

R 1974-12

[741130-2]

(126) (1) (Frant. Láz., 30. 11. 74 dopl.)

Filosofie je nutná tam, kde se rozvinula reflexe; filosofie je odborná disciplína, která vychází z reflexe a dává se jí do služeb, aby dospěla na co nejvyšší úroveň, aby viděla co nejpřesněji, aby zkrátka věděla, co dělá, když reflektuje, a dovedla pak správně interpretovat všechno to, k čemu dospěla. Filosofie je tedy ve svém vlastním živilu na rovině myšlení, na rovině reflexe. Filosofie je myšlenková disciplína, je to myšlenková aktivita, myšlenková práce; a nejen to, filosofie se nejvlastněji zabývá právě myšlenkami. A přece trvá na tom, že se ve své práci platně vztahuje (a může vztahovat) k celému světu, ke všemu a k čemukoli. To je třeba podrobněji ozřejmit.

Když říkáme, že filosofie „pracuje“, musíme se blíže podívat, co to vlastně znamená. Vlastní filosofická aktivita je totiž podmíněna použitím prostých prostředků, pojmů, pojmových (logických) souvislostí, logických pravidel, vychází z jistých myšlenkových pozic a má jisté záměry, formuluje jisté programy, jež pak sleduje tak daleko, jak to je možné nebo účelné (aby se ukázala jejich nosnost nebo nedomyšlenost) atd. atd. Filosofie tedy užívá **jistých** myšlenkových prostředků; a tyto prostředky jsou velmi četné a velmi různé. Filosofie si vybírá jen některé a jiné odmítá, nebo alespoň je nechává stranou. Tím právě (i když nejen tím) se stává určitou, konkrétní filosofií; jiná filosofie si vybere jiné prostředky a jiné odmítne. Co je však důležité, je zvláštní okolnost, že totiž další postup filosofické práce není jednoznačně ani výhradně determinován zvolenými myšlenkovými prostředky. To, k čemu pomocí zvolených myšlenkových prostředků určitá filosofie dospívá, není vždycky jenom její soukromou, „subjektivní“ záležitostí, ale může dospět k tématům a k záměrům, jež jsou buď do jisté míry nebo vůbec (snad! to je obvykle velmi těžko s definitivní platností posoudit, neboť nikdy nemůžeme vyskočit ze své kůže a podívat se na to, aniž bychom použili nějakých myšlenkových prostředků) shodné s tématy a záměry, k nimž dospěly jiné konkrétní filosofie. Nejlépe to je vidět u tzv. problémů. Existují problémy, jež jsou zcela vnitřní záležitostí určité filosofie a jež nemají obdobu ve filosofích jiných. To jsou pak zřejmě problémy, které si před sebe filosofie (určitá, ne každá) staví sama svými východisky a svým postupem. Tak kupř. když Descartes rozdělí veškerenstvo na dvě substance, res extensa a res cogitans, je jeho sou-

kromým problémem, jak znovu vybuduje a zajistí kontakt a korespondenci mezi nimi. Ale existují problémy, jež jsou společné celé řadě filosofů (ev. filosofii). To pak je možné buď proto, že se tyto různé filosofie sobě navzájem přece jenom něčím podobají (ve východiscích, v určitých premisách atd.), takže můžeme najít určité filiace mezi nimi a určitý směr, v němž se dále vyvíjely a navzájem odchylovaly nebo se navzájem domýšlely a dotahovaly důsledky, jež jejich partnerky (nebo předchůdkyně) neviděly. V tom případě by šlo také o „soukromé“, „subjektivní“ záležitosti, ale vlastní nikoli jednomu filosofovi (nebo jedné konkrétní filosofii), nýbrž celé škole, nebo určité filiaci (jako je např. kontinentální racionalismus nebo zase anglický empirismus); a posléze může jít také o určité shodné rysy, jež jsou všem nebo takměř všem filosofům vtisknuty dobou či dokonce celou epochou (jako je např. epocha metafyzického, předmětného myšlení). Nicméně je věcí zásadní důležitosti vyhledávat problémy, jež jsou pro určitý okruh filosofických škol a směrů invariantní, abychom porozuměli, co je těmto filosofii společné. Zároveň je tu vždycky možné dospět tak k problémům, jež něco pak říkají o době nebo o epoše, do níž ony filosofie náleží. Existují však i problémy, které jsou zakotveny ne pouze ve východiscích a myšlenkových prostředcích určitých filosofii, ale v samotném jazyku (v nejširším smyslu), jehož používají; a jsou i takové, které si zachovávají svou invarianci i při „přeložení“ do jiných jazyků. Mohou pak být svázány se samotnou řečí, se samotným základem každého myšlení. Nesmíme k tomuto soudu dospět nikdy příliš snadno a příliš brzo, a i pak musíme takový soud vždy znovu podrobovat přezkoumávání, ale vyloučit něco takového nemůžeme a nesmíme.

