

R 1975-17

[750430-2]

(132) (1) (SSaŽ, 30. 4. 75 před polednem.)

Tváří v tvář velkým dějinným skutečnostem, společenským a politickým hnutím a útvarům, společenské a politické situaci není často člověk schopen dost ovlivnit události v tom smyslu, jak by si přál a jak by měl, tj. jak by „se mělo“, jak by bylo třeba. A přece i v tom případě není nikterak vyvázán z odpovědného vztahu k nim, i když tato odpovědnost nezahrnuje nebo nemusí zahrnovat odpovědnost za to, co se bez něho a proti jeho vůli děje. Jeho odpovědnost spočívá v tom, že v rámci svých možností napomůže tomu, aby se tyto skutečnosti a děje ukázaly v pravém světle, aby se ukázala jejich pravá tvář, jejich pravá povaha. To obvykle není možné, aniž by člověk přinesl jisté oběti. Ne však každá „oběť“ přináší světlo pravdy. Obvykle to není možné také bez „průšvihů“; ale zase ne každý průšvih ukazuje věci v pravém nebo alespoň lepším světle. Uvedme několik příkladů.

Jestliže se celý národ nebo celá společenská skupina dostane do svízelné situace a některý příslušník toho národa nebo té společenské skupiny jde naopak nahoru, vypovídá to zcela jasně o tom, že se se svým národem nebo se svou společenskou skupinou rozešel. To samo o sobě nelze ještě hodnotit ani kladně, ani záporně. Jednotlivec se může se svým národem nebo se svou společenskou skupinou rozejít také tak, že celé skupině nebo celému národu se daří (poměrně) dobře, ale jenom on sám se dostává do potíží a do průšvihů. Ani to nelze a priori odsoudit nebo naopak v tom vidět něco kladného. Jde o to, to za prvé, která „strana“ má pravdu, či postoj či chování je spíše oprávněno a či je zdůvodněno nebo alespoň zdůvodnitelné; za druhé, zda jednání jednotlivce, který se dostal do rozporu se svou skupinou či se svým národem, se svým lidem, se svými spoluobčany apod., osvětluje či přispívá k lepšímu osvětlení situace této skupiny, národa, obce apod. Proto tam, kde před sebou máme tzv. outsidersy a okrajové živly, nejde jen o to, co říkají a co si myslí, ale že existují a že si to myslí a že to říkají a že to s tím vším nějak vypovídá o celé společnosti, nejenom o nich. Někdy může docela bláznivá nebo o sobě bezvýznamná věc osvětlit celou situaci tak, že vlastně je podstatně ve službách pravdy, i když na první pohled je právě velmi daleko od něčeho takového. Pravdě je někdy těžko zjednat průchod jinak než „bláznivě“. Že

nejde o pouhou bláznivinu, to se dost často spolehlivě pozná podle reakce většiny na outsidera.

Odtud lze vysvětlit mou velikou nervozitu, když byli různí lidé vyhazováni z Filos. ústavu a o mně se nemluvalo nebo když jsem byl dokonce (Srovnalem) ubezpečen, že se se mnou nadále počítá; nebo nervozitu, když se vše přiostrhovalo, desetitisíce lidí bylo vyhazováno ze svých odborných zaměstnání a já jsem cítil potřebu nějak zaprotestovat (a pak se mi v podstatě ulevilo, když jsem se ocitl v Ruzyni, i když to bylo vlastně kvůli bláznivě a nicotnosti); nebo nervozitu, když jsem byl přijímán do Staveb silnic a železnic a když mi ukazovali na nesmyslnost toho, že mám pracovat ve vrátnici nebo jako topič, a chtěli mne zaměstnat v dokumentaci nebo u počítače apod. (což se nakonec ukázalo obavou lichou, neboť z toho rychle sešlo). Nervozita zřejmě vyplývala především z toho, že v dané situaci by muselo působit spíše matoucím dojmem, kdyby se má společenská situace a pracovní zařazení normalizovalo, neboť by to falešně a lživě poukazovalo na ve skutečnosti neexistující normalizaci celkovou.

Odpovědnost vůči obecné (společenské, politické, kulturní, myšlenkové, duchovní atd.) situaci je vždycky dvojí: jednak je to závazek být nikoliv pouhým divákem nebo pasivním příjemcem, ale aktérem, aktivním tvůrcem (spolutvůrcem) dějin. Ale aktivní účast třeba na politickém rozhodování je vždycky ohrožena nebezpečím praktikismu a utilitářství, a to nejenom toho nejhrubšího zrna. Zejména je to nebezpečí ztráty ponětí o pravých dimenzích a o skutečné, pravé povaze situace. Aktivita vždycky trochu zavádí, protože nemá od sebe dostatečný odstup; a tam, kde ten odstup je, je už de facto trochu narušena nebo alespoň podvázána aktivita (alespoň na první pohled; v delší, dlouhodobější perspektivě se může ukázat, že takový odstup umožnil, aby akce nabyla na intenzitě a pronikavosti i efektivnosti; avšak ani to není (a právě to nemůže být) zárukou před zkresleným pohledem na věci a na situaci). Odstup nemusí být vždy dostatečný, je zapotřebí hledat vždy nový odstup, umožňující nový pohled z nové perspektivy. A to právě proto, že tu je ta druhá odpovědnost: dát průchod pravdě, v jejímž světle se má ukázat každá věc, každá situace i každý čin.

