

R 1975-34

(250) (1) (SSaŽ, 28. 8. 75 večer.)

Jakou funkci si v naší koncepci může udržet tradiční pojem starší filosofie, totiž „absolutní“ a „absolutno“? Nebude škrtnut, ale důkladně revidován – a zejména podstatně změně své místo a svou důležitost. Doslova totiž „*absolutus*“ znamená oddělený. Co je odděleno tak, že je bez souvislosti či lépe řečeno bez podmiňující souvislosti? (Tradičně stojí absolutní proti relativnímu, tj. proti tomu, co je v „relaci“.) V naší koncepci bude tedy především absolutní každá primordiální událost, na niž nic nereaguje (a která – ovšem – sama také na nic nereaguje). Vycházíme-li jak z pohledu na tyto absolutní události, které po svém proběhnutí zanikají tak dokonale, jako by nikdy neproběhly, a které i ve chvíli svého aktuálního dějství jsou tak izolovány a v sobě uzavřeny, že je tomu stejně tak, jako by vůbec neprobíhaly, pak tedy to, co obvykle nazýváme skutečností a světem, je pouze jakousi anomálií, úchylkou, chorobou absolutního dění. Ovšem „chorobou“, na níž je založen právě svět. – „Absolutní“ tedy, převedeno na rovinu běžného porozumění, znamená asi tolik jako neskutečný, neexistující, mimo-světový, mimo-skutečný. To vše ovšem v rámci předmětného myšlení.

Jestliže však opustíme linii předmětného myšlení, musíme se ovšem s pojmem „absolutní(-no)“ rozloučit úplně, neboť v pozadí každé primordiální události je zdroj, „odkud“ všechny primordiální události „emergují“ – a tudíž k němuž nejsou beze vztahu. Tento vztah ovšem není „realizován“ tak, že by zdroj událostí byl pro události „předmětem“, tj. že by se k němu vztahovaly ve směru svého dějství, čili ve směru „zvnějšňování“ (jenže v případě, že předmětně na událost nic nenavazuje, nereaguje, nemůžeme mluvit o „zvnějšňování“, neboť každá „vnějšnost“, každý „vnějšek“ je vztažen k čemusi, k nějakému subjektu, pro nějž je vnějškem; leč pro samotnou primordiální událost nemůže ani její „konec“, její „vyústění“ být předmětem, předmětností, vnějšností, neboť není v jejích možnostech se k sobě vztáhnout „zvnějšku“; subjekt je schopen se vztáhnout k sobě jen tehdy, je-li schopen se sám opustit a pak se k sobě zase vrátit – a k tomu potřebuje něco „druhého“, „jiného“ – tj. musí přestat být „absolutním“ subjektem a musí se nejprve k něčemu vnějššímu, tj. k něčemu mimo sebe, k něčemu předmětnému vztáhnout); ani naopak nelze říci, že by se onen univerzální zdroj události k jednotlivým událostem vztahoval jako k „předmětům“, jako k něčemu pro sebe

vnějšímu, neboť víme, že událost na svém začátku má charakter vnitřní, nepředmětný, a že se „zvnějšňuje“ teprve ve svém průběhu. A proto právě z předmětného hlediska (tj. z hlediska předmětného myšlení, to jest myšlení předmětně zaměřeného a orientovaného) tu není vztah jakoby žádný, a tudíž událost má (jakožto primordiální událost, k ničemu nevtažená a na niž se nic nevztahuje) „absolutní“ charakter.

Ovšem je tu ještě jedna okolnost. To, čemu říkáme „já“, resp. „svébytí“ (Selbstsein), nabírá hloubky, zakopává se takřka do největších hlubin a získává si tak jakousi svébytnost, samostatnost – byť jenom po některých stránkách, neboť fakticky je „já“ vázáno na vnější události, na vnější poměry, např. na tělo atd., – ale přece jenom jistou základní distanci si tím zajišťuje; a teď vzniká otázka, nemohli-li bychom najít nějaký podstatnější vztah mezi oním „absolutnem“, jímž jsou jednotlivé primordiální události, a tím takřka „absolutnem“, jímž jsou primární, „primordiální“ subjekty na jedné straně, a mezi oním „já“, oním „svébytím“, „Selbstsein“ inteligentní, oduševnělé lidské bytosti. Herčíkova kvantově biologická představa (že organismus je jenom zesilovací systém vnitřního dění v atomu, jenž má za daných okolností v organismu ústřední postavení) je neudržitelná, naivní, příliš krátkodechá, zkratová. Ale přece jenom míří k vážnému problému. Mám za to, že někde na těchto místech lze najít cosi filosoficky eminentně významného, ale bude potřeba k tomu přistupovat po zvláštních cestách, abychom pronikli až k jádru věci, k jádru problému. Herčíkovi bylo překážkou to, že zůstal v rámci předmětného myšlení a identifikoval nitro osobnosti, „Selbstsein“, s nitrem atomu, neboť jinak nevěděl, jak by mohl mezi obojím zjednat vztah. Ale jestliže je nitro zakotveno v „univerzálním zdroji událostí“ a tedy i univerzálním zdrojem a základnou všech „niterností“, pak není třeba této předmětné identifikace. Atom představuje jeden typ zvnějšnění událostního subjektu, člověk (jako biologický a společenský jedinec) jiný typ takového zvnějšnění. Subjekt „člověk“ reaguje a navazuje ovšem na nižší subjekty (atomy, molekuly atd.), zapojené do jeho „těla“, do celku jeho organismu, ale organismus není pouhým zesilovacím systémem „událostí“ a „dění“ v jediném atomu v ústředním postavení. Při komplikovanosti vyšších a vyšších subjektů se jejich niterná, vnitřní stránka prohlubuje, takže niternost člověka má nesrovnatelně větší hloubku než niternost atomu (ta je takřka zanedbatelná, a také moderní věda dosud nenašla způsob, jak ji myšlenkově a experimentálně uchopit – kromě toho, že její význam se zřetelně jeví v chování živých organismů).

