

R 1974-1

[740228-1]

(1) (Smet. muz., 28. 2. 74 večer.)

Ricoeur se pokouší ve studii „Négativité et affirmation originaire“ z r. 1956 (původně; znovu přetištěno 1964 v jeho knížce *Histoire et vérité*, 2. vyd. - v 1. vydání tento text ještě není) ukázat základní, konstruktivní roli positivity tím, že analyzuje reflexi, tj. že reflexi reflektuje. Ale něco podobného musí nutně platit (a tedy také být odhaleno, objeveno) na úrovních mnohem nižších, než je úroveň reflexe, to musí být prokázáno i na úrovni nejzákladnější, na úrovni primordiální.

Událost (primordiální) je tou událostí, již jest, nepochybně také proto, že se drží sebe a svého proti všemu ostatnímu, tj. že sama nepřechází všemi směry a plynule v cokoliv jiného, ani že se nekonstituuje podobně všemi směry a z čehokoli, resp. ze všeho ostatního. Mezi událostí a vším ostatním je mez, hranice, cézura. Tu je možno uchopit pojmově jako akt negace ze strany uvažované události: událost odmítá, odráží nápor „zvenčí“. To, co můžeme nazvat „reaktibilitou“ události, je vlastně z naprosto největší části takové odmítání a odrážení, neboť na primordiální úrovni je reaktibilita události krajně malá (byť nikoliv nulová) a práh této reaktivity je krajně vysoký (byť nikoliv nekonečně vysoký). Potud má zřetelně na této úrovni negace a negativita významný úkol: totiž udržet integritu primordiální události nenarušenou.

Ale nemůže být pochyb o tom, že tato funkční negativita má své - a to zcela nepřehlédnutelné - předpoklady a podmínky. Aby událost mohla odmítat a odrážet vnější tlak, musí sama čímsi nejprve být, a to čímsi právě vnitřním, niterným, vnitřně konsolidovaným a sehraným, integrovaným. A to je právě ta pozitivita, jež předchází onu negativitu a jež sahá hloub, resp. jež je hlouběji založena než tato negativita.

Někdy máme tendenci mluvit o tom, že se událost jako vnitřně integrovaný a konsolidovaný útvar konstituuje jakýmsi „vydělením“ z pleťva veškerenstva (resp. „všeho ostatního“). To je ovšem nutně zapotřebí zproblematizovat. Nejen proto, že by to znamenalo udělit negativitě vlastnost, stát se základem čehosi pozitivního, ale především proto, že v temnu je ponecháváno právě ono „všechno ostatní“. Co vůbec můžeme říci o tomto „ostatním“, nechceme-li předpokládat, že to jsou jen „ostatní události“? To totiž předpokládat nemůžeme a ani nemáme právo, protože jsme se rozhodli sledovat, jak událost vzniká vydělením z ne-událostí. Ale už tím prozrazujeme tajemství onoho schizmatu: nedovedeme-li se o ne-

události (resp. ne-událostech) vyslovit leč negativně, pak ovšem samo vydělení události z toho, co nedovedeme pojmově uchopit leč negativně, je nutno chápat jako negaci této negativy – a to ovšem je akt veskrze pozitivní. Teprve tehdy, kdyby se nám zdařilo prokázat, že ona původní ne-událostnost „ostatního“ je čímsi pozitivním, mohli bychom jako základ a zdroj událostnosti událostí chápat negativitu a negaci. Ale pak by ovšem celá událostnost byla negativní, neboť by představovala odmítnutí oné positivity, jíž by v tom případě byla sama původní ne-událostnost. Tím by ovšem zase nemohlo být prokázáno, že negativita ústí v pozitivitu a že se může pro pozitivitu stát základem, ale byla by nanejvýše schopna plodit dále zase jenom negativitu. Negativita nemůže být původnější, primárnější než pozitivita; negativitou nemůže nic začínat. Naproti tomu tam, kde nějaká pozitivita je, může dojít k diferenciaci, k rozštěpení možných dalších cest, a tedy i k možnosti výběru a volby. A protože každá volba znamená zároveň pozitivní akt vůči možnosti zvolení, ale také negativní akt vůči možnosti zavržení, je sama negativita umožněna a snad i založena touto okolností jakéhosi zvidličnatění běhu, rozvoje událostí, zvidličnatění procesu a jeho „odvíjení“ (čímž ovšem přestává právě jít o pouhé odvíjení).

[740302-1]

(2) (PNP, 2. 3. 74, ~ 18.00.)