[750430-3]

(133) (2) (SSaŽ, 30. 4. 75 odpoledne.)

Kierkegaard chápal svou funkci jenom jako svědectví: chtěl svědčit o své době. Vyhnal tuto linii do extrému: chtěl být špiónem v božích službách. Ale to není jediná ani hlavní cesta svědectví. Špión vůbec není nej-

vhodnějším svědkem, ani při soudním procesu. A vůbec, špiónem může být jen člověk zvláštního ražení, zvláštního založení. Být špiónem, to chce vysokou inteligenci a měkký, nepevný (anebo alespoň na povel redukovatelný či odvolatelný) charakter. A zejména: špión ví podrobnosti, detaily a přesunuje je jakožto informace. Svědek nemusí detaily vůbec znát a svým postojem a chováním přesto i těmto detailům (které nezná a o nichž ani neví) může dodat zvláštní ostroty díky osvětlení, jímž pravda osvětluje, prozařuje i poslední kouty. Neboť chování člověka (ne tedy jenom myšlení, formulované poznání, teorie) je schopno se stát „průlinou“, „světlinou“, jíž může proniknout pravda a osvětlit „scénu“ (včetně onoho „chovajícího se“ člověka). Zaslouží však bližší pozornosti přezkoumat, jak to je možné i tam, kde sám tento člověk „neví“, „nerozumí“, nedovedl by (přesně) ani „vyslovit“. (Pokrač. 1. 5. 75 večer, SSaŽ Michle.)

Objasnit tuto záležitost nelze bez přihlídnutí k rozdílu mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi myšlení (a vlastně i před-myšlení, tj. chování, počínání [si] atd.). Tak kupř. jako četní jiní jsme byli i my (tj. já, Heda, Jiří a Mírek) v roce 1972 obžalováni a souzeni pro nepřátelství k socialismu; ačkoliv naše nepřátelství nebylo prokázáno a ačkoliv třeba jsem prohlásil, že se za socialistu považuji a vyložil jsem, jak socialismu rozumím, nikdo se tím nezabýval. Za stejné „nepřátelství“ vůči socialismu byli odsouzeni dlouholetí funkcionáři-komunisté, kteří měli kdysi vysoké postavení ve straně. To, že se takovíto lidé dostali do „konfliktu se zákonem“ dané společnosti, tj. do konfliktu s daným režimem, je důležité nikoliv pro konkrétní věc, o niž šlo, nýbrž proto, že to ukazuje situaci ve společnosti a staví to do světla „socialismus“ daného stranického vedení a režimu vůbec. Období nacházíme v minulosti: jestliže byl církevně odsouzen upřímný křesťan, kterému šlo o nápravu církve, jako kacír, muselo to vrhnout světlo na „křesťanskost“ církevní hierarchie a církve vůbec. Lze říci, že kdyby např. Hus nebyl odsouzen a upálen, ale mohl své reformy uskutečňovat (ovšemže za stálé kritické pozornosti ze strany vedení církve), bylo by to dokladem, že církev je křesťanštější (tj. věrnější tomu, k čemu se hlásí a co vyznává) než se sám Hus domníval; naopak svým rozsudkem nad Husem vyslovil koncil rozsudek sám nad sebou a nad celou tehdejší „církví“. Dreyfusova aféra nebo u nás hilsneriáda byla významná nejenom proto, aby se dostalo spravedlnosti a zadostiučinění neprávem odsouzeným. Tam šlo o to, že do světla bylo třeba postavit celou společnost, prohnitou justici, rozšířený antisemitismus atd. To se nikdy nedá dělat beze svazků s konkrétními situacemi a konkrétními lidmi. Ale na těch konkrétnostech dost záleží, i když nejsou primárně důležité. Ty konkrétnosti mohou svou povahou přispět k tomu, aby světlo pravdy bylo

ostřejší, anebo naopak je dostatečně zaostřit nedovolují. Tam, kde sami účastníci, aktéři událostí nejsou schopni sehrát úlohu interpretů, musejí povstat jiní, kteří dokáží udělat potřebné za ně. A někdy to ani jinak nelze, protože ten, kdo se stane svědkem a je tudíž sám hluboce namočen do maléru, nemůže dost svobodně bojovat za pravdu, protože je oslabován vědomím, že tím vlastně příliš jednoznačně bojuje sám za sebe. V takovém případě je velmi zapotřebí, aby povstali jiní, kteří se do věci dobrovolně a spontánně zapletou a „namočí“ tím, že vydají hlas svědectví, tj. svědčící hlas.

