

R 1974-5

[740510-1]

(52) (1) (PNP, 10. 5. 74 odpol.)

Patočka ve svých úvahách o informaci jako společenském problému (a v souvislosti s filosofií) říká, že je třeba rozlišovat mezi informačními zařízeními a skutečnými subjekty; subjekty pak definuje jako „bytosti rozumějící sobě i světu“, naproti tomu informační stroje nanejvýš reagují (str. 12, 13). K tomu je nutno přičinit hned několik poznámek. Především považuji za chybné ztotožňovat subjekt s **bytostí** schopnou rozumět sobě i světu; to je pouze subjekt vysoké úrovně, ale jsou i subjekty nižších rovin, kde skutečné porozumění není ještě přítomno leč v zárodku. Takovým subjektem nižší úrovně je i zvíře, rostlina, jednobuněčný organismus, snad i bezbuněčný organismus, představující jen redukci na informační kód, na „jádro“ apod., ale také molekula, atom, subatomární částice, energetické kvantum. Podstatou subjektu pak je schopnost „reagovat“ na sebe a na okolí, tj. na osvojené okolí, na „osvětí“. To reagování spočívá především v tom, že subjekt navazuje sám na sebe, a za druhé, že navazuje na něco jiného. Předpokladem tu je nejenom reaktibilita subjektu, nýbrž také schopnost něco uchovat, „uchopit“ z toho, nač je reagováno, nač je „navazováno“. Můžeme však říci také o informačních strojích, že reagují? Myslím, že jenom v přeneseném, metaforickém smyslu. Jde totiž o to, že „okolí“ informačního stroje není „osvojováno“ v žádné míře, a že stroj „ne-osvojuje“ ani sám sebe. Jde tu jen o jakousi „manipulaci“ s určitými veličinami (daty, informacemi) a o jakousi „nápodobu“ reagování na ně a na samu manipulaci a její výsledky. V zásadě ovšem nemůžeme vyloučit, že informační stroje, postavené na jiných principech a pracující odlišnými způsoby, mohou v principu simulovat reagování subjektu do té míry, že bude nutno je za subjekty vskutku pokládat. Ale to je ještě záležitost velmi vzdálené budoucnosti. Proti Patočkovi bychom tedy posunuli problém o něco dál: stroje (zatím) nejsou celky, a proto nemůžeme mluvit o jejich reaktibilitě a reagování. Naproti tomu subjekty vidíme ještě tam, kde o porozumění nemůže být řeč a kde jde o „pouhé“ reagování.

[740520-1]

(53) (2) (TES, 20. 5. 74 dopol.)

Jestliže na rozdíl od „vědy“ (tj. ode všech odborných věd jako úhrnu či dokonce „celku“ - ovšem ve skutečnosti přinejmenším prozatím takový

celek neexistuje, věda jako celek není dosud realizována a je otázkou, zda je to vůbec kdy možné) se filosofie může zásadně vztahovat ke všemu, k veškerenstvu, k celku, pak je nutno se zároveň ptát, je-li možno tento vztah k čemukoliv a ke všemu chápat jako vztah „vědění“ (tj. nejen vztah vědoucí, tj. **vztah vědomím a myšlenkově reflektovaný**). To je vlastně vůbec nejzákladnější otázka (současné) filosofie. V určitých směrech není reflexe ve smyslu pouhého vědění, pouhého nezaujatého pozorovatelského konstatování prostě možná. Navíc je reflexe vždy reflexí nějaké aktivity, nějaké akce nebo souboru, série akcí, akčního „systému“ apod. Svou aktivitou je však reflektující subjekt vždy de facto angažován, tj. nevztahuje se k „předmětu“ své akce nikdy pozorovatelsky a nezaujatě. Reflexe tohoto praktického a v praxi angažovaného vztahu subjektu nemůže být adekvátní, jestliže se sama nějak, a to rovněž angažovaně, nevztáhne k tomuto praktickému zaujetí, k této praktické angažovanosti. Reflexe ovšem přivádí tuto praktickou angažovanost do světla, na osvětlenou scénu. Musí se tedy nějak postavit k tomu, co bylo osvětleno, co se zřetelně vyjevuje, ukazuje tím, čím vsutku jest. To nemusí být vždycky něco, k čemu taková reflexe může bez dalšího přitakat. Naopak se může právě v reflexi ukázat, že „původní“ nereflektovaná, neprosvětlená zaujatost a angažovanost subjektu je z určitého důvodu či z celé řady důvodů naprosto neudržitelná. Ale to pak pro reflexi samotnou nemůže znamenat, že tuto neudržitelnost prostě konstatuje, neboť už tím, že poukáže na tuto neudržitelnost, se reflexe stává reflexí nového vztahu subjektu k onomu „předmětu“, k němuž se vztahoval nereflektovaně už dříve. Okolnost, že dosavadní vztah subjektu se ukázal jako neudržitelný, je výzvou a reflexe této okolnosti je zároveň jakýmsi rozvrhem, projektem revize onoho neudržitelného vztahu. Dokonce je tomu tak, že teprve na základě alespoň rozvrhovaného vztahu nového se může dosavadní vztah ukázat ve své pravé (relativně, to znamená tedy jasnější, „pravější“) podobě, a tedy také jakožto neudržitelný. Konfrontace nového rozvrhu a dosavadního realizátu představuje krizi, v níž se vždy vyjeví něco z pravdy.

