

S 1972/3-1

1. (5. V. 72)

Uvedení do filosofie se zásadně liší od jakékoli iniciace či zasvěcení. Filosofie není člověku čímsi cizím, nýbrž naopak hluboce vlastním; člověk proto může být do ní uveden jen tak, že je vlastně přiváděn sám k sobě, že sám sobě začíná lépe rozumět, že se vnitřně pročišťuje ve svém smýšlení, že se vyprošťuje z vnitřních rozporů a že své myšlení sjednocuje, integruje. Studiem filosofie není tedy člověk odváděn od sebe, není veden k zapomenutí na sebe a na svou situaci, nýbrž naopak k tomu, aby se rozpomenul na to, čím vskutku jest a jaká opravdu jest jeho situace. Právě tím se filosofie liší od ideologie, jejíž nejpodstatnější funkcí je skrývat pravou podobu skutečnosti. Ale pravá podoba skutečnosti není dána; ani my sami nejsme si dáni. To, co vskutku a vpravdě jsme, je původně skryto našemu zraku. Člověk, který by byl a natrvalo zůstával sám u sebe, by vlastně nebyl skutečným, pravým člověkem, neboť pravý člověk je aktivní bytost, opouštějící sebe a zasahující do světa kolem. Jako taková aktivní bytost však zasahuje do okolí člověk docela určitý, určitým způsobem zaměřený, ale také zakotvený. Ačkoliv tomu tak je, člověk to vlastně neví, nebo alespoň to neví v plnosti. Člověk zaujímá určitá stanoviska, která latentně zakládají i jeho filosofické pozice – ale neví o tom a neví vůbec, co to vlastně filosofie jest. K tomu všemu se musí teprve usilovnou reflexí prokopat, když se dočasně odtrhne od svého původního a normálního zaměření k věcem a k vnějšmu světu a obrátí se sám k sobě, k základům, na kterých stojí, a ke zdrojům, z nichž žije. Uvedení do filosofie proto musí mít tento ráz uvádění člověka k jeho vlastním základům a východiskům, k jeho životním pramenům a zdrojům.

2. (6. V. 72)

Nicméně však uvedení do filosofie nemůže nikdy znamenat pouze tento sestup k základu, v němž jsme zakotveni, ale znamená především práci na tomto základu. Zaujímáme-li filosofické pozice mnohem dříve, než vůbec jsme schopni si to uvědomit, a zejména dříve, než jsme pochopili, co to je vlastně filosofie, neznamená to nikterak, že i po provedené filosofické reflexi tyto dřívější, původnější, „počáteční“ pozice budou nadále nosné a držitelné. Opak je obvyklý: naše filosofické pozice se ve světle filosofické reflexe ukáží být nevyjasněné, vnitřně rozporné, nesjednocené – a kromě toho leckdy i chybné, falešné. Ale i v tom případě, když na nich začneme pracovat, když se pustíme do práce s jejich pročišťováním a sjednocováním, nemůžeme ony základní pozice založit pouhou myšlenkou, nemohou vyvěrat z pouhé reflexe, ale každá taková proměna musí mít charakter celoživotního obratu, základního životního rozhodnutí. Uvedení do filosofie neznamená proto vnučování nějakých nových názorů zvenčí,

ale obeznámení s onou prosvětlující a vyjasňující metodou, která nám zprůhlední naše vlastní dosavadní pozice a ukáže, v čem jsou nosné a držitelné a v čem nikoli. Uvedení do filosofie znamená v každém případě obrat našeho smýšlení, především smýšlení o sobě samých. Vidíme samy sebe lépe, rozpoznáváme mnohé, co nám bylo zakryto a co jsme třeba ani nechtěli vidět. Ale tato změna smýšlení a nová schopnost přesněji a plněji vidět sebe, svou činnost a své zakotvení nutně vede k četným novým a novým konfrontacím s dosavadní neudržitelnou praxí (životní i myšlenkovou) a staví nás před nutnost svou životní (i myšlenkovou) praxi revidovat, upevnit a integrovat na novém základě a novým způsobem. Uvést do filosofie znamená vypěstovat smysl pro čistější, sladnější a důslednější životní styl, odpovídající pronikavějšímu a náročnějšímu myšlení, schopnému kritického vztahu k sobě i k vlastnímu životu. V tom smyslu znamená „uvést do filosofie“ také přivodit jakousi životní krizi, uvést či přímo vrhnout člověka do té krize, přimět jej, aby tuto krizi vzal na vědomí a zaujal k ní svůj postoj, své stanovisko. Uvést do filosofie znamená ukázat novou rovinu, na níž může – a tudíž i musí – být sjednocen lidský život. Či lépe: novou rovinu, z níž (nebo na níž) se žádoucí sjednocení lidského života vyjevuje ve svých podstatnějších, ano rozhodujících dimenzích. Filosofie není začátkem jiného, nového života již sama o sobě, ale vede k takovému novému začátku, vyzývá k němu – a zase ne tak, že by dávala návod, nýbrž že stále osvětluje všechno to, jak se o takový nový počátek pokoušíme, a že naše počínání ustavičně uvádí do souvislosti s podstatnými dimenzemi lidského života vůbec, a dokonce do vztahu k světovému celku, k smyslu veškerenstva, k smyslu bytí. Filosofie je tak nástrojem a prostředníkem oné nepředmětné, nezpředmětně ještě výzvy pravdy, která volá po uskutečnění.

3. (7. V. 72)

Filosofie tedy není sama nějakým začátkem, ale není ani koncem, cílem. Má svůj nefilosofický základ, ale má i svůj nefilosofický cíl. Uvedení do filosofie znamená tak vlastně také uložení nové povinnosti: dotknuvše se jednou filosofie, jejích metod a jejího vnitřního tíhnutí k preciznímu vyjádření v řeči, musíme usilovat o vyjasnění základu, na němž stojíme či z něhož vycházíme, a cíle, k němuž směřujeme, resp. který nás přitahuje, atrahuje. Filosofie nám ukládá úkol, jež nemůžeme sami před sebou odmítnout, totiž uvědomit si a vědět, kde jsme zakotveni a kam jdeme. To je ovšem úkol nesnadný a vlastně nikdy definitivně nesplnitelný. Tím spíš musíme však usilovat ustavičně novými pokusy o jeho vždy nové a uspokojivější provedení. A ovšem, tento úkol provést nelze jen teoreticky, jen myšlenkovou konstrukcí, ale musíme jej provést ve svém životě (a v životě jej stále znovu provádět). Životní proměna, která se pro nás stává vnitřní nutností, jakmile se nám objasní díky filosofii naše dosavadní

neuspokojivá situace, ovšem musí začít právě proto hlouběji, než kde začíná filosofie, a musí se také zaměřit dál, než kam filosofie sama sahá. A tak se ukazuje, že uvést do filosofie znamená uvést do nového života, i když nikoli tak, že by vše bylo naprogramováno, rozvrženo a přímo dáno předem. Filosofie samou svou podstatou není žádné speciální disciplína, ale záležitost celého života. Filosofie, která nedostojí této normě a tomuto závazku, sama sebe ochuzuje, zpronevěřuje se svému poslání a propadá korupci, tj. přestává být filosofií a stává se filosofickým kýčem, ideologií. Filosofie není nikdy otázka nějakého souboru vědomostí, nějakého mnohovědění, nýbrž otázka životních principů a principiálního života. Filosofii nelze zvládnout jako nějakou omezenou odbornost, nýbrž pouze tak, že zvládneme sami sebe a svůj život. Filosofie ovšem má svou odbornost, kterou nelze přehlížet ani podceňovat, ale tato odbornost je pouhou pomocí, pouhým nástrojem, nikoli podstatou filosofie. Filosofie vyžaduje přesnost, jíž nemůže dosáhnout bez přesného aparátu; ale nikdy nemůže být na tento aparát redukována. Její aparát můžeme zvládnout, můžeme vypadat jako filosofové, pro běžný pohled můžeme být od skutečných filosofů takřka k nerozeznání, a přesto nemusíme mít stále ještě ponětí o tom, co to filosofie vlastně je, v čem je její podstata. Toto filosoficky podstatné musíme nahlédnout, neboť je nelze vypočítat ani formalizovat.

4. (8. V. 72)

Z dosud řečeného je už několik věcí zcela zřejmých. Především je jasné, že nelze uvádět v pravém smyslu do základní filosofické pozice, a to ze dvojího důvodu. Jednak každý už nějakou takovou pozici zaujal (a dokonce ne jednu, ale obvykle celou řadu různých, navzájem neslučitelných a pouze různým situacím přiřazených pozic, které jsou se střídou situací také střídány, aniž by byla pocitována jejich neslučitelnost a rozpornost jako závada), ještě než měl příležitost se něco dozvědět o tom, co to vlastně filosofie jest, takže ho de facto nelze uvádět někam, kde už beztak jest; jednak je vyloučeno uvádět někoho do základní filosofické pozice i v tom případě, že v ní ještě není, že ji ještě nezaujal, a to proto, že taková pozice není ničím tak odděleným a vnějším, že by kdokoli k ní či na ni mohl přejít, nýbrž naopak něčím, co se týká jeho nejvlastnějšího vnitřního zakotvení, k němuž může být člověk sice rozmanitými způsoby vyzýván, ale k němuž nemůže být veden. Máme-li tedy na mysli uvádění do filosofie, máme na mysli něco jiného než základní filosofické pozice (které jsou vlastně pozicemi předfilosofickými, alespoň ve své latentní, filosofickou reflexí dosud nevyvolané a nefixované podobě). Tu jde spíše o myšlenkový aparát filosofie, o její rozpracované metody, o dějiny jejích problémů a jejích formulací, o souvislost filosofie s konkrétní společenskou situací a stejně tak o souvislost dějin filosofického myšlení s dějinami obecnými atd.