Je to vždycky velmi těžké, najít tu pravou cestu. A není divu, že ty četné obtíže (které nejsou zdaleka jen vnější povahy) vedou pak k určité křečovitosti a často i ztrátě dimenzí a k velké neúměrnosti. Tak kupř. Kierkegaardův velký „čin“, k němuž se tak dlouho připravoval, vyzněl neobyčejně křečovitě. Jeho časopis *Okamžik* je svědectvím, jak smrtí jednoho biskupa a pohřební řeči druhého použil Kierkegaard dost drasticky jako záminky k útoku na podstatu současné dánské církve. Tomu je nutno rozumět; ale je možno tomu rozumět až s odstupem. Fakticky to bylo v dané chvíli (a v jistém smyslu prostě muselo být) naprosto neúčinné. Je to stav krajní nouze a bezradnosti, který dožene citlivého člověka k tak křečovité reakci, které může porozumět až některá z příštích generací. Význam takové křečovité reakce spočívá pak přinejmenším v tom, že možná ani příští generace by správně nepochopily (nemusely pochopit). Je např. velmi nepravděpodobné, že by se filosofie 20. století vyvíjela tak, jak se skutečně vyvíjela, bez podstatného stimulu v Kierkegaardovi.

[750501-1/750502-1]

(134) (3) (SSaŽ, 1. večer – 2. 5. 75, brzo ráno.)

Husserlova „ἐποχή“, jak se o ní např. zmiňuje v *Meditacích* (str. 92, § 44), má v sobě určité nejasnosti při nezbytnosti rozlišování na „cizí“ a na to, co „není cizí“, nýbrž co je „mně vlastní“. Husserl to formuluje sám tak, že „jde o to, dbát při revizi fenoménu světa na to, jakým způsobem vystupuje cizí já jako faktor, jenž spoluurčuje smysl“ (a pokud to činí, abstraktivně jej vyloučit) (tamtéž, str. 92 českého překladu). Ale jak mám rozlišit mezi tím, co je „mi vlastní“, a tím, co je „cizí“, jestliže to jsem v obou případech já, který si jak ono „vlastní“, tak i ono „cizí“ vymýšlím? Jestliže ono „cizí“ má být abstraktivně vyloučeno jako faktor, jenž „spoluurčuje smysl“, pak to v rámci Husserlova přístupu lze chápat jen tak, že „ego“ není schopno garantovat smysl a tedy svět leč tak, že nejprve „klade“ „cizí duchovno“ jako to, „co umožňuje specifický smysl cizího“ (tamtéž, str. 93). Nejde

tedy o to, že ono „cizí duchovno“ si ego „vymýšlí“, ale o to, že si je musí „vymýšlet“, má-li dospět k fenoménu světa. V tom smyslu je pak všechno intersubjektivní také vposledu subjektivní, ale nemůže být subjektivně „vymýšleno“ přímo, nýbrž tak, že nejprve jsou „vymyšleny“ jiné, cizí subjekty. (Pokrač. 2. 5. 75 ráno.)

Jestliže jsem porozuměl dobře a Husserlovu koncepci i záměr interpretuji v této věci správně, nemohu se netázat, jaký je tedy vůbec smysl „epoché“. Což jsem já jako ego dán sobě jinak než je mi dáno všechno cizí? Což vůbec je možno „vymyslit“ či prostě myslit ego, aniž by bylo myšleno non-ego, tj. všechno cizí? Což je možno myslit „já“, aniž byl zároveň myšlen svět? A jestliže musím myslit svět (tj. ono „cizí“), abych mohl myslit své ego (právě tak jako musím myslit ego, abych mohl myslit svět), pak Husserlova transcendentální redukce a jeho epoché je jenom jiným směrem do extrému vyhnanou nekritičností, v podstatě shodnou s nekritičností vědeckého objektivismu. Jestliže myšlenkově nemohu vypracovat pojem a pojetí svého ego bez pojetí světa (a násilné, chtěné rozlišování na ego transcendentální a pak to, které je „částí“ světa a které je „ve světě“, na věci přece nemůže nic měnit!), a tedy bez pojetí všeho „mně cizího“, pak je zřejmé, že buď je mi „cizí“ a „svět“ v nejobecnějších rysech „dán“ apriorně stejným způsobem jako jsem apriorně dán sám sobě, anebo je „cizí“ a „svět“ tak základní zkušeností jako jsem základní zkušeností rovněž sám sobě.

