizontem. A tím filosofie přestává být filosofií a stává se vědou. Myšlenkové prostředky vědy jsou v dalším postupu stále odlišnější od myšlenkových prostředků a postupů filosofie; mají své relativní a účelové oprávnění, ale ztrácejí noetickou hodnotu a spolehlivost: ztrácí se jim vůbec pravda, takže nejenom nejsou schopny pravdivě poznat a pravdě se přiblížit, nýbrž ztrácejí vůbec smysl pro otázku pravdy a transformují ji na něco docela jiného, co s prav-

dou nemá vůbec nic společného. Ale to není jediná ztráta: vědám se ztrácí také člověk a místo skutečného člověka se stává předmětem jejich zkoumání jakýsi surogát člověka, výsledek redukce, která zbavuje člověka toho nejpodstatnějšího, co jej činí člověkem, a zabývá se těmi jeho stránkami, které jsou „nahodilé“ a mohly by být bez podstatného ovlivnění zaměněny a nahrazeny jinými. A posléze ztrácí věda stejným způsobem také samu skutečnost a zabývá se důsledně jen konstrukcemi. I když jsou možnosti selhání filosofie, jejího scestí nebo úpadku nejrozmanitější, představuje věda v našem světě takovou obrovskou moc, že právě ona se musí stát jedním z centrálních témat filosofie. A právě ve vztahu k vědě a v konfrontaci s ní si filosofie silněji než kdy jindy uvědomuje rozdíl mezi tou skutečností, jakou jsou věci, procesy, vztahy mezi věcmi či procesy atd., a mezi takovou „skutečností“, jakou je sám člověk (ale posléze se ukáže, že také každé dění, každá událost, chápána neredukovaně) a zejména pravda, a začíná rozlišovat mezi skutečností předmětnou („nepravou“) a skutečností nepředmětnou („pravou“). A teprve z této základny je schopna se přiměřeně zaměřit na člověka jako na jedno ze svých centrálních témat, neboť se teprve pak ukáže, jak je člověk (a vůbec každý subjekt) spjat s oběma „typy“ skutečností a jak nesmí být oddělován a odlučován (redukován) od žádné z nich. A člověk se pak ukáže (na rozdíl od nižších subjektů) jako bytost, která má podstatnější vztah jak k pravdě, tak ke „skutečností“.