

R 1975-25

[750616-1]

(187) (1) (SSaŽ, 16. 6. 75 dopoledne.)

Normální, hlavní spád dění časově směřuje z budoucnosti do přítomnosti a přes ni do minulosti; jinak posuzováno, směřuje zvnitřka navenek. Takové dění je zakotveno v budoucnosti, v nepředmětné „skutečnosti“, ale nemůže se samo ze sebe a svým spádem k budoucnosti a k nepředmětné skutečnosti vztáhnout, nýbrž právě naopak se od nich odloučilo a stále se od nich vzdaluje, až nakonec ztrácí jakoukoliv souvislost s nimi, stává se čirou vnějšností a posléze čirou minulostí, tedy něčím, co už není, co tedy vůbec není, tedy nicotou. Předpokladem toho, aby se nějaké dění mohlo vztáhnout, zaměřit k nepředmětné skutečnosti, v níž je zakotveno ve svém počátku, je „návrat k počátkům“. Tento návrat je možný pouze za předpokladu, že se obrátí časový směr dění. Nechme chvíli ještě stranou, zda to je a zejména jak to je možné. Vztah k nepředmětné skutečnosti (a k budoucnosti) je tedy spjat s obratem ze směřování do minulosti k směřování, které nechává minulost „vzadu“, za svými „zády“ a „před sebou“ má to, co není před-mětné, tj. co nemůže mít „před sebou“. Odtud je naprosto zřejmé, že onen obrat směřování o 180° není žádným obyčejným, prostým obratem, prostě „pochodem zpět“. Rovina, na níž probíhá dění, časově orientované z budoucnosti do minulosti, není táž, jako ta, na níž probíhá „dění“ opačně časově zaměřené. (Necháváme na tomto místě stranou úvahy o eventuálním antisvětě, v němž běžné dění probíhá antičasově orientováno.) Není však možno říci, že tato odlišná, jiná rovina je rovina „logu“, protože onen návrat musíme předpokládat jako konstitutivní pro subjekt jako ontickou strukturu (tedy nikoliv jako strukturu ontologickou). Mezi rovinou pouhého dění (časově jednosměrného) a rovinou logu, resp. toho, co se děje ve světě logu a skrze logos, musíme proto nutně předpokládat ještě nejméně jednu rovinu, kde sice návrat je v jakési elementární formě už realizován, ale kde není ještě možno předpokládat reflexi v plném slova smyslu. Tématizovat a prozkoumat tuto oblast se mi zdá eminentně důležité, protože to je cesta, jak konečně uchopit skutečnost tzv. přírodního dění (a to jak jeho složku „neživou“, tak „živou“); navíc se zdá vysoce pravděpodobným, že bude nutno interpolovat alespoň 2 meziroviny, neboť rozdíl mezi subjekty neživými (před-živými) a subjekty živými nejenže

nelze pominout, ale je třeba jej pojmově uchopit tak, aby specifičnost neživého (předživého) a živého došla přiměřeného výrazu a vyjádření.

V uvedeném kontextu se dostává do nového světla otázka vztahu (vztahování) subjektu k vlastnímu bytí. Subjekt jako takový (tj. každý subjekt) se vztahuje k svému bytí, ale pouze ke své „bylosti“. Ve vzácnějších, výjimečných případech se vztahuje ke svému bytí i jako ke své „budosti“, ale pouze za předpokladu, že upraví své aktuální bytí, své „dění“, „stávání se“ tak, aby harmonovalo, aby se zařadilo do „plánu“, do „rozvrhu“, do „struktury“ nějakého supersubjektu (což je relativní funkce). Tento „supersubjekt“ se však ke svému bytí musí vztahovat už novým, vyšším způsobem, totiž jako živá bytost. Jak se vztahuje živá bytost ke svému vlastnímu bytí na rozdíl od neživých subjektů? Jedna ze základních odlišností spočívá v tom, že vztah k vlastnímu bytí je podřízen vztahu k bytí druhu, rodu atd. a posléze života vůbec. Tento vztah (toto vztahování) je zřejmé např. na jisté úrovni (dost sice nízké, ale přece zdaleka nikoliv nejnižší) z toho, že smrt individua, která až dosud měla nahodilý, pro život periferní charakter, se stává náhle stavební jednotkou života, tj. vyššího života: zvyšování úrovně, kvality a komplikovanosti života se neobejde bez specializace buněk a tím jejich odsouzení k nutné smrti v určitém termínu (přibližném) - a to je cena za to, že určitým vybraným buňkám je svěřena životní kontinuita, a tyto vybrané buňky jsou podle okolností velmi nadpočetné (zejména samčí element), takže jejich nepřežití má vysokou pravděpodobnost, kdežto přežití pouze malou individuální, ale zato vysokou celkovou pravděpodobnost. V tom je právě zřetelně vidět, jak bytí druhu a rodu atd. získává přednost a převahu nad bytím individua, takže je nezbytné předpokládat, že individuum se tu už nevztahuje pouze k svému individuálnímu bytí, ale v jistých „mezných“ případech je dokonce obětuje ve prospěch bytí druhu a rodu atd. To je jistě zvláštní a je zapotřebí tomu věnovat náležitou pozornost. Celá věc nutně potřebuje nový výklad, novou interpretaci.