V druhém oddílu citované studie předpokládá Ricoeur, že první negativitu musíme vidět v samotné operaci překračování, přesahování (dans l'opération même du dépassement – 314). Proti tomu ovšem musíme vyslovit některé námitky. Především: aby vůbec nějaké přesahování či překračování bylo možné, je zapotřebí, aby tu byl ten subjekt, který je schopen překračovat a přesahovat. A tento subjekt musí být nejprve vnitřně integrován, a to znamená: musí být vydělen, emancipován, osamostatněn od okolního světa a proti němu. Tedy proto mám za to, že první negativitu musíme vidět přítomnou už tam, kde se subjekt formuje jakožto subjekt. Konstituce subjektu a jeho vnitřní integrace je spjata s jakousi volbou (či „předvolbou“) konečnosti. Tím, že se subjekt vyděluje jakožto subjekt od ostatního světa, volí konečnost, neboť jako takový může být pouze konečný. Negativita, s níž je spjata transcendence subjektu, tj. jeho schopnost překročit, přesáhnout to, čím jest, není tou první negativitou. Předchází jí negativita, jíž se subjekt v opozici proti ostatnímu světu vyděluje a vnitřně integruje právě sám v sebe. I tu je ovšem nepochybné a naprosto zřejmé, že negativita sama nemůže subjekt konstituovat a vůbec

zakládat. Subjekt se formuje na základě jakési hlubší positivity, tj. jako krok jsoucího k vyšší jsoucnosti (protože k bytí či k uplatnění, realizaci bytí - to všechno jsou a mohou na této úrovni být jenom předběžné a prozatímní formulace); pouze vedlejším produktem, okrajovou záležitostí, která z onoho kroku vyplývá, je ona negativita, jíž se subjekt svým krokem (ve svém kroku) distancuje od vnějšku, od „ostatního světa“, usebírá se a loučí se tak i se svou vlastní minulostí, se svou „prehistorií“.

[740303-1]

(3) (PNP, 3. 3. 74, ~ 19.45.)

Filosofie ve svém teoretickém i praktickém vztahu k mocenské politice a k státu musí především vycházet z toho, co se před ní otvírá jako naprosto zřejmé: stát je takový druh násilí, který si činí nárok na oprávněnost, na legitimitu. Její vztah ke státu bude tedy spočívat na dvojím základu: 1) na jejím vztahu k násilí a 2) na kritickém přezkoumání povahy oné legitimacy, jíž se stát dovolává a na niž pretenduje, a ovšem i na zásadním přezkoumání povahy legitimacy, na niž stát i v optimálním případě pretendovat může a smí. Některé stránky celé záležitosti jsou zřejmější, jiné méně zřejmé. Poměrně zřejmé je např. to, že jen tehdy se může stát dovolávat nějaké oprávněnosti a jen tehdy může respektovatelným způsobem pretendovat na legitimitu svého fungování a svých mocenských zásahů, když si nečiní zároveň nárok na to, že sám stanoví normy a kritéria pro posouzení a rozhodování o tom, co je legitimní a co nikoliv. Jinými slovy: stát může zůstat státem (jakožto legitimním násilím) pouze tenkrát, když si nevyhradí suverénní postavení v otázkách práva, oprávnění a v posledu tedy spravedlnosti. Státu jako ten subjekt, který se práva a oprávněnosti dovolává, nemůže být zároveň subjektem, který rozhoduje o tom, co je spravedlivé a co je právo (anebo bezpráví), alespoň ne tím subjektem, který o tom rozhoduje v poslední instanci a definitivně. I když je tato stránka věci nepochybná, je ovšem hlavní problém skryt v realizaci této celkem samozřejmé zásady. Protože realizace je velmi obtížná (a nejen prakticky, ale také teoreticky, a je obtížná (= nesnadná), nejen že držitele moci obtěžuje), jsou nejčastěji obtíže podtrhovány a zveličovány zejména proto, aby zřejmost a logičnost zmíněného požadavku byla otupena, zbavena ostří a vůbec nahlodána, zpochybněna a zneprůhledněna či alespoň zakryta. Tak vznikají a jsou zdokonalovány státu prospěšné ideologie, jež odhalit v jejich jádru (a nikoliv jen v okamžitých a tím v podstatě nahodilých důsledcích) je povolána v posledu jenom filosofie. Filosofie (skutečná) si tohoto svého úvazku a této své nejnvnitřnější (jedné z nejnvnitřnějších) po-

vinnosti či lépe poslání musí být vědoma a musí mu plně – pokud jí stačí síly a okamžitá schopnost vhledu, nahlédnutí, jež je snižována nejenom subjektivní neochotou a nechutí si pálit prsty, ale také omezenou, konečnou dějinnou zkušeností – dostat. Už z toho je patrné, že filosofie je a musí být pevněji a hlouběji zakotvena v prostoru, který se rozkládá za hranicemi vymezené legitimacy jakéhokoliv státního a mocensko-politického zásahu, i to, že filosofie musí být vždycky solidární (i při veškeré kritičnosti na tuto druhou stranu, jež nesmí být o nic méně náročná a méně přesná než ta, která je namířena na počiny státní) s každým odůvodňovaným úsilím o stanovení mezí, které by stát měl a musel respektovat.

[740303-2]

(4) (PNP, 3. 3. 74, ~ 21.00.)

