

1976-8

§ 88-94

>>>

[Filosofie, věda a vědeckost]

76-88 filosofie, věda, vědeckost, reflexe

760817-1

(88) (1) (Račice, 17. 8. 76 ráno.)

[Ad „Úvod“ pro Martina aj.] Měli bychom si nejprve něco říci o tom, co to je filosofie. Tak tomu bývá vždycky, když jsou adepti uváděni do oblasti či oboru, o němž dosud nevědí mnoho, či dokonce vůbec nic. Ale s filosofií tomu tak není. Tady se před nás staví hned na samém počátku zvláštní nesnáz a překážka. O filosofii a filosofech slýcháme čas od času různé výroky i zkazky; ale co to je filosofie vsutku, doopravdy, to nám nemůže přesně, kvalifikovaně a odborně říci žádná jiná disciplína než právě sama filosofie. Problém, co to je vlastně filosofie, je nejvlastnějším problémem filosofickým, je jedním ze základních problémů samotné filosofie. Z toho vyplývá hned několik velmi závažných důsledků; jedním z nich je to, že úvod do filosofie nemůže startovat právě tímto problémem, který naopak náleží k vrcholným, k stěžejním problémům filosofie.

Ovšem tato nesnáz a jakoby překážka je ve skutečnosti, když pochopíme plně, oč tu jde, výsadou a předností filosofie přede všemi jinými odbornými disciplínami. Žádná odborná věda není schopna se zabývat sama sebou v rámci své odborné kompetence, nýbrž pouze nekompetentně a diletantsky. Jediná filosofie je schopna k sobě přistoupit odborně filosoficky, tj. jakožto filosofie; to znamená, že jediná filosofie nemusí opustit svou odbornou kompetenci a překročit ji, když svou pozornost a svůj zájem zaměří k sobě samotné a ke své povaze, čili nemusí přestat být filosofií, aby se mohla zabývat otázkou, co to je filosofie. (Tak tomu však je u všech odborných věd.) To je také hlavním důvodem pro to, že vlastně jenom filosofie je vsutku vědecká, neboť k vědeckosti náleží, abychom věděli, co děláme, když pěstujeme a rozmnožujeme vědu a vědění. Odborné vědy však dost dobře nevědí, co činí, když jsou vědecky činné; a pokud to vědí, vědí to jaksi nepřesně, v pouhé jakési tuše, zkrátka nevědí to vědecky, nýbrž nevědecky. Aby to mohly napravit a aby své povědomí o tom, co vlastně podnikají, když vědecky pracují, zvěděčily, potřebují k tomu zcela zvláštní pomoci, totiž pomoci filosofie, která je schopna se v reflexi obracet nejenom sama k sobě, ale také k jiným vědám, a to také proto, že v nich je vždycky také nějak přítomna.

Okolnost, že pouze filosofie je schopna i povolána se zabývat otázkou, co to je filosofie, má svůj význam při objasnění toho, proč je téměř tolik

různých „filosofí“, kolik je filosofů. Ono totiž není předem rozhodnuto či dáno, co to jest filosofie, nýbrž něco takového lze pouze obrysově a zvenčí označit a jen přibližně určit, přičemž zevnitř záleží na každé filosofii samotné, co ze sebe – a to znamená z filosofie vůbec – udělá. Úplná volnost či libovůle v tom však zase není; jsou nesčetné pokusy o realizaci filosofie, které se prokázaly nade vši pochybnost jako neúnosné, nepřijatelné a neproveditelné, jako zatížené neodstranitelnými, fatálními rozpory atd. O řadě filosofických cest, které kdysi vypadaly nadějně a perspektivně, se ukázalo, že nevedou nikam či že jsou slepé. Ale na druhé se zase objevují čas od času nové cesty, a dokonce i nový, netušený terén, jímž lze takové nové cesty razit. A tak je každá filosofie riskantním, nikterak předem nezaručeným podnikem, který se může zhroutit – a velmi často se vskutku zhroutí. V jistém smyslu lze říci, že až dosud se zhroutily takřka všechny filosofické systematické podniky; ovšem jen málokdy to je zhroucení na prach. Obvykle zůstanou přece jenom některé složky či prvky takového pokusu zachovány a prokáží tak svou přednost, svou stabilitu, trvanlivost, účinnost, pronikavost myšlenkovou apod. Ale to samo o sobě ovšem nestačí; jsou nutné nové pokusy o systematické zpracování, které takové jednou osvědčené prvky integrují do nového kontextu.