[750616-2]

(188) (2) (SSaŽ, 16. 6. 75 odpoledne.)

Neexistuje nic takového jako bezprostřední danost nebo bezprostřední zkušenost. To, s čím přicházíme „bezprostředně“ do kontaktu, není nám „dáno“, a to, co nám je „dáno“, není nikdy dáno „bezprostředně“. Tak kupř. je našemu vědomí „dáno“, že před námi stojí strom. Abychom věděli, že to je strom, tj. abychom to, co před námi stojí, poznali jako strom, musíme napřed vědět, co to strom jest. Podobně tomu je, máme-li poznat v tomto stromu kupř. borovici - tu musíme napřed znát borovici,

vědět, jak vypadá, jaké má znaky, podle nichž ji můžeme rozpoznat od jiných stromů (a musíme vědět, že stromy jsou různé, listnaté a jehličnaté, a jaké jiné jehličí má např. smrk nebo modřín apod.) Podobně tomu je však i se vším ostatním. Když potkáme známého, je nám „dán“, ale rovněž nikterak bezprostředně. Je toho vlastně obrovská spousta, co musíme napřed znát, předem vědět, abychom mohli někoho vůbec potkat a zvláště jako někoho známého.

Mohla by být zajisté postavena otázka: když můžeme poznat modřín, jen když jej předem známe, jak jej tedy poznáme poprvé? I tady je zapotřebí předem znát mnohé: musíme znát stromy a umět je odlišovat od nestromů, musíme vědět, co je jehličí a že jsou některé stromy jehličnaté, jiné listnaté, musíme vědět, že jehličí má různou délku a že je na větvičkách různě uspořádáno atd. atd. Lze jít ovšem zase dál: jak jsme poprvé poznali listí a jak jehličí, jak jsme se poprvé setkali se stromem, jak s rostlinami (rostlinou) vůbec, jak jsme se poprvé setkali s něčím živým a jak s něčím neživým, atd. atd. Ale tady už jde o konstrukce, o interpretace. Předpoklad, že existují nějaká elementární, primární, „bezprostřední“ data našeho vědomí, je konstrukce, která musí být ověřena všemu dostupnými způsoby. A právě při tomto ověřování se ukazuje, že takové „datum“, které bychom snad mohli považovat za „bezprostřední“, není vlastně vůbec v dosahu naší zkušenosti, ale že je pouhou konstrukcí; naproti tomu každá naše zkušenost, kterou se můžeme konkrétně zabývat, je vždycky už zprostředkovaná, předpokládá jednak řadu jiných zkušeností (které zase naopak v jiném pohledu třeba předpokládají ji, takže spjatost, propojenost a závislost je vzájemná), jednak - a to hlavně - předpokládá určité myšlenkové, slovní, řečové zformování těchto podmiňujících zkušeností i zkušenosti, již se právě zabýváme.

18. 6. 75

A to vůbec neznamená jen to, že by do zkušenosti nějak dodatečně jako jakási příměs, ingredience pronikalo něco z toho, co si o ní myslíme nebo co o ní říkáme; jde o to, že sama zkušenost se konstituuje, strukturuje už od počátku tak, že jakoby stojí na „logu“, nebo snad spíše že se ustavuje v „prostoru“ logu, ve „světě“ slova, řeči, tj. že tato zkušenost vůbec není něčím před-lógickým, nýbrž od počátku lógicky strukturovaným. To platí tak dalece, že musíme lógičnost připustit nejenom v každé konkrétní své zkušenosti (neboť ji tam při důkladné analýze vsutku najdeme), ale že ji musíme připustit dokonce i tam, kde už jsme plně v konstrukcích (jako je např. vněm, požitek apod.). Není pochyb o tom, že např. vidíme zrakem;

