

1976-15

§ 102-108

76-102 atomy, elementární částice

760902-2

(102) (1) (SSaŽ - Dunaj, 2. 9. 76 dopoledne.)

Okolnost, že při nejrazantnějších pokusech o rozbití ne už molekul a atomů, ale přímo jader a jaderných zlomků na tzv. elementární částice dochází vždy k vytvoření nových „složitých“ částic, takže žádnou z nich nelze označit za elementární, tj. v přísném smyslu poslední, nejmenší a dále nedělitelnou, je významná pro pochopení skutečné povahy tzv. „částic“. Pojem atomu tím je otřesen, ba přímo podvrácen. Neexistuje poslední částice hmoty, dále již nedělitelná, protože vnitřně už nestrukturovaná; neexistují vůbec „částice“ v pravém smyslu, které by jinak musely být podobným způsobem rozebratelné na své složky (elementární). To, co se „jeví“ (? - snad?) jako částice, jsou jen malé předměty; jakmile je zmenšíme pod práh vnímavosti našich smyslů, zůstává jim už jenom „čirá předmětnost“, tj. myšlená předmětnost, která se už nejeví, nýbrž je myšlena jakožto ontická, jakožto náležití čistým, ryzím předmětům. Ale nejevící se předmětnost je nonsense; předmětnost je z podstaty věcí záležitost jevu. Atom je pojem nesmyslný, protože vnitřně rozporný, právě proto, že je myšlen jako ne-jev a přesto se mu přikládá vlastnost, náležití výhradně jevům, totiž předmětnost.

Pojem lze v jistém rozsahu zachránit, jestliže přestaneme o jevech uvažovat pouze ve vztahu k vnímajícímu člověku a přejdeme na obecnější platformu reagujícího subjektu, přičemž subjektem budeme rozumět nejen živé bytosti blízké člověku, ba ani jenom živé bytosti vůbec, nýbrž dokonce předživé útvary a v posledu i molekuly, atomy a subatomární částice. Pak se ovšem ukáže, že vnitřně homogenní a tudíž inertní „atom“ je myšlenkově naprosto nevyhovující kreací; a ukáže se také, že od „částic hmoty“ musíme přejít k událostem jakožto „částicím děje“ či dění. Dění nemůže probíhat jakkoliv a v libovolných postupech a směrech, nýbrž vždy v určitých „formách“, jichž je zvláště na nízkých a nejnižších úrovních dost neveliký počet. A tak představují tyto „formy“ jakési programy dění, tj. programy, jimiž se dění spravuje (a musí spravovat, nemá-li „selhat“, tj. skončit rozkladem). Ovšem proti Platonovi nebo Aristotelovi, jež to snad poněkud připomíná, musíme přísně a důsledně rozlišit dvojí „rovinu“ takového programu: jednak „rovinu“ nepředmětnou, jednak „rovinu“ jakéhosi předběžného zpředmětnění, zvnějšnění, představovanou „zakódováním“ onoho nepředmětného

programu či rozvrhu, či jak bychom o tom nejlépe mluvili. Zakódovat pak lze vlastně nikoliv sám program, nýbrž jen „zkušenosti“ s jeho uskutečňováním, tj. to, čeho bylo vskutku dosaženo (a ostatně jenom něčeho z toho). Tak kupř. tzv. genetická informace představuje zakódování určitých úspěšných pokusů o realizaci nějakého takového programu (neúspěšné pokusy jsou „vymazány“ uhynutím příslušných organismů, svých nositelů), ale zakódování, v němž skutečnost realizovaná není obsažena plně, nýbrž právě jen ve svém hrubém rozvrhu. Život takového organismu, založený na zakódovaném projektu, je pouze jakousi prověrkou kódu, nikoliv jeho obsahem. Teprve na mnohem vyšší úrovni lze objevit schopnost vracet se nikoliv jen k základnímu kódu, ale ve větší nebo menší míře k „celku“ životní zkušenosti, či spíše k jednotlivým, partikulárním celkům životní zkušenosti (nebo zpočátku alespoň k některým z nich). Ale to už je zcela jiná struktura a tím i jiná kapitola.

Lze mít za to, že tzv. setrvačnost nerozpadajících se (tj. neradioaktivních) atomů nebo určitého energetického (např. světelného) kvanta je založena především na zakódovaných, tj. v projektu uskutečněných programech, jež každá další v sérii událostí přebírá od předchozí. A toto zakódování je realizací strukturních rozvrhů či programů nepředmětné povahy, jež představují pouhou „výzvu“ k naplnění. Mezi nepředmětnou a plně zpředmětněnou (předmětnou) skutečností proto existuje nutně jakási citlivá mezivrstva zvláštní předmětné, „objektní“ skutečnosti, představující zároveň něco jako zásobárnu či „paměť“ zkušeností, aplikovatelných v dalších případech realizace.