<<<

>>>

[Vztah filosofie ke smyslu a smysluplnosti]

76-89 filosofie, smysl, smysluplnost, vědomí, život, svět řeči (slovo) 760818-1

(89) (2) (Račice, 18. 8. 76 dopoledne.)

Filosofie je možná jen ve vztažení k nějakému smyslu, v zakotvení v něčem smysluplném. I když je problém smyslu a smysluplnosti filosofickým problémem *kat' exochén*, neznamená to, že by filosofie mohla a směla legitimně pochybovat o smyslu a smysluplnosti všeho, tj. světového celku (a tím i o smysluplnosti sebe a svého vlastního počínání, tj. i svého pochybování, své skepse). Filosofická skepse je legitimní pouze jako partikulární, přesně omezená a vymezená skepse, tj. jako heuristická metoda, mající svůj přesně definovaný obor a rozsah a nezatížená dogmaticky. Nikdy však není a nemůže být oprávněná jako nálada, jako celkový životní postoj, jako univerzální přístup ke všemu (zdánlivě nebo skutečně) smysluplnému, ke každé hodnotě či normě. A proč tomu tak jest? Uvedme si jeden velmi závažný argument, který zatím není zatížen žádným postojem, žádnou filosofickou pozicí či orientací.

Filosofie je záležitostí vědomí; a vědomí je záležitostí života. Kde není života, tam není ani vědomí a také žádné filosofie. Proto je filosofie vztažena ke smyslu především a základně přes vědomí a přes život. Život však představuje zvláštní sféru světa (resp. ve světě). Jednou z podstatných charakteristik života je jeho negentropická tendence. Život bytostně směřuje proti všeobecné entropii a jí napříč k stavům stále nepravděpodobnějším. Tato orientace nemůže být dost dobře považována za nesignifikační, resp. prázdnu smyslu, a to už proto, že trvá nepřetržitě asi 3½–4 miliardy let. Bylo by naopak absurdní, kdyby se chtěl nějaký filosof postavit na tuto základnu (neboť jinak nemůže) a odtud celý tak dlouho trvající vývoj živých organismů prohlásit za náhodu, nebo dokonce za omyl.

Filosofie ovšem nemůže přistoupit k problému smysluplnosti života jako takového přímo, protože by to znamenalo přistoupit k němu zvenčí. A to ovšem je naprosto nepřiměřené, či spíše nemožné, jak se později ukáže, protože smysl a smysluplnost je nepředmětného, a nikoliv předmětného rázu. Nicméně předběžná úvaha toho typu, jak jsme ji naznačili, je zcela legitimní a je významná přinejmenším pro první orientaci. Vlastní cesta filosofie spočívá ovšem v tom, že myšlenkově je zakotvena ve smyslu jiném, totiž „logickém“, řečovém, ve slovu (v elementu slova) – a do této sféry slova, do tohoto světa řeči a smyslu řeči (slova) pak musí vtáhnout vše další, aby se to ukázalo jako smysluplné nebo nesignifikační. Proto smysluplnost života vůbec a celé dlouhé vývojové historie živých organismů nemůže filosofie nahlédnout přímo, nýbrž ve světle řeči, slova, ve světle logu. Pak ovšem jde o téma nejen filosoficky legitimní, nýbrž přímo elementárně důležité.

V předběžném přístupu k problému smyslu života na úrovni biologické však může filosofie spatřovat oporu pro svou orientaci na světový smysl: svět vůbec má smysl, jestliže má smysl takový pozoruhodný podnik, jakým je život. A smysluplnost životního „podniku“ se zdá být i zcela zvenčí, z vnějšího pohledu jistá nebo alespoň vysoce, ba krajně pravděpodobná, i když ji nenahlížíme obsahově, tj. i když do jejího smyslu nepronikáme, i když mu nerozumíme. Byly ovšem podniknuty již i takové filosofické pokusy, které viděly tento základní životní, vitální smysl nejplněji tam, kde je nepřítomen jakýkoliv logos, jakékoliv intelektuální úsilí o jeho uchopení a postihnutí. Takové interpretace pak nevidí ve vitální smysluplnosti pro filosofii oporu, nýbrž naopak něco každé filosofii (a každému intelektuálnímu úsilí) nenapravitelně unikajícího, a ve filosofii zase něco, co narušuje, brzdí a korumpuje každý vitální smysl, každou vitální smysluplnost. Ale to je bezpochyby jen důsledek vadného myšlenkového postupu, jak si ostatně