ale co to je zrak? Místo zraku zkoumá věda oko, tj. jeho orgán. A tady vypadá situace velice podivně. Částí oka je „panenka“, čočka, soustřeďující paprsky světla, a jinou částí je sítnice, na niž tyto soustředěné paprsky dopadají a vytvářejí tak „obraz“. Ale věc se má tak, že nejenomže nevnímáme svým „zrakem“ předmětný svět, ale nevnímáme ani obraz předmětů, vznikající na sítnici. Schopnost vnímat totiž ještě závisí na schopnosti jednotlivých buněk sítnice, reagovat na dopadající na ně paprsky světla a podat o dopadu paprsku a o jeho přibližné frekvenci (tj. barvě) a intenzitě (tj. počtu paprsků za určitý interval) zprávu, informaci nejbližší „sběrně“. Ta provede první výběr a první interpretaci a výsledek (už souhrnný) pošle další, vyšší „sběrně“; atd. - až nakonec je výsledný „vněm“, v němž sice není už nic z původních „bezprostředních“ „dat“, „informací“ či prostě reakcí jednotlivých buněk sítnice, ale není tam také už ten chaos, jež je provázel. Principy, podle nichž se řídí selekce „informací“, zdůraznění jedněch a potlačení druhých, a jejich „synthesa“, celková interpretace, jsou závislé na fungování systému (zrakového, nervového vůbec atd.), na dosavadních zkušenostech, a tedy na rozvrhu, projektu ze strany „subjektu“ vnímání (vnímajícího) právě tak, jako na povaze „předmětu“ vnímání (= předmětu vnímaného). A protože ve vněmu je vždycky oboje, je nezbytně zapotřebí nové, další interpretace, má-li být obojí od sebe odlišeno, a to nejenom pragmaticky, ale zásadně, podstatně. To pak je možné jen v reflexi.

[750618-1]

(189) (3) (SSaž, 18. 6. 75 dopoledne.)

Z toho, co bylo řečeno, je zřejmá ona veliká problematičnost pojmů „dané“ a „danost“. Věc, tj. např. ona zmíněná borovice, se nám „dává“ tak, že - pokud jde o vizuální vněmy - paprsky světla (přesněji: světelná kvanta), jež se „odrážejí“ od povrchu stromu - a z nich jen nepatrná část těch, které právě míří (náhodou) do jednoho nebo druhého našeho oka - jsou čočkou - panenkou (zřítelnicí) soustředěny do jediného ohniska, odkud se zase rozbíhají, aby dopadly na oční pozadí, na sítnici - každý zvlášť, každý na jinou buňku sítnice. K vizuálním vněmům se mohou přidružit i další, hmatové, čichové atd., a ty jsou pak na vyšší úrovni rovněž selektivně syntetizovány tak, že se posléze vztáhnou k jedinému „předmětu“. Ale tento jediný předmět přece vůbec nikterak není „dán“, s tím se vlastně „reálně“ vůbec „nesetkáváme“, ten si jenom konstruujeme z jednotlivých „dat“, jimiž je však „dáno“ něco docela jiného než onen strom, a co zejména vůbec není částicí našeho vědomí ani předmětem našeho vědomí (alespoň původně, do té chvíle, než v reflexi

dospějeme k pokusům o myšlenkovou rekonstrukci celého procesu vnímání, tj. o vytvoření, konstrukci(-ování) modelu, jímž chceme postihnout, vystihnout, interpretovat tento proces, jak skutečně probíhá. Strom, borovice, tato konkrétní borovice nám tedy nikdy není „elementárně“, „prostě“, „bezprostředně“ dána.

Navíc můžeme k tématu „danosti“ a „daného“ říci ještě i to, že pokud je něco dáno jako čistá, bezprostřední danost, pak to není dáno nám jako lidským subjektům, ale např. našim buňkám na sítnici, našim nervovým vláknům, gangliím atd. Dále už všechny další instance mají k dispozici pouze „data“ zprostředkovaná, tj. prošlá prizmatem selekce, syntézy a interpretace různých instancí, postupně od nejnižších po nejvyšší. To, co se dostane k našemu vědomí (resp. do našeho vědomí), není tedy nikdy prostá, bezprostřední danost (ani skutečnost prostě tak, jak jest). Navíc je zřejmé, že žádná skutečnost se nám ne-„dává“ sama ani nám není „dávána“ nějakým pomocníkem či prostředníkem. Určitá skutečnost se nám může „otevřít“ (či „otvírat“) jen tak, že je sama „otevřena“ či spíše „osvětlena“, „odhalena“, „odkryta“. To však se uskutečňuje pouze ve světě slova, řeči, logu. Věc nás může oslovit jen tak, že „promluví“. Protože však sama mluvit neumí a nemůže, může „promluvit“ jen tak, že se „stane“ čímsi ve světě slova, logu, kde pak „promlouvá“ všechno, kde „mluví“ i ten, který mlčí nebo zamlčuje, kde promlouvá i kamení.