[741130-3]

(127) (2) (pokrač. - 30. 11. 74 dopl.)

Nesmíme ovšem zapomenout, že invarianty v našem myšlení nemusejí být ani odvozeny ze struktury samotné myšlenkové stavby, ani nemusejí být převoditelné na dobu či epochu. Největší počet invariantů je založen v tom, že míří na cosi určitého svou intencí, že se týkají čehosi, co má svou pevnost a svébytnost (snad relativní a omezenou, ale přesto zachytitelnou a neoddisputovatelnou). To souvisí s tím, že reflexe nezačíná sama u sebe a u sebe také nezůstává a nekončí. Reflexe, jak už samo slovo naznačuje, představuje jakýsi obrat v dosavadním přístupu k věcem a ke světu. Naše původní, první „vědění“ je nutně plně zaměstnáno a uchváčeno tím, co si uvědomuje, co ví, čeho nebo o čem to je vědění. Je to sice nutný krok, ale přece jenom krok velmi zvláštní, když svou pozornost od-

trhneme od toho, co víme a co si uvědomujeme, abychom se zkoumavě podívali na toto naše vědění a vědomí samo. Jakmile se začneme tázat: a co to vlastně znamená, že něco víme, že si něco uvědomujeme? Jak si vlastně můžeme něco uvědomit? Jak a čím toho dosáhneme, že vůbec něco víme? – v tu chvíli podnikáme něco velmi divného, nesamozřejmého a téměř pochybného. Ale právě tato zdánlivě pochybná cesta vede skutečně dál. Teprve ta nám ukáže, jak vlastně vědění vzniká a jak je možné. Jeho základním předpokladem jsou nevědomé zkušenosti. Ty jsou ovšem mnohem starší než člověk, než lidské bytosti. Když např. dáme množství bičíkovců nebo třeba i buchaneč (koryšů) na širokou misku, jejíž většina bude ve stínu nebo ve tmě, a pouze malá ploška bude osvětlena, po nějakém čase se naprostá většina, takřka všechny živé organismy shromáždí na této malé plošce, která je osvětlena. To je možné jen proto, že jsou schopné reagovat na světlo, a že jsou schopné účelně reagovat tak, aby na světle zůstaly, pokud tam jsou. Pochopitelně nemůžeme u malých koryšů nebo dokonce u jednobuněčných **flagelát** předpokládat nějaké „vědomí“; přesto však musíme mluvit o nějaké zkušenosti, resp. o schopnosti určitým účelným, smysluplným (i když v omezeném rozsahu) způsobem reagovat na to, co tato „zkušenost“ přináší. To, že se organismus ocitl na osvětleném místě, musí být nějak zaznamenáno a uchováno jako stimul pro řadu následujících akcí, jež musí být koordinovány po náhodném opuštění osvětleného prostoru tak, aby tohoto prostoru bylo znovu dosaženo. Ať už tuto po jistý čas nějak uchovávanou informaci o tom, že se organismus náhle dostal z osvětleného pole do temna, budeme nazývat jakkoliv, je mimo veškerou pochybnost její příbuznost s tím, o čem mluvíme jako o zkušenosti nebo jako o poznatku či vědění. Ke skutečnému vědění ovšem náleží i něco dalšího, co už je specifikem člověka. Člověk totiž nejen něco ví, ale obvykle si uvědomuje, že to ví, tj. ví, že ví. To však znamená, že lidské vědomí je vybaveno schopností se jistou svou složkou vztahovat k sobě samému. Něco podobného, byť v primitivnější podobě, můžeme ovšem konstatovat už u těch jednobuněčných organismů: tam také se bičíkovec ve svých akcích orientuje podle informace, že opustil osvětlené místo a že je teď ve tmě. To, co podniká, není pouhá reakce na tmu, protože v té by se nemohl orientovat. Když je delší dobu celá miska ve tmě, jsou monozoa přibližně stejnoměrně rozšířena po celé ploše. Důležitá je totiž právě informace o tom, co tu už není, ale co tu donedávna bylo, totiž místo na světle. To světlo tu není; aktivita mikroorganismu je tedy organizována nikoliv v přímém vztahu ke světlu, ani v přímém vztahu ke tmě, nýbrž ve vztahu k tomu, co onu informaci, že tu světlo někde bylo, ale teď už jsme ve tmě, nese. Tím se ovšem organismus de facto vztahuje

k něčemu svému, k něčemu na sobě či v sobě, co je mu vlastní, co je jeho individuální, takřka soukromou záležitostí, soukromou „informací“ (neboť ta se týká jeho situace, nikoliv věcí vnějších). Organismus nízké úrovně ovšem tuto soukromost nedovede a nemůže překonat a překročit; zůstává zajatcem svého vlastního „světa“, toho světa (té části světa), který si „osvojil“ a pokud si ho „osvojil“; zůstává zajatcem tohoto „osvojeného světa“, jemuž budeme říkat „osvětí“. Cesta ven z tohoto osvětí, jímž je provázen každý živý organismus, však vede jenom přes reflexi. Teprve reflexe dovede rozlišit od sebe to, co padá na vrub subjektu osvětí, jeho reaktibilitě, jeho akčním systémům, jeho dalším vlastnostem a celkovému vybavení, od toho, co padá na vrub skutečností kolem něho, tj. věcem a událostem jeho okolí.