To ovšem nemá a nikterak ani nemůže znamenat, že vztah filosofie k moci, k mocenskému násilí a ke státu musí být od základu negativní. Je ovšem pravda, že má-li filosofie zůstat věrná sobě a svým vnitřním principům a závazkům, musí být a zůstat v každé situaci ve svém vztahu ke skutečnosti násilí velmi zdrže(n)livá až snad chladná, přinejmenším chladnokrevně věčná (a právě ovšem tato věčnost vylučuje nějakou zánícenou zaujatost proti násilí a jeho idealistické nebo švermovské odmítání a odsuzování), nicméně pravdou zůstává, že musí rozlišovat mezi násilím a násilím, tj. že určité formy a případy násilí musí (a může, smí) respektovat (a třeba i snášet tehdy, když v jistých ohledech mohou postihovat ji samotnou, tj. nemůže být rozhodující jenom to, jaké postavení je jí vykazováno ze strany státu), kdežto jiné formy a případy násilí a násilných zásahů státně-mocenských, byť se sebevíc odvolávaly na svou oprávněnost a legitimitu, respektovat nemůže a nesmí, ani když by snad ji samotnou nepostihovaly (v takovém případě, pro filosofii zvláště nebezpečném, se musí filosofie tázat, kde sama pochybila, kde sama zapomněla na své poslání a na svou podstatu, a musí rychle hledat cestu k nápravě, tj. k výrazu a k praktickému činu solidarity s těmi, kdo se už stali předmětem politicko-mocenského násilí, tj. zatlačování, umlčování, likvidace, stíhání a pomlouvání). Teprve ve chvíli, kdy se plně solidarizuje s těmi, kdo už byli zasaženi a drceni, uvidí v lepším, snad v pravém světle skutečné rysy dané situace. I když tedy bude filosofie ve svém vztahu ke státu, tj. ke skutečnosti i nezbytnosti legitimního násilí reálná a tedy také ochotná k chápání nezbytnosti a potřebnosti legitimního násilí (jež spočívá v tom, že klade a má klást hráz násilí nelegitimnímu, tj. uzurpátorskému a libovolnému, svévolnému), nesmí nikdy ztratit ze zřetele, že potřebnost a

nezbytnost jakéhokoliv jednotlivého užití mocenských a zejména násilných prostředků, jakož i hrozba takovým užitím, je vždy provázena nebezpečím, jež v sobě každé násilí, tedy i to původně nejoprávněnější a nejlegitimnější skrývá. Proto se filosofie musí vždycky znovu dotazovat po způsobu a prostředcích, jimiž lze účinně položit meze zneužití moci a mocenských prostředků, a to ovšem znamená vždycky zároveň otázku po prostředcích, jimiž lze omezit moc a mocenské prostředky vůbec a obecně, jakož i otázku, jak zabezpečit, aby samo toto omezení bylo kontrolovatelné, aby skutečně bylo kontrolováno a aby tedy bylo maximálně ztíženo také jeho zneužití.

[740316-1]

(5) (PNP, 16. 3. 74 večer.)

Do úvodu do filosofie náleží alespoň začátky všech základních filosofických otázek a problémů, aktuálních v určité době (to, zda je určitá otázka pro filosofii základní, se rozhoduje v určité dějinně filosofické epoše a v závislosti na ní). Úvod do filosofie je tudíž třeba chápat jako jakousi rozcvičku, kde se všemi směry, přesněji: po všech hlavních cestách (filosofických) udělá alespoň několik málo kroků. Úvod je to proto, že tam nenajde nikdo víc než několik málo kroků; nic není dovedeno dostatečně daleko, nic není dořešeno a dořečeno, nic se nedostane až k cíli. Ale přece jenom se tak urazí několik kroků po skutečné filosofické cestě – takže každému je otevřena možnost, zkusit po svém a na vlastní riziko jít dál, tam, kam ho onen úvod už nebude a ani nemůže doprovázet. A přece i pro tuto další cestu byl onen úvod skutečným úvodem, tj. uvedením na tuto cestu. Je cosi ve struktuře filosofického myšlení a myšlenkového postupu, že i poměrně krátká jeho část, poměrně krátký jeho úsek alespoň naznačuje směr i další cesty, a víc než směr, přímo způsob cesty, resp. cestování, nejdůležitější vybavení a náležitosti takového cestování, takové myšlenkové výpravy. Něco jako příklad a návod, ukázka a výzva. Úvod do filosofie totiž není informací o filosofii, nýbrž výzvou k myšlenkovému, a nejen myšlenkovému, nýbrž celoživotnímu dobrodružství. Takže ten poukaz k další cestě, k dalším krokům tam nikdy nemůže a nesmí chybět. Filosofický úvod tedy není žádnou filosofickou encyklopedií, neboť představuje výzvu ke skutečné cestě vpřed – a nemá být tedy nějakým zjednodušeným systémem filosofie, jenž každou cestu nechá nakonec přejít v jiné cesty a nakonec vše vrací k počátku, aby soustavnost výkladu dovršil. Filosofické myšlení více vždy znovu usiluje o soustavnost, ale nikdy s ní nepřestává být v napětí. Filosofie dokonce je nejvíce doma tam, kde