Věc se stává „daností“ teprve tím, že nám je „dána“. Ale „dát“ se nemůže sama, nýbrž je nám „dána“ slovem, ve světě slova, jehož jsme se stali obyvateli. Svým způsobem jsme my také „dáváni“ věcem, totiž jsme jim poskytováni jako tlumočníci. Jsme to my, kteří promlouvajíce, necháváme zaznít samu věc, dáváme, postupujeme slovo věci. Poskytujeme tím ovšem jen to, čeho se nám samotným dostalo také „darem“, co nám také bylo „dáno“. Věci tedy - a s nimi spolu i my sami - jsou tedy „danostmi“ jen odvozenými, druhotnými; jsou jim jen skrze dar, který je nám - i jim - dán původně, primárně, originálně, totiž skrze dar slova. A tento pravý, jediný pravý dar je ovšem daností v docela jiném smyslu než jak tomu slovu obvykle rozumíme: je to danost, která je darem a to nikoliv odměnou, nýbrž nezaslouženým, nevyslouženým darem, milostí v pravém slova smyslu. Ve vztahu k tomuto daru milosti je ovšem každá jiná, další danost čímsi odvozeným a druhotným - a odtud bychom snad mohli pochopit, proč slovo danost má jakýsi poněkud **peiorativní** nádech, totiž jako „pouhá danost“ na rozdíl od toho, k čemu je třeba se vzmužit, čeho je možno a nutno dosáhnout, s čím ještě nelze počítat jako s hotovou věcí, ale co nám kyne z budoucnosti atd. atd. Vpravdě však „danost“ je tím, co vůbec umožňuje, abychom se k něčemu zaměřili a

dokonce dostali, abychom se k něčemu dovedli vzmužit, něčeho dosáhnout; je to dar, který umožňuje a zakládá každé další darování a obdarování. Danost je to, co nám není vnucováno, co „tu“ není jako factum brutum, ale co si musíme osvojit, co musíme přijmout, co si musíme nechat dát, darovat, čemu se musíme otevřít. Ale že se můžeme otevřít, to je nám také dáno, darováno. A když se otevřeme, pak se nám otevře postupně všechno další: věci, svět, nepředmětná skutečnost, pravda.

[750619-1]

(190) (4) (SSaŽ, 19. 6. 75 večer.)

Spjatost vysoké úrovně reflexe a reflektovanosti s nejzákladnější rovinou aktivní orientace ve světě, tak podstatná pro konstituci filosofie a pro její dvojí zakotvenost, má své důsledky nejenom pro to, aby každý filosoficky orientovaný myslitel vědomě spojoval své myšlení se svým životem, ale také - a snad zejména - aby spojoval vědomě své myšlení ((a ovšem i svůj život, tímto myšlením prosvětlený a napřímený) s myšlením a životem lidí své doby, své společnosti, svého kulturního „osvětí“. Filosofie jen neprávem a ke škodě jak své, tak zejména ke škodě společnosti může rezignovat na své působení na „obec“, na společnost, na spoluobčany, tj. vposledu na své politické působení (v širokém slova smyslu; naproti tomu právě opačně se to má s političností v úzkém, odborném či odbornickém slova smyslu: filosof se dokonce nesmí nikdy stát vnitřně politikem, tj. nesmí uvažovat politicky, jakožto politik, ale musí od každé politicky specializované aktivity znovu a znovu získávat potřebnou distanci i tam a právě tam, kde se svým filosoficko-politickým postojem cítí blízko onomu specializovaně politickému postoji či programu, o nějž jde. Nicméně jedna věc je při tom při všem eminentně důležitá. Filosofie nikdy nesmí připustit, aby se stala něčím esoterickým (ani tak esoterickým, jak tomu je u většiny oborů moderní vědy, která ovšem jisté své oblasti a zejména rovinu svých praktických a zejména technických důsledků činí uchopitelnými a schůdnými také pro široké vrstvy), ale musí se vždycky snažit, aby ze svých i nejabstraktnějších a nejkomplikovanějších teoretických zkoumání vždycky našla cestu zpět doprostřed denního individuálního i společenského života. Proti antice a proti klasické době filosofického myšlení byl první „příklon k praxi“ pouhým úpadkem; ve středověku se filosofii dostalo významného, byť vposledu podřízeného postavení; v novověku se stala filosofie základnou a odrazovým můstkem pro start moderní vědy. Ale dnes se musí filosofie orientovat znovu na všechny lidi, musí se pokoušet je smysluplně a srozumitelně oslovit - a

k tomu cíli si sama musí najít jasno v základních životních otázkách a v porozumění vlastní době a stavu vlastní společnosti a situaci celého lidstva.

Není samozřejmě pochyby o tom, že na té rovině, na níž se filosofie stává obecně srozumitelnou, dochází zároveň k mimořádnému nebezpečí poklesnutí a úpadku filosofického myšlení, pošnutí významů, zkreslení záměrů atd. atd. Ale to je přece právě důvod pro to, aby se sama filosofie (resp. sami filosofové) starala o svou „popularizaci“ a neponechávala ji v rukou jiných a náhody. Filosofie musí své podnikání vždycky rozvrhnout tak, aby od počátku oslovovala lidi obecně, aby je dovedla strhnout a natrvalo získat pro své cíle a záměry a aby alespoň některým otevřela cestu k vyšším stupňům své myšlenkové stavby; ale i tam, kde její vlastní myšlenkové postupy na vyšších rovinách sledovány nebudou, musí ze svých odborných studií a úvah vydat počet na úrovni, která je zase obecně dostupná. Zkrátka musí – podobně jako věda – být k dispozici eventuelní kontrole odborníků (jinak zaměřených – třebaš), ale musí umět výsledky svého bádání podat v závěrech, které budou obecně srozumitelné, budou představovat (pokud to věc připustí) jasný pokyn či jasnou direktivu (jakési filosofické ano, ano – nikoli, nikoli!), a musí ji umět také stručně zdůvodnit na obecně srozumitelné úrovni, i když právě na této úrovni bude místy vkládat poukazy k důkladnějším zdůvodněním náročnějšího, již vskutku filosofického typu, čímž si připraví výzvu k vskutku filosofickému obratu, tj. obratu v myšlení i v životě, výzvu, bez níž se opravdová filosofie nikdy nemůže natrvalo obejít.