Křečovitost Nietzschova myšlení je někdy jím samým dobře rozpoznána, i když není ještě pojmenována pravým jménem. Tak kupř. v jeho materiálech k předmluvám 1885-88 v § 8 (XI, str. 104) čteme tuto otázku (a možná povzdych): „Hat schon je ein Mensch auf dem Wege der Wahrheit gesucht, wie ich es bisher Gethan habe, – nämlich Allem widerstehend und zuwiderstehend, was meinen nächsten Gefühle wohltat?“ Na tomto výroku je dobře vidět hned několik věcí. Především ta obrovská nedůvěra v sebe a ve vlastní pocity, city. Člověk s tak obrovským sebevědomím – a tak nedůvěřivý k sobě samému! Za druhé: nejde ovšem o nedůvěru ke každému vlastnímu citu a pocitu, nýbrž především a na prvním místě k těm nejbližším (co tím má na mysli, sluší se blíže prozkoumat; snad právě jakýsi spontánní, nekorigovaný cit/pocit, ještě nezušlechtěný a nekultivovaný? Jenže ono vůbec nejde o to jej korigovat, nýbrž právě se na něm orientovat, ale přesně v opačném smyslu. Takže komu není tak, že by ony původní, první, nejbližší city/pocity byly nespolehlivé; naopak, jsou naprosto spolehlivé, jen ukazují přesně opačně – stačí obrátit jejich směr, jejich smysl – a už jsme na cestě k pravdě, na cestě pravdy. To tedy za třetí. Pravda je tedy zase něco „fyziologického“ nebo alespoň „psychologického“; je ovšem něčím „opačným“, něčím, co se protíví, co odporuje našim nejbližším, prvním citům/pocitům. Jaký zvláštní trik, jímž se dostaneme k pravdě! Což tu křečovitost přímo nehmatáme?

Jiné stránce této křečovitosti se přiblížíme např. přes Nietzschovy úvahy či sentence o mlčení. Jedna můžeme citovat § 201 z „Modernität“ (XI, str. 97): „Ein Mensch, dem fast alle Bücher oberflächlich geworden sind, der vor wenigen Menschen der Vergangenheit noch den Glauben übrig hat, daß sie Tiefe genug besessen haben, um – nicht zu schreiben, was sie wußten.“ Jen člověk nehluboký tedy říká a píše to, co ví; je-li dost hluboký, pak neříká a nepíše (víc), co ví. A z materiálů k předmluvám, § 4 (XI, str. 102): „So lernte ich bei Zeiten schweigen, sowie daß man reden lernen müsse, um recht zu schweigen: daß ein Mensch mit Hintergründen Vordergründe nöthig habe, sei es für Andere, sei es für sich selber: denn die Vordergründe sind einem nöthig, um von sich selber sich zu erholen, und um es Anderen möglich zu machen, mit uns zu leben.“ Nepochybně je tu cítit jakási blízkost a příbuznost mezi „nejbližšími pocity“ (die nächsten Gefühle) a mezi „Vordergründe“, mezi popředím, resp. tím, co je v popředí. Ze slabosti vůči sobě anebo z ohledů vůči slabosti těch druhých plní „Vordergründe“, resp. „nächste Gefühle“ přece jakousi funkci: usnadňují nám žít se sebou samotnými a usnadňují našemu okolí žít s námi. Ten, komu však jde o pravdu, nemůže se s touto