na příslušném místě budeme mít příležitost prokázat podrobnější analýzou. Předpoklad, že „logos“ řeči, resp. intelektu je nejenom jiný, nýbrž protikladný „logu“ vitálních dějů, je nezdůvodněný a nezdůvodnitelný. To, co se např. takovému Bergsonovi podařilo prokázat, je neúnosnost a nedržitelnost předmětného, metafyzického myšlení tam, kde jde o nepředmětné skutečnosti. Ale redukovat intelektualitu na předmětné myšlení, na metafyziku, je zcela nehistorické, a tím i nereálné, nesprávné.

<<<

>>>

[Přístup filosofie ke smyslu skrze reflexi]

76-90 filosofie, reflexe, smysluplnost, smysl, nahlédnutí, náhled 760819-1

(90) (3) (Račice, 19. 8. 76 ráno.)

Způsob, jakým se filosofie „přibližuje“ k „realitě“ smysluplnosti a smyslu, tj. jakým ke smyslu „přistupuje“, se ovšem velice odlišuje od nějakého přímého nahlédnutí (které je zase naopak vlastní umění). Elementem filosofie je reflexe; reflexe představuje obrácení pozornosti a zájmu nikoliv navenek, k něčemu jinému, druhému, co je před námi, nýbrž spíše od druhého, od jiného k sobě, ke svému, ke svému, zejména a primárně ke své vlastní aktivitě, ke své praxi, k vlastním zkušenostem s takovou aktivitou a praxí souvis[ej]ícím. Reflexe je tedy vždycky reflexí nějaké praxe, nějaké vlastní aktivity či jednotlivé akce. Filosofie je schopna přistoupit ke smyslu a smysluplnosti (a protože je trvale zakotvena a přímo založena v reflexi, rovněž k problému smyslu a k otázce smysluplnosti) jedině za předpokladu, že prakticky už k setkání se smyslem a smysluplností došlo dříve, ba že si člověk z tohoto praktického setkání něco již osvojil, že něco ze smyslu učinil součástí, složkou (či respektovanou normou) svého jednání a své praxe. Filosofie dovede přistoupit ke smyslu a odhalit jej pro sebe pouze za předpokladu, že jsme si smysl již osvojili a že jsme své jednání a počínání již učinili smysluplným (byť jen do jisté míry; do jaké, to už je filosofie schopna a povolána posoudit). A protože elementem, v němž je filosofie spolu s reflexí zakotvena a v němž jedině může žít, je slovo, řeč, myšlení, tedy logos (obecně, ne historicky vzato), pak ovšem i sama filosofie (a již každá reflexe) představuje nutně takovou aktivitu, která si již osvojila něco ze smyslu a stala se již alespoň v nějaké míře smysluplnou. Filosofii se však otvírá cesta ke smyslu a smysluplnosti – jakožto pro filosofii – pouze v reflexi, a to i když si smysl fakticky osvojuje a stává se smysluplnou již dříve; pouze v reflexi, tj. v návratu k vlastní

smysluplnosti, resp. ke smysluplnosti té aktivity či praxe, která této reflexi musí předcházet a která je onomu reflektujícímu přístupu podrobena.

Tato okolnost může objasnit a vysvětlit, proč tam, kde myšlenková reflexe je zatížena předmětnou myšlenkovou tradicí (resp. kde filosofie je zatížena metafyzikou), je smysl (a smysluplnost) nepřipustně zpředmětňován, ačkoliv např. v umění tomu tak nikdy v té míře není. Přímý kontakt filosofie se smyslem a smysluplností nemá filosoficky váhu, protože musí být nejprve reflektován, aby se „ukázal“, aby se pro filosofii „vyjevil“, a to i když nejde o smysluplnost nějaké jiné aktivity, nýbrž o smysl vlastní filosofické aktivity, totiž vlastní reflexe. I takový smysl se ukáže pouze v reflexi, tj. v další reflexi, a nikdy ne přímo, v nějakém přímém, bezprostředním „nahlédnutí“. Jediné skutečné (tj. skutečně filosofické, tj. „vlastní“, a nikoliv „cizí“, neosvojené) nahlédnutí je pro filosofii možné pouze v reflexi, a tedy prostřednictvím reflexe. Dokud se nahlédnutí neotevře filosofii v reflexi, dotud filosoficky vůbec ještě neexistuje (kdežto v umění je už nejen vskutku přítomno, ale je účinné, tj. působí). Jinak lze říci: zatímco např. v umění je aisthesis základním stavebním kamenem tvorby, neboť je součástí vidění světa, ve filosofii má místo (dostává se jí místa) teprve skrze reflexi a v reflexi. Pro filosofii existuje pouze aisthesis reflektovaná, a žádná jiná.