[750621-1]

(191) (5) (SSaŽ, 21. 6. 75 večer.)

Základní lidskou otázkou je: co mám dělat? jak mám žít? co či spíše kdo jsem? a kým mám být? a jak mám zasáhnout do svého okolí, osvětí, do světa, v němž žiji? Je to původně, jak vidět, jediná otázka, která se však nutně rozděluje na dva směry tázání, totiž na sebe (kdo jsem?) a na svět, osvětí, okolí, věci (jak mám zasáhnout, co mám změnit ve světě – tj. jak svět vypadá a jak má vypadat, jaký má být?). A přitom v obou směrech má tázání vždy dvě roviny, dvě vrstvy: kdo jsem – a kým mám být? jaký svět jest – a jaký být má? Jakmile je jedna z obou složek redukována, potlačena a zapomenuta, dochází k deformaci původní otázky, která je převáděna na jinou, podstatně redukovanou podobu. Neboť otázka: „co mám dělat?“ předpokládá, že něco dělat znamená něco měnit; a má-li takové děláním a měnění mít nějaký smysl – a já se svou otázkou přece právě po tomto smyslu táži! – pak musí jak pro mne na jedné straně, tak pro věci a pro

svět na straně druhé platit vedle toho, co a jak jest, také to, co a jak má být. A tím se ukazuje jako nezbytná otázka po původu, zdroji a povaze tohoto „má být“, jež tu je vedle toho, co jest, jako míra nebo spíše plán, rozvrh, propravu. A tak se nám „předmět“ filosofie, jímž je vlastně vše resp. jímž se může stát cokoliv (tedy i celek jsoucího, svět, skutečnost předmětná i nepředmětná, a tedy i subjekt, dokonce i – a právě! – subjekt filosofující) rozčleňuje na tři oblasti, na trojí rovinu: 1) na to, co je před námi jako to druhé, jiné, cizí, 2) na to, co jsme my, co je nám blízké, vlastní, 3) na to, co sice nejsme my, ale co také nestojí před námi jako cosi vnějšího, jiného, cizího, nýbrž co nás oslovuje, co je s námi v důvěrném vztahu a s čím i my máme (a můžeme) být v důvěrném vztahu, co je pro nás jakoby pozváním a výzvou, kritériem našeho bytí a našeho jednání, ale také mírou všeho toho, co jest jako to druhé, cizí před námi. Stručně bychom mohli říci: jde o rozčlenění na subjekt (tj. na „nás“), na předmětný svět a na nepředmětnou skutečnost. Přitom ovšem je třeba pamatovat na to, že subjekt má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, a tou druhou že je zakotven v nepředmětné skutečnosti; a že tzv. předmětný svět se jako takový pouze jeví, že však má také svou nepředmětnou stránku (resp. své nepředmětné stránky, protože právě po své nepředmětné stránce je pluralizován na jednotlivé „jednotky“, subjekty). A tím je rozloženo několik orientačních bodů, jimiž vedení můžeme posoudit nejenom jednotlivé filosofie (a filosofy), ale také celé epochy filosofického myšlení.

Tak kupř. nová doba (není to její vynález, ale přivedla starší myšlenku k „dokonalosti“, tj. do krajnosti) zapomněla nebo spíše přímo upírá předmětnému světu jeho nepředmětnou (pluralizovanou) stránku. Proto se ve své aktivitě, ve své praxi chápe moderní člověk skutečnosti jako čehosi mrtvého, jako mrtvé „věci“ a čím dál víc se orientuje na mechanické ovládání, manipulování světa věcí. Ovšemže to nelze dovést až do extrému naprosto čistě, neboť člověk jako živý tvor určitého typu je např. svou výživou odkázán na jiné živé bytosti a nikoliv pouze na manipulovatelné mrtvé „věci“; rovněž celým svým životem je zakotven nejenom v biosféře, ale přímo ve společnosti, vázán nejenom na jiné živé bytosti, ale speciálně na druhé lidi. Ale i sem všude proniká jeho tendence a přímo vášeň vše zmanipulovat (obilí a zvířectvo už nepěstuje, ale „vyrábí“ atd.); a pokud jde o lidi a o společnost, vynalézá stále nové a stále dokonalejší a účinnější metody a prostředky zmanipulování druhých lidí. Zejména však všechno pomyšlení na život jako na to, co vyrůstá a žije samo, a na člověka jako na toho, kdo žije a spravuje se a myslí po svém, v jedinečné odchylnosti od druhých, chce nejenom prakticky omezit a