[741130-4]

(128) (3) (pokrač. - 30. 11. 74 odpol.)

To, co je bezprostředním „předmětem“ reflexe, je lidská praxe. V lidské praxi se konstituovaly do značné míry bez kontroly vědomí (i když nikoliv naprosto bez jakékoli asistence vědomí) určité struktury, které potom reflexe postupně odkrývá a odhaluje, vystihuje je svými prostředky (tj. přivádí je ke slovu, dává jim slovo, pokouší se je v řeči, v myšlence uchopit) a uvádí je na této nové (= logické, řečové) rovině do vzájemných vztahů, do souvislostí. A vědomí těchto souvislostí (a nesouvislostí tam, kde by souvislost měla být) má potom zpětný vliv na samotnou praxi. Dokonce lze říci, že teprve díky tomuto zpětnému vlivu se praxe teprve stává praxí. Reflexe ukazuje nesjednocenost praxe a přes ni nezintegrovanost osobnosti. Postulátem lidského života je: integrita, jednota osobnosti. A té nelze dosáhnout, nejde-li až do hloubky, resp. nevyrůstá-li z hlubin. Je to právě filosofie, která ukazuje, co konkrétní lidský čin nebo určitý typ aktivity znamená pro integritu lidské osobnosti. Všechno, co člověk dělá, musí snést extrapolaci do hloubek životního postoje, celkové životní orientace. Není nahodilých lidských činů (tj. nemělo by být, člověk by s tím neměl počítat); všechno, co děláme, je určeno jakoby pro věčnost. Nikdy se nezbavíme ničeho, co jsme kdy udělali nebo čím jsme museli projít; subjektivně zapomenout ještě neznámá odlehčit skutečné tíže toho, co se stalo. Jediná možnost je vzít to na sebe a zabudovat to do svého života, integrovat to, sjednotit to s celkem ostatního života. Reflexe odhaluje (přivádí na světlo) nejzákladnější struktury naší životní orientace ne pouze proto, aby je prostě ukázala, ale aby je zhodnotila, aby je ukázala v jejich únosnosti, v jejich pevnosti a solidnosti, nebo naopak v jejich slabých

místech, labilitě a i v jejich zhroucení. Cílem tohoto hodnocení je otevřít se výzvě po nápravě, po změně životní orientace, po změně i samotného **smýšlení** (starý termín „metanoia“). Reflexe je nástroj, který umožňuje takový životní obrat, který jej předem osvětluje a který zesiluje jeho výzvu, jeho apel na nás. A ovšem vědomí (a také celý rozum) je vždy do jisté míry „prodejná děvka“: dovedeme právě pomocí rozumu a jeho taškářské chytřáckosti zastrkat sami sobě i před jinými skutečný stav věcí, dovedeme si vymýšlet falešné obrazy o sobě i o situaci, dovedeme vhodně a chytrácky zapomínat na to, co se nám nehodí atd. atd. Reflexe je však nástroj, kterým rozum může, chce-li, kontrolovat sám sebe, může sám sebe usvědčovat ze zamlouvání a z nechuti vidět a slyšet. Zkrátka reflexe je jakousi branou, která vzniká všude tam, kde se věci jen tváří a kde jen předstírají a kde je na to ostře vrženo světlo: náhle vznikne průlina, mezera, ukáže se díra v našem umném, vymyšleném „mýtu“: a skrze tuto průlinu a mezeru může pak proniknout na scénu světlo pravdy. Reflexe je myšlenkový nástroj, který především a na prvním místě je zasvěcen službě pravdě. Běda, prodá-li se jinému pánu! Tu pak proti sobě povstanou dvě fronty, dvojí reflexe: ta lživá musí napodobovat tu pravou, a ta pravá musí odhalovat tu lživou. Obě se navzájem obviňují z toho, že podvádějí a že znetvořují pravdu. Zápas mezi pravou a lživou reflexí je veden dlouho a vždy novými prostředky; tento zápas v dějinách nikdy neskončí. V naší době na sebe bere stále ještě podobu zápasu mezi (pravdivým) myšlením všestranně kritickým a mezi myšlením ideologickým. Jednou z nejvýznamnějších metod odhalování ideologičnosti určitého myšlení je odhalování zájmů, jimž toto ideologické myšlení slouží. K tomu cíli se reflexe (**filosofie**) musí spojovat zejména se sociologií.

[741201-1]

(129) (4) (Frant. Láz., 1. 12. 74 dopol.)