Prostředkující a de facto konstituující role reflexe představuje obrovský tlak na každou „aisthesis“, tj. na každé přímé nahlédnutí (a to nejenom na elementární, „první“ rovině, ale postupně i na všech rovinách dalších): svrchovanost logu může totiž degenerovat (resp. být zaměněna, nahrazena) upadlým předsudečným myšlením, zastydlým a zatvrdlým myšlenkovým přístupem, který deformuje každou aisthesis i každou informaci přicházející odjinud. A tady ovšem nemusí jít pouze o okamžitou, oportunní nebo jinak krátkodobě funkční deformaci, ale také o deformace trvající věky a vlekoucí se jako břemeno desítkami, či dokonce stovkami generací. A z takové sevřenosti a omezenosti se ovšem reflexe nemůže dostat žádným sebesilnějším a sebezpečnějším proudem informací, či dokonce aisthesí, neboť ty jsou vždy znovu zkreslovány a deformovány, nýbrž pouze zevnitř, tj. postoupením na vyšší příčku reflexe, tj. na reflektování samotné reflexe a potom novou reflexi tohoto reflektování atd. Taková stále komplikovanější reflexe však může být efektivní, účinná pouze za jednoho základního předpokladu, jímž je otevřenost vůči pravdě. A myšlení může v reflexi pro tuto otevřenost pravdě vstříc udělat něco jenom tak, že je ochotno opustit svou dosavadní pozici a své zaběhané cesty, že je ochotno opustit samo sebe a vydat se zcela všanc třeba i dr-

tivému a ničivému účinku (právě pokud jde o soukromé, subjektivní zvyklosti, zájmy a pozice) pronikavého světla pravdy.

<<<

>>>

[Naslouchání jako podmínka reflektujícího přístupu ke smyslu]

76-91 život, filosofie, reflexe, smysluplnost, smysl, otevřenost, setkání

760820-1

(91) (4) (Račice, 20. 8. 76 ráno.)

A tak filosofický přístup k smysluplnosti vývojových dějin života na zemi je otevřen jen přes reflexi, přezkoumávající vlastní život myslitele a jeho užší i širší společenský kontext - a posléze kontext celé biosféry a vůbec biogeneze. Systematický a principiální přístup filosofie k této problematice nemůže být postaven na přímém nahlédnutí takového smyslu ani na jakémkoliv přímém kontaktu s ním. Proto předběžný poukaz k zřejmé smysluplnosti rozvoje určitých struktur, trvajících miliardy let, může představovat jakýsi orientační moment, ale filosoficky musí být teprve řádně zpracován a interpretován, aby mohl mít sledovatelné a kontrolovatelné teoretické, myšlenkové, filosofické důsledky. A z toho důvodu musí filosofická reflexe sledovat nejprve svůj vlastní „logos“, dříve než bude schopna sledovat „logos“ života jako takového. Teprve reflexe, která (alespoň do určité míry) ví, co podniká sama, když reflektuje, může sledovat, co „dělá“ život, když žije. (To je důvodem pro naše řazení témat: nejdříve kapitola o reflexi, teprve potom o životě a vůbec o přírodě.)