[740520-2]

(54) (3) (TES, 20. 5. 74 odpol.)

To je asi tak nezbytný doplněk či snad jen rozvedení Patočkovy teze, že filosofie „krom předmětu reflektuje na sebe“. Přitom ovšem je třeba se vyslovit kriticky k Patočkově vymezení reflexe; pro něho totiž reflektovat o něčem znamená učinit to předmětem (dtto, str. 1). Jestliže je podle něho filosofie pokusem o totální reflexi (resp. pokusem totální reflexe - dtto,

str. 1), znamená to, že filosofie chce učinit předmětem cokoliv a vše. Tady velmi záleží na tom, co rozumíme výrazem „učinit předmětem“. Pokud to znamená „zaměřit se k něčemu“, „orientovat se na něco“, pak ovšem reflexe představuje jenom jednu vrstvu, jeden zvláštní typ takové orientace a takového zaměření, totiž myšlenkovou intenci (přičemž mnohem základnější a původnější, dřívější jsou intence nereflektované, jež mohou být reflektovány, a intence tak základní, které ani nemohou být reflektovány, alespoň nikoliv přímo). Pokud však má Patočka na mysli vsutku „učinit předmětem“ ve smyslu: „změnit, upravit tak, aby se z toho stal předmět“, pak reflexe nemůže být takto jednostranně, redukovane chápána. V reflexi ovšem může být něco „učiněno předmětem“ ve smyslu redukovaneho vztahu k něčemu jakožto k předmětu; ale to je speciální případ myšlenkového uchopení, při němž na jedné straně něco padá pod stůl, ale na druhé straně zase něco zůstává skryto jakožto zapominaný a neuvědomovaný předpoklad. Především tu padá pod stůl celá nepředmětná stránka skutečnosti, ale zároveň se tu něco z této nepředmětné skutečnosti a s tím spojených skutečných, ale nepředmětných vztahů skrývá běžnému pohledu, navyklému na onen předmětný přístup, co onen předmětný vztah (a vůbec onu předmětnost), který padne každému do oka, protože je na povrchu a vnucuje se pozornosti, umožňuje a zakládá. Předmětný myšlenkový vztah je totiž možný pouze v rámci a na pozadí (na základě) kontextu, který má nepředmětný charakter, ale jehož některé jednotlivé složky mohou postupně (nikdy ne všechny najednou) projít onou proměnou, umožňující nový předmětný vztah. Zároveň je ovšem nutno dodat, že některé nepředmětné skutečnosti, resp. některé nepředmětné stránky skutečnosti nemohou takovou proměnou projít nikdy, tj. nemohou být za žádných okolností uchopeny předmětně. Jestliže se filosofie chce ve své reflexi vztáhnout ke všemu (a k čemukoliv), musí usilovat také o vztah k těmto nepředmětným a nezpředmětnitelným stránkám skutečnosti; jinak by přestala být vztahem ke všemu, k veškerenstvu, k celku. To se však právě stalo v dosavadních dějinách filosofie. Ztrátou celku, resp. ztrátou vztahu k celku (a zapomenutostí celku, zapomněním na celek) se rozvinula deformovaná forma filosofie, tzv. metafyzika.

[740521-1]

(55) (4) (PNP, 21. 5. 74 ráno – Roch.) Srovnání dvou rovin, dvou úrovní jsoucna, jsoucen, a pokus uchopit jedno jsoucno, tedy jsoucno jedné úrovně, myšlenkovými prostředky, vypracovanými v jiné úrovni, může mít

někdy dosti podstatný význam v tom, že nám ukáže některé problémy, které na dotčené úrovni nejsme zvyklí vůbec registrovat, vůbec je tam nepředpokládáme. A právě vypracovaná myšlenková aparatura, pojmový aparát, nám může exponovat problémy, které bychom jinak nevšímavě a povrchně přešli. A tak např. při analýze primordiální úrovně událostí je nezbytné vypracovat nové pojmy prostě proto, že se nám tam objeví analogie, analogony toho, co známe ze své lidské úrovně jako vněm, zkušenost, paměť, zapomínání a rozpomínání apod. Na první pohled samozřejmě na té úrovni, kterou se takřka bezvýhradně obírá určitá část moderní fyziky, bychom nikdy nepřišli na to, aplikovat takovéto pojmy. A přece, jakmile to určíme, tak se ukáže, že to je nejenom smysluplné, ale že to je přímo nezbytné, a ukáže mimo to, jak hrubý byl rastr našeho dosavadního pojmového vybavení. (Přepis z 21. 5. ráno u Rocha).