Hlavním cílem filosofie není, jak zřejmo, konstituce promyšleného, logicky nerozporného systému, nýbrž jednotná, vnitřně koherentní interpretace jednotné, vnitřně (v hloubce) integrované životní praxe. Důležitým požadavkem pro každou filosofickou reflexi je její aplikovatelnost: filosofie, která nemá zřetelný dosah pro životní praxi nebo se o tento dosah nestará, je špatná „filosofie“, tj. není to filosofie. A právě tak je důležitým požadavkem pro každou praktickou životní orientaci, aby byla od základu (resp. až do základu) sjednocena, tj. aby její jednota nebyla pouze povrchní, pouze předstíraná, ale aby jakožto jednota obstála i před měřítky a před prostředky filosofického zkoumání a projasňování. Proto také start fi-

losofické práce musí být jiné povahy, než třeba start práce matematika nebo geometra, jehož cílem je od samého počátku zabránit každé rozpornosti v konstituci systému, na němž pracuje. Filosofie se nemůže výhradně orientovat na logickou bezespornost svých východisek či počátečních stadií či předpokladů. Naopak musí vycházet z něčeho, co je tu, co je dáno, resp. co oslovuje, co zní, co platí. To první, co si musí filosofie nechat „dojít“, co musí „vyslechnout“ a „uslyšet“, co musí „přijmout“, resp. co si musí nechat „uložit“, to jsou stěžejní témata, jimiž se má zabývat a jimž se nesmí už nikdy vyhnout. Velikost každé filosofie je mj. podmíněna právě tím, že žádné takto předkládané téma nepřeslechne a nepřehlédne, a dále, že takové základní téma nebude zamlouvat a převádět na něco jiného.

Témata, která jsou v určité době aktuální a rozhodující, témata tzv. „směrodatná“ nemusejí ovšem být a také nebývají propojena navzájem způsobem, který jen tak beze všeho může být přenesen do myšlenkového systému. Naopak bývá nejčastějším případem, že mezi „uzlovými tématy“ nebo „uzlovými problémy“ určité dějinné situace jsou dost veliká, někdy až obrovská napětí. Myšlenkový a duševní a duchovní život určité doby vůbec je určen anebo alespoň předznamenán právě těmito ústředními, „uzlovými“ problémy či tématy a jejich vzájemnými vztahy, jejich vzájemným jiskřením. Obecně lze říci, že malá střední napětí mají stimulační vliv na duchovní a myšlenkovou aktivitu, zatímco příliš veliká napětí všeobecně brzdí a podlamují rozlet ducha a myšlenky; snad jen pro duchy největší a myslitele světové neztrácejí své iritující a tím přece jenom stimuluující rysy. Nicméně úkolem filosofie je těchto uzlových problémů se svými prostředky chopit a přes ně uchopit samu dobu jako cosi „vnitřně“ jednotného. Samozřejmě že nemůžeme tuto aktivitu a to, s čím se potýká, interpretovat nějak objektivisticky. „Doba“ není nic objektivně daného, co stojí před člověkem jakožto subjektem a co ho obklopuje jako jeho okolí (tj. to, co je okolo něho). Doba, to je něco, co je spoluurčeno a spolukonstituováno, spoluformováno také člověkem, který v ní žije. Doba je vlastně právě ten způsob, jak ji lidé prožívají, jak jí rozumějí a jak v ní jednají. Filosofie proto není pouhým svědkem své doby, ale podstatně dobu ovlivňuje a proměňuje. Je-li tomu tak, že uzlová témata určité doby jsou v napětí a zdrojem velkých rozporů, je filosofie, která se snaží je uchopit takovým způsobem, aby tím doba (původně takto dezintegrována, ano roztržená) byla zintegrována, právě tak součástí doby; a pokud se jí její integrační úsilí vydaří, je tím proměněna sama doba (a je tím něco důležitého provedeno se samotnými uzlovými tématy, uzlovými problémy doby). To ovšem neznamená pouze myšlenkové uchopení oněch problémů a přes ně celé

doby; toto myšlenkové uchopení je jakoby rozvrhem přítomnosti člověka v této době, je plánem, programem jeho aktivity, je orientační mapou pro jeho nesčetná partikulární úsilí a podnikání. Doba může být sjednocena pouze aktivitou lidí; a to je možné jen tam, kde v hlubině jejich iniciativy vykrytalizoval základ, z něhož vyrůstá, v němž je zakořeněna, zakotvena integrita lidské osobnosti. K této integritě člověk nemůže dospět jinak než nápravou, proměnou životní praxe na základě proměny smýšlení, tj. na základě kritické reflexe. Kritická reflexe však nemůže zůstat rozdrobena na jednotlivé kritické činy a podniky; musí být skloubena, sjednocena, integrována, a to zase nemůže, leč v rámci integrace celého životního (tj. i praktického) postoje. Myšlenková integrita tu musí jít vždy společně a ve vzájemné závislosti (nikoliv tedy jednostranné) s integritou životní orientace, tj. s integritou životního zakotvení. Filosofie je tou myšlenkovou disciplínou, která je schopna prohlédnout tuto dvojí polaritu, tento dvojí postulát integrity, a která má myšlenkové prostředky, aby se tohoto ústředního problému chopila, aniž samu sebe z řešení vyloučila, neboť byť systematizovaná, zůstává ve své podstatě vyostřenou reflexí – a to znamená i reflexí sebe samé.