vládne napětí, a nejméně tam, kde je všechno završeno, zaokrouhleno a zaobleno. Proto také v úvodu do filosofie je filosofie podstatně ráda, protože doma - tam totiž je všechno jen rozvrhováno, jen začato, jen na počátku - a to je to, co filosofii vždy znovu přitahuje. Svým způsobem je úvod do filosofie zároveň počátkem filosofování, tj. výzvou k němu, ale zároveň plodem, výsledkem a odkazem filosofování, totiž odkazem té filosofie, která tu výzvu formuluje a staví před své současníky. Každá filosofie musí být kdykoliv schopna se cítit (chápat), jako by byla na počátku (opět na počátku), a musí si v podobě formulace oné výzvy, jíž každý úvod do filosofie jest, klást sama účet z toho, kam až došla a co to pro ni samotnou znamená. Zatímco každá věda musí neustále držet svá východiska (a pokud je reviduje, musí okamžitě přestavět sebe celou na nových východiscích), filosofie musí reflektovat každý svůj relevantní krok se zřetelem k tomu, nakolik jí to ještě dovoluje nadále podržet principy a východiska jejích úvah a nakolik to znamená, že se s nimi naopak musí rozloučit, a eventuelně i to, že se s nimi eo ipso (tím, kam došla a kde se nyní ocitá) už de facto rozloučila.

[740316-2]

(6) (PNP, 16. 3. 74 večer.)

Filosoficky neobyčejně významné a důsažné německé slovo „Dasein“ ukazuje k čemusi základnímu, k nejzákladnějšímu rysu lidské existence, lidského existování ve světě. Jde totiž o to, že objektivní, objektivující, objektivující pohled vždycky může určit nějaké místo jako „tam“, ale nikdy je nemůže určit jako „zde“, „tady“, „tu“. To vidíme na příkladu z běžné řeči. Když jedete s někým vlakem, tramvají nebo autem a zeptáte se ho: „Už jsme tu?“, je vaše otázka vlastně nesmyslná, protože na ni lze v každém případě odpovědět kladně. Vždycky už jste „tu“, tj. tam, kde právě jste. Ovšem když se tážete: „Už jsme tu?“, máte na mysli nikoli „tu“, nýbrž tam: „Už jsme tam, kde jsme chtěli být?“ Ono „tu“ je nesdělitelné, neidentifikovatelné jinak, než že z něho uděláme „tam“. Ale okamžitě, jak se z „tu“ stane „tam“, je zbaveno veškerého specifického, zvláštního vztahu k nám - proto se o něm můžeme pak dohodnout s každým. Ve své existenci, tj. ve svém vztahu k sobě, ve svém zájmu na sobě, ve své starosti o sebe jsme však spjati naopak s oním „tu“: my totiž nikdy nejsme „tam“, leč pro někoho jiného, pro druhé lidi. Pro sebe jsme vždycky „tu“. Jen na první, dosti zběžný a povrchní pohled se může proto „tu“ jevit jako bezobsažné, prázdné; ve skutečnosti je naplněno vrchovatě obsahem, ale obsahem ne-předmětným. (To pochopitelně platí stejně o „nyní“, „ted“ ve

smyslu časovém.) Předmětná intence - pokud můžeme soudit dnešní stav - je např. pro děti, jež teprve učíme mluvit, čímsi bližším a snadnějším: malé děti o sobě zprvu mluví v třetí osobě, tj. tak, jak o nich mluví ti druzí. Je to pochopitelně způsobeno tím, že do světa řeči je dítě uváděno někým druhým (nejčastěji matkou, také otcem, babičkou atp.). Zda to ovšem odpovídá i vnitřním strukturám sebeprožívání, není tím ovšem ještě nikterak dokázáno ani řečeno; rovněž to neznamená, že tomu tak bylo i dříve vždycky stejně, i kdyby tomu tak bylo nyní. Můžeme jen konstatovat, že v řeči jsou slova, jež jenom zdánlivě ukazují k předmětné skutečnosti (anebo jenom svým povrchem, jen nahodile nebo formálně apod.), kdežto ve skutečnosti vypovídají o skutečnosti ne-předmětné onoho zvláštního typu, jímž jsme my jako subjekt. Jsou to obsahem předmětným nenaplněná, nezpředmětněná a nezpředměťující slova jako „zde“, „tu“, „nyní“, „ted“, „dnes“, „letos“, „včera“, „zítra“, „vloni“, „příští rok“ (tady už je jakýsi přírůstek předmětnosti), „já“, „my“, „ty“, „vy“, ale také „oni“, tedy i „on“ a „ona“ (to už je rovněž na přechodu) atd. Všechna tato slova nepředmětně poukazují k subjektu, vzhledem k němuž si jediné podržují svůj obsah a smysl. Ale ovšem subjekt můžeme chápat také jen redukovane, předmětně, jako tento či onen subjekt. Máme tím na mysli potom základní strukturu, jíž se každý subjekt vyznačuje, totiž že se vztahuje sám k sobě. Samozřejmě každý subjekt je „někdy“ a „někde“, a musí se tedy fakticky vztahovat také k tomuto „někdy“ a „někde“. Ale tento vztah k sobě neobsahuje ještě ono pro „Dasein“ **podstatné** rozdělení mezi fakticitou onoho „*hic et nunc*“ (chápaného ovšem jak v časovém, tak v prostorovém smyslu nebodově, nýbrž naopak rozměrně) a mezi vztahem tohoto *hic et nunc* k „sobě“, ke „svému vlastnímu“ bytí. „Někdy“ a „někde“ se stává „nyní“ a „tu“ teprve tam, kde se subjekt začíná k sobě vztahovat specifickým způsobem, totiž v porozumění sobě a svému světu. Teprve za tohoto předpokladu a na tomto základě se subjekt stává tím, co je vyjádřeno oním německým výrazem „Dasein“.