Reflexe může smysluplně (a vlastně vůbec nějak) přistoupit k praxi (ne-reflektivní) jenom tehdy, když sama ví, co dělá, když reflektuje. A každá reflexe znamená konstituci „subjektu“ na jedné straně a „objektu“ na straně druhé (což ovšem je příliš zkráceně a zjednodušeně vyjádřeno). Na straně „subjektu“ to právě znamená jakousi „sebe-konstituci“ reflexe, tj. sebekonstituci ve vlastním vědomí, sebe-uvědomění reflexe. Ale to je zase možné jenom tehdy, když je na druhé straně zároveň konstituován partner subjektu, což v metafyzické (předmětné) tradici znamená objekt, předmět. Ale meze a zkreslující vliv této metafyzické tradice se vyjevuje v našem případě zvláště jasně na koncipování toho, co lze snad nejpřípadněji nazvat „logos“. Zatímco popravdě má logos nepředmětný charakter, předmětné myšlení není schopno jej uchopit jinak než předmětně. A proto se orientuje na pojmech, soudech, logických vztazích apod. Tak se deformovaná reflexe orientuje ve skutečnosti na svých výkonech a výtvo-rech a vůbec není schopna reflektovat svou nejhlubší zakotvenost ve světě

řeči, slova, v logu. Ve vztahu k logu však není na prvním místě aktivita myšlení či reflexe, nýbrž jejich otevřenost, není promlouvání ani tvrzení, nýbrž naslouchání a snad tázání, není konstituce smyslu a smysluplnosti, nýbrž naopak jejich recepce a akceptace.

Základním omylem filosofického přístupu k otázce smyslu (a vůbec k otázce hodnot) bývá jednostranný (nebo výhradní) důraz na subjektivní jeho stránku, eventuelně vyhnáný do extrémního ztotožnění smyslu a smysluplnosti s jakýmsi předsudkem, pověrou, s iluzí umožňující žít apod. Tento subjektivistický přístup velmi často doprovází realistický až materialistický přístup k tzv. „skutečnostem“ (rozumí se předmětného charakteru), ačkoliv svou strukturou je analogický (či dokonce pouhou odrůdou) subjektivismu noetickému, resp. noetické skepsi. To všechno je založeno na elementárním nepochopení povahy subjektivity vůbec a zejména povahy vědomí, myšlení a reflexe. Ale stručně můžeme uzavřít, že rozhodující v okruhu naší tematiky je nedostatek porozumění pro to, že každá uskutečněná smysluplnost je založena na setkání se smyslem (a tedy nikoliv na pouhém vytváření, konstituování, či dokonce produkci smyslu), že tedy smysl a smysluplnost nejsou redukovatelné ani odvoditelné z (na) aktivity a produktivity (živého) subjektu, že subjekt při vší své aktivitě a produktivitě tu má vždycky „partnera“, má tu „toho druhého“ či „to druhé“, jímž však nemůže být v posledu jen druhý subjekt. Každá realizovaná smysluplnost má vždycky svůj základ v jakémsi protějšku, s nímž se subjekt může (a musí) setkat, má-li cokoliv smysluplného podniknout; ovšem toto setkání nemá charakter nárazu vnějších stránek, který je dodatečně interpretován, nýbrž otevřenosti vůči tomu, co přichází ryze nepředemětně, tedy nikoliv zvnějška. A setkání s tímto nepředemětným, „vnitřním“ smyslem má tedy vždycky svou stránku aktivní, tvůrčí, produktivní, ale také a v tomto případě především stránku receptivní, pasivní či jakousi otevřenost, odevzdanost a naslouchavost.

<<<

>>>

[Úvahy o socialismu k 8. výročí sovětské okupace]

76-92 interpretace 1968, sovětský systém, socialismus

760821-1

(92) (5) (Račice, 21. 8. 76 odpoledne.)

Je tu již osmé výročí vojenské intervence armád Varšavského paktu, které sice zastavilo a brzo i likvidovalo politické změny, jež se daly v roce 1968 (po několika letech příprav) do pohybu, ale nedovedlo proti perspektivám „humanizovaného“ socialismu postavit nic jiného, zejména ne lepšího.