Možnost setkání s „cizím“ je dána samou povahou akce. Na primordiální rovině je událost strukturována jako přechod zevnitř navenek, tedy jako zvnějšňování. Primordiální událost se může „setkat“ s jinou událostí pouze tam, kde tato jiná událost je už do stejné míry zvnějšněna jako ta, která se setkává (o jejímž setkání nyní hovoříme, tj. která je ve zvoleném pohledu „subjektem“ onoho setkání). Avšak když se dvě události setkají svými vnějšky, nemá to na ně už pražádný vliv, neboť ve zvnějšnění už obě události končí. Pouze jediná věc se může stát východiskem pro vykročení k čemusi dalšímu, novému - a to je reagování jedné události na druhou. Protože však událost svým zvnějšněním končí (a setkat se s druhou událostí může jen ve svém vnějšku), je nutným předpokladem každého reagování na něco „vnějšího“, „cizího“ schopnost události pokračovat ve svém dění ještě poté, co došla ke svému zvnějšnění. Jinými slovy řečeno, je předpokladem, aby „konec“ události nebyl jejím absolutním, definitivním koncem, aby událost mohla svůj vlastní „konec“ jaksi překročit, přesáhnout, „překonat“, aby sebe samu mohla jaksi „přežít“.

A k něčemu takovému zase může dojít jenom tehdy, když událost dovede navázat sama na sebe, když je schopna reagovat na svůj vlastní průběh

a vrátit se k sobě, vrátit se jakoby ke svému „počátku“. Tím je pak položen základ k tomu, aby vedle „původního“ směřování zvnitřku navenek se uskutečnilo i směřování opačné, totiž z vnějšku dovnitř. A na toto druhé směřování může nasednout informace o setkání s něčím „cizím“, s jinou událostí, která je původní události (totiž v našem pohledu události-subjektu) vnější.

[750503-1]

(135) (4) (SSaŽ, 3. 5. 75 dopoledne.)

Tak se ukazuje, že docela nejzákladnější strukturou konkrétního bytí je „stávání se“, tj. zvnitřku navenek orientované a dějící se uskutečňování (děje se totiž akcí, aktem, „činem“, skutkem). A toto zvnějšňující se vnitřní je vybaveno určitou mírou reaktibility, tj. schopnosti reagovat na něco cizího, s čím se při svém „uskutečňování“ může setkat a vskutku setkávat. To však znamená jistou strukturující se připravenost na setkání, jistotu otevřenost vůči setkáním (alespoň určitého druhu). Čím je způsob návratu určité události k sobě, navazování na sebe a pokračování v sobě (ve svém dění) komplikovanější, náročnější, tím je otevřenost vůči eventuelním setkáním jednak širší (tj. má širší záběr), jednak precizovanější (tj. má určité „Suchbilder“, tj. jisté rámce, jimiž svou otevřenost orientuje, aby důsledkem širšího záběru nebylo zvětšení chaosu). To však docela zřejmě poukazuje na to, že struktura této otevřenosti je v podstatě shodná se strukturou otázky, jenom že neprochází reflexí a není formulována ve světě logu, v řeči. Proto i tady je vidět dvojí základní rys této situace jakéhosi „prae-tázání“, „před-tázání“. Jednak je tu už předem cosi „dáno“, totiž struktura subjektivní akce (a subjekt sám jakožto událost se svou nasměrovaností a otevřeností do budoucnosti), jednak je tu jakási „nevyplněná intence“, která je připravena v případném setkání ihned „uskutečnit“ to, nač je zaměřena a co čeká.

A ještě jedna významná věc je z toho patrná. Událost je otevřena vůči setkání s druhou událostí proto, že něco z ní potřebuje jako materiál ke své vlastní výstavbě či přestavbě. Rozhodující je tedy její vlastní „nevyplněná intence“ a to, je-li nebo není-li pak naplněna (vyplněna). Vůbec tedy není samostatným předmětem „zájmu“, „intence“, otevřenosti atd. ona druhá událost sama o sobě. Proto se nelze dívat na reakci jedné události na druhou z hlediska nějakého „obrážení“ či „odrazu“ v engelsovskoleninském pojetí. To, čeho jedna událost z druhé „použije“ ke svému zareagování a tak k zapracování do své vlastní struktury, nemusí být a není vzhledem k „celku“ oné druhé události („o sobě“) vůbec nijak reprezentativní a tím méně ji musí nějak „vystihovat“. Naopak musíme mít spíše za

to, že naprostá většina toho, čím druhá událost „vskutku“ jest, „padá pod stůl“, protože toho není nikterak použito a využito.