Zejména však jde o filosofickou sebe-reflexi, tj. filosofickou reflexi, zaměřenou k sobě samé a hodlající uchopit sebe, svůj smysl a vztah své aktivity k celkovému světovému smyslu - neboť v takovém sebepochopení se vždy může najít člověk, který se již předfilosoficky a nefilosoficky hledá uprostřed situace, do níž byl postaven bez svého rozhodnutí a která se mu jeví zprvu nutně jako zcela chaotická nebo alespoň hluboce problematická. Člověk nemůže dost dobře porozumět sám sobě, svému místu uprostřed skutečnosti ani svému poslání a povolání bez onoho tak důkladně (byť stále tak nedostatečně) vypracovaného aparátu filosofických pojmů a pojmových i problémových souvislostí, tedy bez filosofie. V tom smyslu právě platí to, co jsme uvedli již na začátku, že uvádění do filosofie je vlastně přivádění člověka k němu samému; a je to specifický způsob, jímž je člověk přiváděn k sobě samému, způsob jinak ničím nenahraditelný a nezastupitelný. Ale byla by to zase jen povrchní redukce, kdybychom uvádění do filosofie chtěli chápat v technickém smyslu jako seznamování s filosofickým aparátem (a jeho dějinami), jako praktické obeznamování s použitím tohoto aparátu, ba dokonce jako jakousi myšlenkovou rutinu. Svět filosofie je specifickým světem, do něhož musí být člověk uveden - a tento svět není založen ani filosofickým aparátem, ani nějakým nevědomým, neuvědomělým zaujímáním filosofických (resp. předfilosofických) pozic. A do tohoto světa filosofie (nikoli tedy do rutiny filosofického provozu) může a musí být každý člověk uváděn, neboť pouze v něm je možno žít přiměřeně filosofii, tj. žít filosoficky a filosofovat životně. Uvést do filosofie tedy znamená připravit člověka na občanství v tomto zvláštním filosofickém světě, připravit jej na to, aby se mohl stát jeho obyvatelem a zůstat jím ve všech proměnách, jimiž bude muset projít.

5. (2. 7. 73) (Prosetín)

Z toho se poměrně zřetelně podává řada závěrů a zejména požadavků, před nimiž stojí každý takový pokus o uvedení do filosofie. Je zajisté zřejmé, že nepůjde na prvním místě o nějaké informování, o rozšiřování vědomostí, nýbrž o přístup, o způsob myšlenkového uchopení a zpracování dat, vědomostí, poznatků atd., dále o vzájemnou vazbu mezi jednotlivými daty a poznatky atd., a konečně o základ a strukturu rozložení celých problémových okruhů, představujících první fázi krystalizace, zauzlení, jež směřuje k sjednocení nejen všeho vědomí, ale vůbec lidského života, lidské existence, lidského pobytu na světě. Nejde tedy o skládání jednotlivých kaménků (jakožto „dat“ apod.), nýbrž o širší a nejširší kontexty, které teprve jsou s to učinit z oněch „kaménků“ skutečné stavebné prvky, stavební kameny.

6. (2. 7. 73)

Úvod do filosofie, uvádění do filosofie není možné, není myslitelné jako uvádění z nefilosofie do filosofie. Ve filosofii, tj. v prostoru, kde filosofie nějakým způsobem se již prosadila a třeba poklesle přebývá, přetrvává, v tomto prostoru je už každý od počátku. Úvod do filosofie může být pochopen jedině tak, že zreflektujeme a zpřesníme, prosvětlíme ty elementy filosofické, které nám již jsou nějak vlastní, jimiž jsme proniknuti, a že zreflektujeme jak to, co my děláme při reflexi, tak že zreflektujeme ten prostor, to místo, kde se filosofie vůbec může, kde se reflexe může uskutečňovat a jimiž je vůbec umožněno, aby se něco takového jako filosofie (a reflexe vůbec) uskutečňovala. Tak patří např. do úvodu do filosofie úvahy o řeči a její povaze, alespoň začáteční, o povaze myšlení, o vztahu logiky a logu, nu a samozřejmě také o historickém „prostoru“, tj. o určité myšlenkové tradici, která může být detegována v nejrůzněji pokleslé podobě i v každodenním životě a která ovšem má svou dějinnou váhu a která nám vládne, nás ovládá, dokonce která nás vládčí do té chvíle, dokud ji přesně neohraničíme, dokud jí neporozumíme a vědomě se od ní nedistancujeme, ať už proto, že bychom nastoupili jinou cestu, nebo proto, abychom kontrolovaně v této cestě, v této tradici pokračovali.

7. (2. 7. 73) (Prosetín)

Jdeme-li v reflexi, jež se obrací k sobě samé, ke své pravé povaze a ke svým základům a zdrojům, dosti daleko, musíme dojít na místa, kde se stává jasným, že naše nejhlubší filosofické pozice jsou vlastně nefilosofické, předfilosofické. Co to znamená? Nejde o to, že základem našich filosofických pozic je cosi mimofilosofického, čeho filosofie je pouhou nadstavbou, pouhým vyjádřením či obhajobou, zdůvodněním a dodatečným ospravedlněním. Chyba např. takového Marxe spočívala v tom, že nefilosofický základ filosofie (on mluvil ovšem vůbec o ideologii) hledal v čemsi mimolidském, v neosobních, věčných strukturách společenských a zejména ekonomických. Netázal se už dál, nešel dost daleko, aby zjistil, za jakých osobních, osobně lidských podmínek se taková ekonomika může vůbec rozvinout, za jakých osobně lidských podmínek může nabýt takového vlivu, že samo osobní lidské jednání odosobňuje a odlidšťuje. Vposledu jde o to, jak se chová sám člověk – tady je na místě heideggerovská etymologie německého „verhalten“, jež toto slovo dává do bezprostřední souvislosti se slovem „Verhältnis“ –, tedy jak se člověk osobně a lidsky vztahuje ke světu kolem sebe a k věcem i k druhým lidem. A nejde jenom o konkrétní vnější podobu tohoto vztahování, nýbrž o jednotící základ tohoto vztahování, o jakousi základní „pozici“, o základní přístup, základní charakter přistupujícího vztahování vůbec, tj. vposledu o samu lidskou nasměrovanost, orientovanost, o životní orientaci a styl života. A nefilosofičnost, předfilosofičnost této životní orientace nesmí být

chápána jako něco mimofilosofického a na filosofii nezávislého. Nepochybně zaujímá člověk základní směr svého života původně tak, že neví, co činí, že skutečná povaha oné nasměrovanosti mu uniká, zůstává v temnotě – a tedy že to je orientace takříkajíc nazdařbůh. Lépe řečeno, byla by, kdyby neexistovaly rozmanité tradice, jimiž může být ona orientace sdělována, předávána jiným lidem, dalším generacím. Ale tato nefilosofická a předfilosofická orientovanost života má podstatný vztah k filosofii v jiném, nicméně rovněž zcela základním a nesměnitelném smyslu. Filosofie je právě ta jediná myšlenková, myšlenkově pracující disciplína, která je schopna onu základní životní orientaci postavit do světla, ukázat ji na světle a ukázat ji jako to, čím vsutku jest. Nahodilost a nekontrolovanost zaujetí základních životních pozic a záměrů, zaměřeností může být zdolána a zvládnuta ve smyslu vědomého, uvědomělého rozhodnutí teprve za přispění a za přímé, aktivní pomoci filosofie, která se stane naším vlastním způsobem myšlení. Teprve filosofická reflexe, která se stane naší vlastní reflexí a jejímž plodem je náš vlastní vhled, náhled, nahlédnutí, nám dovolí, abychom spojili svou životní zaměřenost se svým rozhodnutím, se svou uvědomělou volbou, tj. s takovou volbou, při níž víme, co děláme, když se rozhodujeme k určité a ne jiné životní orientaci; a ta nám také dovolí, abychom vůbec mohli volit, abychom se na této rovině mohli rozhodovat a rozhodnout, neboť teprve s jejím přispěním sem proniká světlo na místa, jež dosud stále pro nás ve tmě. Skutečné rozhodnutí je možné jen tam, kde vidíme, kde víme. Ale proč je tak důležité rozhodování, tj. naše rozhodnutí?