Bylo sice podniknuto leccos, co dočasně zalepilo největší trhliny a zpomalilo či spíše snad jen zastřelo narůstání potíží, zejména hospodářských. Ale to znamená jen mnohem méně než polovičatost a je to málo, velmi málo perspektivní. Jsou to náplasti, které mají jen předstírat vyhojení, zatímco hluboké rány mokvají a zachvacují stále širší oblasti hospodářské (a nejenom ty). Sovětský zásah znemožnil pokusy o nápravu, ale sám žádnou nápravu neznamenal a neznamená. Uměle je udržován status quo, ale žádný skutečný problém není řešen. Důsledkem může být pouze další nahromadění problémů, vzrůstající obtíže a koncentrace výbušných látek. V podstatě tedy situace, v níž je Sovětský svaz sám už desítky let. V takové situaci, která může být udržována poměrně dlouho, však může dojít k pronikavým změnám vlastně kdykoliv; předpokladem je vznik krize jakéhokoliv druhu. Velká neúroda, energetická katastrofa, velké neštěstí, vojenská nebo jiná hrozba zvenčí, otřes organizace a správního aparátu atd. atd., to všechno může vyvolat řetězovou reakci, pokud se to nepodaří utlumit a zlikvidovat v samotných počátcích. Dějinně však už je rozhodnuto. Sovětský systém se jednoznačně a zcela zjevně kvalifikoval jako inferorní a neperspektivní, jako podstatně parazitární povahy, závislý na fungujících systémech jiných nebo alespoň na zbytcích a pozůstatcích takových systémů. Světově a dějinně představuje epizodu, a to epizodu dost smutnou, a dokonce ostudnou. Jestliže oběti stalinských represí dosáhly a pravděpodobně přesáhly výši obětí v průběhu 2. světové války, které byly pro Sovětský svaz mnohem vyšší než pro jiné válčící mocnosti především pro nekvalifikované vedení bojů na počátku války a pak pro bezohlednost vůči vojákům a vůbec lidským ztrátám, pak to mluví samo za sebe. Politická inferiorita je provázena inferioritou hospodářskou, kterou lze doložit jak celkově a statisticky, tak analýzou jednotlivých podniků a případů podnikání.

Abychom byli spravedliví, musíme přiznat, že „socialistická“ společnost zejména SSSR a po válce i lidových demokracií v satelitních státech sehrála navenek dosti významnou roli společenského katalyzátoru (který sice nevstupuje do reakce, ale neobyčejně ji urychluje a usnadňuje); sociální vymoženosti by se asi zdaleka tak brzo a v té míře v kapitalistických společnostech neprosadily, kdyby nebylo hrozby ze strany Sovětského svazu. Ale to je zásluha vlastně nechtěná; cílem bylo vždycky dokázat, že na to, co může socialistická společnost, se kapitalismus nezmůže. Není pochyb o tom, že západní společnost byla otrávena různými krizemi a potížemi, ale stejně tak je jisté, že si až dosud se všemi nějak poradila a že zůstala hospodářsky nejefektivnějším systémem dosavadních dějin. A na druhé straně téměř všechny neduhy kapitalistické společnosti můžeme

identifikovat i v tzv. „socialistické“ společnosti (či společnosti tzv. „reálného socialismu“), byť ne vždycky ve stejné míře a často ve změněné vnější podobě. Prostě a dobře se zdá, že sovětský systém je pouze zvláštní odrůdou kapitalismu (státního), jenomže odrůdou méně výkonnou a o to drsnější. To ovšem perspektivně znamená, že se dějinně diskvalifikoval. Kdo dnes má jen trochu otevřené oči pro historické dění, musí nabýt přesvědčení, že alternativa ke kapitalistickému řešení (neudržitelnému a také po mnohých stránkách nesnesitelnému a odpuzivému) se dosud reálně nerýsuje a že musí být teprve nalezena. Pražské jaro něco podobného jen signalizovalo, ale cestu vlastně také neukázalo. Nešlo v něm o nové vynálezy, nýbrž spíš o korektury starých chyb. Totéž platí o nové orientaci tzv. eurokomunistických stran, které v mnohém československý pokus připomínají a snad vskutku napodobují. Zatím však se nezdá, že by šlo o cokoli nového; je to jenom navenek zajímavější, ale základů postrádající přiblížení komunistických stran jejich začátkům, kdy se zrodily ze sociálně demokratického hnutí. Lze však doufat, že sblížení komunistů a sociálních demokratů by mohlo vyvolat důkladné teoretické reflexe nad principy socialistického hnutí; a to by snad mohlo vést k objevu nových cest, které by se teprve v budoucnosti mohly kvalifikovat jako skutečná alternativa dnešní otřesené světové společnosti, plné rozporů všeho druhu.

<<<

>>>

[Úzkost moderního člověka a její překonání v naději]

76-93 strach, úzkost, smysl, smysluplnost, naděje

760822-1

(93) (6) (Račice, 22. 8. 76 dopoledne.)