Událost je tedy něčím, co (se) začíná jako vnitřní a ve svém průběhu se postupně zvnějšňuje. K setkání s jinou událostí může dojít teprve po zvnějšnění na obou stranách. Už tím je dáno, že jedna událost se druhé „podává“, „dává“, „vykazuje“ jako vnější, ačkoliv má také a dokonce především svou vnitřní stránku. Navíc nereaguje jedna událost nikdy ani na celou vnější stránku druhé události, nýbrž jenom na něco z ní. To je ostatně základ veškeré abstrakce, která – jak vidět – není záležitostí teprve nějakého vědomí či reflexe. I kdyby se tedy při reagování jedné události na druhou přece jenom vytvořil nějaký „obraz“ té druhé události, byl by to obraz velmi fragmentární a vlastně falešný. A když si uvědomíme, že „univerzum událostí“ je ve svém „trvání“ založeno na takto nedostatečné reaktibilitě nesmírně nízké úrovně, udělali jsme první krok k rozpoznání pochybnosti ideálu tzv. objektivního poznání a tzv. objektivní vědy. Tady nejde o žádný skepticismus v tradičním významu toho termínu. Je třeba si jen být plně vědom toho, co to obnáší, když chceme na základě tak pochybném postavit úctyhodnou budovu speciálních věd, které si dělají nárok na tzv. „objektivní poznání“. Znamená to především oportunní vyjití vstříc a přizpůsobení nejnáročnějších a nejkompexnějších myšlenkových úsilí a výkonů těm nejnižším formám reaktivity. A to je ta moderní, nejmodernější věda! A ideálem, bojovným heslem této „objektivní vědy“ je vyloučit maximálně subjekt ze všeho zkoumání a „nechat, aby se skutečnost sama ukázala, jak vskutku jest“. Je naprosto zřejmé, že tato „objektivní věda“ nejenom že nedosahuje toho, čeho se domnívá dosahovat, ale že vůbec neví, o čem mluví.

[750503-2]

(136) (5) (SSaŽ, 3. 5. 75 odpol.)

(Poznámky k Landsbergovi.) (ad Blažiček) Není přesvědčivé, co říkáte; dovolte, abych Landsberga zkusil obhájit. Na tom místě (*Zkušenost smrti*, něm. str. [nedoplněná mezera; pozn. red.]) se mluví o dvojím vědění; jedno je hypotetické vědění, jaké by bylo, kdyby se vyskytlo u onoho zvířete, kdyby to zvíře dovedlo z té své předtuchy udělat něco takového jako vědění – tak by tam nemohlo být nic, co by je postavilo před skutečnost nutnou. A teď říká, co je tam navíc u člověka. To znamená, že z toho „navíc“ by mělo... A tak, co to je to „navíc“? Jak by tedy nejprve mohlo vypadat to „vědění“ onoho zvířete? V čem by tedy spočívalo jeho „vědění“? Jak se liší vědění od nějaké předtuchy? (Landsberg mluví o „Vorgefühl“, čili spíše o „předpocitu“.) Jde tu o jakési avizování toho, že „pocit smrti“

se dostaví; je to ostatně jediný možný typ vztahu ke smrti, protože když už je smrt (vlastní) tady, nemůže být pochopitelně pocíťována. – Jaký je tedy přechod od onoho Vorgefühlu k vědění? Ten přechod je jediný možný, totiž že k tomu Vorgefühlu se něco přidá. To není něco jiného, jen se k tomu Vorgefühlu něco přidá. To jest: když mám Vorgefühl, tak si nejsem dost dobře **jistý [?]**, čeho to je Vorgefühl. Abych mohl mít nějaké vědění, tak se musím vztáhnout k tomu svému Vorgefühlu. Vědění o smrti je vědění o tom Vorgefühlu. Jedině na základě toho já pochopitelně se mohu k té smrti dostat, mohu se k ní sám vztáhnout. Nikoliv tedy, že by vědění smrti bylo něco jiného, nýbrž je to jakási taková ingredience nebo jakási taková další součástka, která je nesena a je nemyslitelná bez toho Vorgefühlu. A teď co se tu říká, jak je to u člověka. Tak např. v tomto vědění, hypotetickém zvířecím nemůže být obsaženo, že smrt individua je založená v podstatě života rodu. Proč to zvíře nemůže „vědět“? Především, když se zvíře ve svém vědomí upře k tomu Vorgefühlu, tak tam nikde nenajde ani co to je individuum, ani co to je rod – to není ve Vorgefühlu nikterak obsaženo, a tudíž to nemůže být obsaženo ani v tom vědění, které může mít zvíře. Pojem individua a rodu, základní filosofická dvojina, pojem jednotlivého a obecného atd. (jak se různě promítalo v kategoriích), to je odjinud. Vědění lidské totiž je vědění, které nezávisí úplně, není úplně odvislé na tom (od toho) Vorgefühlu, a vůbec na nějakých Gefühlech, ale přichází s pojmy, s kterými zpracovává ty Gefühly a Vorgefühly, ale které z těch Gefühllů nejsou odvozeny. No a totéž teď platí o tom dalším. Jaká je třeba spojitost mezi narozením a smrtí? Že zánik či zmizení individua je biologickou nutností pro rod, tj. že samozřejmě kdyby individua nezanikala, tak najednou by se to všude přeplnilo, přecpalo a chcípili by všichni, kdyby nebyly nějaké cesty regulace proti přemnožení. To je zase poznatek a poučka odjinud – sice z jiné zkušenosti opět, ale přece jen odjinud. (Hlodavci, kteří se v zástupech vrhají třeba do moře apod.) To mohu vidět, ale co z toho vyplývá? Nic; je to jen taková podivnost. Já přece bych musel nazřít, nahlédnout, že to nějak souvisí s životem rodu; na první pohled je to pouhý nesmysl. Co tam v tom případě pak nahlížím? Ty souvislosti přece z ničeho neodvodím! Zase je to něco, s čím přicházím odjinud. Ten rozdíl je tedy zřejmě v tom, že to základní, to první vědění, které je bezprostředně svázané s tím Vorgefühlem, nemůže obsahovat nahlédnutí do podstaty věci; a nahlédnout, totiž otázka toho, že smrt je nutná, je věcí nahlédnutí, není věcí Gefühllů. Já nemám nikde možnost mít Gefühl ani Vorgefühl toho, že smrt je nutná; já k tomu musím dojít jinak, jinudy: úvahou, myslivě, pojmovými prostředky. Tím se liší lidské vědomí od toho hypotetického „vědomí“ nebo „vědění“ zvířete, a tedy