8. (2. 7. 73)

V reflexi, která se zaměřuje na odkrytí a odhalení nejhlubších struktur životní orientovanosti, se ukazují takových základních struktur, resp. pozic (pochopitelně dynamicky pojatých pozic) více. Tak kupř. okolnost, že člověk je bytost tělesná, býložravec přeškolený na šelmu, bytost vytvářející a konzumující kulturu, bytost společenská (tj. vytvářející malá i větší společenství, zejména např. rodiny apod.), bytost mluvící, resp. schopná mluvit (schopná pobytu v řeči) atd. atd., má velkou váhu jako složka základní podmíněnosti lidského pobytu. Ale veškerý soubor takových daných podmínek (o různé úrovni i vůbec povaze danosti) neznamena nic uspokojivě uzavírajícího, uspokojivě naplňujícího předpoklady lidského života. Spíše naopak představuje cosi neúplného, nedostačujícího, neuzavřeného, ano dokonce právě otevřeného a otvírajícího, vyžadujícího doplnění. A onou doplňující složkou se stává cosi, co není nikterak trvalou složkou, neproměnnou, danou ingrediencí, nýbrž co má svůj výrazný dějinný charakter, spočívající nejenom v tom, co je „dáno“ či spíše dáváno tradicí, ale také v tom, co představuje reakci na konkrétní dějinnou situaci a co je vždycky zároveň (alespoň může být) tvořivým pokusem o nové

zvládnutí nových úkolů a problémů. Tyto nové složky nelze považovat za něco, co pouze přistupuje, co je pouze přidáno k oněm z minulosti již daným složkám. Jelikož ony dané složky, jak jsme již řekli, jsou otevřeny pro ony nové a jsou k nim takřka zaměřeny (nikoli tak, že by je produkovaly, nýbrž že je očekávají), dodávají ony nové těm starým teprve jejich pravou podobu, větší určitost, činí ony nové z těch starých teprve to, čím pak opravdu jsou. To ostatně odpovídá a je v souhlase s obecným pojetím vztahu mezi minulým a budoucím. Minulé je ještě nehotové – a to nejenom v tom smyslu, že je součástí něčeho většího, co ještě neskončilo, ale i samo o sobě – a je dovedeno k úplnosti a větší určitosti teprve oním ještě se rozvíjejícím, ještě přicházejícím kontextem nikoli jako něčím vnějším, nýbrž zasahujícím i samu vnitřní strukturu onoho nehotového minulého. Slovem, minulost se ještě celá neodehrála, ale děje se ještě po té, co se stala minulostí. Přesněji řečeno, událost se musí minulostí teprve stát, a spíše stávat, protože se minulostí nemůže stát jednou provždy. A stává se událostí minulou tak, že nějaká další, budoucí (následující) událost na ni naváže jako na svou vlastní minulost. Neexistuje totiž minulost vůbec, objektivně, nýbrž vždy jenom minulost něčí; a ono něco vytváří svou minulost právě tím, že na vybrané události starší naváže a učiní je tak po některé stránce svou vlastní minulostí.

9. (3. 7. 73)

Životní orientovaností (směřováním, stylem atp.) rozumíme tedy nikoliv nějaké dané složky povahy lidského pobytu nebo něco, co je od takových daných složek odvozeno, nýbrž právě ony životně-dějinné složky, které přistupují ke všem daným složkám nejen jako ingredience, nýbrž jako rozhodující, i vše již dané ještě zpětně a jakoby dodatečně zpřesňující a přesněji určující, dokonce lidsky základní a podstatný prvek. Vzhledem k tomuto životně-dějinnému prvku je všechno dané jenom materiálem, příležitostí, možností, zkrátka skutečností víceznačnou, a tím po jisté, ovšem velmi významné stránce neurčitou nebo alespoň ne zcela určitou, nedourčenou. Z toho důvodu můžeme právem a legitimně mluvit o životní orientovanosti jako o něčem základním, jako o základu lidského života. Životní orientace je hlouběji založena než veškeré biologické, fyziologické, psychologické a sociální, sociologické struktury, a proto je z nich nevyvoditelná a neodvoditelná. Řecká tradice viděla (ve shodě s mytickou orientací) jako základnější prostě to, co je starší, co bylo dříve. Sám základ je pak to první, počátek, arché. Nevysloveným předpokladem zůstalo, že za arché, před počátek už nelze jít. Ale to je v rozporu s právě rozvíjenou koncepcí. Počátek nikdy není tím definitivně rozhodujícím, protože je v nejvyšší míře vágní, neurčitý, mnohoznačný. Teprve to, co po něm přijde a co naň naváže, co si jej zvolí za vskutku svůj počátek, dodá mu větší určitosti a učiní z něho teprve to, čím pak vskutku jest. Ale učinit něco

svou součástí, např. svou minulostí, je možno jen tak, že navazující zakotví hlouběji, než bylo zakotveno to, nač je navazováno. Integrovat řadu menších, méně rozsáhlých událostí v jednu velikou, rozsáhlejší, je možné jen tak, že ta větší, rozsáhlejší je integrována na základě hlubším, než kam sahaly základy všech událostí integrovaných. A v tom případě (a také v tom smyslu) je možno a přímo nutno tvrdit, že ona integrující a už pak zintegrovaná událost rozsáhlejší je základnější, původnější než ony – byť předcházející – události méně rozsáhlé. Protože pak životní orientace (či styl atp.) má představovat integrující moment pro celý lidský život a pro všechny jeho vrstvy, musí alespoň ve svém zakotvení představovat tu nejhlubší vrstvu lidského života (nenajdeme-li nějakou ještě hlubší později).

10. (3. 7. 73)

Důraz, který klademe na rozhodování, resp. přímo na to, abychom to byli my, kteří v rozhodujících okamžicích a v rozhodujících otázkách vsutku rozhodujeme, musí být bezesporu důkladně přezkoumán, a to jak co do svých motivů, tak co do své platnosti. Zdá se nám, že tam, kde je o nás rozhodnuto bez naší aktivní účasti, bez našeho spolurozhodování, bez našeho souhlasu, je naše lidská důstojnost umenšena, jsme sníženi na pouhé objekty či dokonce následky rozhodování jiných, resp. odjinud apod. Je to správný dojem? Existuje tradice, která dává důraz na péči, která o nás dbá, která zahlazuje naše neblahá rozhodnutí a rozhoduje o nás a o našem blahu za nás. V této tradici se celý běh života bere jako dar od Boha (či spíše boha?), a v něm tedy i každé „naše“ dobré rozhodnutí; je „naše“ tedy jen zdánlivě, v podstatě o nás – právě pro naše dobro – rozhoduje sám Bůh. Ale tady je možno namítnout: není každé, i nejlepší rozhodnutí, které učiní někdo o nás, byť k našemu nejlepšímu, konec konců jenom příležitostí, podmínkou, předpokladem, ale nikoli samotným krokem, činem, skutečnou událostí našeho života? A dáme-li se přece jenom vést oním připraveným směrem a předem zbudovanou cestou, necháme-li vyústit situaci v připravené intenci a nerušíme ji svévolně – cožpak to vlastně není jenom důsledek toho, že situaci ani směr, jímž se svažuje, prostě nerozpoznáváme, neprohlédáme, a tedy vlastně ani nevíme, co činíme a co nečiníme?

11. (4. 7. 73)

Ze zkušenosti osobní i dějinné víme, kolikrát už se stalo, že „vedení“ našeho života se po čase odhalilo jako upadlost do područí, do otroctví nějakým neosobním trendům a tendencím, a tedy vposledu jako znelidštění, odlidštění našeho života nebo života určitých společenství či společnosti celé. K tomu ovšem může dojít i tenkrát, když jde vsutku o naše vlastní rozhodnutí; naše rozhodnutí, které není dost pod kontrolou,

může znamenat jenom podlehnouti oněm neosobním, odlidšťujícím tendencím. Podlehnouti o to propastnější, že si je ani neuvědomujeme a že je sami před sebou a eventuelně i před druhými stavíme jako naše vlastní, svobodné rozhodnutí, jako naši vlastní svobodnou volbu. Důraz na to, aby šlo o naše vlastní rozhodování, tedy není sám v sobě dostačující. Ale na druhé straně je nutno přiznat a pamatovat, že jsme ve svém životě po mnohé stránce vskutku determinováni, že jsme taženi a tlačeni, ba vlečeni, a to bez ohledu na to, chceme-li, či ne. Ponechat volný prostor a volnou ruku takovému fatálnímu vlečení a mluvit přitom o božím vedení nebo o tom, že jsme vždy v božích rukou atp., znamená ideologicky zakrývat pravý stav věcí. Jsou situace – a to objektivně –, které znamenají lidskou zotročenost; lidská perspektiva v takových případech nespočívá v tom, že se člověk se svou zotročeností smíří (stoickým způsobem), nýbrž docela naopak že neustane vyhlížet své vysvobození. Ovšem vyhlížet vysvobození může a dovede jenom ten, kdo si je vědom své zotročenosti, kdo ví o své nesvobodě, kdo ji vidí v její pravé podobě, kdo ji vidí v pravdě. Pravda vysvobozuje už tím, že ukazuje věci, situace a naše postavení v pravém světle, v pravé perspektivě, tj. v perspektivě vysvobození člověka. Ale to vysvobození ukázat znamená jen předpoklad, jen směrnici; tuto směrnici naplnit, řídit se jí, uplatnit ji v tom, co podnikáme, je druhá, a daleko ještě obtížnější záležitost. A právě tam záleží na našich rozhodnutích, na naší volbě. Dáváme-li důraz na to, že má a musí jít o naše vlastní rozhodování, máme na mysli, že onou směrnicí se nemůže nikdo řídit za nás, že se jí každý může řídit jenom za sebe, a to vždy znovu. Neboť ona směrnice nemůže být zinstitutionalizována, zpředmětněna, zobjektivována. Každá její objektivace je jenom zdánlivá a znamená de facto její popření, zapření, zmystifikování. Proto má ono rozhodování svrchovanou důležitost: řídit se jedine platnou směrnicí lze jenom tak, že vazba našeho rozhodování na tuto směrnici prochází naší soudností, nejen vůlí. To je ten nejvlastnější důvod, proč chceme, máme a musíme vědět, co děláme, když se rozhodujeme a když ve smyslu svého rozhodnutí jsme také prakticky činní. A protože ona směrnice je hlouběji založena než všechny danosti situace, do níž jsme postaveni, a než všechny danosti, které neseme sami s sebou, musí i naše rozhodování být vposledu zakotveno hlouběji než každá úvaha pouze technická a než každý pouhý kalkul.