situací smířit - a tak: mlčí. Naučí se mlčet. Ale mlčet je možno se naučit jen tak, že se naučíme mluvit - jen tak je totiž možno správně mlčet. V pozadí zase tušíme cosi z křečovitého pohledu sofistů (některých), totiž že (s Nietzschem spíše řečeno) o pravdě nelze nic říci, pravdu nelze vyslovit tak, že o ní něco řekneme, nýbrž jen tak, že o ní pomlčíme. Ale abychom mohli o ní správně pomlčet, musíme přece jenom o něčem promluvit. To by samo o sobě mohlo být výborné vystižení nepředmětné povahy pravdy a nepředmětných a předmětných intencí myšlení. Ale Nietzsche tomu dává právě ty divné křečovité **rysy**: místo aby ukázal na povahu pravdy a povahu myšlení, říká: o pravdě lze jen mlčet; dokonce užívá formulace: mlčet o tom, co víme (tj. jako bychom sice mohli něco říci, ale jsme-li dost hlubocí myslitelé, neřekneme nic); nemůžeme vynést na světlo své „Hintergründe“ (nebo „Hintergedanken“), protože by to nesnesli ani druzí lidé, ani - možná - my sami. A právě ti nejhlubší, tj. ti, kteří by to sami snesli, kteří jsou hotovi se sebou i s druhými („fertig, mit sich, mit Anderen“ - str. 273), kteří jsou měřeni podle toho, kolik pravdy snesou, kolika pravdy se odváží (263), kteří si cení hlavně myšlenek **(ž)** pozadí (Hintergedanken - str. 75) - ti mlčí. Zamlčují vlastně, co vědí (vzpomínka na Platóna v *Listech*?). A tito hlubocí lidé jsou prý nebezpeční (str. 97). Co je na nich vlastně nebezpečného, když tito propastně hlubocí lidé - mlčí?

(252) (3) (SSaŽ, 30. 8. 75 odpoledne.)

U Nietzscheho můžeme najít pozoruhodné místo („Modernität“, § 185; XI, str. 89-90), kde u příležitosti poznámek k obvyklému posuzování slova „pesimismus“ říká: „man hat das Problem dabei übersehn, in dem wir leben, das wir sind -. Es handelt sich nicht darum, wer Recht hat, - es fragt sich, wohin wir gehören, ob/zu den Verurtheilten, den **Wiedergangsgetildeten**... In diesem fall urtheilen wir nihilistisch. Man hat zwei Denkweisen gegen einander gestellt, wie als ob sie miteinander über die Wahrheit zu Streiten hätten: während sie beide nur Symptome von Zuständen sind, während ihr Kampf das Vorhandensein eines cardinalen Lebens-Problems - und nicht eines Philosophen-Problems - beweist. Wohin gehören wir?“.

Zdá se mi, že se tady proklubává na světlo něco, co stojí - až na některé výhrady - velmi blízko tomu, co mám i já na mysli. Vedle filosofických problémů či spíše problémů filosofa a filosofů jsou tu problémy samotného života, životní problémy. U těchto životních problémů není na prvním místě důležité, co a jak o nich soudíme a myslíme, nýbrž jak je žijeme, jak v nich a jimi jsme. Výhrady, o nichž jsem se zmínil, se týkají dvojího: 1)

především – to je zase ta neblahá Nietzscheova „fyziologičnost“ – není pravda, že u oněch životních problémů nejde o to, zda máme pravdu („ob wir recht haben“). Tam právě naopak se rozhoduje primárně o tom, zda půjdeme životní cestou správnou a pravou, nebo nesprávnou a falešnou. Otázka správnosti a nesprávnosti, pravdivosti a nepravdivosti nekonstituuje teprve na rovině vědomí, myšlení, usuzování, nýbrž už na rovině naší životní orientace, životního vykročení – na rovině našeho „bytí“: vztah správný-nesprávný, pravda-lež je problém životní (a ne problém filosofů), je to problém, „v němž žijeme a jímž jsme“; 2) a za druhé ovšem nemůžeme uznat, že způsoby myšlení („Denkweisen“) jsou pouhými „symptomy stavů“ („nur Symptome von Zuständen“); nepochybně můžeme v myšlení, v reflexi ukázat na leccos symptomatického, tj. na složky, stránky, prvky, jež skutečně představují symptomy onoho základního životního „postavení“, „posazu“, „vykročení“, „orientace“ či jak jinak bychom to naznali. Ale nikdy to není jenom symptom a pouhý symptom, vždycky je myšlení, způsob myšlenkového přístupu a uchopení reflexí životní „praxe“, tj. skutečného života – ale reflexí jakožto zvláštní, nové aktivity, nové životní (i životní, ne tedy „jenom“ myšlenkové) iniciativy. A proto se může orientace myšlení s orientací života nejenom shodovat, ale také neshodovat, a dokonce se s ní rozcházet. A teprve za těchto okolností a za těchto předpokladů lze porozumět, jakým způsobem se vlastně pravda uplatňuje v životě a ve světě, jakými cestami proniká do života a do světa, jak vlastně teprve tím svět zakládá jako osvětlenou skutečnost, jakožto „svět“.