potlačit, ale dokonce vytěsnit ze svého vědomí a nepřipustit do svého uvažování. Ale v důsledku toho, že olupuje svět a skutečnost o jejich nepředmětné stránky, ztrácí moderní člověk pevnou půdu nepředmětnosti pod vlastníma nohama, tak říkajíc. Redukuje svou vlastní nepředmětnost na pouhou subjektivitu, a tam, kde mu jde o pravdivé poznání, vytyčuje rádobu „vědeckou“ zásadu, že subjektivita a subjekt vůbec musí být co nejvíce potlačeny, neboť jsou pramenem nepřesností a omylů. Takový postoj vytlačuje vlastně subjekt vůbec a tím i vlastní subjekt ze skutečnosti, tj. z rámce pravé skutečnosti, neboť ideální, pravá skutečnost je podle jeho pojetí veskrze věčná, předmětná, „objektivní“. Pak ovšem se redukuje i základní lidská otázka: nezní už „co mám dělat?“, nýbrž: „co jest?“ Z téhož důvodu odpadá také každá možnost míry a kritéria toho, co jest, zda to jest tak, jak to být má. „Být má“ - to ztrácí veškerý smysl; platí jen to, co prostě jest a jak to jest. Ztrácí se jakákoliv možná životní orientace, neboť i to, co děláme, co podnikáme, je jenom funkcí toho, co jsme - nemůžeme ani jinak. A tak se onen řetěz chyb a omylů spojuje ve fatální kruh, v němž je člověk jako člověk ztracen a z něhož nemá úniku.

[750622-1]

(192) (6) (SSaŽ, 22. 6. 75 odpoledne.)

(Přepis diskus. příspěvku z 2. 6. 75.) Teď jsme se sešli, abychom četli Kierkegaarda, a ten říká, že naše situace je podstatně odlišná od situace v době Ježíšově a ode všech situací dřívějších vůbec, protože naše doba je šíleně zareflektovaná, je plná všech možných reflexí, a že ani svatý, světec by dnes nic nepořídil bez reflexe, tj. kdyby nereflekoval. Na tohle by tedy Kierkegaard odpověděl takto: musíme se s tím buď ztotožnit nebo to odmítnout, musíme se s tím vyřídit. Pokud bychom tedy byli zajedno s Pavlem Rejch., pak by bylo zbytečné číst Kierkegaarda, protože tam to je reflexe za reflexí, dál a dál, jedna za druhou a čím dál víc, až se to místy takřka propadá kamsi... tedy, kdyby to bylo takto jednoduché. Ale já si myslím, že to tak jednoduché není.

Podívejte se na jeden příklad. Je docela jasné, že onen zmíněný příkaz „miluj bližního“ znamená například zajisté ho nezabít. „Nezabiješ“, to je přece taková běžná devíza ve všech civilizovaných zemích, kde je vždycky postaven před soud každý, kdo někoho zabije. Jsou ovšem výjimky. Tak kupř. není postaven před soud ten, kdo zabije nepřítele ve válce, není také postaven před soud, když kat zabije k smrti odsouzeného atp. No, a máme také takové pozoruhodné výjimky, jako že... Nu, kdysi dávno mohl (svobodný) člověk zabít otroka (svého); za to nebyl souzen. Otrokářství je tedy dávno za námi, tak tohle dnes neplatí. Víte, že když