12. (4. 7. 73)

Člověk je bytost, která je schopna obývat svět hlouběji založený, než je svět pouhé neživé a živé přírody. Proto nelze – a v tom má pravdu např. Heidegger – chápat člověka jako jednu ze živých bytostí, a odlišit ji příslušnou specifickou diferencí. Přinejmenším to je zcela nedostatečné a jen povrchně vystihující. Možná, že podstatné na každé bytosti je to, jaký

svět obývá, jakému světu náleží. Živé bytosti jsou vázány na své osvětí a náležejí k němu, tak jako ono náleží k nim. Člověk obývá svět, a stává se jeho obyvatelem prostřednictvím řeči. Můžeme mluvit o tom, že člověk se stává obyvatelem řeči (světa řeči), a tím i obyvatelem světa. Tímto svým obyvatelstvím, tímto jakoby domovským právem se vyznačuje podstatněji než čímkoliv jiným; v zásadě je vše ostatní jenom nahodilou okolností, která by mohla být docela dobře vyměněna, zaměněna za jinou. Obyvatelem světa řeči a světa se v zásadě mohl nebo může stát právě tak primát jako kytovec, právě tak savec jako nějaký hmyz apod. V okamžiku, kdy se nějaký tvor jakéhokoliv fylogenetického původu stane obyvatelem říše řeči, stává se jeho dosavadní příslušnost biologická čímsi pouze prostředčným, pouze jedním z prostředků, jednou z možných cest – a je definitivně vymaněna ze své uzavřenosti do osvětí a do subjektivity svého rodu a druhu. Je tomu tak proto, že taková bytost najde nové, hlubší zakotvení své existence, které se proto musí ukázat jako původnější, resp. jako vazba na původnější zdroj, na původnější rovinu.

13. (5. 7. 73)

Z toho, co bylo řečeno, už musí být zřetelně přesvědčivé, proč biologické, fyziologické, psychologické a dokonce i sociologické trendy nebo tendence nemohou ani samy být směrnici, ani být základem pro směrnici, jíž by se mohl řídit člověk jakožto obyvatel světa řeči. Všechny podobné trendy a tendence, pozvednuty do nového světa a do jeho nových dimenzí, náhle řídnu, ztrácejí svou vazebnost a drobí se v cosi partikulárního a stále partikulárnějšího, aniž by dovedly poskytnout jakoukoli oporu nové úrovni integrity lidského života. Není tomu ovšem tak, že by přestaly mít vůbec jakoukoli váhu; naopak mohou mít čas od času značně rušivý vliv a rušivé účinky, někdy se mohou dokonce stát krystalizačními centry integrujících aktivit, jejichž skutečná úroveň je vyšší a hlouběji zakotvena, ale jež se v celé své úsilnosti přimykají naprosto nepřiměřeně jakémusi primitivnějšímu a nižšímu trendu nebo tendenci a činí tak z něho jakousi falešnou „směrnici“. Odtud nezbytnost nevykazovat tyto nižší tendence a trendy z lidského života a světa jako něco nepatřičného a cizího, co musí být eliminováno a likvidováno, nýbrž dát jim v novém světě a na nové úrovni místo, pozvednout je na novou úroveň a zapojit je do lidského života novým způsobem, tj. kultivovat je, dopěstovat je do lidskosti, do lidské úrovně. Likvidace se totiž nemůže zdařit; potlačení oněch nižších složek jen nepřiměřeně zvýší jejich vnitřní přetlak a znásobí jejich rušivé účinky na vyšší rovině. Dát jim však místo znamená podříditi je směrnici, jež není z nich samých odvozena. A protože tato nová směrnice náleží svým původem a svým zakotvením do nové roviny, do světa řeči, záleží závažnost a váha této směrnice na jejím místě a její funkci v tomto světě řeči. A to se ukáže na tom, jakým způsobem může být zdůvodněna.

Posouzení, kontrola soudem, myšlenkové zvážení je cesta člověka, který se musí rozhodnout, zda onu směrnicí za svou směrnicí uzná, či nikoliv. Samozřejmě tím skutečná váha a závažnost i závaznost směrnic není založena, ale není v lidských možnostech ji jinak poznat a uznat, aniž by se člověk vydával v riziko nejhrubších a nejtrapnějších omylů.

14. (6. 7. 73)

Pojem světa si lze ověřit a lze jej prověřit bližším ohledáním jeho časového charakteru. Pokud máme na mysli úhrn skutečných „věcí“ (resp. dějů, dějství, událostí), pak ovšem lze uvažovat jen o aktuálních, přítomných věcech a událostech. Neboť ty události, které už odplynuly, minuly, náleží minulosti; naproti tomu budoucí se ještě neodehrály a často ani dost nepřiblížily. Nicméně vše přítomné vlastně není ve skutečnosti přítomné. Neboť přítomnost je vždy vztažena někomu nebo něčemu: přítomné je to, co je „při tom“. Ale právě tady platí, že ne všechno „přítomné“ je „při tom“, neboli jinak řečeno, že tu není nic, „při čem“ by bylo nebo mohlo být všechno „přítomné“. Většina z toho, co považujeme ve smyslu západoevropské myšlenkové tradice za „přítomné“, tj. většina **ze složek „přítomnostního průřezu“** světovým děním, není ve skutečném přítomnostním vztahu k jakémukoli centru přítomnosti; jinak řečeno, neexistuje takové centrum, k němuž by se vztahovala většina ze složek onoho průřezu tak, že by byly vskutku „při tom“, tj. při něm. Z toho vyplývá, že většina z toho, co považujeme tradičně za přítomné, je de facto ne-přítomná, tj. není „při tom“. V tom, co tradičně označujeme za světovou „přítomnost“, je zahrnuta ve skutečnosti pluralita „přítomností“, které si však navzájem přítomné nejsou, tj. jsou si navzájem nepřítomné. Naproti tomu však existuje řada událostí či souborů událostí, které tradičně nenáleží do přítomnostního průřezu světovým dějstvím, ale ve skutečnosti si jsou nějakým způsobem přece jenom přítomné v onom novém, odlišném smyslu. V tomto novém smyslu tedy rozumíme přítomností aktuální sou-časnost, spolu-časí, sou- nebo spolu-časování. V tomto smyslu pak ovšem „světová přítomnost“ či „přítomný svět“ prostě neexistuje, není dán, není daností. Naproti tomu skutečně existuje celá řada „světů“, jejichž přítomnost má své centrum a svou do nestejných vzdáleností se šířící periferii. Ale tuto periferii musíme stále chápat časově: přítomnost takového partikulárního „světa“ má svou periferii v tom, co přijalo, do sebe pojalo a vintegrovalo jako „svou“ minulost a k čemu míří, co rozvrhuje jako „svou“ budoucnost. Jak minulost, tak budoucnost v tomto smyslu je ovšem přítomná, neboť je vztažena k příslušnému centru tak, že je také „při tom“. Minulost a budoucnost jsou tedy součástí přítomnosti, jsou v přítomnosti přítomny, i když jakožto minulost a jakožto budoucnost. Jsou přítomny tak, že přítomnost na ně navazuje, že je na místě a v čase, kde už nejsou nebo kde ještě nejsou, ponechá být, kde je podrží, aby byly,

aby neunikly mimo dosah a sféru přítomnosti, kde je třeba i obnovit. Tato obnova vypadá tak, že např. z minulé přítomnosti je podržena přítomná minulost, že minulé přítomnost je přetvořena, transformována na přítomnou minulost. Partikulární „svět“ tak obvykle zahrnuje a vintegruje do své přítomnosti leccos, co původně náleží jiným „světům“ (pochopitelně stejně partikulárním). Princip takového překrývání a vzájemného navazování partikulárních „světů“ je v podstatě stejný jako princip navazování přítomnosti na minulost nebo budoucnost. Partikulární „světy“ se tak mohou značně rozšiřovat a vnitřně komplikovat. V podstatě však zůstávají pouhými osvětleními, vztaženými k určitým pravým nebo nepravým subjektům jako ke svému centru. Časový charakter osvětlení, resp. partikulárního „světa“ je ovšem značně odlišný od časového charakteru světa v plném slova smyslu.

15. (7. 7. 73)

Svět pochopený jako soubor existujících věcí a dějů (tradičním způsobem) je rozvržen podle časové osy, kde jediný význačný bod – přítomný okamžik – cestuje zleva doprava, tj. z minulosti do budoucnosti. Protože však přítomný okamžik takto pochopený je prázdný (neboť jakýkoliv jeho obsah se směru jeho pohybu neúčastní, nýbrž naopak pohybuje se směrem opačným), **proto** lze mít za to, že sám pohyb tzv. přítomného okamžiku je pouze zdáním, smyslovým klamem, zatímco skutečný pohyb jde právě opačným směrem, z budoucnosti, odkud pramení, do minulosti, kam mívá a v níž pomívá. Obrazně řečeno, budoucnost je jakoby obrovská nádrž vody, z níž přes jez přítomného okamžiku voda přepadá do propasti minulého, zbaveného již oním přepadnutím vlastní síly a mohutnosti a stanuvšího v jakési stínové podobě přízračné nehnutosti, a tím i nenapravitelnosti v jakémisi neskutečném, chimérickém světě toho, co již není. Ona zvláštní nehnutost minulého má ovšem nutně své pendant i v budoucnosti: také budoucnost je jakousi zásobárnou věcí a dějů, které vlastně jsou už celé tady (resp. „tam“), které jsou jen připraveny přepadnout přes onen jez, na němž se zablesknou a na němž zasvítí „jako živé“ aby v tu chvíli upadly ovšem do téže nehnutosti prapodivné „zásobárny“ věcí a dějů, na něž se jen vrší další a další, bez perspektivy, že by si z oněch zásob někdo zase něco vybral a pozvedl do výše původní hladiny nad jezem. Tato představa vlastně jenom prostorově transponuje a transformuje veškerou časovost, veškeré časování. Čas tu je de facto eliminován, odeskamotován, zrušen. Krajní, extrémní představou, domýšlející do důsledků toto vidění, je onen laplaceovský obraz světového dějství, které lze zachytit a vyjádřit v matematických formulích a který lze vypočítat pro kterýkoliv okamžik, známe-li všechna potřebná data o kterémkoliv okamžiku jiném. Konstelace věcí a událostí (jež jsou pochopeny jako vztahy věcí). Svět se v tomto prizmatu jeví jako buď vůbec nečasový, mimočasový (parmenidovské

reminiscence evropské metafyziky), anebo jako pouze podružně, okrajově časový (což je v podstatě mechanistická představa novodobé přírodovědy). Musíme se proto ptát: existuje alternativní vidění světa, které opouští rovinu osvětí, aniž by ztratilo či zapřelo živou časovost, živé časování tohoto světa?