76-103 filosofie, aktuálnost

760917-1

(103) (2) (Písek, 17. 9. 76 odpoledne.)

Jaký je cíl filosofie uprostřed společnosti? Filosofie se nemůže spokojit svou vlastní „dokonalostí“, tj. sebevyšší úrovní svého uvažování a své odborné produkce, nýbrž musí mít zároveň „revoluční“ cíle, i když ovšem ve smyslu havlíčkovské „revoluce hlav a srdcí“, eventuelně ve smyslu biblické „metanoia“, tj. změny smýšlení (a změny celkové životní orientace). Na druhé straně je možno jen nesnadno připustit, že tento „praktický cíl“ filosofie je pouze čímsi druhotným a že má ráz pouhé popularizace. Ve filosofii nemůže platit dvojí norma ani dvojí pravda. A ačkoliv pro vědu snad je beze ztráty podstatných pravd možné, aby výsledky své práce popularizovala, pro filosofii neexistuje dvojí způsob

výkladu téhož, neboť každý výklad představuje určitý myšlenkový postup, nezaměnitelný s jiným. Filosofie, která se obrací k širokým vrstvám, chtějíc je oslovit a ovlivnit, je prostě jinou filosofií než ta, která zůstává uzavřena na katedrách a vědeckých pracovištích. Tady nejde o úroveň (či míru) odbornosti nebo populárnosti, ale o rozličné základní zaměření myšlenkového úsilí. Existují zajisté různé způsoby vypracování a zejména kontroly filosofické myšlenky, ale to jsou jen metody, nikoliv základní orientace veškeré myšlenkové práce, základní filosofická orientace. Jakmile ztratí nějaká filosofická metoda kontakt se základním zaměřením filosofie a stane se čímsi samoučelným, přestává být filosoficky legitimní a únosnou.

Jinak řečeno: filosofie jako čirá teorie je nelegitimní a nepřípustná. Kdybychom neměli výhrady proti tradičnímu rozlišování odborných disciplín na teoretické a praktické (nebo aplikované), mohli bychom filosofii zařadit pouze mezi obory praktické či aplikované. Čistě teoretické „filosofování“ přestává dříve nebo později být skutečně filosofickým a sklouzává, poklesává na pouhou ideologičnost, která se ovšem prokáže zase jen ve vztahu ke konkrétním, reálným situacím a skutečnostem (přičemž vztah k nim může být zcela nebo do jisté míry neuvědoměn, tj. nereflektován). Ideologičnost tzv. ryzí teorie spočívá totiž právě v oné nereflektovanosti; nedostatek kontrolující reflexe umožňuje ono sklouznutí do pouhé role průvodce nebo dokonce zdůvodňovatele a apologeta něčeho, co se i tak děje a čeho motivy mají charakter zájmů a v posledu nejsou zdůvodňovány (ani zdůvodnitelné).

A tak náleží přímo k podstatě filosofie, že usiluje o to oslovit každého člověka a přesvědčivě mu předložit možnost a výzvu k realizaci možnosti životního obratu na základě myslivého nahlédnutí. Tato životní proměna, k níž filosofie vede, není ničím druhotným a následným, ale je součástí cesty filosofa, tj. také jeho myšlenkové, myslitelské cesty. „Filosofický“ život je proto integrální a neoddělitelnou součástí myšlenkového postupu, myšlenkové cesty za pravdou. Za pravdou nelze totiž jít pouze myšlenkově a teoreticky, nýbrž vždy jen celou bytostí a celým životem. Změna smýšlení je základem a předpokladem praktické životní orientace, ale pouze v první fázi cesty za pravdou (a z pravdy). Ale další myšlenková cesta je otevřena jen tomu, kdo skutečně na základě této změny smýšlení prošel životním obratem, kdo celoživotně vykročil novým směrem. Sledování vnitřní ingerence a vnitřní dynamiky filosofické myšlenky není a nemůže být samo o sobě dostatečným základem pro koncepční, projektovanou myšlenkovou práci; vnitřní logika myšlenkového postupu musí být vždycky zintegrována s myšlenkovou strategií, jejíž motivy nelze

odvodit z vnitřní dynamiky té které myšlenky či myšlenkové „pozice“. A k této integraci může dojít pouze v rámci praktického životního postupu, pro nějž je „teorie“ pouze jednou ze složek a nikoliv soběstačnou skutečností jakéhosi plánu či normy, které by bylo lze pouze „naplňovat“ a „realizovat“. Mezi sledováním vnitřní dynamiky samotné myšlenky a mezi sledováním dynamiky situačního rozvinutí životního dějství musí dojít k jakési oscilaci – a teprve uprostřed této oscilace a v jejím elementu je filosofie vskutku doma a může postavit, „sklenout“, svou myšlenku jakožto filosofie (bez nebezpečí, resp. přímo nutnosti úpadku a pokleslosti na ideologickou platformu).