[740317-1]

(7) (PNP, 17. 3. 74 ráno.)

Zainteresovanost na sobě, zaujatost pro sebe nemá jenom tu stránku, kterou bychom mohli nazvat subjektivismem či subjektocentrismem. Úsilí o uchopení své vlastní skutečnosti, sebe jakožto sebeuchopujícího subjektu, totiž jakožto „Dasein“, vede nutně zároveň k tomu, vzít sebe a svou existenci, svůj život vážně. Subjektivismus takového pokusu „vzít se vážně“ může ovšem deformovat sebeepochopení tím směrem, že se vezmeme pří-

liš vážně. Abychom se brali vážně způsobem přiměřeným, musíme vztáhnout svou existenci a svůj život k jiným, dalším kontextům a skutečnostem, jež rovněž bereme (a musíme i máme brát) vážně. To je požadavkem pro každé pochopení sebe (sebepochopení), jež chce vidět sebe (= jímž chce člověk sám sebe vidět) v pravém světle, tj. nezkriveně. Tam, kde se člověk vztahuje k sobě subjektivisticky zkriveně, vztahuje se k sobě ve skutečnosti nikoli jakožto k sobě, ale jakožto k někomu či něčemu jinému. Proto je také pro Dasein základním požadavkem, vztahovat se k sobě jakožto k sobě přiměřeně, pravým způsobem, tj. způsobem, který odpovídá a je přiměřený skutečnosti našeho „já“ jakožto subjektu; to právě je smyslem onoho „vztahovat se k sobě jakožto k sobě“ a nikoliv „jakožto k někomu (něčemu) jinému“. A abychom tedy sami sebe a svůj život mohli brát vážně, musíme proniknout k té jejich povaze či stránce, která ukazuje jejich skutečnou, pravou podobu. Musíme tedy usilovat o to, abychom si o sobě a o svém životě učinili jasno. Musíme si vyjasnit, kdo to vlastně jsme my sami, jaká je naše situace a jaké jsou naše možnosti (a eventuelně závazky, povinnosti, naše odpovědnost). A „naše situace“ ovšem je něco, co má řadu vrstev a úrovní. Existuje něco jako naše individuální situace, ale také něco jako situace nás jako příslušníků menších nebo větších společenství, jako příslušníků společnosti, jako příslušníků kmene, národa, státu, ale také epochy, nebo zase určitých let (např. válečných nebo let revoluce či restaurace apod.), jako svědků a účastníků významných i méně významných dějinných událostí, a v neposlední řadě i jako příslušníků všeho lidstva. A tu opět může jít ještě o osudy lidstva v dané chvíli, v epoše nebo v dějinách vůbec, nebo zase o situaci člověka vůbec nebo člověka určité doby či epochy vůbec. A ovšem situace člověka i lidstva je zase zarámována situací života na Zemi (nebo její části), ale také situací života ve vesmíru; a ovšem také situací Země, sluneční soustavy, naší galaxie ve vesmíru, a eventuelně situací a osudy vesmíru vůbec (pokud to tak předběžně můžeme formulovat). Tohle všechno prozkoumat, znát a vzít v úvahu je nezbytné, chceme-li sami sebe brát vážně nikoli nadměrně (nebo zase nadměrně nevážně), ale přiměřeně „skutečnosti samé“. A ovšem musíme také pamatovat, že způsob, jak sami sebe bereme vážně, mění nebo alespoň může měnit velmi podstatně naši situaci (tj. měnit nejenom její pochopení, ale její skutečnost). Cesty, jimiž je naše situace, náš život, naše existence hlouběji či méně hluboce, podstatněji či méně podstatně proměňována a modifikována, je třeba ovšem také přezkoumat a prověřit. Některé z nich vedou zpět anebo k úpadku, jiné vedou dál, některé mají za následek korumpování naší existence, její znehodnocení či zchudnutí, jiné zase nás samotné obohacují a přidávají