Významné je také to, že problém tu je myšlenkově uchopen nikoliv jako pouhá záležitost myšlení, jako rozpor v myšlení, nýbrž jako něco, co je součástí a vybavením situace, v níž jsme a v níž žijeme – tedy jsme situováni v problému, žijeme v problému, v „problematickosti“; a za druhé je tu problém pochopen jako něco, co jsme my sami – to znamená: naše situovanost (v oné situaci), náš způsob přítomnosti, náš pobyt zde a nyní, ale snad přímo naše bytí je „životním problémem“ (žitým problémem, ne tedy jenom myšleným). Tomu lze ovšem rozumět několikerým způsobem; zajisté není nejhlubší to pochopení, které chce věc svést na „problematickosti“ lidského života a lidské existence vůbec. Problém neznamena totiž sám o sobě pochybnost nebo zpochybnění; pochybnost je teprve jednou z možných reakcí na „skutečný“, „žitý“, „životní“ problém. Adekvátnější reakcí než pochybnost (či dokonce než zmatenost) je otázka. „Skutečný“, „životní“ problém je vysloven, tj. dostává se mu slovní, řečové podoby ve formulované otázce. Ale otázka je vlastně otevřenost, jeden z typů uvědomělé (uvědoměné) otevřenosti vůči tomu, co přichází (co

přijde) jako odpověď. Jestliže se však v otázce dostává řečové, logické podoby „životnímu“ problému, pak tento „skutečný“ (ne pouze „myšlený“) problém je nutně také otevřeností, byť nikoliv myšlenkovou. Ale otevřeností vůči čemu? Tady se ukazuje mez Nietzscheho stanoviska: ovšemže otevřeností vůči pravdě, kterou nemůžeme a nesmíme chápat jako pouhou záležitost myšlení. Vztah myšlení k pravdě má své významné precedens, totiž vztah života k pravdě. A právě tam, kde se život vůči pravdě otevírá, tj. kde pravdu nemá, ale čeká na ni, kde si svou pravdu nenesou s sebou jako svou výbavu (a to je právě Nietzscheho zatěžko pochopit pro jeho fyziologizující sklon), právě tam se otevírá „skutečný“, „životní“ problém.

(253) (4) (SSaŽ, 2. 9. 75 večer.)

Redukcionismus Nietzscheho lze dobře vidět v jednom malém odstavci v „Modernität“, § 190 (XI, str. 92): „Die Mächte in der Geschichte sind wohl zu erkennen, bei Abstreifung aller moralischen und religiösen Teleologie. Es müssen die Mächte sein, die auch im ganzen Phänomen des organischen Daseins wirken...“ To je nejhrubší omyl, který ovšem metodicky může mít relativní cenu; to nemá být popíráno. Ale nemůže být chápán jako univerzální metoda, vedoucí k univerzálně platným výsledkům.

Věc se má tak: u Nietzscheho není vůbec zdůvodněno, proč by se taková redukce měla zastavit právě u roviny „organického bytí“ a proč by i sám život neměl být redukován na rovinu chemických vazeb nebo ještě dál na rovinu fyzikálních vztahů. A vůbec zůstává v takovém případě otázka, co můžeme považovat za rovinu základní, „primordiální“. Víme, jaké potíže to dělá moderní fyzice, která by ráda po rozložení atomů přecej jenom našla nějaké nové, zcela elementární (a dále již neredukovatelné, nedělitelné) částice – a propadá se stále k dalším a dalším, o nichž už vůbec nelze říci, že by byly např. základnější, elementárnější, jednodušší než ty „rozbité“ atd. Nietzsche má ovšem kus pravdy v tom, že něco, co se osvědčilo jako „moc“ (Macht) např. na úrovni fyzikální nebo chemické, nemizí náhle na úrovni života; a právě tak „síly“ či „moci“, vládnucí na rovině „organického bytí“, nepřestávají existovat na rovině dějin. Otázkou je, vládnou-li nadále i tam. Na každé vyšší úrovni jsou vládnucí souvislosti, setrvačnosti a zákonitosti nižších úrovní nějak zachovány, ale jejich platnost, význam a vládnucí postavení je omezeno, limitováno (rozumí se v novém rámci – ne že by bylo potlačeno). Je limitováno novými souvislostmi, platnými a vládnucími řády a strukturami, které oněch nižších užívají jako stavebních kamenů, jako materiálu. Nový rámeček,

založený na vyšší úrovni (a zakotvený ve větší hloubce) způsobuje, že dosavadní souvislosti a závislosti, které na nižší úrovni vypadaly naprosto kompaktně, řídou a vykazují „mezery“, „průdulky“ a vůbec jistou vůli či přímo rozkolísanost. A v „mezerách“ dosavadní organizace se usazuje organizace vyšší úrovně, která sice staví na organizacích nižších rovin, jež musí respektovat, ale která jimi není nikterak determinována.