76-104 filosofie, moc

760918-1

(104) (3) (Písek, 18. 9. 76 odpoledne.)

To ovšem představuje pouze jednu stránku problému. Zároveň je třeba zdůraznit i stránku druhou: filosofická „angažovanost“ a zájem na nápravě věcí nesmí jít tak daleko či spíše tím směrem, že by své usilování spojila s užitím mocenských prostředků. Filosofie si vždycky musí zachovat náležitý odstup od moci, mocenské reprezentace a mocenských prostředků. Jediná legitimní funkce moci spočívá v její kontrole nad každým „divokým“ pokusem o násilné prosazení cílů, postrádajících obecného souhlasu. To znamená, že legitimní funkce moci je pouze negativní, obranná, pořádek zajišťující. Moc však nemůže a nesmí prosazovat žádné pozitivní společenské programy a cíle, a zejména nikoliv názory a přesvědčení, ideje, myšlenky. Asistence moci při realizaci těch nejlepších programů je vždycky těžce rušivá, neboť korumpuje nejušlechtlejší úmysly a pravdu mění v lež (viz Rádl). Moci může a smí být užito k podpoře a zabezpečení určitých programů (pokud se ukáže taková nezbytnost) pouze s dvojnásobným významným omezením: takové programy musí mít podporu většiny (a to nikoliv fingovanou či vynucenou), a za druhé se takové programy nesmějí týkat záležitostí, v nichž většina není kompetentní při rozhodování. Příklad: jestliže většina společnosti rozhodne, že má být uvedeno do provozu nějaké nové technické zařízení (jako např. atomové elektrárny), proti němuž menšina z určitých důvodů protestuje a o jehož znemožnění se třeba i dost drastickými způsoby pokouší, pak mocensky může a smí být „zvládnut“ praktický odpor této menšiny (např. eventuelní sabotážní akce), ale nikoliv teoretická otázka sama, tj. nesmí být zamezeno tomu, aby diskuse (veřejná diskuse) pokračovala. Jinými slovy: opoziční činy mohou být v krajním případě mocensky potlačeny, ale při tom musí být zachována

svoboda vyjadřovat veřejně opoziční názory. Tím, že se většina rozhodne pro jaderné elektrárny, není ještě vůbec rozhodnuta otázka, zda to bude či nebude mít negativní důsledky pro životní prostředí atd. Rozhodnutí většiny může být nesprávné, chybné (a to i tenkrát, když informace jsou veřejnosti k dispozici, což je dost řídký případ); a proto musí být zabezpečena svobodná kritika takových rozhodnutí, i když už padla a i když už se provádějí v praxi.

Základní věcí je vyostřené povědomí všech příslušníků určité společnosti, že mocenské prostředky, jichž je užito k potlačení hlasu menšiny, jsou elementárně nebezpečné i pro většinu, tj. pro všechny vůbec. Jakmile se jednou rozvine aparát k potlačování menšinových názorů, je maličkostí se ho zmocnit a začít jím potlačovat veřejné mínění vůbec, tj. i většinové. Za předpokladu, že tato věc je jasná, může vzniknout základní solidarita všech občanů bez ohledu na rozdíly přesvědčení, názorů, společenského zařazení atd. atd. Moc a mocenská opatření, jednou nelegitimně použitá k potlačení názorů a stanovisek, se vymknou z ruky těm, kdo si to původně přáli, a obrátí se v posledu i proti nim samotným. „Nesprávné“ názory je nutno odhalit a argumentací vyvrátit, nikoliv potlačit a likvidovat násilím. Lidi je nutno přesvědčit, nikoliv zmanipulovat nebo donutit. A tam, kde přesvědčování nemá naději, protože jde o rozdílné zájmy, je nutno přistoupit ke kompromisům - a ne potlačovat zájmy menšin (a později i většiny).