[741201-2]

(130) (5) (Frant. Láz., 1. 12. 74 dopol.)

Naše doba (a to je samozřejmě nutno určit i jinak než časově: tedy v prostoru evropské a Evropou poznamenané části světa) se vyznačuje celou malou řadou uzlových problémů, které snad později bude možno v počtu redukovat na základě analýzou odhalených příbuzností. Jedním z největších problémů, tj. filosofemat, je vztah změny a trvání, což je odkaz antiky. Ale orientace tohoto problému je právě opačná: zatímco kdysi pro staré Řeky (a pro dlouhé věky následující) byla samozřejmá nehybnost a stálost, kdežto problémem (myšlenkovým, filosofickým) byla změna, dnes je tomu zcela naopak. Dnes je nám čímsi běžným a samozřejmým změna, ale není nám průhledné, jakým způsobem může něco trvat. Ovšem ani změna sama, i když jsme si už zvykli počítat s všeobecnou pohyblivostí a proměnlivostí skutečnosti, nám není dost průhledná, protože si ještě nejsme jasni v otázce, v níž problém změny a trvání vyúsťuje. Proto Heideggerovo rozpoznání, že ústředním (my bychom relativizovali: jedním z ústředních, neboť toto je vlastně jen teoretická, čistě myšlenková rovina) problémem naší doby je „bytí a čas“.

Druhým vážným problémem je věda. Na první pohled to je téma (i problém) mnohem mladší. Není to tak dávno, kdy věda náležela

k předním jistotám tzv. moderní společnosti. Její úspěchy imponovaly téměř všem bez rozdílu; řady jejích odpůrců (zejména z řad náboženských konzervativistů) stále řídly. Dnes však toto obrovské intelektuální dědictví vyvolává právě u největších duchů nejhlubší pochybnosti. Nejprve lidé rozpoznali, že věda jim nemůže dát žádné životní jistoty, nýbrž pouze prostředky, i když mocné a vždy mocnější. Ale později se ukázalo, že věda nepřináší člověku jen neutrální prostředky, ale že její účinky, a to jak chtěné, tak vedlejší a nechtěné, vposledu člověka a dokonce život vůbec ohrožují, smrtelně ohrožují. Člověk víc než kdy dříve poznává, že vlastně neví, co to podniká, když vědecky bádá a když tak těsně svou vědu spojil s technikou, takže technika už dávno přestala být pouhou aplikací vědy a stala se manažérem vědy. Proto další ústřední problém dneška, problém techniky, je oboustranně a nerozlučně spjat s problémem vědy.

Nikdy nebyl člověk sám sobě takovým neprůhledným problémem jako dnes. Ne že by problémem dříve vůbec nebyl; ale byl problémem mezi jinými problémy. Dnes je člověk nejen mnohem víc udiven sám sebou, ale má nutkavý, neodbytný dojem, že si nerozumí, že se nezná, že je sám sobě cizincem, cizím, nepřístupným světem. Reflexe, již se dostává stále dál a hloub jakoby ve směru k sobě, ho vposledu nechává na holičkách, ukazuje se jako bezbřehá a bezedná. A nejen to, že si člověk nerozumí; všude tam, kde se pokouší usilovně o sebepochopení, všude tam, kde usilovně proniká k sobě, má stejně tak neodbytný pocit, že podřezává nějak větev, na níž sedí, že přispívá k tomu, aby si připadal stále cizejší, ba dokonce že nepomáhá vlastní nejistotě a vnitřnímu rozpadu. Jedním z ústředních a přímo nejnaléhavějších témat a problémů dnešní doby je člověk sám sobě. Úzce spjatým problémem je sama reflexe a vůbec smysl a hodnota intelektuálního podnikání, tedy i filosofie a krize, v níž se ocitá.

Jedním z docela ústředních, i když ještě málo reflektovaných problémů je rozpad religiozity a definitivní konec mytické životní orientace a problém nové orientace antimytické, orientace „víry“. Nejde jen o povrchní přiblížení k těmto tématům, jak bylo takových podniknuto již mnoho. Ale jde o to, že mytická orientace velmi stabilizuje individuální i společenský život, a že orientace víry jej naproti tomu destabilizuje, rozvíklává, problematizuje a žene neustále vpřed, k novým metám a novým dobrodružstvím. V době, jako je naše, se každé „slepé“ podnikání, nepočtené dříve než je realizováno, jeví jako veskrze neodpovědné. Styl, který si musí vypracovat a osvojit dnešní a příští lidstvo, musí především respektovat a udržovat stabilitu podmínek života na zemi vůbec a lidského života ve společnosti zvláště. Tato situace musí nutně vyvolávat nové a nové reminiscence a dokonce výslovné pokusy o návraty k mytické životní

orientaci nebo (protože to už není možné) k nějakým náhražkám, surogátům takového životního stylu. Je to tedy, jak se zdá, takto nově viděno, problém číslo jedna.