Sokrates šel k soudu, tak že se setkal s jedním takovým, který chtěl žalovat svého otce, že zabil jednoho svého otroka. Tak vidíme, že už tenkrát se o tom vedly pře. Ale to už jsme od toho daleko. A kdysi také otec, pater familias, hlava rodiny (tehdy velké rodiny) mohl zabít dítě z té rodiny, které vládl, a také nebyl pohnán před soud. No, tak tohle všechno už je za námi, že samozřejmě dítě nelze zabít. Ale: pokud je to dítě ještě nenarozené, a pokud mu nejsou více než 3 měsíce, tak zabít je možno, za asistence lékařů, kteří byli odedávna vázáni hippokratovskou přísahou... Tak co tohle znamená? Není tohle klasický příklad toho, jak jsme propadli v naší době reflexi, zejména blbé reflexi - tak to také Kierkegaard mínil - a jak proti tomuhle nic nepomůže opakovat příkaz „nezabiješ“? Že to přesvědčí jenom toho, kdo i tak je přesvědčen, a že je zapotřebí vzít věc důkladně a říci, proč nezabiješ? Proč ani tříměsíční zárodek? Rozumíte, tam nestačí prostě říci: nezabiješ. To nikoho samo o sobě nepřesvědčí. Je potřeba to vyložit, dovolávat se něčeho, co ten druhý uznává. Tak z tohoto důvodu, mám dojem, je ta reflexe důležitá. No, a když je důležitá, tak to klade jisté nároky, a my si sami musíme - sobě i těm druhým - klást počet z toho, jakou pozici držíme. A pak tedy musíme dojít až tak daleko, abychom mohli ne formálně... když křesťan řekne: věřím, tak to není žádný argument. To je svědectví, ale není to argument. A jestliže je pravda, co říká Kierkegaard, že je třeba argumentovat - to on takhle neříká, to jen já to pro tuto chvíli tak formuluji - tak se do toho musíme tedy pustit. To svědectví je dnes prostě poněkud jiné než dříve, dnes nestačí říci: Ježíš je Kristus!, a jít s tím do arény. To dnes nic neříká, nebo málo. Dneska je ta fronta nějak jinak. Proto je potřeba si zdůvodňovat svou víru - což říkal ostatně už apoštol Pavel, že musíme být hotovi vydávat počet, vykládat důvody své víry každému, kdo o to požádá. No, a dnes je doba taková, že těch důvodů žádá hodně. A tak musíme ty důvody říkat; a nemůžeme říkat: já to tak nějak cítím. To je k ničemu; to je křesťanovo selhání, říkat: já to tak nějak cítím... (... nejrůznější názory - „rozkošatělo se to“, říká Tomáš R.) ... Prostě a dobře, tady to máme nádherně před sebou. Kierkegaard tedy říká, že ta reflexe naší doby je ohromně rozbujelá, že každý si „vysvětlí“ všechno, co chce, a že proto ani světec by se bez reflexe neobešel, a může to dělat jedině tak, že ty ostatní reflexe osvětlí pravým světlem a ukáže, jak jsou blbé. A on sám to chce dělat, ale říká, že je bez povolání, bez legitimace, bez autority, bez plné moci, není vybaven žádnou autoritou, není to ten, který může mluvit co chce, poněvadž je to vždycky správně, nýbrž on ani neví, co je správné, on ani neví, co je pravda, ale má reflexi, je mistrem reflexe, on sám sebe považuje za genia reflexe, reflexi považuje za své zatížení, ale také za

talent, za určité zvýhodnění, a je přesvědčen, že když se reflexe užije velmi odpovědně, velmi přísně, když se přesně sleduje, co děláme, když reflektujeme, čili reflexe samu sebe ještě taky reflektuje, a ještě se reflektuje ta reflexe té reflexe, a tak dále, a neopomine se nic, že pak nakonec se vyloučí přinejmenším taková spousta blbin, že nám zbude těch věcí, které by si tak mohly dělat jakž takž oprávněný nárok na to, že jsou správné, poměrně málo. ...

[750624-1]

(193) (7) (SSaŽ, 24. 6. 75 dopoledne.)

Otázku, co to je filosofie, nemůžeme zodpovědět (v této ani v jiné knize) z několika důvodů. Na prvním místě můžeme uvést to, že neexistuje žádná instance, která by mohla s autoritou rozhodnout a zdůvodnit, co to je filosofie, leč právě filosofie sama. Otázka, co to je filosofie, náleží tedy do filosofie, a jediná filosofie je povolána k tomu, aby vymezila, čím sama jest a co z ní činí právě filosofii. Aby tedy mohla být otázka, co to je filosofie, vůbec platně položena, musí tu už filosofie být; tím spíše tu filosofie musí být, má-li se této otázce dostat odpovědi. Odtud je zřejmé, že by odporovalo veškeré logice, kdybychom chtěli „uvádět“ do filosofie tak, že bychom nejprve vyložili, co to filosofie jest.

Je ovšem zajisté pravda, že - jak se ještě ukáže - při tom, jak budeme mluvit o filosofii (právě tak, jako když budeme mluvit o čemkoliv jiném té úrovni „abstraktnosti“, resp. té úrovni reflexe), můžeme docela dobře do skutečné filosofie uvádět. Ale jestliže chceme dostát jistým nárokům a kritériím při tomto svém výkladu, pak nemůžeme dopustit, aby náš výklad (jakožto teorie) byl v rozporu s tím, co přitom skutečně (myšlenkově, myslitelsky) děláme. Chceme-li proto „uvádět“ do filosofie fakticky, musíme tematizovat zprvu něco jiného než samotnou filosofii. To však už stejně souvisí s druhým důvodem.