To je ovšem všechno teorie. V praxi dochází k situacím, které jsou prostě neřešitelné jinak než za použití mocenského donucení. Jenže otázkou vždycky je, zda už taková mimořádná situace nastala anebo nikoliv, a zda nabízející se mocenské řešení je opravdu perspektivním řešením a nikoliv pouze umlčením oprávněných námitek. Osvícený absolutismus nemusí být špatný, pokud je vskutku osvícený; ale jak zajistíme jeho osvícenost? To je také praktická otázka. A tak si myslím, že o tom, zda nastala mimořádná situace nebo nenastala, musí v posledu rozhodnout buď většina anebo neschopnost získat většinové rozhodnutí. A v každém případě ti, kdo sebeúspěšněji vyvedli společnost z nějaké vážné krize, kdy nebylo možno postupovat přísně demokraticky a ústavně atd., nemají být samozřejmě považováni za nejvhodnější v následujícím, již normálním (nebo normálnějším) období. Tak kupř. není dobré, když se třeba sebeosvědčenější generálové stanou automaticky šéfy vlád, prezidenty apod. v situaci, kdy válka skončila a nastává nové období míru a výstavby. Jinak by se totiž snadno mohlo stát, že ze svobodného občanského života by se náhle nebo postupně stala vojna jako řemen.

76-105 smrt, život, negentropie, setkání, komunikace

760920-1

(105) (4) (SSaŽ, Dunaj, 20. 9. 76 odpoledne.)

(Poznámky pro Martina Š.) Pavlův výrok, že „odplata za hřích je smrt“, nelze brát doslova – a vůbec za bernou minci. Přinejmenším totiž neplatí o smrti v biologickém smyslu. Smrt je na světě daleko dříve než hřích; o tolik dříve, o č je život starší než člověk (lidský rod). Smrt je všude tam přítomna (nebo alespoň hrozí všude tam), kde je život. A přitom je smrt něčím vztaženým k subjektu, neboť „objektivně“, „předmětně“ je stav před vznikem života a po jeho zániku vlastně „týž“ (i když nikoliv přesně týž, neboť existují vždy jisté stopy, relikty, jež prozrazují existenci živého organismu i po jeho smrti). – Ale život se nechová ke smrti jako ke svému nepříteli, nýbrž uzavírá s ním rozmanité kompromisy a přímo „dohody“ či „úmluvy“. Život je mnohem nepravděpodobnější než ne-život (nepřítomnost života); představuje proto jakési negentropické vzepětí, které ovšem nutně představuje cosi méně stabilního a tím nakloněnějšího rozpadu a rozkladu. Integrovanost života, živé existence je podstatně jiného druhu než jakákoliv setrvačnost. Život netrvá „setrvačností“, nýbrž neustálým obnovováním, novým úsilím a úsilím o nové. Už tím je podstatně naznačeno, jak je život spjat se smrtí (a že není nejzákladněji orientován proti ní). Aby byl život životem (tj. skutečným životem), musí se obnovovat a uprostřed tohoto obnovování překračovat, překonávat sám sebe. Jinými slovy: život je vskutku životem jen za předpokladu, že staví na „své“ smrti, že nějak zapojuje smrt do sebe, že smrt činí svou součástí a složkou.

Je zvláštní, že ne-život ohrožuje život a živou bytost pouze dopředu a nikoliv dozadu. Okolnost, že život je velmi nepravděpodobný a že jeho vznik a výskyt uprostřed neživého (ev. předživého) vesmíru je prudkou negentropickou výchylkou, není důvodem či příčinou závratí, jako tomu je v případě smrti (tj. ne-života, který vystřídá život, který zbude ze života). Neživá příroda sice může působit dojmem cizího elementu, ale není ohrožením života, a to, ani kdybychom ji vůbec nechápali jako předživou. Život si prostě zvykl na to, že žije v ne-živém světě; ve svých vyšších formách ovšem si vytvořil jakousi zvláštní oblast, zvláštní svět, který stojí mezi ním (vyšším životem) a mezi neživou přírodou, totiž biosféru, jejíž je zároveň součástí. Ale vcelku je nucen život vůbec čelit ne-živosti svého prostředí, svého „osvětí“ či lépe okolí. Smrt je cosi závratného nikoliv svou ne-živostí, nýbrž tím, že likviduje cosi podstatného ze života. Není pouhým jeho koncem, nýbrž jakýmsi zpochybněním jeho úsilí, jeho existence, jeho smysluplnosti. A pro toto zpochybnění musí mít splněny