16. (7. 7. 73)

Jestliže náboženský vztah k Bohu je nepřiměřený, je zajisté nepřiměřené i pojmenování „Bůh“ samotné, které má nepotlačitelné a nepominutelné mytické, mytologické a náboženské konotace. Musíme se pak ovšem tázat, jaké jiné pojmenování je přiměřenější a jaké jiné konotace jsou snesitelnější pro toho (pro „to“), kdo byl zprvu pojmenován jako božstvo, bůh, Bůh. Tady je třeba uvážit, co to vlastně všechno znamená, když vyslovíme jméno, jímž pojmenováváme. Jméno není pouhý znak, ale pojmenovává proto, že něco znamená, a znamená něco pouze na základě a na pozadí daného nebo možného kontextu. Proto není lhostejné, jakého jména, jakého slova použijeme k pojmenování, a velmi to závisí na souvislostech, tj. jak věcných, tak zejména logických souvislostech. Povaha řeči musí být důkladně prozkoumána, abychom věděli, co vlastně děláme, když měníme jména, když znovu pojmenováváme jinak, tj. když přejmenováváme. Změna jména znamená, že pojmenované je v jiných, nových souvislostech, že je zdůrazněn jiný kontext, jiné vztahy a vztahy k jinému.

17. (9. 7. 73)

Svoboda člověka vůči tlakům a tendencím, které naň doléhají ze světa kolem něho, spočívá v tom, že není pouze předmětem, objektem těchto tlaků, ani že není pouze nějakým transformačním systémem či aparátem pro tyto tlaky, nýbrž že je obyvatelem světa, v němž i tlaky a tendence, právě tak jako vůbec všechno ostatní, dostaly své místo, a tím i meze své závažnosti a svého dosahu. Tím, že se jim tohoto nového místa dostalo, jsou v zárodku jakoby podmaněny, podroběny, ovládnuty, resp. je dána základna pro jejich ovládnutí, je o nich rozhodnuto, že budou ovládnutelné a že budou ovládnuty. Samo jejich umístění ve světě řeči, tj. samo jejich pojmenování již znamená, že byly zbaveny vlády, nadvlády, že přestaly převládat a že je rozhodnuto o tom, že budou ovládnuty a ovládány. Ovšem i sám svět řeči má svou vládu, má to, co je vládnoucí a co není ovládáno. Ale to, co vládne ve světě řeči, nevládne silou a mocí, nevládne tlačáním a zatlačováním, tím méně potlačováním a utlačováním, nýbrž bez těchto vnějších prostředků přemáhá zevnitř, vnitřní silou a přesvědčivostí, nedonucuje, nýbrž uvolňuje zvláštní novou cestu, otvírá nové možnosti a činí je přitažlivějšími, než jsou ty staré. Řeč má, musí mít, musí najít potřebná pojmenování i pro to, co v jejím světě vládne, a přece takové

pojmenování neznamena, nesmí znamenat, že tomuto pojmenovanému vládnoucímu jsou uloženy meze, že je učiněn konec jeho nadvládě, jeho převládání a že je vyhlášena nová vláda nad ním, tj. nad tím, co dosud vládlo a co od nynějška bude ovládáno. A tady je právě nesnáz: jak odlišit pojmenování, které vyhlašuje vládu nad pojmenovaným, od pojmenování, které znamená uznání vlády vskutku vládnoucího? A není vlastně každé pojmenování, které znamená vyhlášení mezí pojmenovaného, umožněno a neseno pojmenováním toho, co vládne a ovládá? Nebo alespoň není umožněno a neseno tím, co vládne a ovládá, a tím vázáno na ně tak, že je ve svém pojmenování do té míry a tak dlouho nedostatečné, neoslovující, nesdělné, a tedy neschopné pojmenovat, jestliže si před sebe v celé naléhavosti nepostaví problém a přímo úkol pojmenování, nazývání a vyzývání, vzývání toho, co takto vládne a umožňuje ve své vládě všechno další pojmenovávání? A takové pojmenování a vzývání vskutku vládnoucího je ovšem možné jen „ze jména“. To lze říci jinak také tím způsobem, že pojmenovat lze ono vládnoucí jen tak, že vyslovíme jeho vlastní jméno. Vyslovíme-li jeho vlastní jméno, je to tolik, jako bychom jemu samému předali slovo. Pojmenovat vládnoucí lze jen tak, že mu předáme slovo. A tak se to, co v řeči, ve slovu vládne, takovým pojmenováním, které je zároveň vzýváním a předáním slova, dostává k slovu tak, že se samo slova, řeči chopí, že nás osloví. Proto součástí takového pojmenování, které je zároveň vzýváním a zároveň uznáním nadvlády vládnoucího, jeho integrální složkou a možná přímo základem, je otevřenost vůči tomu, čím nás samo oslovuje, tedy naslouchání. Svoboda člověka vůči tlakům a vnějším silám spočívá tedy nikoli na prvním místě v tom, že vyvineme protiklady a vzdorosíly, nýbrž že začneme naslouchat čemusi jinému, tomu, co vládne jak nám, tak i oněm tlakům a silám.

18. (9. 7. 73)

Jak nazvat, jak pojmenovat to vládnoucí, které vládne v řeči a skrze řeč tak, že je pánem i nad řečí i nad tím, co řeč pojmenovává? Není-liž to sama pravda? A není-li tedy svoboda člověka zakotvena v této pravdě? Vždyť známe onen hluboký výrok, ono slovo, které pojmenovává vládnoucí a také to, co je plodem, důsledkem, následkem jeho vlády: poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí. Jen ten, kdo se podrobí vládě pravdy, dosáhne svobody. A jak se můžeme podrobit vládě pravdy? Co to vlastně znamená: poznat pravdu? To nepochybně má jen málo společného s tím, jak dnes rozumíme slovu „poznat“. Poznat v izraelské, starozákonní tradici znamená sezdat se, zasnoubit se, na život a na smrt svůj život svázat spojit, spojit – a tedy v tomto případě jej svázat a spojit s pravdou. A to právě znamená se pravdě podrobit, pravdě se poddat, pravdě se oddat, učinit ji pánem a vládcem svého života. Proti převaze věcí, sil a tlaků vnějších získá, vydobude člověk svou svobodu jen tak, že se oddá jedinému pánu,

jedinému vládci, který nemůže být ve své vládě, ve svém panování ničím věcným, žádnou váhou, žádnou vnější silou ani tlakem omezen, ani částečně potlačen. A touto vládou, která ničím není omezována a omezena, ale která všechno omezuje a ukazuje mu jeho meze, ukazuje na světle jeho omezenost – touto vládou, tímto vládcem a pánem, touto vládkyní je pravda. Věci se nemohou oddat pravdě, ale jsou jí vydány, aby je ukázala v pravé podobě, aby je v jejich nejvlastnějším postavila do plného světla, do svého světla, do světla pravdy, do jediné pravého světla. Subjekty mohou sloužit pravdě, neboť skrze ně se prolamuje pravda do světa věcí a dotváří je do pravé podoby, dotahuje je k tomu, aby byl, aby se stal, aby se i ukázal tím, čím má být, čím vpravdě už nyní jest. Ale jediný člověk se může oddat pravdě tak, jak se navzájem oddávají sobě muž a žena: jediný člověk může poznat pravdu, poznat ji tak, že je vysvobozen až i vysvobozen.

19. (9. 7. 73)

Ukázat věci, události, celý svět i člověk v pravém světle – to nelze v omezení na tzv. přítomný okamžik. Skutečnost, každá skutečnost a veškerá skutečnost je v tzv. přítomném okamžiku vždycky víceznačná, a tedy neurčitá. V pravém světle ukázat to, co je ještě víceznačné, a tudíž neurčité, lze jen tak, že se to ukáže ve větší určitosti a větší jednoznačnosti (relativně to musíme vyjádřit proto, že – jak ještě budeme mít příležitost ukázat – pravda neozařuje skutečnost náhle jak bleskem, nýbrž postupně, na cestě, v průběhu nevyhnutelného postupu, jež nelze zkrátit a urychlit, tím méně přeskočit a vynechat). A větší určitosti a jednoznačnosti dosahuje každá událost teprve v průběhu dalšího dění, kdy se už neděje ona sama, nýbrž kdy na ni další události navazují. A tím posledním a nejvyšším, co na událost naváže, se událost zároveň vyjeví ve své podstatě, ve své pravé podobě – a tedy v plné určitosti, a tím i jednoznačnosti. Ukázat v pravém světle, a tedy v pravdě se mohou věci i události pouze v předjetí onoho posledního navázání. Nesmíme se nechat mást svým v západoevropské myšlenkové tradici zakotveným chápáním času a představovat si, že tedy to poslední navázání lze jen odhadovat, že na ně je nutno vposledu čekat, protože jakožto budoucí ještě nenastalo. Svě pojetí času musíme podrobit revizi: veškeré dění se vyznačuje tím, že se v každém okamžiku vztahuje ke svému počátku (ke svým počátkům) i ke svému konci (ke svým koncům). To poslední je vždycky už nějak „přítomno“, vždycky už je nějak „tu“ – právě tak, jako „tu“ je „přítomen“ nějak i začátek, počátek. Tím spíše tomu tak je na lidské úrovni. Člověk nejenom nese svůj počátek i konec s sebou, ale je s nimi v rozhovoru. A víc: člověk je jako obyvatel světa řeči v rozhovoru i se svými předky a předchůdci, i se svými potomky a následovníky. To vyslovil už např. Heidegger: „Jeder ist jedesmal im Gespräch mit seinen Vorfahren, mehr

noch vielleicht und verborgener mit seinen Nachkommen.“ (*Unterwegs zur Sprache*, 2904, str. 123.) V tomto smyslu je člověk vždycky v rozhovoru i s pravdou, tj. je vždy oslovován pravdou a může a má pravdě také naslouchat, i když v celé plnosti pravdy nikdy zjevena není. V pravdě je vždycky oboje: aktuální přítomnost výzvy a nároku, vnitřního svírání (sevření) člověka i jeho vedení a zmocnění k cestě kupředu na jedné straně, a perspektiva poslední autority, která teprve řekne své, která se dostane definitivně k slovu až „naposled“, „na věky“, na straně druhé.