Co to skutečně filosofie je, nelze určit bez ohledu na skutečnost filosofie; jinak řečeno, co to skutečně filosofie je, záleží do velké míry na této filosofii. Nejde nám tady o nějakou subjektivitu filosofie, záležející v tom, že každá filosofie na otázku po povaze filosofie odpovídá po svém, libovolně či dokonce svévolně. O takovém „subjektivismu“ bychom mohli leda mluvit za předpokladu, že „objektivně“ (tj. opravdu, skutečně) je filosofie přece jenom něčím určitým a jednoznačným, co je v oněch „subjektivistických“ pojetích a výměrech pouze „subjektivně“ zkresleno a mylně, falešně pojato. Ale nám tu jde o pravý opak: filosofie je (a bude) tím, co ze sebe skutečně (tj. filosofickými skutky) udělá. Proto nelze předem určit, vymezit, co to je filosofie, protože jednak nevíme, co

všechno ještě se s filosofií stane, čím vším se filosofie stane, čím bude, jednak to ani vědět nelze, protože povaha filosofie je podstatně dějinná, dějinně proměnlivá a otevřená. Filosofie je co nejtěsněji spjata (jak se ještě ukáže - jedním i druhým svým „kořenem“) s bytím člověka, které samo je dějinné, takže nelze uspokojivě vymežit, co to je člověk. Vše, co bychom dovedli fixovat jako pojetí člověka, se stává dříve nebo později příliš úzkým (a někdy možná i příliš širokým) a člověk se svou skutečností (svými skutky, svou aktivitou) každému podobně fixovanému pojetí dříve nebo později vymyká. Svou hlubinou, svým základem je filosofie spjata s bytím člověka tak, že je vždy reflexí jeho životní orientace, jeho životního stylu, životní praxe. A tato „praxe“ je dějinná, děje se, stává se (jako vůbec se bytí „stává“) v určité dějinné chvíli, která má své „dané“, „objektivní“ rysy, ale také svou spoluurčenost ze strany bytí člověka. A na druhé straně ve své vysoké reflexi a reflektovanosti je filosofie spjata s bytím člověka tak, že teprve přes ni, přes komplikovanou a stále hlouběji se prodírající reflexi, se člověk stává sebou (tj. nejenom tím, čím jest, tj. čím se vskutku stal a stává, nýbrž sebou, bytím, jež se vztahuje k sobě (samo bytí je vztah!), tj. bytím, které jest se sebou a pro sebe, k sobě a také od sebe, tj. které je „svébytím“ („Selbstsein“). Člověk se svébytím stává (tj. sám sebou stává) už v reflexi, jež se ještě nerozvinula v reflexi filosofickou; ale reflexe dosahuje ve své filosofické podobě „dokonalosti“ resp. maximální pronikavosti a také maximálního možného vlivu na bytí člověka. S proměnou bytí člověka se však proměňuje i jeho reflexe; jestliže se samo bytí proměňuje v důsledku reflexe a spolu s reflexí, je zřejmé, jak spjatost bytí člověka a jeho reflexe je mnohonásobně oboustranná a jak člověk vskutku jest v reflexi, jak je reflexe způsobem, formou jeho bytí a součástí jeho bytí. Odtud vyplývá, že ať už předmětně budeme v postupu svého výkladu i knize začínat u čehokoliv, musíme si být vědomi, že nepředmětně a) uskutečňujeme reflexi, a to filosofickou reflexi, b) že tím proměňujeme (eventuelně, nebo alespoň máme v úmyslu a máme „povinnost“ proměňovat) člověka, jeho bytí, jeho přítomnost v dějinné situaci, v době, zkrátka dnes.

Jestliže filosofie vždy zároveň při tom, jak probírá své zvolené téma, představuje uskutečněnou (uskutečňovanou) reflexi a tím eventuální proměnu bytí člověka, k níž vede stejně jako ke svému „tématu“, znamená to, že je vždycky výzvou k metanoia, ke změně smýšlení a posléze i změně pobytu na světě. A protože se jako výzva obrací k člověku, který si může nechat říci anebo může také odmítnout, který se může otevřít, ale také uzavřít a zabarikádovat, představuje vždy oslovení lidské svobody a výzvu k svobodnému člověku. Teprve v reflexi se lidská svoboda totiž stává

svobodou rozhodnout se nikoliv z příčin a z podmínek, nýbrž z důvodů v reflexi pročištěných a zvážených. A teprve tam, kde se člověk rozhoduje takto z důvodů a nikoliv z příčin a podmínek, vskutku volí pravdu a spravedlnost a krásu atd. (a není to jen zástěrka a výmluva a ideologie), a tím vlastně i sám sebe jakožto „sebe“, jakožto „svébytí“ (kdežto když napřed volí sebe, volí „něco“, volí vlastně nikoliv „sebe“, nýbrž jakýsi svůj „objektivní“ xxx, svou danost, svou hotovost, svou neživotnost, svou smrt). V tom smyslu je pravda, že ten, kdo hledá a volí sebe (jako danost), sám sebe ztratí, a kdo se od sebe (své danosti) odvrátí, najde „sebe“ jakožto „svébytí“ (to je právě podstatou „metanoia“).