určité podmínky, totiž především to, že život jaksi rezignuje, že ustoupí, že přijme porážku. Ale to není ani nutné, ani samozřejmé. Život může podržít smrt svému usilování a svému „programu“, tj. může ji učinit svou součástí, jednou ze svých etap. Jinak vysloveno, může ji oloupit o její schopnost zpochybnit smysluplnost života a naopak jí vtisknout určitý smysl. Pak už smrt vůbec není něčím nesmyslným nebo alespoň proti smysluplnosti života stojícím a ji rušícím, nýbrž sama dostává smysl, dostává své místo v životě. Není (nemusí být) už popřením života, ale spíše jeho dovršením, završením, zpečetěním. Smysluplnost smrti pak nespočívá v tom, že je relativizována jakožto konec individuálního života, nýbrž jako něco, co ohrožuje život vůbec; jinak řečeno, smysluplnost smrti může být vztažena k jinému individuálnímu životu (event. životům) nebo k životu vůbec. Předpokladem, aby tuto smysluplnost mohl nahlédnout, přijmout nebo dokonce v určitých případech volit (resp. volit její vysoké riziko) individuální život, musí být zakotven v čemsi nadindividuálním, tj. musí svou vlastní smysluplnost založit v něčem, co není ohroženo individuální smrtí. A to je spjato a možná ztotožnitelné s jakýmsi základním odstupem od sebe, jímž je vyprázdňen a zrelativizován onen „odstup“, jímž je smrt.

Na tomto místě můžeme zařadit malé extempore: jedním z nejvýznamnějších druhů odstupu od sebe je vykročení na společnou platformu s druhými živými bytostmi, jako jsme my, kde je pak možná komunikace (na nejvyšší úrovni je to občanství ve světě řeči, ale něco analogického můžeme pozorovat ještě mnohem dříve na úrovních podstatně nižších; dokonce sám vznik mnohobuněčných organismů je přímo založen na tom, že podrízené buňky a tkáně existují v základním „odstupu“ od sebe). Život vícebuněčného organismu elementárně přesahuje život jednotlivých buněk (i když ne vždy všech, resp. kterýchkoliv). Nicméně tady lze ještě uvažovat o úsilí živého organismu přežít ničivé důsledky odumírání vlastních buněk nebo celých tkání. Radikálnější odstup můžeme vidět tam, kde sám organismus jako celek je „obětován“ (což je velmi nepřípadné slovo, když např. jde o tzv. přirozený výběr) nebo když je jeho cesta, jeho směr opuštěn ve prospěch cesty nebo směru jiného. Na vyšší úrovni je takovým odstupem od sebe např. Jobova otázka: byť mne i zabil, proč bych v něho nedoufal? Anebo jeho jistota, že jeho vykupitel se v den nejposlednější postaví nad jeho prachem (tj. nad tím, co z něho zbylo), provázena navíc jistotou, že to dokonce uzří na vlastní oči, ať už se mezitím s jeho tělem stalo cokoli. Podobné parametry má zakotvení života v myšlení i pravdě atp.

76-106 filosofie, aktuálnost, „obecné mínění“, uzlové problémy, reflexe, propedeutika (xxx)

760921-1

(106) (5) (SSaŽ - Dunaj, 21. 9. 76 odpoledne.)

Myšlenka spojit aktuální problémy moderních společností se základními otázkami filosofickými a přechod od prvních k druhým pojmut jako svého druhu „úvod do filosofie“ se mi jeví jako nejpřiměřenější způsob pokusu o oslovení většího množství lidí (především ovšem studentů a pak intelektuálů vůbec, zejména tvůrčích pracovníků v umění, ve vědě a technice, atd.) - Výběr aktuálních témat nemůže být ovšem předem pro posluchače nebo čtenáře zdůvodněn; to, co se může běžně jevit jako centrálně důležité, nemusí být potvrzeno ve filosofické perspektivě. Ale ta nemůže být demonstrována na počátku, nýbrž musí být předvedena tak říkajíc „při práci“. To však je tím spíše možné, protože ve filosofii neexistuje nic takového jako nějaké „přirozené“ počátky; v zásadě lze startovat filosoficky kdekoliv, na kterémkoliv místě, u kteréhokoliv problému.