20. (10. 7. 73)

Člověk se oddá pravdě tak, že se odevzdá jejímu světlu, že vstoupí do pravého světla a sám na sebe v tomto osvětlení pohlédne – tj. když se začne vidět stále více tak, jak jej vidí pravda, jak je viděn „v pravdě“. To není snadné a není to jenom záležitost dobré vůle a dobře míněného rozhodnutí. Především je člověk vždy nakloněn sám sebe (nejenom tedy druhé) klamat a nevydat se tedy plnému světlu pravdy. Tuto náklonnost překonat už samo o sobě je velmi obtížné. Zejména však proto, že je podporována a podpírána, ba dokonce protlačována a vynucována setrvačností rozmanitých daností, na nichž se člověk nějakou mírou podílel a které živí nadále svou podporou a činností. Člověk si nevytváří celou situaci, do níž je postaven, ani se do situace sám nestaví zcela po svém a ze svého rozhodnutí, ale vždycky se jaksi „veze“, je tlačěn a svírán, nucen i ohrožován atp. Vidět sebe v pravém světle znamená zároveň vidět situaci v pravém světle; jedno umožňuje druhé, ale nedostatek nebo opak jednoho působí zase nedostatek nebo opak druhého. Vidět sebe i situaci vpravdě je nemožné jen zčásti, partikulárně, nýbrž lze toho dosáhnout jen v celku, v jakémsi alespoň předběžném celkovém pohledu. To znamená, že jednotlivé kontexty, v nichž se člověk obvykle vidí, je nutno integrovat, sloučit, konfrontovat a navzájem nechat zkorigovat. To, co se v partikulárním kontextu může jevit jako zdůvodnitelné a oprávněné, se může v konfrontaci s jiným kontextem a zejména při pohledu celkovém jevit jako neoprávněné, nezdůvodnitelné a neomluvitelné. Pravdu nelze poskládat z drobných fakt, nýbrž jednotlivá fakta je třeba osvětlit a prosvětlit pravdou. Ale tuto integrující práci nevykoná za nás pravda sama, nýbrž musíme se o ni vždy znovu pokoušet sami. To je právě to významné, že celek se nám nikdy nevnucuje, že máme vždy a také vždy budeme mít tu možnost si některé stránky skutečnosti, zejména však některé stránky své vlastní existence zakrývat, vylepšovat a jinak falšovat. Nejen integrace, ale vynalézavosti je zapotřebí, neúnavného vyhledávání nových souvislostí a nových aspektů, a zejména těch, které se nám spíše chce přehlédnout a které jsme nakloněni zanedbat. „Tvořivé a novátorské“ otvírání nových pohledů na sebe, objevování a odhalování všelijakých unikajících momentů a temnějších koutů vlastní existence, vlastního

vztahu k věcem i lidem je nezbytné, máme-li se vskutku dostat sami k sobě a máme-li sami sebe poznat, tj. dosáhnout i na této rovině jednoty sami se sebou, odevzdat se sami sobě, svému pravému „já“, svému úkolu a poslání. A to všechno je možné jen v rovině a na základě reflexe, a to reflexe, která ještě navíc je vždy znovu schopna reflektovat sebe samu, a tak se kontrolovat a korigovat.

21. (10. 7. 73)

Reflexe ovšem vždycky ukazuje dvojí: jednak povahu nás a našich předpokladů, rozvrhů a plánů, jednak povahu světa kolem nás a věcí i lidí v něm. Reflexe není sama o sobě odvráceností od věcí a přivráceností k sobě samému, tedy jakýmsi zavínutím do sebe a soustředěním na sebe. To je leda reflexe už deformovaná, deviovaná, zkreslená a zkreslující. Reflektovat můžeme jen svou vlastní aktivitu, své vlastní akce. A akce je vždycky nějak poznamenána také věcí, k níž míří, situací, do níž zasahuje a kterou chce měnit. A je to právě tato poznamenání, která se v reflexi vyděluje a může být správně nebo nesprávně dešifrována a interpretována tak, že ukáže v přesnější nebo zakrytější podobě věc samotnou, k níž se akce přimykala a na niž se rozvrh akce zaměřil a adaptoval. To je vysvětlením a zdůvodněním okolnosti, že nelze poznat sebe, aniž bychom poznali svět kolem sebe, a naopak že nelze poznat věci, lidi, svět vůbec, aniž bychom poznali sebe. A míra jednoho poznání je omezením, mezi poznání druhého. Není jedno na prvním místě a druhé nenásleduje po něm, ale prohlubování poznání musí postupovat vyváženě v obou směrech, nemá-li v obou zbloudit a stát se mystifikací. Obojí poznání je pak možné jen ve světě logu, řeči, slova. Ale uchopení věcí kolem nás není totožné s uchopením vlastní existence a jejích složek. Poznat sebe se liší nejenom „předmětem“, ale samotnou metodou, samým přístupem, ano druhem intence, intencionálního zaměření od poznání věcí, událostí ze světa kolem nás. Přístup ke světu kolem nás a k věcem i událostem, jež v něm jsou, je v zásadě možný v zapomenutosti na sebe, v zapomenutí na to, že tu nejsou jen věci a události před námi, nýbrž že tu jsme i my jako docela zvláštní dění, jako docela zvláštní událost, a že tu jako událost je i náš přístup k věcem. Takový typem zapomenutosti na subjekt, tj. na sebe, je přístup moderní vědy (zvláště exaktní přírodovědy, ale metoda se rozšířila postupně i daleko za její hranice). V ní se ideálem „pravdivého“ poznání stává poznání věcí „tak, jak jsou“, bez jakéhokoli cizího příměsku (jak říká např. Engels, „ohne fremde Zutat“). Mám za to, že pozdním dozvukem této tradice je ještě slovní vyjádření Heideggerovo, i když smysl a intence tohoto vyjádření jsou už něco naprosto odlišného, totiž ono tzv. ponechání být (tj. ponechat věci být tím, čím jsou). Naproti tomu analogická, symetrická zapomenutost na věci možná není. Místo ní se ovšem objevuje jistá stylizace, misinterpretace, odvysvětlení,

odeskamotování reálných věcí a reálného světa (např. v podobě subjektivismu až solipsismu).

22. (10. 7. 73)

Analyzujme na chvíli slovní obrat „ponechat být“. Subjekt je komplikovaná událost, která má přístup k věcem, resp. událostem kolem sebe (ve svém osvětí) otevřen jedině ve své vlastní schopnosti reagovat na ně. Na co subjekt není schopen zareagovat, k tomu se nemůže vůbec nijak vztáhnout, neví o tom (pokud je vůbec schopen „vědět“) a vlastně to pro něj vůbec neexistuje. Toto nereagování také „ponechává být“ to, nač vůbec nereaguje. Ale takové ponechání být není vůbec žádným příspěvkem, ani základem, ani předpokladem nějakého poznání. Ale jak vypadá opak, tj. v čem spočívá a co s sebou nese reagování subjektu na věci a události a v osvětí? Především věc (událost), na niž subjekt reaguje, není ponechána tím, čím jest, ale prochází jakýmsi prizmatem, jakýmsi filtrem. Záleží na reaktibilitě subjektu, co všechno z dané věci (události) bude zachyceno, zaznamenáno, uznamenáno; pouze na to může subjekt zareagovat. Subjekt z docela praktických důvodů nemůže reagovat na žádnou věc v její plnosti a v její všestranné reálnosti, nýbrž vždycky jen na některé její reprezentativní rysy (ovšem takové, které ji více nebo méně, lépe nebo hůře „reprezentují“). V každé reakci je tedy z toho, na co je reagováno, mnoho stránek a složek odfiltrováno, na mnohé není zareagováno, mnohé „padne pod stůl“. Ale obrat „ponechat být“ je nepřiměřený a nevhodný ještě v dalším ohledu, snad ještě významnějším a podstatnějším. Ukázali jsme si, že v přítomnostním průřezu je celý svět i každá jednotlivá událost víceznačná, a tedy neurčitá. Ponechat ji být by v tom případě znamenalo ponechat ji v její víceznačnosti a neurčitosti. Ale to je pravým opakem poznání, které naopak chce dosáhnout samo větší určitosti a chce se tedy v této své určitosti zmocnit věcí, chce uchopit věci také co nejurčitěji, a to znamená také v jejich určitosti. Proto není možné se omezit na nějaký nahodilý přítomný okamžik, nýbrž je třeba hledět k počátkům i ke koncům, které dodávají každé události, každé věci právě větší určitosti a jednoznačnosti. Nezbytnost brát věci vcelku, a tedy např. integrovat smyslová data, jež sama o sobě jsou zmatená a změtená, přeházená, a tím matoucí, je pravděpodobně nejpůvodněji založena na této okolnosti, tj. na potřebě uchopit událost jako celek především časově. Poznat věc, poznat událost znamená proto také vidět ji už nyní z hlediska toho, k čemu míří a k čemu asi dospěje, jak skončí. Ale protože fakticky je přítomný stav události stále ještě víceznačný, mnohoznačný, takový „odhad“ konce, odhad zakončení, vyústění události není a nemůže zůstat bez vlivu na skutečný průběh události. Protože totiž je takový odhad součástí a složkou našeho reagování, a protože každá reakce je jen zvláštním případem akce, znamená to změnu v našem přístupu k události,