[741201-3]

(131) (6) (Fr. Láz., 1. 12. 74 dopol.)

Filosofie, která přistupuje k uzlovým problémům své doby, to nemůže učinit zvnějšku (nebo jenom zvnějšku). Prvním předpokladem toho, aby se těmto problémům dostala na kloub, je to, že tyto problémy přijme za své, tj. že je najde jako své vlastní, vnitřní problémy. Filosofie musí učinit problémy své doby skutečnými vnitřními problémy, problémy své hlubiny, musí je učinit součástí své hloubky, záležitostí svého základu, svého zakotvení, svého zakotvení. To však znamená nejenom nějakou jejich jednoduchou transpozici, jednoduché „přeložení“ do její vlastní mluvy, nýbrž značné přestrukturování těchto problémů i jejich vzájemných vazeb. Tak kupř. už z toho, co bylo řečeno o uzlových problémech a tématech naší doby (a co jistě svou látku nevyčerpalo ani co do výčtu těchto problémů), je dost zřetelně vidět, jak spolu jednotlivé problémy souvisejí. Problém mýtické (tj. rekurentní a stabilizující) životní orientace a problém času a trvání zjevně na sebe navazují. Problém vědy a problém reflexe (ev. filosofie) spolu souvisejí jak historicky (vědy vznikly původně odštěpením, specializací, zúžením svého tématu z filosofie), tak systematicky (věda bez reflexe a bez filosofie není vůbec možná, i když se tváří, jako by se chtěla každé filosofie, každé „metafyziky“ vyvarovat). Ale filosofie zjišťuje, že těmto „věčným“ problémům určitým způsobem „odpovídá“ její vnitřní filosofická problematika. Filosofie např. zjišťuje ve své sebe-reflexi, že mýtické životní orientaci odpovídá určitý způsob, určitý typ myšlení, zatímco anti-mýtické orientaci víry odpovídá zase jiný způsob myšlení. Proto nemá filosofie takový problém mýtus ☐ víra jen před sebou, ale je to vnitřní její problém, je to otázka její vlastní myšlenkové orientace a také otázka myšlenkových prostředků a metod, jichž užívá. Jde tu na př. o její kategorie a myšlenkové postupy, které jsou jiné, když se vnitřně přimkne k mýtické životní orientaci a stane se tak reflexí této orientace a její praxe, než když se naopak vnitřně přeorientuje a přimkne se k jinému zaměření života, stane se reflexí víry. Všechny centrální, uzlové problémy své doby musí filosofie vydolovat ze svých nejvlastnějších hloubek, jinak zůstane neschopna nejen s nimi pohnout, ale vůbec jim porozumět. A to je tedy důvod proč se problémy doby transponují do roviny abstraktního myšlení, do roviny filosofie jako problémy dějinné povahy samotné filosofie. Byl by omyl, kdy-

by v této skutečnosti byl shledán doklad toho, že filosofie své problémy do své doby vnáší, že dobu těmito termíny zatěžuje jako jakýmsi nežádoucím kontrabandem. Takovým způsobem se totiž filosofie na své době podílí, aktivně sice, ale s naslouchavou pozorností a solidaritou. A tu nemůže nerozpoznat, že její vlastní filosofická situace představuje jakési pendant, jakousi obdobu té situace ne-filosofické a mimofilosofické, jakou je konec mytické orientace a rozklad religiozity, vnitřní desintegrace a navíc humánní a sociální emancipace vědy a vzrůstající problematičnost jejího postavení a její funkce v lidské společnosti. Oním filosofickým pendantem je dějinný přelom, v němž se dnes filosofie ocitá a který může být označen jako konec metafyziky, konec tradice předmětného, objektifikujícího myšlení. A tím ovšem se dostáváme k dalšímu uzlovému bodu, tentokrát čistě myšlenkovému, filosofickému, totiž k problému subjektu a subjektivnímu aspektu skutečnosti oproti objektu a objektivnímu aspektu skutečnosti. Jdeme-li ještě o krok dál, dospějeme k problému ještě „ústřednějšímu“, totiž problému vnitřního a vnějšího a problému jejich vztahů a přechodu mezi nimi. S tím pak souvisí problém akce, aktivity, inovace vůbec atd. atd.

[741202-1]

(132) (7) (Fr. Láz., 2. 12. 74 dopol.)