Je tedy možno (a nutno) vyjít z těch aktuálních problémů a úkolů, jež obecné mínění (té skupiny či vrstvy, o niž nám jde) považuje za nejdůležitější a stěžejní. Takových témat je ovšem mnoho; jak už řečeno, předem nelze dostatečně zdůvodňovat výběr, jehož bude k propedeutickému výkladu použito. Ale výběr musí být proveden tak, aby při reflexi byly vybrané problémy dostatečně instruktivní. Některé z vybraných problémů se pak mohou prokázat jako vsutku významné (takže obecné mínění bude ve svém ocenění těchto problémů potvrzeno); jiné se mohlo prokázat jako nesprávné, posunuté pochopení čehosi, co však je samo o sobě také velmi důležité, co však musí být interpretováno a chápáno jako cosi jiného a zejména zařazeno do jiných kontextů. A posléze některé problémy, obecně považované za významné a důležité, se mohou v analyzující reflexi ukázat jako pa-problémy, jako „**sebein-**problémy“. Všechny tři možnosti mohou být však stejně instruktivní, neboť jde o navození určitého způsobu myšlenkového přístupu, o osvojení náležitostí kritické filosofické reflexe (a nikoliv o nějaký seznam hierarchicky seřazených problémů).

Postup by tedy vypadal asi takto: vyšlo by se z problému, který by byl obecně považován za důležitý a aktuální. Byl by proveden výklad, demonstrace a analýza tohoto problému; a pak by postup demonstrace a analýzy byl podroben kontrole. Při této kontrole by se ukázaly některé základní polohy problému, které na první pohled nejsou zřejmé, jakož i některé rovněž původně skryté základy a předpoklady oné demonstrace

a analýzy. Jinými slovy: byla by provedena reflexe a hned na to by byla tato reflexe znovu reflektována, takže by se objasnila také sama povaha reflexe a také kritičnosti. – Názornosti nejspíš obvykle prospěje, když se paralelně provede analýza tradiční „reflexe“, zatížené některými chybami. V těchto případech se ukáže jako velmi vhodné uvést historické příklady. Možná, že právě tyto navazovací body budou představovat nejpedagogičtější vstup do problémů dějin filosofie. (A tím ovšem také do dějin filosofických problémů samotných.) Pokud mohu soudit ze svých zkušeností, bylo pro mne nejodpudivější, když na mé problémy navázal filosofický výklad tak, že mne od nich nejprve odvedl někam docela jinam a pak, když se konečně dostal k jejich řešení, ukázalo se, že už jsou nějak jinak postaveny, že jsou významově posunuty, že to jsou vlastně už jiné problémy. Filosofové, kteří nutí své posluchače a adepty filosofie k podobnému postupu, připravují ve skutečnosti těm nejinteligentnějším a myšlenkově nejcharakternějším předně veliké zklamání; a za druhé tak ovšem zřetelně odhalují skutečné slabiny svého myšlení. Aktuální problémy, ať už k nim filosofie v posledu zaujme jakýkoliv postoj a ať už je jakkoliv hodnotí a ocení, představují nicméně pro každého filosofa „hic Rhodus, hic salta“. Od tohoto úkolu a poslání nemůže filosofii osvobodit žádná sebejemnější a sebedůmyslnější pojmová krajkovina, neústí-li ve vstup do řeky a v překonání jejího proudu, který nám brání postupovat dále.

76-107 poznání, ideologie, otevřenost, uzavřenost, reflexe, nepředmětná skutečnost, výzva, oslovení

761006-1

(107) (6) (SSaŽ – Dunaj, 6. 10. 76 odpoledne.)

Středověká teorie poznání kladla veliký důraz na božské, „nadpřirozené“ zdroje poznání (koncepte zjevení etc.); podobně v novověkém myšlení plnila podobnou funkci myšlenka jakéhosi apriori, ať už jakkoliv pojatého a zdůvodněného. Chyba nebyla v tom, že veškeré poznání nebylo odvozováno ze smyslové zkušenosti, jak chtěl dokazovat empirismus (a senzualismus), nýbrž v něčem docela odlišném: v tom totiž, že povaha onoho myšlenkového „apriori“ byla chápána ryze předmětně. Tak ve středověku např. byly formulovány jednotlivé „pravdy“, jež byly „zjeveného“ původu; Leibniz ponechal v možnosti jednotlivé monády jenom míru vnitřního vyjasnění, vyčerení, aby obsahově (tj. předmětně – obsahově) chápal veškeré vědění jakožto dané (podobně jako bylo všechno poznání a vědění od počátku „dáno“ třeba u Platona), apod. Takové pojetí však nemohlo obstát, protože každé zpředmětnění, každá