nám na váze a vážnosti (a to nejenom ve vlastních očích). Způsob, jakým chápeme sami sebe, podstatně ovlivňuje a proměňuje (např. pročišťuje nebo naopak kalí) samu naši existenci, způsob, jak žijeme, náš životní styl, naši životní atitudu. Ale ovšem i zcela naopak zase platí, že jsou životní styly a životní atitudy, jež usnadňují pravé sebepochopení, nebo zase jiné, jež je neobyčejně ztěžují či dokonce přímo znemožňují a vylučují (či vytěsňují). A naším přesvědčením (protože přesvědčením každé skutečné, ve skutek přecházející a vnitřně integrované, v sobě samé nerozporné filosofie) je, že jen takový životní styl je dosti hodný prožívání a dosti důstojný člověka, který je přístupný sebepochopení, sebevidění v pravém světle; a také naopak, že jen takové sebepochopení je pravé, jež může být uvedeno v život, jež může být životně uplatněno.

[740317-2]

(8) (PNP, 17. 3. 74 ráno.)

Integrita lidského života a sebepochopení tohoto života je tedy prvním filosofickým požadavkem. Je to ovšem požadavek, který navazuje na obecný charakter života: také život nereflektovaný musí být integrován. Jen integrovaný život je vskutku život (a ne pouhé živoření či rozpad života). Ale integrita „pouhého“ života je přece jen jiného, nižšího druhu než integrita života reflektovaného. Na rovině té první integrovanosti ještě není místo pro rozlišení možností života „pravého“ a „nepravého“, falešného, nižšího, upadajícího apod. To se objevuje teprve tam, kde životní rozhodování a jednání prochází soudností a je jí řízeno nebo alespoň ovlivňováno. Tak je nové úrovně životní integrity dosahováno novými prostředky. A tyto prostředky a zejména předpoklady jejich účinného uplatnění mají zásadně nový charakter. Vlastně můžeme mluvit o tom, že nová životní integrita je možná jen v novém, od dosavadního hluboce odlišném světě. Tento nový svět je charakterizován mimo jiné tím, že se tam objevují nové skutečnosti, jež co do druhu nemají dosud (v dosavadním „světě“) obdoby. Je to především slovo, řeč - a všechno to, co s tím souvisí. Na nové úrovni integrovaný život musí počítat s vahou přesvědčivosti myšlenkového rázu, musí pracovat s pojmy - a také ovšem na pojmech, musí pojmy vypracovávat a přepracovávat. Ale nejde jenom o pojmový a myšlenkový aparát, který spolu přináší slovo a řeč. Jde zejména o to, že tento pojmový a myšlenkový aparát na něco míří, že pracuje s intencí a že v rámci svých intencí je schopen uchopit nejrůznější skutečnosti, a ovšem také skutečnosti, které mají vskutku nový, dosud neznámý charakter, že to jsou skutečnosti, s nimiž se dosud život neseťkal a bez pomoci myšlenkového apa-

rátu (a tedy bez řeči) setkat nemohl. Nejen tedy, že nyní je možno pojmenovat a myšlenkou uchopit všechno to, co musel respektovat život na dosavadní úrovni bez tohoto zvláštního, totiž řečového prostřednictví. Ovšem už i to znamená prudkou změnu (např. pojmenování a řečové uchopení toho, co původně je integrováno na základě tzv. instinktů, znamená uvolnění a rozdrobení této původní vazby a s tím spojenou nutnost náhrady, náhradního řešení – to je pak původní funkce mýtu). Ale jde o víc: už to, že je pojmenováno něco, co původně žádného jména nemělo, znamená, že sem přistupuje něco zásadně nového, že to, co bylo beze jména, se nyní dostává do nové situace, do světla, že se ukazuje v nové tvářnosti, resp. vůbec že – původně skryto – se nyní ukazuje, vykazuje. A ukazuje se jakožto to, čím vsutku jest; toto „jakožto“ však není jenom nějakým napodobením, obrazem, reduplikací toho, co už předtím tu bylo. To, co tu původně „jest“, nabývá nové tvářnosti, ale také nového základu právě prostřednictvím onoho „jakožto“.

[740317-3]

(9) (PNP, 17. 3. 74 odpoledne.)