A proto, řekl-li Nietzsche, že se v dějinách prosazují stejné síly a mohutnosti (Mächte) jako na rovině života, je to sice pravda, ale zároveň platí, že dějiny tyto síly a mohutnosti v četných směrech přesahují, a že všude tam, kde přesahují, jsou ovládány jinými „silami“ a „mohutnostmi“, či spíše jinými platnostmi a závaznostmi, jinými hodnotami. A protože jádro dějin je tam, kde je rovina pouhé vitálnosti právě překročena, podstatnou stránku dějinných událostí nelze uchopit pojmy a myšlenkovými prostředky, přiměřenými oněm nižším úrovním.

Chyba Nietzscheova tedy spočívá v tom, že mluví o „Abstreifung aller moralischen und religiösen Teleologie“. Je ovšem nedůležité, v jakém rozsahu je míněna sama „teleologie“ (a proč se N. zmiňuje právě o „teleologii“ – má to snad znamenat, že uznává jen tzv. „kauzalitu“? – to by bylo přece neobyčejně hloupé! a také by to bylo v rozporu s celou řadou jeho jiných výroků, jak se mi alespoň zdá), a proč se mluví právě jen o morální a religiozní stránce. Takových stránek by se ovšem našlo víc. Podstata je však nejspíš v tom, že nejde ani o nějaký vliv z minulosti ve smyslu „kauzálního působení“, ani o nějaký vliv z budoucnosti ve smyslu přitažlivosti předem „daného“, „hotového“ konce, a tedy ve smyslu nějakého „finálního působení“, nýbrž o „vnitřní“ přesvědčivost „hodnoty“, která vtiskne ráz dění, jež se jí „rozhodne“ realizovat resp. jež se chopí její realizace, jejího uskutečnění, uplatnění. Pokleslé podoby „morálky“, „religiozity“ apod. ve smyslu ideologií nemohou být dostatečnou námitkou proti možnosti realizace hodnot, jež nevyplývají ze žádných daností ani příčin.

(254) (5) (SSaŽ, 4. 9. 75 dopoledne.)

Proč se vůbec filosofie obrací na lidi, kteří s filosofií nemají nic společného, kteří ji neznají a nechtějí znát, nestarají se o ni? Proč se domnívá, že by je nejenom mohla, ale přímo měla povinnost obtěžovat, že by je měla přesvědčit, aby se o ni alespoň poněkud zajímali, že si něco z ní mají osvojit. Filosofie vidí věci – nebo se alespoň domnívá, že vidí věci, jak jsou, chce je vidět, jak jsou. A když je tak vidí, je jí velice často zřejmé, že lidé dělají něco, že plánují, praktikují, uvádějí ve skutečnost něco, a přitom si myslí, že vlastně dělají něco jiného; že jejich vědomí je v rozporu

s tím, co vskutku dělají, a to z nejrůznějších důvodů. Může to být se špatným svědomím, a může to být z cynismu, ale může to být také z pouhé nevědomosti, protože nedohlédají, jak se věci mají. A filosof je z toho vždycky nervózní; má za to, že by bylo lépe, kdyby lidé věděli, co dělají, a kdyby dělali to, co si myslí, že chtějí dělat, co si myslí, že dělají. Kdyby zkrátka došlo k integritě, k sjednocení toho, co skutečně dělají, a toho, co si myslí, že dělají. V tom jim chce filosofie pomoci. Tenhle předpoklad samozřejmý nikterak ovšem není; není ničím, co by se rozumělo samo sebou. Je zapotřebí se na to také kriticky podívat. Byli filosofové, kteří si - alespoň to vyslovili - cenili toho, že lidé jsou už takoví, že mezi jejich aktivitou, praxí, prací a mezi tím, co si o své aktivitě, praxi, práci myslí, je napětí, rozdíl, rozpor. Voltaire prohlásil, že i když sám ovšem nevěří, je přece rád, když jeho krejčí věří v Boha, poněvadž ho aspoň - jak doufá - bude méně okrádat. To je ovšem značně nefilosofický postoj, to je taková trochu cirkusově laděná cynická poznámka. - Sókratés, jedna z nejznamenitějších postav z dějin filosofie, byl přesvědčen, že lidé by byli dobří, že by nedělali nic zlého, kdyby nebylo nevědomosti, a že jim stačí ukázat, co vlastně dělají, a že hned všeho zlého nechají. To je nepochybně přeceňování reflexe, přeceňování filosofie, ale je v tom něco. My se ovšem musíme tázat, odkud odjinud ještě přicházejí motivy a příčiny lidského selhání (mravního) a toho, že lidé dělají něco jiného, než by chtěli, než zamýšlejí. Je to mnohem složitější. (Přepis mgf. záznamu.)