objektivita je výsledkem objektivace či objektivace – a tudíž je produktem či přinejmenším spoluproduktem myslícího subjektu, a tedy nikoliv čistou „daností“. Naproti tomu to, co je vskutku „dáno“, není nikdy objektivní – takže buď musíme o „danosti“ vůbec přestat mluvit, anebo ji musíme od základu pojmově přeinterpretovat. „Danost“ pak je naprosto nepředmětná, je pouze jakousi příležitostí, možností, výzvou, je plánem, který se nevnucuje, ale který obsahově, kvalitativně ukazuje na optimální řešení a vede k němu. Není-li nastoupena právě ta cesta, na niž zve, nejsou důsledky nějakým dalším „zásahem“, nýbrž jsou prostě náležitostí oněch horších „cest“, po nichž jsme se vydali. Na nižších úrovních to je do jisté míry náhoda, která „rozhoduje“, budeme-li úspěšní či neúspěšní (jako nižší subjekty), na vyšších úrovních je možno prohlédnout, nahlédnout souvislosti do minulosti i do budoucnosti (ale je možno se také mýlit, vidět špatně, ideologizovat si své „nahlédnutí“, setrvávat v předsudcích apod.).

Obrana proti falešnému vidění a ideologickému uvažování spočívá v obraně proti uzavřenosti; a ta je možná jenom jako aktivní, vždy znovu „podnikaná“ otevřenost vůči něčemu jinému, novému, a ta se uskutečňuje v odstupu od sebe (a od svých představ, názorů, myšlenek). Tady se otvírá problematika reflexe a ek-statické otevřenosti vůči pravdě a „pravdám“, vůči pravým nahlédnutím. A to pak je základ pro řešení nejen obsahového problému poznání, ale také pro jeho dynamiku, aktivitu, pro jeho činnost. Aktivita, spontaneita, tvořivost subjektu předpokládá na nejvyšší úrovni právě takovou zakotvenost v nepředmětném zdroji či základu jako nejelementárnější aktivita subjektu primordiální úrovně. Je chybné si představovat, že jediný kontakt s nepředmětnou skutečností je prostředkován právě na nejnižší úrovni, a že všechno další je pouze „nadstavbou“ nad tímto skutečným vztahem či kontaktem. Nepředmětná skutečnost se otvírá subjektu vyšší úrovně jinak než subjektu nižší úrovně. Subjekt personální povahy se „setkává“ s nepředmětnou skutečností na své, tj. personální úrovni – jako by sama nepředmětná skutečnost byla personálního charakteru. Protože však o nepředmětné skutečnosti nemůžeme legitimně vypovídat, že má personální charakter, protože v tom je zahrnuta už objektivace (tj. nepřípustná objektivace), musíme přisoudit personální charakter způsobu, jak je nepředmětnou skutečností vědomý subjekt oslovován. To je ovšem možné pouze díky tomu, že se subjekt otevře nepředmětnému oslovení, vzdá se sebe a svých „pozic“, „zapře sebe sám“ a dá se plně k dispozici onomu nepředmětnému oslovení, oné nepředmětné výzvě a je spoluúčasten na její „realizaci“, na jejím postupném přechodu „zvnitřku navenek“, tj. postupném zvnějšňování, zpředměťování.

Nepředmětná skutečnost se tedy „jeví“ různě v různých kontextech, v různých situacích; zase bychom to mohli – byť nelegitimně – vyjádřit tak, že se vyjevuje situačně, tj. že – nesprávně řečeno – má situační charakter. (To platí zejména o pravdě; pravda je „situační“, ale toto označení je z několika důvodů nelegitimní, protože nepřipustně objektivující; spíše by bylo možno říci, že pravda je vždy vztažena ke konkrétní situaci.) – Zároveň nám to umožňuje předpokládat, že jistým elementárním, „primordiálním“ způsobem „oslovuje“ či „vyzývá“ nepředmětná skutečnost (tedy také pravda, pokud ji myšlenkově neuchopíme jako způsob oslovení na vyšších úrovních) i subjekty elementární, primordiální úrovně, a ostatně všech úrovní vůbec. Tak v sobě nový koncept nepředmětné skutečnosti zahrnuje i nový koncept skutečnosti „reálné“, tj. mající také předmětnou stránku, totiž v tom smyslu, že neexistuje ryzí předmětnost, ryzí předmětná skutečnost. Tzv. reálná skutečnost je vždy jaksi „dimorfní“ či spíše vybavena dvojím charakterem, dvojí stránkou, vnitřní a vnější. A ta vnitřní je vždy „oslovitelná“ nepředmětnou skutečností.

76-108 kvalifikovanost, životní vrstvy (obory), kritičnost

761007-1

(108) (7) (SSaŽ – Dunaj, 7. 10. 76 odpol.)