Problém „vnitřního“ je poměrně mladý; antická filosofie tento problém v pravém slova smyslu nezná. Ne ovšem, že by tam vůbec chyběl jakýkoliv náznak tímto směrem. I v pojetí tak krajním, jako byl Leukippův a Demokritův atomismus, v němž veškerá pozornost je věnována a veškerá důležitost připisována vnějšku, tj. vnějšímu vzezření atomů a tomu, co je vně atomů, i když odečteme jiné atomy (a jejich jedině důležité vnějšky), tj. prázdna, je v pozadí přítomno jakési povědomí o čemsi, co bychom dnes mohli nazvat „nitrem“ nebo „vnitřkem“, „vnitřní stránkou“ atomů. Ale toto „nitro“ je nevýznamné, neprojevuje se ničím podstatným, nepřispívá k objasnění ničeho, protože je zcela homogenní. Myšlenka „vnitřní homogenity“ je ovšem starší, najdeme ji nejvýrazněji přítomnou v eleatství, zejména v pozitivním Parmenidově výkladu o „jednom a veškerém“. Právě proti tomuto pojetí můžeme zdůraznit jako podstatný rys koncepce „vnitřního“ onu vnitřní rozrůzněnost, diferencovanost, strukturovanost. V dějinách filosofie je druhým pólem parmenidovského „jednoho“ nebo demokritovského pluralizovaného „atomu“ Leibnizova „monáda“, u níž je zcela potlačena jakákoliv významnost jejího vnějšku a naopak podtržena výhradní důležitost vnitřku: monáda se vnitřně vyvíjí, rozrůžňuje, komplikuje a vyčerňuje, a tímto vnitřním vývojem spěje k podobě (ovšem vnitřní

podobě), jež se jakýmsi podstatným, významným způsobem vztahuje k veškerenstvu, k světovému celku a realizované božské harmonii v něm. Charakteristický je Leibnizův výklad o tomto „vnitřku“, o „vnitřní stránce“ či povaze monád, když uvádí metaforu mozek-mlýn (v *Monadologii*). Představíme-li si lidskou mysl (mozek) jako nějaký mlýn, a představíme-li si, že budeme tak malí, že můžeme do tohoto mlýna vstoupit, zajisté pak budeme mít příležitost vidět četné mechanismy v činnosti, ale myšlenku nikde nenajdeme. Tímto způsobem domýšlel Leibniz karteziánské rozpolcení skutečnosti na dvě substance, *res extensa* a *res cogitans*. Tady už zcela zřetelně vidíme posun či radikalizaci v pojetí „vnitřního“: vnitřkem v jistém neradikálním smyslu jsou ovšem i ty četné mechanismy v mozku, přirovnaném k mlýnu. Ale vnitřkem v radikálním, hlubokém smyslu jsou právě ty myšlenky, s nimiž se nesetkáme tak, abychom je měli před sebou, ani kdyby se nám podařilo vstoupit do onoho mozku-mlýna. Z toho tedy můžeme odvodit další důsledek: nitro nejen znamená vnitřní rozlišení a strukturovanost, ale znamená takovou strukturu, k níž se nelze dostat, k níž nelze přistoupit zvnějšku, která není před námi jako cosi vnějšího, objektního, předmětného. Nejde tedy jen o nějaké formální rozlišení toho, co je uvnitř nějakého jistým způsobem vymezeného okrsku a co je za těmito mezemi, nýbrž rozlišení dvou typů skutečnosti, dvou stránek skutečnosti, které si vyžadují každá zcela jiný, odlišný přístup: rozlišení mezi vnějším a vnitřním není původně a základně rozlišení ontologické, ale fenomenologické. K vnější skutečnosti (ev. k vnější stránce skutečnosti) přistupujeme zvenčí a setkáváme se zprvu právě jenom se zvnějškem; naproti tomu přístup k vnitřní, niterné skutečnosti (ev. k vnitřní stránce skutečnosti) je čímsi podstatně odlišným, jiným. A tady se otvírají základní otázky a problémy, spjaté s možností přístupu k vnitřnímu, jež není naším nitrem (což implikuje rozdíl mezi nitrem naším a nitrem, jež není naše – to je velmi významný rozdíl).

[741202-2]

(133) (8) (pokrač. – 2. 12. 74 dopol.)

Tam, kde je jenom vnějšek, není možné rozlišení na „moje“ a „cizí“, neboť není žádného privilegovaného stanoviště nebo bodu, k němuž by se podobné rozlišení mohlo vztáhnout. Ale že skutečnost pouze vnější není myslitelná, to dosvědčuje sám začátek filosofie ve starém Řecku. Odkud se bere pluralita atomů? A ostatně: odkud se bere vůbec pluralita, jak pluralita takových „živlů“ např. u Empedokla nebo vůbec pluralita jevů, jež má být nějak odvysvětlena a odeskamotována nebo alespoň odlehčena a