Člověk měl v určitých situacích vždycky strach; ale byl to strach, který se vztahoval ke konkrétním předmětům (věcem, bytostem, událostem), a byl tedy relativně silně omezen. To, co prožívá moderní člověk, je strach z rozpadu základu jeho životní orientace, ba základu jeho (lidského) bytí. Člověk ztrácí jistotu, že jeho život je smysluplně zakotven a že může mít smysl za určitých podmínek, jimž dostát je v jeho silách. Život, který se mu donedávna jevil jako smysluplný a založený na jistotě, je pro něho náhle otřesen v základech: smysluplnost se mu jeví být iluzí (a často vskutku pouhou iluzí je, což je vyostřuje krizi), jedinou cenou je prožitok, zážitek; jde mu proto o to život co nejlépe prožít, a tomu rozumí jako „co nejlépe si užít“. Zvláštnost naší doby spočívá v tom, že (zatím) této náladě nelze dát patřičný a přiměřený intelektuální výraz, takže nám (zatím) chybějí např. hedonistické filosofie. Ale jinak je mezi životním pocitem dnešních

lidí a životním pocitem lidí z konce helénismu a z doby rozpadu římské říše mnoho analogického.

Tento hluboký, všeobecný strach má podobu nepředmětné, resp. nepředměnitelné úzkosti; ale to jen do chvíle, kdy je pojmenován a kdy se ho chopí reflexe, aby rozdělila to, co náleží k subjektu, od toho, co je založeno či zakotveno mimo subjekt. Mnohá úzkost může být přece jenom takto identifikována, zpředmětněna (ve svém směřování), a tím omezena. Předpokladem překonání úzkosti je obvykle její identifikace s konkrétním strachem, tím omezení a na základě omezení v posledu i překonání. Zůstává nicméně otázkou, zda každá identifikace znamená zpředmětnění, a zda tedy tam, kde není takové zpředmětnění možné, je překonání úzkosti (jakožto konkrétního strachu) nespílitelnou úlohou. Není tomu tak: existuje překonání úzkosti v jejím elementu, tj. na rovině nepředmětnosti. Opakem úzkosti je pak právě otevřenost; úzkost se brání, otevřenost je programově bezbranná. Ale jak může být člověk ve své otevřenosti programově, „radostně“ bezbranný? Jedině tak, že svou nejhlubší naději založí v budoucnosti, kterou radostně očekává. Také úzkost je vztahem k budoucnosti, ale je to vztah obav a přímo děsu. Úzkost se děsí toho, co přijde; naproti tomu naděje se tomu odevzdává, vydává všanc, a to buď tak, že očekává, že všechno přicházející zlé se ukáže být v posledu dobrem, anebo tak, že ono zlé vítězí jen dočasně, zatímco v posledu bude poraženo a vykořehněno. Zatímco však úzkost trčí do budoucnosti, nemajíc se čeho zachytit, takže v posledu musí popřít samu sebe a skončit v naprostém nihilismu, naděje se má čeho zachytit. Lépe řečeno: naděje je ve své otevřenosti a odevzdanosti zachycena, podržena, vyzdvižena, naplněna, a tím zbavena své prázdnoty. Naděje nezůstává bez odpovědi a bez pomoci. A přinejmenším zčásti přechází v činorodou práci, ve smysluplnou aktivitu, tj. ve víru (jestliže spolu s Rádlem chápeme víru jako nakloněnost k činu). Tímto způsobem není naděje pouhou náplastí, náhražkou, pouhým odreagováním, neschopností zasáhnout do běhu událostí, nýbrž odpovědným postojem, odpovědnou orientací života. Ale ona praktická životní aktivita, ve smyslu zakotvená, nemůže tvořit a také netvoří všechnu náplň životní smysluplnosti. Život je ve smyslu zakotven tak, že vykračuje ze sebe a že překračuje, přesahuje sám sebe. A v tomto vykročení a v tomto přesahu se vztahuje ke smyslu základně tak, že se mu otevírá a že se mu odevzdává. Aktivní, praktická odpověď je něčím podstatně druhým, následným, něčím, co vyplývá z oné životní zakotvenosti, v níž se život smyslu a smysluplnosti nezmocňuje silou a násilím (jako kořisti), nýbrž v níž je primárně smyslem a smysluplností uchopován a nesen.