jejíž konečné vyústění odhadujeme. A tato změna v přístupu nutně musí událost samotnou ovlivnit, ať už tak, že je postrčena ke svému konci, k němuž míří, ať už tak, že je jí v jejím spění k určitému vyústění bráněno až zabráněno (často zároveň obojí, právě vzhledem k mnohoznačnosti přítomné fáze jejího průběhu). Velmi často to souvisí s tím, co přistupuje jako složka (integrální, v podstatě neodlučitelná a neodmyslitelná složka) prizmatu naší reaktivity a co je v jádru už naším hodnocením, pokud jde o to, co je žádoucí a nežádoucí, vhodné či nevhodné, správné či nesprávné, užitečné či škodlivé apod. Zejména v osvětí každého subjektu jsou už všechny jeho složky a součásti vždycky už takto hodnoceny a dostávají význam, který je neodmyslitelný a neodlučitelný od subjektu, který je středem svého osvětí a k němuž je tedy vše z tohoto osvětí vztaženo (neboť to právě on k sobě takto vztahuje). V tomto smyslu je subjektivita nezbytnou a neodlučnou součástí onoho uspořádání a oné hierarchizace věcí, které právě říkáme osvětí.

23. (11. 7. 73)

Vyloučíme-li možnost pojmut slovní obrat „ponechat být“ ve smyslu netečnosti a nedotčenosti, nezbyvá nám už jiná sféra skutečného vztahu (pozitivního vztahu, nikoli tedy ne-vztahu, ne-vztahování), než je sféra aktivity subjektu. Ponechání být může být tedy pojato jenom jako nějaká stránka, nějaká složka aktivního vztahu, aktivního přístupu subjektu k příslušné „věci“ nebo „události“. Jinými slovy, „ponechat být“ musí být jakousi formou zasažení, proměny – a tedy „neponechání být“. Vyrožme si to na jednoduchém modelu vztahu dvou událostí „prvního řádu“, primae ordinis, čili primordiálních událostí. Jestliže se má primordiální událost B vztáhnout k primordiální události A tak, aby ji „ponechala být“, a jak řečeno, nemá to být vztah netečnosti čili ne-vztah, pak „ponechat být“ znamená nutně ponechat událost A být ještě i tam, kde by událost A sama již nebyla, a tehdy, kdy by již (nebo ještě) nebyla. Ponechat událost A být znamená tedy pro událost B: zachovat (nebo předejmout) událost A, a to znamená nutně: něco k události A přidat, a ovšem i něco z ní ubrat, jak hned uvidíme. Neboť kdyby ponechat událost A být znamenalo ponechat ji tam, kde by bez onoho „ponechání být“ již (nebo ještě) nebyla, v její kompletnosti a úplnosti, pak by nešlo o nic méně než o jakousi reduplikaci události A buď v jiném čase, nebo na jiném místě (nebo obojí). A protože by šlo o aktivitu ze strany události B, musela by událost B buď ve svém vlastním rámci, nebo v rámci svého nejbližšího okolí, které ještě zasahuje svými akcemi, znovu konstituovat, tj. rekonstituovat událost A. Ale to zas by bylo možné jen za dvou předpokladů a podmínek: buď by událost B musela být mnohem vyšší úrovně, mnohem většího rozsahu a nadaná mnohem intenzivnější schopností nejen integrační, ale předmětně integrační, což je v rozporu s naším předpokladem, že obě události jsou

primordiální. Anebo by událost B musela rezignovat na svou svébytnost a musela by se plně odevzdat události A a sebe samu poskytnout jako tradenta a zároveň recipienta události A. To spíše vypadá na této úrovni události jako možné, ale vyžaduje to další analýzu. Jestliže totiž událost B je něčím a nikoli ničím, pak nemůže na sebe (sama je totiž něco skutečného a plně vybaveného k tomu, aby byla také svébytnou událostí) vzít událost A jako celek, neboť pak by se ihned stala dvojudálostí – a tedy už by nebyla událostí primordiální, nýbrž úroveň primae ordinis by nutně opustila. Má-li zůstat primordiální událostí, musí proto na sebe vzít jenom něco z události A, a tedy méně než událost A. Protože však to činí na místě a v čase, kam sama událost A nedosahuje, musí k ní zároveň něco přidat – především sebe, resp. něco ze sebe, především pak svou přítomnost, jež je pro událost A samotnou původně ne-přítomností, tj. místem a časem, kde není „při tom“. Už když uvažujeme jen o tom časovém aspektu „ponechání být“, je zřejmé, že událost A nemůže být ponechána ve „své“ přítomnosti, nýbrž že tato její přítomnost musí být změněna, transformována, transponována, a to tak, že zároveň se sama stává přítomností minulou (nebo budoucí, při anticipaci) a zároveň se jakožto minulost čili minulá přítomnost (nebo jako budoucnost čili jako budoucí přítomnost) stává přítomnou minulostí (nebo budoucností). Z toho už je naprosto jasné, že „ponechat událost A být“ znamená nutně něco z ní ubrat a něco k ní přidat, a tudíž v běžném smyslu slova „neponechat ji být“. Slovní formulace „ponechat být“ je tedy nevýstižná, nepřesná, dokonce i jako pouze „obrazná“ je nevyhovující a vůbec je matoucí.

24. (12. 7. 73)

Případ, kdy událost B na sebe bere něco z události A, ujímá se toho, činí to svou součástí a sebe samu podrobuje tomuto přejatému, oddává se tak v jistém rozsahu události A a zahrnuje ji do své přítomnosti čili činí ji svou minulostí (tj. přítomnou minulostí), budeme označovat jako navazování události B na událost A. Podívejme se však blíže na to, jakým způsobem může událost B navazovat na událost A, a také na podmínky takového navazování. Aby mohla událost B navázat na událost A, musí se s ní nějakým způsobem setkat. Vyloučíme-li složitý případ, kdy setkání obou událostí zprostředkuje ještě nějaká událost další nebo celý řetěz jiných událostí, a uvažujeme-li nejjednodušší případ (zakládající možnost řetězového zprostředkování) nezprostředkovaného setkání, musíme předpokládat, že existuje vymezený prostor a vymezený čas, společný oběma událostem. Co se to vlastně děje na tomto vymezeném prostorově-časovém úseku, „společném“ oběma událostem? V jakém smyslu vůbec můžeme říci, že onen úsek je oběma společný? Na první pohled to vypadá tak, že prostorově se na onom místě obě události překrývají a časově že v oné chvíli jsou současné. Ale můžeme se vůbec takto vyjádřit? Můžeme

např. vůbec mluvit o tom, že čas dvou různých událostí je společný, tj. že je týž? To zajisté vůbec není samozřejmé, to musí mít své zvláštní předpoklady. Docela naopak musíme předpokládat, že původně má každá událost svůj vlastní čas, svou vlastní přítomnost. Žádná z obou není původně a od počátku přítomna té druhé, každá je při sobě a nikoli „při tom“, jak je ta druhá. Jak dojde k tomu, že tyto jejich původně individuální, soukromé „přítomnosti“ se navzájem propojí a sjednotí, byť s omezenou platností a v omezeném rozsahu? To vlastně už předpokládá navázání kontaktu. Ale kontakt je možno navázat pouze za předpokladu setkání v určitém společném časovém úseku. Jak máme vůbec vykročit z tohoto začarovaného kruhu?

25. (12. 7. 73)

Položme si nejprve následující otázku: co se to vlastně stane, když událost B reaguje na událost A? Mluvíme-li o reakci, nejsme už na primordiální úrovni, neboť tam, kde nějaká událost reaguje, tam jde de facto o nějakou její akci, integrovanou do celku události; sama akce (reakce) je podřízenou, integrovanou událostí v události celkové, jejíž reakci (akci) představuje. Nicméně však tato podřízená složka celkové události, jakou je reakce (akce), může zásadně mít charakter primordiální události. Uvažujme tedy tento případ samostatně: máme před sebou akci (reakci), která je sice ještě integrována ve větší celek, a tedy nějak koordinována z vyšší úrovně, ale pro naši úvahu ponecháme tuto okolnost stranou a budeme si všímat jenom akce (reakce) samotné. Z toho, že v takovém případě akce je akcí nějaké rozsáhlejší události jakožto nějakého subjektu, tedy že je reakcí subjektní, uzavřeme jen to, že její počátek má subjektní, vnitřní charakter. Protože však její konec zasahuje (v některém případě, pokud nejde do prázdna) něco z toho, co tu je mimo subjekt a co pro subjekt má charakter předmětný, vnější, můžeme uzavřít, že zpočátku subjektní, vnitřní akce se ve svém průběhu zpředmětnuje a že teprve ve své zpředmětněné, předmětné podobě se setkává s něčím mimo subjekt i mimo sebe (jakožto subjektní akci, akci subjektu). Setkání události, již je akce, s nějakou událostí jinou se tedy odehrává na rovině zpředmětnění, na rovině předmětnosti. To není bez významu pro úvahy o povaze sou-časnosti „soukromých“ přítomností obou setkávajících se událostí. Vnitřní, subjektní čas je přece nutně něčím podstatně odlišným od času vnějšího, zvnějšněného, zpředmětněného, resp. času na zpředmětněné rovině událostí. Odtud se nám otvírají některé možnosti pro řešení problémů, dříve jen naznačených, resp. položených. Dvě události mohou mít společný čas vnější, předmětný, ale ještě zdaleka to nemusí znamenat, že mají společný čas vnitřní. Okolnost, že nějaká událost má určitý časový úsek ze svého průběhu vnějšně společný s nějakým časovým úsekem průběhu jiné události, je zásadně (primárně, tj. tam, kde nejde o vyšší koordinaci

komplikovanějších událostí celkových, v nichž ony nižší, u nichž k onomu setkání dochází, jsou nějak řízeny a koordinovány) kontingentní, nahodilá. Naproti tomu tam, kde jde o současnost vnitřního charakteru, o kontingenci už nemůže být řeči, tam jde o dosti úzké sepětí dvou událostí, které už eo ipso, tj. tím, že si jsou vnitřně současné, náleží k sobě navzájem, spojeny smysluplným svazkem, jenž je opakem nahodilého setkání vnějšího rázu.