zlehčena důrazem na jedinou světovou substanci, resp. arché či rhizoma? Minulost je nemyslitelná a neuchopitelná bez pojmu „jeden“, „jedno“. „Jedno“ však nemá smysl nebo alespoň málo smyslu, zůstává nedomyšleno tam, kde není pochopeno jako „jednota“. Ale jednota (a tím i jedno) znamená vztaženost k nějakému středu, centru. A tento střed, to nahlížíme s evidencí, nemůže být vně oné jednoty, nýbrž naopak uvnitř. Jednota a jedno zkrátka nemohou obstát, aniž by měly nějaké uvnitř, nějaké nitro, jež není přístupné zvenčí, ale jež umožňuje a zakládá jednotu „jednoho“. Mezi skutečnostmi světa, s nimiž se v každodenním životě setkáváme, je to nejnázorněji vidět na živých organismech. Ale byl by hrubý omyl, kdybychom důraz na „vnitřní“ a na „jednotu“ (či „celkovost“) chápali jako nějaký biologismus. Jde spíš jenom o to, že na živých organismech je rozdíl mezi vnitřní a vnější stránkou mnohem nápadněji vidět. Ve skutečnosti ovšem integrita a sjednocenost je velmi zřetelná např. na úrovni atomů a molekul (a samozřejmě subatomárních, infraatomárních částic), nebo zase na úrovni fyziologie smyslů, vůbec vnímání, na úrovni psychiky, na rovině **sociální** a kulturní atd. Jde také o to, že v západoevropské myšlenkové tradici se vžily určité objektivizační, objektotropní myšlenkové přístupy natolik, že leckde už ani nejsme schopni „vidět“ bez předsudků rozdíl a napětí mezi vnitřním a vnějším prostě proto, že se díváme jen jakoby „okem“ a tudíž bez kontroly a reflexe té složky vidění, jež je ovšem vždycky přítomna, ale od níž celá naše teoretická průprava systematicky odvrací naši pozornost. Není snadné opustit zaběhané přístupy a postupy a vpravit se do nových, jiných; je také velmi nesnadné tyto nové přístupy razit a prosadit. Filosofie musí proto jaksi „za pochodu“, „v průběhu plavby“ přebudovat své stěžejní struktury a přímo osy myšlení. Musí si k tomu vybrat vhodná témata, která nejsou překážkou, ale spíše pomocí v tom směru. To je jeden z nejdůležitějších asi důvodů, proč se tolik vynikajících myslitelů naší doby zabývá otázkami estetickými a uměnovědnými.

Věc spočívá asi v tom, že umělecký artefakt představuje jakési napodobení, „mimezi“ ve velmi hlubokém a zřídka správně chápaném smyslu. Podstatou umění ovšem není žádné „napodobení“ skutečnosti, vytváření jakýchsi „obrazů“ skutečnosti. To je jenom jedna z možností umění, ale umění se touto možností nevyčerpává a není na ni omezeno. Umělecké dílo napodobuje integritu, jak je známá z přírody a z lidského světa. Je to napodobení, jehož cílem není vnější podobnost ani nějaký reduplikát skutečnosti, nýbrž napodobení, k jehož podstatě náleží nepodobnost a rozdíl. Zatímco v přírodě např. se setkáváme se „subjekty“, vybavenými vnitřní i vnější stránkou, jež jsou po svém a bez cizí pomoci a asistence integrovány v určité (potřebné) míře, v umění není v možnostech tvůrce vy-

bavit své dílo fungující integritou vnitřní a vnější stránky. Umělecké dílo je po vnější stránce neintegrováný shluk svých částí, jež zůstávají vůči dílu jako celku veskrze indiferentní; z toho důvodu dílo v plném smyslu není schopno samo žít, ale potřebuje si život vypůjčovat od těch, kdo se pokoušejí k dílu přistoupit, porozumět mu a interpretovat je. Vnitřní život, vnitřní svět uměleckého díla není dán tak, jako je dána vnější podoba uměleckého díla, ale není s touto vnější podobou ani v žádné svébytné, žijící, fungující vazbě, která by neměla zapotřebí další a vždy nové přítomnosti člověka-posluchače, člověka-čtenáře, člověka-diváka. Estetický rozměr umění (jež se ovšem na estetično nedá redukovat) je založen právě v této významné okolnosti, že umělecké dílo ožije pouze za asistence vnímajícího člověka. Ale umění se stává uměním teprve tam, kde toto vnímání je doprovázeno, vedeno (řízeno) a mohutně přesaženo (transcendováno, transgredováno) porozuměním, pochopením toho, co vnímat nelze a k čemu je zapotřebí přistoupit docela jinak než „zvenčí“. Prakticky to všichni děláme; jde jenom o to, provést důkladnou, k jádru jdoucí reflexi toho, co to vlastně děláme, když „vnímáme“ umělecké dílo, když je „chápeme“, když mu „rozumíme“; a také reflexi toho, co vlastně podniká umělec, když tvoří a v jakém vztahu je jeho tvoření k tomu, jak ostatní lidé jeho tvorbě, jeho výtvoru rozumějí a jak na ně svým pochopením a ve svém pochopení (a skrze toto pochopení) reagují.