<<<

>>>

[O cílevědomosti nad románem „Mantrap“ Sinclaira Lewise]

76-94 cílevědomost, průšvih, Lewis (Sinclair)

760823-1

(94) (7) (SSaŽ, Dunaj, 23. 8. 76 odpol.)

V Račicích jsem přečetl Lewisův překvapivý (pro mne alespoň) román „Mantrap“ („Past na muže“) a v závěru jsem našel dost kuriózní myšlenku; dost kuriózní na to, aby mohla být pravdivá. Na nádraží po rozloučení s Alvernou stojí spolu Ralph a Joe dost nešťastní a promlouvají spolu:

„Have men and women always got to hurt each other this way?“ cried Ralph.

„Yes. Anybody that ain't content with being a peddler is going to hurt himself, and everybody else, I guess,“ said Joe. (0345, London 1937, p. 231)

Můžeme připustit, že na tom něco je? Do jaké míry to je pravda?

Není pochyb o tom, že člověk, který nepluje prostě s proudem, ale má určitý vyhraněný cíl, jehož chce dosáhnout, si v jistém smyslu „komplikuje“ život. Ovšemže pak do takto „komplikovanějšího“ života strhuje i druhé, a tak „komplikuje“ život i jim. Nicméně toto „zasahování“ do života druhých není jediné, není jednosměrné. Vždyť naopak člověk, který se nechá nést proudem, který nemá a neuznává žádný cíl, jehož je třeba dosahovat napříč, nebo dokonce proti proudu, představuje obtíž a komplikaci pro druhého, s nímž je životně spojen a který takový cíl uznává a má. Jak často je lhostejnost k práci životního partnera tíživým břemenem a takřka nepřekonatelnou překážkou toho, aby se partnerovo úsilí přestalo vyčerpávat na prkotinách a mohlo se soustředit k podstatnému výkonu! Vcelku lze říci, že lhostejnost, intaktnost a neschopnost či nevěle porozumět opravdovému úsilí o něco většího či velkého je nejtěžší brzdou nápravy věcí a tzv. společenského pokroku. A tak se ukazuje, že nešťastnými se lidé navzájem činí jak tím, že o něco usilují, tak tím, že neusilují o nic.

A ovšem navíc je nutno upozornit na základní důležitost toho, oč vlastně člověk usiluje. Zdroj svízeli, zármutku a neštěstí nemusí spočívat v tom, že některý z našich blízkých (anebo i nám velmi vzdálený člověk) o něco usiluje, ale v tom, že usiluje o nesmyslnou nebo škodlivou věc. Příklad, který ve svém románu tak působivě zpřítomňuje Sinclair Lewis, je dosti poučný právě proto, že žádný z partnerů vlastně neusiluje o nic světoborného, a dokonce ani o nic nového; Alverna je nespokojená se svým životem, který se utváří způsobem ovlivněným Joeovým způsobem života;

a Alverna to cítí jako sevření a nesvobodu. Joe si uvědomuje, že vlastně nutí Alvernu k něčemu, co jí je cizí a co vlastně ona nechce, ale se svým způsobem života nehodlá nic podniknout. A Ralph je se svým životem přese všechnu omrzelost hloupými a nafoukanými bližními natolik spokojen, že chce na tutéž cestu přivést jak Alvernu, tak Joea. Ale ačkoliv Alverna jediná je se svým životem nespokojená, nemá v úmyslu se nechat vázat jiným směrem, nýbrž v Ralphovi vidí jen vysvobození – tedy žádný závazek. Není na tom tedy lépe než oba muži, kteří naopak závazky uznávají; dokonce uznávají i závazky, které jsou pouhými předsudky a společenskými konvencemi, tedy které skutečnými závazky ani nejsou. A tak příklad Lewisových hrdinů nevyhrocuje naši otázku správným směrem, pokud jde o teoretické vyjasnění; ale na druhé straně ji vyhrocuje velmi správně proto, že náš život opravdu nebývá exemplifikací teoretických pravd. A tak to, co spolu po odjezdu vlaku s Alvernou prohodí Ralph s Joem, nelze přetěžovat. Je to pro ně, zejména pro Joea, spíše něco jako rezignace než nějaká osvětlující moudrost. Že to Lewis sám takto nejspíš mínil, se zdá pravděpodobným už proto, že v celém románu je podobných sentencí velice málo, takže ani tady asi nejde o „sentenci“ autorovu.

<<<

Pokračování v seš. č. 14.!