26. (12. 7. 73)

Pokračujme však v úvaze o tom, co se to vlastně stane, když událost B reaguje na událost A. Předpokladem, jak jsme uvedli, je to, že událost B se vůbec s událostí A setká. To je možné tam, kde alespoň nějaký časový úsek a alespoň nějaký rozsah prostorový je oběma událostem vnějšně společný. Tato společnost vnějšího rázu je původně, primárně (na primordiální úrovni nepochybně) kontingentní. Ale jakmile má dojít ke změně události, která je akcí nazdařbůh, ve skutečnou reakci na něco, je zapotřebí dvojího. Především něco z události, na niž je reagováno (v našem případě z události A) **se musí** dostat z roviny pouhé vnějškovosti, vnějšnosti do vnitřní sféry události B. A to není možné v žádném případě zvyšováním nějakého vnějšího tlaku, tj. žádnou vnější mocí samotnou nelze přejít do niterné, vnitřní sféry jakékoli události, jakéhokoliv subjektu. Aby k něčemu podobnému došlo, je zapotřebí nejen součinnosti, ale přímé iniciativy vnitřní povahy. To znamená, že událost B musí vyvinout vnitřní iniciativu, na jejímž základě něco z události A, resp. z její vnější stránky může přejít do vnitřní stránky události B. Tato iniciativa musí být tedy součástí a složkou nebo velmi úzce spojitou paralelou k tomu, čemu jsme řekli „akce nazdařbůh“, která se kontingentně na svém konci setkává s vnější stránkou události A. Avšak tím, že její složkou nebo úzce spojitou průvodkyní je ona iniciativa, přestává už událost B mít ráz akce nazdařbůh a stává se akcí koordinovanou a cílenou. Přechodem mezi obojím je něco, co bychom předběžně mohli označit jako informaci o kontingentním (nebo v jiných případech o řízeném) setkání události B ve funkci akce s vnější stránkou události A jakožto předmětnosti z okolí události B. Tato informace musí být ještě složkou akce – události B, ale její konec musí být jinde než tam, kde došlo k setkání vnějších stránek obou událostí, A i B. Právě o tomto setkání má ona informace informovat, a tedy musí něco z onoho setkání přežít, časově (i prostorově) překročit, ale nikoliv ve směru dalšího zpředmětňování, nýbrž ve směru opačném. Je tedy zřejmé, že něco z průběhu události B, kterou chceme stále ještě uvažovat jako událost primordiální, musí být schopno se vracet z takřka úplného zvnějšnění této události k nějaké její „fázi“ či spíše „rovině“, která ještě zdaleka zvnějšněna není. Chápeme-li průběh události jako průběh přechodu od vnitřního počátku k vnějšímu konci, musíme předpokládat jako možnost

buď všech, nebo alespoň některých událostí primordiálních, aby se nějak samy k sobě vracely cestou, jejíž směr je opačný než hlavní průběh události (tj. opačný než průběh z čiré niternosti do čirého vnějšku). Tato vlastnost událostí (ať už všech, nebo jen některých, ale zato těch, na nichž stojí svět) je ovšem základem nejenom toho, jak z vnějšku nějaké jiné události něco pojmout, vintegrovat do svého průběhu, nýbrž také a zejména toho, jak událost může navázat sama na sebe a zopakovat se (což ovšem prakticky vyjde nastejno jako navázat na jinou událost a zopakovat ji v podobě reduplikace nebo postupné multiplikace, multiplikovaného zopakování). Např. tzv. elementární partikule můžeme pochopit jako dosti komplikované události, které dovedou takovým způsobem koordinovat postupné multiplikační řady jednotlivých svých složek, že i v celku, do něhož jsou vintegrovány, dochází k tomu, čemu říkáme „trvání“.

27. (12. 7. 73)

Schopnost události navázat na sebe je tedy základem, předpokladem a modelem schopnosti navázat na druhou událost. Schopnost vrátit se k druhé události má svůj předpoklad, základ a model ve schopnosti vrátit se k sobě. Primordiální událost, která se ukáže být schopnou navázat sama na sebe, se tak stává primordiálním subjektem. Dostává strukturu, jíž se vyznačuje subjekt: má koordinované dvě stránky, vnitřní a vnější, které nejsou ani paralelní, ale ani na sobě jednostranně závislé tak, že jedna stránka by byla určena druhou. Vnitřní stránka je schopná řídit, vládnout, ovládat, integrovat, kdežto vnější má váhu, setrvačnost. Vnitřní převládá, vnější převažuje. Mezi oběma stránkami je komunikace, která má niterný charakter a nemůže být už dále rozdělována a vydělována na nižší složky, neboť představuje vnitřní složku v integrovaném celku. Vnitřní stránka musí respektovat a respektuje stránku vnější, protože jenom jejím prostřednictvím má otevřenu cestu ke skutečnostem ve svém okolí (resp. v okolí celku, v osvětí subjektu). Naproti tomu vnější stránka potřebuje vnitřní jako svůj základ a zdroj svého sebeobnovování, tj. také integrace, sjednocování, základ růstu své komplikovanosti a účinnosti svých funkcí. Proto respektuje vnitřní příkazy a normy, požadavky a rozvrhy. A tato vnitřně-vnější struktura události-subjektu je založena na schopnosti elementární či přesněji: primordiální události se ve svém průběhu rozštěpit na část, která se docela zvnějšní a přejde tedy ve své zvnějšnění, čímž jakožto událost (jakožto akce) končí a zaniká, a na část, která se od tohoto konečného zvnějšnění dovede distancovat, emancipovat a která naváže znovu kontakt se svým původem a zdrojem, s vnitřní svou fází či stránkou, čili vrátí se ke svému počátku nebo alespoň k něčemu ze svého počátku a tak si umožní v jistém rozsahu a do jisté míry zopakovat totéž jinak. Kdyby totiž všechny primordiální události znamenaly vždy tentýž počátek ab ovo,

resp. ab origine, musely by se sobě podobat jako vejce vejci a nikdy by nebylo možné, aby daly základ světu, jak jej známe a jak v něm žijeme. Výstavba světa je zcela odvislá od schopnosti primordiálních událostí na sebe samé i na druhé navzájem navázat tak, že nedochází k pouhému opakování téhož, nýbrž k odchylnému průběhu, a to k takovému, který za určitých okolností dovede udržovat směr ke stále komplikovanější integrovaným celkům (Teilhardův směr třetího nekonečna). Schopnost rekurence a schopnost drobných odchylek v rámci rekurence, které mohou být do průběhu rekurencí vintegrovány a tak vytvořit z odchylky rekurencí rekurenci odchylek, to je základ, na němž je konstituován svět. Aby bylo něco takového možné, je zapotřebí nepravidelné oscilace střídavé převahy vnějšího a převládání vnitřního, navzájem spjatých tak, že se nemohou rozpojit bez zániku obojího (v tom smyslu subjekt je konkretum, tj. srostlice, ale natolik samostatných, že ani jedna ani druhá stránka nejsou pouhým následkem, pouhým produktem a odvozeninou druhé). A navíc je potom předpokladem a základem postupného přechodu ke strukturám stále složitějším a tím i nepravděpodobnějším, ale za to o to účinnějším, efektivnějším schopnost integrace, sjednocení určitých složek vnitřních stránek subjektů nižší úrovně v subjekty úrovně vyšší, bez kteréhožto sjednocení niterné povahy by nemohlo fungovat žádné ustavení ‚sebestomyšlenějších‘, sebesmysluplnějších struktur vnějších, o sobě schopných jen iuxtapozice, ne však celku.

OBSAH sešitu S 1972/3-1

5. 5. - 8. 5. 72

2. 7. - 12. 7. 73

1. Úvod do filosofie = uvádění člověka k jeho vlastním základům a zdrojům, východiskům. - 01
2. Též práce na těchto základech: nutnost kontroly a revize, až i celoživotního obratu - služba pravdě. - 02
3. Otázka životních principů a principiálního života, záležitost celého života; filosofie a nefilosofie. - 03
4. Nefilosofický základ i cíl filosofie; její svět. - 05
5. Kontexty, ne jednotlivé kaménky pro stavbu. - 06
6. Ffie jako usoustavněná reflexe vlastního postavení a činnosti před- a mimofilosofické. - 07
- 7.