jedině tam je možné se vztáhnout k nějaké „nutnosti“. Nutnost, to je něco takového jako individuum a rod – to je pojem. Nutnost nikde nemohu vnímat žádným způsobem, nemohu o ní mít ani Gefühl ani Vorgefühl. S nutností smrti se setká tedy pouze ten, kdo je schopen ve svém vědění přistupovat ke smrti jinak než to zvíře. (Mgf. záz. z 20. 1. 75.)

[750503-3]

(137) (6) (pokrač., 3. 5. 75 odpol. – přepis mgf. záznamu z 20. 1. 75.)

Landsberg vyvozuje z toho, že ty úvahy jsou dost pozdní a že podle něho ta jistota smrti je daleko starší, že tedy musí být něco původnějšího. Podívejte se, to by se dalo zdůvodnit ještě jinak. Totiž jestliže k té nutnosti smrti se mohu dostat jen přes to pojmové předivo, jak jsme si řekli, tak by ta nutnost smrti sama o sobě byla pro mne teoretickým problémem. Ale teď on tam chce navodit situaci, že jenom nejde o tohle jako o teoretický problém, nýbrž jemu jde o to, kde je, jestli je a jaká je ta původní zkušenost smrti a jestli a jaká je ta zkušenost smrti jakožto nutné, jako nutnosti. To on tam ovšem nezdůvodňuje, ale naznačuje, že ačkoliv na jedné straně u toho zvířete nic takového není, a ačkoliv tedy u člověka jediné možné přiblížení je pojmové, tak že přece jenom ještě mezi tím něco musí být. To víte, každý filosofický výklad je jediný velký malér. Z ničeho musíte postavit domeček. Ustavičně tam potřebujete nějaké předpoklady, a kdybyste je měli zdůvodňovat všechny, tak se nikdy nedostanete k věci, o niž vám jde. A tak to musíte čtenáři nějak nasugerovat zároveň s tím, jak mu zdůvodňujete něco jiného. A tak vlastně to, co na první pohled vypadá jako argument, je hlavně způsob, jak je nepozorovaně (a tedy také neargumentovaně) zavedena určitá myšlenka, důležitější pro celý další výklad než sám zdůrazněný argument. Čím se Landsberg chce zabývat? Samozřejmě když řekne: na jedné straně zvířecí, hypotetické vědomí, na druhé straně lidské vědomí, kde to je pouze teoretický problém – tak ani jedno ani druhé. Nám jde o tohleto: co je mezi tím. A jestli tam něco je nebo ne, to si teda ještě ukážeme. On přece pak o tom bude mluvit, a tak si to musí nějak připravit. – Podívejte se, jeden z nejstarších literárních dokladů takového úděsu před nutností smrti je tedy epos o Gilgamešovi. Když Enkidu zahyne, tak Gilgameš je konsternován jeho smrtí docela jinak než všemi případy smrti, s nimiž se až dosud setkal. A hned se vydá hledat někoho nebo něco, co by mu pomohlo k nesmrtelnosti; všeho ostatního nechá. Je stresován a chce něco podniknout proti té nutnosti smrti. Co bychom tedy řekli z Landsbergova hlediska: je tohle už uvažování o nutnosti smrti? To ne. Ale přitom ta zkušenost tady nepochybně je. Tak je to fakticky, to nemá být argument. To jenom na doklad toho, že to uva-

žování se dostavuje teprve poměrně dost pozdě v dějinách lidského ducha.