Jsou - a byly vysloveny - i jiné pohledy a přístupy v této záležitosti. Tak především na jedné straně lze mít za to, že tam, kde je koncentrována moc nebo zlá vůle, je vlastně úlevou, že lidé nevědí, co dělají (a že se často slepě vrhají do záhuby k záchraně a k dobru pokořených a podmaněných a ohrožených), tj. že zlo není uskutečněno takřka nikdy v té hrůzné podobě, v jaké je zamýšleno. Proti tomu se zase staví názor, že nikdy se neprovedlo tolik zlých a zhoubných věcí, jako když k tomu lidé měli ty nejušlechtilejší důvody. Obojí je ovšem málo přesvědčivé; naplánované hrůzy nacismu nebo stalinismu dosáhly nevídaných rozměrů. O ušlechtilých motivech a důvodech tu nemohlo být ani řeči. Tyto příklady tedy naráz vyvracejí obě zmíněné myšlenky. - Existuje také morální devize, která se odvolává na evangelia a přímo na Ježíšova slova: nechť neví levice, co dělá pravice. A rovněž na podobenství o posledním soudu, kdy se ukáže, že ani dobré, ani zlé skutky (nebo zanedbání dobrých skutků) nebývají provázány odpovídajícím povědomím toho, čím jsou a co vlastně jimi je uskutečňováno. Kuriózní je také jedna z posledních proseb Ježíšových na kříži, totiž když žádá odpuštění pro ty, kteří jej křížují,

„neboť nevědí, co činí“. Je to vskutku omluva, když člověk neví, co činí? Podobně apoštol Pavel říká, že jsou bez výmluvy ti, kteří slyšeli evangelium (na rozdíl od těch, kteří neslyšeli). To všechno se zdá jakoby naznačovat, že nevědět poskytne jistou výhodu a je důvodem pardonu. Proč je lépe vědět než nevědět? Ve starém Řecku často bylo možno (u básníků i u myslitelů) zaslechnout, že je dobře, že nevíme, že nevidíme do budoucnosti, že je nám pravá povaha věcí skryta – jen tak můžeme mít naději. Ale jak jinak zní Ježíšovo slovo: poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí! Jak to všechno můžeme srovnat? Je člověk určen k tomu, aby byl svobodný? A aby poznával pravdu? Může se člověk na pravdu spolehnout jako na základ svého života? Není pravda vlastně něčím, co člověka, jeho život a jeho naději ohrožuje a narušuje? Toto je jedna z nejzákladnějších otázek životní orientace člověka a lidstva.

(255) (6) (SSaŽ, 4. 9. 75 odpoledne.)

Pro pěstování filosofie je zapotřebí mít alespoň minimální talent. Lze si snad představit v období k pěstování hudby, že někteří lidé nemohou filosofii překonat prostě proto, že nemají filosofický talent, že nemají potřebné sensorium pro filosofické problémy a jejich jemnosti, že zkrátka nemají pro filosofii potřebné schopnosti. V hudbě také nemůže pěstovat třeba domácí hraní v nějakém malém komorním kroužku člověk, který nemá hudební sluch; ale ovšem také ne člověk, který se nenaučil hrát na nějaký nástroj (zpívat ovšem se naučit mohl, takže by zase mohl třeba zpívat). Rozdíl je ovšem ten, že bez hudby se není schopen obejít pouze člověk, který už jednou hudbu začal pěstovat – pak mu hudba strašně chybí. Ale člověk, který nikdy nepoznal krásy hudby, může se bez hudby obejít – jistě za cenu jistého ochuzení, ale není to životně centrální ochuzení, dalo by se říci. Ale u filosofie je tomu jinak; tam totiž nejde o to, že by nedostatek talentu k filosofování znamenal nějakou estetickou újmu, estetické nebo jiné ochuzení života, nýbrž znamená jakési zbrzdění možností celoživotních, nejenom jedné stránky. Místo a vliv filosofie (a všelijakých deformovaných, upadlých „filosofií“ či spíše pa-filosofií) v lidském životě je neskonale větší a centrálnější než vliv jakéhokoliv umění nebo speciálně hudby (přinejmenším). Je totiž centrální i po vnější stránce: nedostatek talentu nechává člověka v jakési bezradnosti, v neschopnosti řádné orientace – člověk se stává obětí působení, které neprohlíží, neprohlédá, o něm velmi často ani dobře neví a které nemůže korigovat ani kontrolovat. (Mgf. záznam z 27. 8. 75 – až sem přepis.)