Pro život společnosti je velmi důležité, aby se všechno ukázalo v pravém světle, a zejména po všech stránkách. Tak kupříkladu v těžkých dobách je žádoucí a vysoko hodnotitelná statečnost. Ale sama o sobě ztrácí statečnost svou cenu tam, kde zakrývá nějaké nedostatky nebo vady nebo kde supluje za jiné kvality, jichž se nedostává. Statečný básník nemusí být ještě dobrým básníkem, zejména nemusí být nutně lepším básníkem než básník vylekaný a „posera“. Tím vůbec nemá být řečeno, že z básnického hlediska (z hlediska literárního kritika nebo z hlediska literatury vůbec) je statečnost nebo zbabělost nebo jen slabošství básníkově čímsi lhostejným nebo alespoň nedůležitým. Ovšemže tomu tak není. Ale pošramocenost básnické kvality se musí dokazovat z díla samého, nikoliv z událostí básníkově života.

Podobně tomu je ovšem také ve filosofii. Možná, že pochybný, falešný Heideggerův krok v Německu roku 1933 je úzce spjat s nějakou podstatnou vadou jeho filosofie; předem to alespoň nelze vyloučit. Ale falešnost, vadnost jeho filosofie je třeba prokazovat filosoficky, tj. především na jeho filosofických textech. Pouhý poukaz na Heideggerovo politické pochybení není a nemůže být dostačujícím filosofickým argumentem. Skutečný život filosofa není v žádném smyslu filosofickým

adiaforon, ale musí být osvětlen, interpretován teprve z filosofických pozic a programů filosofových. Proto např. vlastní Heideggerova interpretace událostí z r. 1933 v době, kdy byl rektorem, musí být vzata vážně, ale především ve svých souvislostech se skutečným filosofickým dílem Heideggerovým. Proto má smysl, jestliže Heidegger poukazuje na svůj text nástupní přednášky („*Was ist Metaphysik*“), kde má být jeho pojetí univerzity, jaká má být a jak musí být přebudována. Ale musejí být sledovány také jiné souvislosti a vztahy k jiným textům. Jestliže se nepodaří objasnit zdroj politického pochybení v samotné jeho filosofické tvorbě, není žádný poukaz k faktickému průběhu událostí mnoho platný; nemá zkrátka filosofickou relevanci (což, jak řečeno, neznamena, že taková relevance není možná nebo že neexistuje).

Analogické vztahy ovšem platí i v jiných oblastech. Generál, který se skvěle osvědčil na válečné scéně, tím ještě nikterak není kvalifikován jako politik pro mírové období (příklad: Eisenhower; protipříklad, že to není vyloučeno: de Gaulle). Zasloužilý stranický pracovník vůbec nemusí být dobrým ředitelem podniku, výborný matematik může být technickým antitalentem, stejně jako vynikající malíř může být podprůměrným spisovatelem. Nároky vykrytalizovaly v každém oboru a v každé sféře jinak; plní-li je, dostojí-li jim někdo v jedné sféře, vůbec se tím nekvalifikuje pro oblast druhou - tam se musí prokázat znovu v soutěži, při níž jeho dosavadní kvalifikace formálně nesmí nic znamenat (i když někdy se může ukázat, že může být velmi výhodná věcně a může být spolu s novou kvalifikací integrována v cosi zcela nového a dosavadní tradice přesahujícího). Zkrátka platí, že výkony a zásluhy v jednom oboru samy o sobě málo znamenají v oboru jiném; a pokud vskutku význam mají, musí se to prokázat v tomto jiném, novém oboru prakticky; a i to pak musí být ještě důkladně interpretováno a kriticky prověřováno. Einstein se svou speciální teorií relativity rázem stal největším teoretickým fyzikem na světě; ke svým fyzikálním teoriím dospěl, jsa filosoficky žákem Machovým. Je jeho vynikající výkon na poli fyziky důkazem pro hodnotu empiriokriticismu Avenaria a Macha? Jistěže není. Je snad veliký fyzik zajímavý filosoficky? Ovšemže ano, ale jinak, než že bychom se pídili po jeho filosofických názorech. Nějaké texty jsou k dispozici; ukazují na značnou myšlenkovou nedůslednost a dokonce naivitu. Ale to rozhodující je skryto někde jinde: Einsteinova speciální a zejména obecná teorie relativity má své určité filosofické předpoklady, resp. své filosofické základy, kořeny, „prastrukturu“. Tu však neodhalíme ani z Einsteinových filosofických textů, ani z textů jeho filosofického učitele Macha (i když tam leccos může být naznačeno), nýbrž na základě kritické analýzy jeho

fyzikální teorie samotné. A tady se může ukázat také filosofická neudržitelnost teorie, která v oboru fyziky může být slavná.