Ten Gilgameš je z toho opravdu velmi zničen. Musel přece vidět umírat lidi při tom obrovském podnikání (svém), a přece teď jedna jediná smrt blízkého člověka, přítele mu otevřela docela nový pohled na smrt. Je otřesen. To nebyla teoretická úvaha; tady s ním zacloumalo něco, co pocítil, co ho náhle oslovilo, co jeho duši naplnilo tak, že to nemohl strávit. A tohle je to, čím se chtěl zabývat Landsberg; ne těmi úvahami o smrti a o její nutnosti. On se chce zabývat tadyhle tím. To nemá být argument. To spíš jen sugeruje čtenáři, aby se rychle dostal k věci, o kterou mu jde. Možná, že to není provedeno docela šťastně, to bych připustil. Nemá to být argument, spíš jen taková lokalizace problematiky, problému. – Musíme si ovšem uvědomit jednu věc, že v tom mají dějiny filosofie jistý podíl, když se na jedné straně Tatsache des Sterbens, skutečnost, fakt smrti, umírání, staví proti nutnosti, tak to nikdo nemůže nevzpomenout na Humea, který na tomhle tancoval celou vahou (jinak dosti značnou). A ten přechod učinil tak propastně nezvládnutelný, tj. nepřechodný, zlikvidoval možnost přechodu. Kdyby se stotisíckrát, milionkrát stalo, že ráno vyjde slunce na východě a večer zapadne na západě, tak z toho nevyplývá žádná nutnost, že by to zítra muselo být zase tak. A tedy ta „nutnost“ musí mít nějaký jiný zdroj. A na to Kant právě říká: samozřejmě, je to „a priori“. Čili tohle je v něm také, ale on říká: ne apriori, je to zkušenost, ale zkušenost jiného druhu. Tedy je to pochopitelné, ale je to už trošičku tak pas-sé, příliš manipulovat s tou nutností. Je to něco jiného, neodpovídá to prostě dost. Je to myšlenkově příliš závislé na těchhle liniích, ale míří to vlastně k něčemu jinému. Je to jakési falešné sebezpočopení; je to nepřesné pochopení toho, co vlastně chce – mně se alespoň zdá.

[750504-1]

(138) (7) (SSaŽ, 4. 5. 75 večer.)

Co to je ta „nutnost smrti“? Příklad malého, živého, až bláznivě živého dítěte, skotačícího a rozpustilého, které náhle vběhne pod auto a je v několika minutách bez života; je svou nahodilostí mnohem otřesnější než smrt starého, nevléčitelně nemocného člověka. To je také to, co míní přísloví, že „mladý může, starý musí“. Ale tady je tou nutností myšleno něco jiného. Ať mladý nebo starý, zdravý nebo nemocný, každý člověk musí zemřít; nejde o konkrétní povahu jednotlivého případu, ale o obecnou povahu, o „smrtelnost“ člověka. To však samo ukazuje na to, že Landsberg vlastně myslí na něco jiného než na „nutnost“, tj. on myslí právě na tuto „smrtelnost“, jak by se to daleko lépe a přiměřeněji nazvalo. To je vlastně

jakoby totéž, ale ta „nutnost“ tam nehraje takovou roli. Když je člověk smrtelný, tak tu vlastně nejde o žádnou nutnost, nýbrž jde o základní povahu bytí. Člověk je na světě jakožto smrtelný. To by nemuselo tak být, a ostatně vůbec nejde o to, zda to tak musí nebo nemusí být. Jde o to, že to tak je. Z toho je naprosto jasně vidět, že ten důraz na jakousi „nutnost“ je takový spíš nadbytečný, a přímo zavádějící. A kdyby na tomhle právě chtěl Landsberg stavět, a kdyby chtěl všechnu pojmovou krajkovinu vybudovat kolem pojmu nutnosti, tak by to člověk velmi rychle odložil. (Form.: Já myslím, že to přece jenom podstatně souvisí, protože jde o věc lidské svobody, která je tou smrtí přece jenom frapantně zasažena.) – To, jak se dítě setkává se smrtí někoho jiného, je podobné tomu, jak se setkává se spoustou jiných věcí. Už jen to, že o nich slyší mluvit, ale jinak o tom vůbec nic neví atd. (Např. malé děti se naučí říkánkám, jejichž některým jednotlivým slovům nerozumějí, dávají třeba smysl dvěma slovům spojeným jako by to bylo jedno slovo atd.; jenom papouškují.) Ale jednou to dítě přijde k poznání, co to vlastně znamená, když se mluví o smrti. A tohle, když se s tím setká, tj. setká se ne už se slovem, ale se skutečností, se může ještě odehrát na několika různých rovinách a v několikem možném kontextu. Někdo může být tak zjitřen, že to vyžene na úplnou špičku svého povědomí, a je z toho pak několik hodin nebo dnů úplně otřesen (a třeba ho pak jeho „blízcí“ posílají k psychiatrovi, aby mu dal nějaké uklidňující drogy. Jsou takové případy velmi citlivých reakcí. A pak jsou také případy, že si to člověk prostě nechce připustit, že odvádí od toho svou pozornost, že sice to v něm nějak krystalizuje, v jeho vědomí, které už tam je na rozdíl od pouhého slova, ale že nikdy nedovolí, aby se to vědomí nějak dostalo příliš mnoho na povrch, aby se zvýraznilo, aby ovládlo ostatní myšlenky a celé myšlení atd. A jsou lidé, kteří to nepřipustí nikdy, za celý život; to vám rád připustím. Ale to neznámá, že v nich toto vědomí není. (Námítka: Ale je to to vědomí, o kterém mluví Landsberg jako o lidském na rozdíl u zvířat?) Jistě že to není nic takového, co bychom mohli hledat či dokonce najít u zvířat, je to nepochybně lidské, ale natolik ještě korumpovaně lidské, že ten člověk okamžitě jak začíná něco rozpoznávat, hned to korumpuje, okamžitě to svádí někam jinam a nenechá se tím oslovit. Ale to přece neznámá, že to tam není přítomno. Dokonce tomu je tak [zase to ovšem není možno říci obecně, zase je celá řada, dosti silné procento lidí, kteří si to nikdy nenechají dojit, kteří potom, když se s tím setkají u svých nejbližších nebo dokonce v perspektivě u sebe, jsou z toho naprosto vedle. A právě ti, kteří si tu věc připustili ve svém vědomí, jsou připravenější. Proto Seneka a jiní říkají, že život [správný život] spočívá v tom, že se učíme zemřít.], že jako síla, jako moc,