Není pochyb o tom, že filosofie je – podobně jako umění, jako hudba kupř., ale také jako věda atd. – jistý luxus. Jaderná fyzika je nepochybně

velkým luxusem - pro menší země (bez spolupráce většího počtu malých zemí) dokonce příliš velkým, aby si ho mohly dovolit. Ale jakmile jednou (dojde-li k tomu) budou energetické zdroje společnosti z největší části závislé na jaderných elektrárnách apod. (po vyčerpání zásob nafty, plynu, uhlí), bude tento luxus nadále nezbytností a žádná země (nebo téměř žádná země) se tomu nebude moci vyhnout. Nikoliv proto, že by to bylo pro život elementárně nezbytné (vždyť se život, dokonce společenský, bez jaderné energie až dosud obešel), ale je to nezbytné být i jen pro zachování dosavadního rozsahu a kvality společenského života (tj. počtu obyvatel, civilizační úrovně atd.). Nezbytnost filosofie je v jistém smyslu podobného druhu. Společnost je plná myšlenek, reflexe, ideologií atd. Nikdo není schopen se vyznat ve společenském dění, v politice, ve veřejném životě, kdo nedisponuje některými prostředky filosofie (i když se přitom nemusí stát filosofem). Každý musí pěstovat filosofii alespoň tak, jako musí pěstovat sport, aby si udržel v kondici jak tělo, tak mysl. V tomto smyslu filosofie není ani pouhá profese (mezi jinými), ani pouhá záliba a koníček.

Filosofii ovšem potřebují zejména vědci, neboť v rámci jejich odborné kompetence nejsou k dispozici potřebné myšlenkové prostředky k sebereflexi, tj. k sebekontrolě a sebeuvědomění vědce, aby zkrátka věděl, co to vlastně dělá, když vědecky pracuje. Pokud jde o vědecké odborníky (zejména špičkové), nemůže být o potřebě a nevyhnutelnosti filosofického vzdělání a školenosti vůbec pochyb. Poněkud nejistější je potřeba filosofie na straně umělců; lze říci, že na takové potřebě nelze trvat jako na bezpodmínečné nutnosti, ale asi velkou chybou by bylo užitečnost filosofie pro umělce popírat a její potřebu (resp. možnost potřeby) apriori vylučovat. V každém případě však ke kritickému porozumění uměleckého díla je filosofie naprosto nezbytná. Dále je filosofie nezbytná pro politiky, zejména ty, kteří svou politickou koncepci, svůj politický program chtějí integrovat a učinit věcí důstojného životního zaměření; zejména pak pro kulturně orientované „nepolitické politiky“ ve smyslu Havlíčkově. A už vůbec je filosofie nezbytná pro všechny kulturní pracovníky, kteří jako redaktoři, organizátoři, správcové muzeí a výstavních sálů, manažéři atd. mají co dělat s uměním a s jeho společenskou stránkou, s jeho uplatněním, pochopením a také podporou ve společnosti.

Ovšem filosofie má svou váhu a také svou velkou přitažlivost pro každého člověka a pro každého, kdo nějak zasahuje do lidských životů - ať už do života dospělých nebo zejména také do života dětí, tedy pedagogů a osvětových pracovníků atd. Jak může vypadat škola, která má být dílnou

lidskosti, když si učitelé nedovedou zkontrolovat a kriticky zreflektovat i prověřit svůj obraz lidské bytosti, svůj ideál lidskosti apod.? To ostatně platí nejenom pro ty, kdo se nějak podílejí na spoluvytváření podmínek růstu a rozvoje druhých, ale pro každého, kdo uvažuje o svém osobním rozvoji a o cílech, jichž chce nebo jichž by měl dosáhnout.

V každém z uvedených směrů (výčet jejich ovšem nebyl úplný) má filosofie poněkud jinou funkci a pracuje na trochu jiné rovině. Je také rozdíl, jestliže někdo z lásky k filosofii pěstuje domácí kroužky filosofických diskusí s jinými podobnými milovníky filosofických diskusí, anebo jestliže někdo chce či musí zvládnout některé partie filosofické problematiky na úrovni, nezbytné pro jeho vědecké nebo jiné profesionální zaměření, nebo jestliže se na celý život rozhodne pěstovat filosofii co nejodborněji a dostát tak nejvyšším nárokům. Ale ve všech těchto i jiných případech musí mít pochopení pro všechny ostatní roviny a směry filosofické aktivity a práce.

(256) (7) (SSaŽ, 5. 9. 75 ráno.)