Uvádět do filosofie lze jen v podobném smyslu, v jakém lze „uvádět do života“ či „učit žít“. Není zajisté pochyb o tom, že „učit žít“ můžeme pouze někoho, kdo už žije; učit žít něco neživého prostě není možné. Ale když už někdo žije, proč je třeba jej „učit žít“? Je tomu tak proto, že lze žít také špatně, že je možno si svůj život zpackat, znehodnotit, učinit nedůstojným, zmarněným, prázdným. Ale co je možno udělat proti tomu? Je skutečně možno někoho „naučit“ žít tak, aby jeho život nebyl zmarněn? Tu je zapotřebí analyzovat, co to vlastně znamená „naučit“. Je možné se naučit matematickému vzorečku nazpaměť, ale zdaleka to ještě nemusí znamenat nějaké pochopení. Naproti tomu platí, že pochopení nám velmi často uspoří námahu s učením nazpaměť. V životě se lze skutečně leccemus naučit: malé dítě např. se učí od matky a vůbec od dospělých nebo od starších dětí mnoha věcem. Znamená to asi tolik, že buď napodobuje to, co vidí u nich, že sami dělají, anebo že se pokouší udělat to, co mu přikazují, k čemu je vyzývají, k čemu mu poskytují návod a ponaučení. Ale to jsou vesměs věci okrajové a prostředěčné, nikoliv životně centrální. Také určité životní zvyklosti přejímá dítě do značné míry od starších, zejména od příslušníků své vlastní rodiny; dokonce i svůj životní styl si (us)pořádá(vá) a vytváří pod podobným vlivem. Tam už spíš můžeme mluvit o tom, že se dítě či mladý člověk „učí žít“. Ale zároveň už i tam vidíme, o jak odlišnou věc jde, srovnáme-li ji s učením např. ve škole. Tak např.

skromnosti nebo radosti v životě (jako celkové životní atitudě, ne tedy jenom pokud jde o jednotlivé situace a jednotlivé reakce na ně) se člověk dost dobře nemůže naučit, nemůže je dost dobře vnějšně napodobit, ale má-li jich dosáhnout, musí nějak změnit celý svůj život. Zásada „keep smiling“, dodržovaná čistě vnějšně, sice může poněkud usnadnit komunikaci s druhými lidmi, ale pouze tam, kde nám ti druzí zůstávají v podstatě lhostejnými a kde také my jsme pro ně podstatně lhostejní. Naproti tomu lidé, kteří nám jsou blízcí a kteří mají na nás zájem, kteří k nám chovají hlubší vztahy, mohou naše pouze povrchní „keep smiling“ pociťovat jako něco velmi antipatického, odpudivého a přímo urážlivého. Povrchnímu „keep smiling“ se můžeme naučit, v nejhorším případě (vzpírá-li se naše povaha příliš) jakousi samo-drezúrou. Ale to je pro hlubší a trvalejší lidské vztahy základna naprosto nespolehlivá, a dokonce těžko snesitelná, jestliže zůstává stejná v každé životní situaci a eventualitě. Naproti tomu smyslu pro solidaritu s druhým v situacích, kdy se dostává do obtíží, způsobujících snad jisté těžkosti i nám, se nemůžeme „naučit“ jako nějakému vnějšímu vzorci, vnější zásadě jednání, ale taková solidarita musí být zakotvena hlouběji. Musí vyplývat z našeho vztahu k dotčenému člověku, z našeho vztahu k druhým lidem vůbec, z naší vlastní životní orientace a životní zakotvenosti. Dokonce je nutné z podstatnějších důvodů, aby mělo naše jednání takový hlubší ponor. Tam, kde prokazujeme druhým lidem služby příliš zjevně z jakési slušnosti, džentlmenství, ze sportovního smyslu pro fair play apod. v závažných životních situacích, ztěžujeme jim, aby to od nás přijali bez rozpaků a eventuálně bez pocitu jistého zahanbení až urážky. Určité služby lze přijmout jen od přátel, právě tak jako lze jen od přátel přijmout určité výtky a tvrdší kritiku. (Nejen od přátel osobních, ale v podstatě od lidí, jichž si vážíme a jež respektujeme.) A to všechno poukazuje k tomu, že závažné a hlubší životní osobní i meziosobní vztahy a události **se** odehrávají při určitém nezbytném životním ponoru, nemají-li se ukázat jako vratké.

[740317-4]

(9a) [u LvH omylem znovu (9)] (PNP, 17. 3. 74 večer.)

Velmi obdobná je situace také ve filosofii. Také tam je možno se určitým vnějším náležitostem filosofického myšlení „naučit“, aniž by to znamenalo něco hlubšího nejenom pro naši vlastní filosofii, ale - eo ipso - pro náš vlastní život. Je velké množství filosofů (či snad spíše „filosofů“), kteří mají třeba i pozoruhodné nadání pro recepci nejobtížnějších filosofických témat, aniž by to znamenalo cokoli závazného pro jejich osobní životní i