jak duchovní nebo psychický dynamit je to přítomno u všech lidí. A je to přítomno ovšem tak, že to může být zasuto všeličím; asi tak, jako když někdo může zemřít v naprostém ožralství. V lidském vědomí to není tak, že člověk na něco přímo myslí, že si to nechá předstoupit. Ale u zvířete nemá co „vybouchnout“; tam je jenom jakási tucha, která např. slona vede na pohřebiště slonů, kočka zaleze někam, kde ji nikdo nenajde atd., ale to je vše. Ukrošná se někam a tam vypustí svou „animální duši“. Dynamit přece může také nevybouchnout, a přesto to dynamit je. (Landsberg však předpokládá, že se k něčemu takovému dostane každý člověk.) Ano, dostane se k tomu tak, že se s tím setká, a to tak, že se tomu nemůže vyhnout. Ale na druhé straně k plnému setkání může dojít, jedině když se otevře. On se nemusí otevřít, on může „utíkat“, „couvat“, může se vyhýbat – a může se vyhnout až doposledka. Čemu se nevyhne, je smrt, ale těm zkušenostem, tomu vědomí smrti se vyhýbat může, tj. nemusí je vpustit v plné jejich síle do svého povědomí, ale naprosto vyhnout se přece jenom nemůže. Může to vědomí je oslabovat, odhánět, vytěsňovat. Ale jde obráceně zejména o to, že každý člověk jakožto člověk si může nechat tyhle věci dojít. A když si to dojít nenechá, tak je to svým způsobem jeho přičinění, jeho zavinění, jeho vina. On způsobil, že si to nenechal takto dojít a tedy že mu to nedošlo. On nechtěl, aby mu to došlo. A je otázka – to už není ovšem v rámci Landsberga – zda člověk, který se natolik nechce probudit a neprobudí, aby se setkal se smrtí ve své zkušenosti a ve svém vědomí, zda nepodlehli smrti ještě dříve než vlastně začal žít. Je totiž otázka, zda plné vědomí smrti nenáleží podstatně k plnému životu. Tím by bylo možno opravit nebo spíše určitým způsobem interpretovat to heideggerovské „bytí k smrti“ (Sein zum Tode). Ne tedy tak, jako že bytí je nakloněno k smrti, jako že je smrtí determinováno a vymezeno, jako že kolem smrti gravituje, aby jí bylo posléze přitaženo a do smrti vtaženo atd., ale tak, že bytí vkomponuje smrt do života, že smrt se stává součástí života, kusem života, že smrt už život neruší, nýbrž spíše podtrhuje a umocňuje, že to není smrt, která se zmocní posléze života, nýbrž naopak život, který se zmocní smrti a ovládne ji, který smrt ještě učiní cestou a prostředkem sebe samotného, totiž právě života. Takže pak už člověk není bytím k smrti, nýbrž bytím se smrtí a přes smrt, nejenom navzdory smrti, nýbrž přes smrt dál, bytím se smrtí podrobenou a překonanou, smrtí ne už démonickou, ale „ochočenou“, domestikovanou, totiž právě humanizovanou, polidštěnou. To je ostatně právě to nejvyšší umění a ten největší dar života (či životu?!), že si takto může „osvojit“ vposledu vše, s čím se setká, i to, co zprvu vyhlíží jako antipod, opak a zmar života; život může asimilovat vše – a to znamená: polidštit vše.