Již Max Scheler upozornil na počátku své knížky *Místo člověka v kosmu* (3150, str. 44), že pomyslí-li vzdělaný Evropan na téma „člověk“, stěrávají se v jeho myšlenkách tři zcela odlišné (on říká „neslučitelné“, což je po mém soudu přehnané tvrzení) ideové okruhy (totiž židovsko-křesťanský, řecko-antický a přírodovědecký), jimž chybí jakákoliv vzájemná jednota. To je pro start našich úvah dost významná okolnost, neboť naším úmyslem je oslovit co nejvíc lidí a oslovit je tak, abychom navázali na to „místo“ a na tu „situaci“, na němž a v níž jejich myšlení v dané chvíli tkví. Jde totiž o to, že se musíme rozhodnout, zda budeme ve svém výkladu navazovat na všechny tyto okruhy, nebo vybereme-li si pouze jeden, abychom ostatní teprve postupně odhalovali, odkrývali. A právě pro tento druhý případ se zdá mít značnou přednost vycházet z obecného vědomí, jež převážně recipovalo přírodovědecké myšlení. Jestliže se zeptáme, jaké je místo člověka ve vesmíru, pak jednou z nejzávažnějších komponent naší intence je prostorový, resp. fyzikální a astronomický aspekt problému. Otázka bude ve své převažující složce mířit na určení té zóny vesmíru, kterou člověk obývá. A zároveň k tomu ovšem náleží chápání této „zóny“ čistě ve vnějším, přírodovědeckém, astronomickém, prostorovém smyslu. Takže z toho, co víme jistě, bychom mohli shrnout, že člověk je jedna ze živých bytostí, jež obývají jednu z vnitřních planet hvězdy, jménem Slunce, náležející do Mléčné dráhy a s ní do skupiny galaxií, které jsou nám poměrně nejbliž. Místo naší galaxie a místo supergalaxie, do níž Mléčnou dráhu zahrnujeme, v „celku“

vesmíru nedovedeme určit, protože nevíme, jaký obraz si o celku vesmíru máme utvořit. Nevíme také, zda můžeme předpokládat jiná místa ať už v naší galaxii, ať v jiných galaxiích, která by mohla být rovněž oživena a kde by eventuelně mohly žít podobné bytosti, jako je člověk. Nicméně předpokládáme-li to přece, pak - zase jen uvažujeme-li typ života obdobného známému z naší planety - bychom mohli místo člověka ve vesmíru rozšířit na určité zóny v okolí hvězd určitého typu, které nejsou ani příliš blízko, ani příliš daleko od ústřední hvězdy a kde se vyskytují nějaké planety atd.

Už z toho, co jsme až dosud řekli, je zřejmé, v jakých nejistotách se naše úvahy pohybují. Prvním závěrem je, že v této otázce není dost spolehnutí na vědu, která se nám na první pohled zdá tou nejkompetentnější instancí. Věda však nedovede určit ani vesmír jako celek (aby mohla říci, jaké místo v tomto celku má člověk), ani co to je život a za jakých podmínek může existovat (nejenom ten, který známe na naší Zemi, ale vůbec), ani kolik je přibližně (na procenta) osídlených hvězd (resp. jejich planet), ba dokonce ani to, je-li vůbec v naší galaxii (nebo v jiných galaxiích, to tím méně) ještě nějaké jiné místo, kde žijí organismy. Samozřejmě, že každý vědec vám řekne: věda to dosud neví. Ale jak dlouho by musel člověk čekat, až se to změní? Jak dlouho bude věda potřebovat k tomu, aby poznala celý vesmír - co když je nekonečný? Je vůbec věda schopna rozhodnout (zjistit), zda je vesmír konečný či nekonečný?

Druhým závěrem je, že prostorové chápání „místa člověka ve vesmíru“ je nevhodné a nepřipadné; existují totiž zvláštní „místa“, kde je možný život a tedy i lidský život, jež splňují jisté „neprostorové“ podmínky, tj. vázané na zóny určité kvality a kvantity záření, ale také na přítomnost planety - navíc určitého rozmezí složení, atd. atd. Navíc život se tam nějak na taková místa musí dostat - nevznikne náhle a najednou, ale poznenáhlu se vyvíjí (věda „zatím“ nedovede říci, jak vzniká život resp. jak „vznikl“; to ovšem pro vědu spadá vjedno - a v tom je možná právě chyba). Když tedy mluvíme o „místě“ člověka (nebo života) ve vesmíru, musíme mít na mysli „místo“ nejen v prostorovém, ale také v časovém smyslu. Ale jakmile začneme uvažovat čas, celý přístup ke skutečnosti se změní. Zatímco prostorové „skutečnosti“ máme jakoby celé najednou „před“ sebou, a skutečnost „viděná“, „nazíraná“ jen prostorově je tedy redukována na předmětnost, resp. je chápána jako předmětná, u „skutečností“ časových tomu tak není. Časová skutečnost není celá „najednou“ „před“ námi (leđa jako již zcela proběhlá, nastalá, minulá), nýbrž část je nyní (tj. je spolu s námi, ona je „při nás“ a my jsme „při ní“,

neboť přítomnost právě znamená být „při tom“), část je „před“ námi a část je „za“ námi (ať už se čelem obrátíme kterýmkoliv směrem, vždy je něco také „za“ námi). A tak každá redukce na „předmětnost“ eliminuje, filtruje to, co předmětné není, tj. kus časovosti, jeden celý rozměr času, jednu dimenzi dějství. Jak tedy vypadá situace, budeme-li se tázat po místě člověka v dějinách vesmíru, v dějinách Země, v dějinách života na Zemi, v dějinách lidského **fyla** a posléze ve vlastních dějinách člověka, lidstva?