myšlenkovou orientaci. Jako může být i člověk navenek velmi kultivovaného vystupování v podstatě bezcharakterní, může i velmi filosoficky vzdělaný a zběhlý myslitel zůstat v jádru filosoficky bezcharakterní. Považujeme-li určitou osobitost a charakternost filosofické orientace za nezbytnou nejenom součást, ale přímo za základ skutečné, pravé filosofie, jsme velmi často na rozpacích, zda nemáme titul filosofa podobným myslitelům upřít. Naproti tomu nemůže být sporu o tom, že existují typy životního zakotvení, respektive životní orientace, kterým náležitý filosofický aparát buď vůbec chybí nebo jejichž aparát je velmi nedostatečný až chabý, a přece máme dojem (jejž si pochopitelně můžeme ověřit), že nosnost onoho zakotvení je dostatečná, aby na něm mohl být postaven promyšlený filosofický systém, který by bylo nezbytno respektovat. Proto právě je třeba vidět filosofii v integritě oné základní, mohli bychom říci před-filosofické či ne-filosofické, životní orientace a příslušného náležitě vypracovaného filosofického aparátu, který ovšem sám o sobě filosofii ještě nezakládá (a je tedy z toho důvodu v plném slova smyslu těžko označitelný jako „filosofický“). Filosofie představuje tedy jakousi zvláštní komplikovanou strukturu, která integruje a kloubí do vzájemné vázanosti onu velmi hlubokou, velmi základní rovinu životní orientace a životního zakotvení s onou o řadu pater vyšší, značně vrchní, vysokou (i když nikterak po-vrchní) rovinou náročné filosofické reflexe. Pravidlům a formám této reflexe je možno se naučit, ale jen za určitého druhu umrtvení, utuhnutí jejich vnitřní výbušnosti a drásavé i hlodavé kritičnosti a sebekritičnosti. Reflexi vskutku živé, kupředu se deroucí a do nových oblastí pronikající se ovšem také naučit nelze. A protože funkcí skutečné reflexe je zůstat ustavičně v nejužší blízkosti životní „fronty“ (ve smyslu Blochově), nelze se reflexi v jádře také naučit, nýbrž pouze si osvojit „učení“ její již hotové produkty.

[740317-5]

(10) (PNP, 17. 3. 74 večer.)

A tak se ukazuje, že uvést do filosofie lze jen v tom smyslu, že vrhneme (za pomoci již vypracovaného aparátu určitého typu filosofické reflexe) větší, ostřejší světlo na to, jak každý člověk (a tedy konkrétně také ten, kdo je do filosofie „uváděn“) vlastně již neuvědoměle a nevědomky nějak filosofuje a nějakou filosofii má – a to znamená, že jednak už zaujal (ať už pod jakýmkoliv vlivy) určitou orientaci ve svém životě (nejspíš hned několik různých, navzájem nepropojených a začasť si navzájem odporujících orientací pro různé situace), a jednak že už také myšlenkově pracuje

s určitými prostředky, jež nejsou ničím jiným než pozůstatky a produkty nějakých starších filosofických reflexí, zase však aniž by o tom onen člověk, který jich užívá, dostatečně věděl, aniž by si toho byl řádně vědom. A tak takový „úvod do filosofie“ je vlastně jen povolán k tomu, aby ukázal, že dosavadní filosofická orientace těch, kdo jsou „uváděni do filosofie“, už je nějak vždycky tady, ale že je dost podivná, pochroumaná, deformovaná, jen reliktní, zejména však stará, zastaralá, přežívající z dřívějších dob nebo dokonce epoch (v tomto posledním případě může jít dokonce o přežívající relikty mýtu ještě nelogizovaného, filosoficky nepracovaného). A také, aby ukázal nezbytnost i možnost pěstování tohoto neuspokojivého stavu filosofické výbavy těchto „uváděných“, a ovšem i nezbytnost a nevyhnutelnost filosofického profilu každého člověka, zejména člověka nové a nejnovější doby, která je plná nejrůznějších filosofí a zejména filosofických kýčů a zvrhlých filosofí, ideologií. Filosofické vzdělání a filosofickou informovanost potřebuje každý člověk dnešní doby zejména také proto, aby se nestával obětí ideologických klamů a šaleb, aby tyto klamy prohlédal a dovedl odhalovat i druhým, a aby si vytvořil vlastní filosofické pozice (resp. aby si osvojil, aby přijal za své určité již vypracované filosofické pozice, na něž se může eventuálně odvolat a k nimž se může vždycky vracet v případě, že se dostane do obtížné a nsnadno řešitelné situace, v níž pomoc filosofie je nejen vítaná, ale často vysloveně nezbytná - to je pak význam toho, že je dobré, když máme svého filosofa, k němuž se můžeme utíkat a vracet pro poučení, když sami nestačíme. V úvodu do filosofie má být tedy poskytnuta alespoň obrysová a náznaková informace o tom, na které nové, moderní či současné filosofy je možno se obracet a které sám autor úvodu zvláště doporučuje. A konečně - last not least - patří do „úvodu“ také alespoň základní informace o dosavadním průběhu dějin myšlení a o charakteru dnešní situace myšlenkové, o základních rysech současné filosofické problematiky a o tom, které filosofické problémy se staly dnes základními a které asi tak - odhadem - budou nabývat váhy v nejbližší budoucnosti.