[740521-2]

(56) (5) (PNP, 21. 5. 74 ráno - Roch.)

Celek je zapomenut všude tam, kde je zapomenuto něco podstatného z tohoto celku. Tak např. skutečností není jenom to, co je před námi, ale také to, co jsme my sami, kteří před tím, co je před námi, stojíme, a kteří k tomu přistupujeme, kteří se k tomu vztahujeme. My však nejsme něco, co by se dalo beze zbytku zařadit zpět do rámce toho, co je před námi (třeba z hlediska nějakého jiného, rovněž z celku skutečnosti vyňatého subjektu). Subjekt totiž není subjektem jenom tím, že se vyjme z celku skutečnosti, že se z tohoto celku vydělí. To je jen průvodní znak, to je jenom prostředek. Tady se otvírá otázka mnohem základnější, jak vůbec je něco takového možné, aby se subjekt vydělil z celku světa. A proto musíme předpokládat, že subjekt je něco víc, než co se může podílet, co se může zařadit do toho, co je před námi, co může event. stát před námi, když přistupujeme ke skutečnosti. Ale jestliže tohle platí o nás, platí to o každém subjektu, a to i o subjektech nízké úrovně, nejnižší úrovně, i když tam je to méně zjevné, méně výrazné nebo vůbec nezjevné. Ale tady jsme tedy postaveni před nutnost koncipovat subjekt jako něco, co se jenom zčásti může stát komponentou toho, co je před námi. Odtud vyplývá, že skutečnost, která je před námi, je jenom částí, jenom stránkou, aspektem světového celku, celku skutečnosti. Skutečnost ovšem nikdy není celá před námi, ale otvírá se našemu pohledu a přístupu přiměřeně našemu místu, odkud k ní přistupujeme. Každá věc má svou stranu, která je nám zjevná, a tu, která je pro nás skryta, která zůstává od nás odvrácena. Když věc otočíme nebo když ji sami obejdeme, vidíme ji opět z jiné strany, ale

opět bude něco skryto. Existuje však stránka skutečnosti, která nemůže být žádnou manipulací ani žádným změněným přístupem (obcházením) učiněna přístupnou zvnějška; a právě tuto stránku budeme nazývat nepředmětnou. A právě tato nepředmětná stránka skutečnosti má být myšlenkově nějak uchopena. To ovšem předpokládá nejdříve zkoumání možností myšlenkového uchopení, tedy předpokládá to přezkoušení toho, jak vlastně myšlenkově uchopíme věc, předmět, skutečnost, událost, a jaké konkrétně jsou nepředmětné komponenty myšlenkové intence na rozdíl od komponent předmětných. Je to možno provést jenom jako reflexi té praxe, jíž je myšlenkové uchopení skutečnosti. A protože víme, že myšlenkové uchopení skutečnosti vychází rovněž z reflexe praktického uchopení skutečnosti, praktického vztahování k věcem a ke skutečnosti, je tím řečeno, že vlastně tady docházíme k jaksi nové rovině reflexe, totiž k reflektované reflexi, reflexi reflexe. A protože bychom takhle mohli pokračovat in infinitum, mohli bychom zase reflektovat onu reflexi reflexe atd., a protože tato ustavičně kupředu se deroucí reflexe se zároveň propadá, ztrácí základ, neobstojí sama o sobě, musí si ponechat, musí si zabezpečit ustavičně pevnou půdu v nějaké reálné, pevné **praxe**, jejíž je v posledu reflexí, tak je tady možno tuto analýzu provádět spolehlivě pouze na konkrétních nebo konkrétnějších souvislostech, kontextech. Jedním z takových příkladů je pokus o uchopení toho, čemu říkáme pravda; nebo o uchopení skutečnosti subjektu jakožto subjektu. A takových možností je pochopitelně víc. (Přepis.)

[740521-3]

(57) (6) (PNP, 21. 5. 74 ráno, diktát.)

Příkladem sepětí a svazku předmětné a nepředmětné stránky skutečnosti je subjekt. V původním slova smyslu je subjekt „konkrétum“, tj. srostlice vnitřního a vnějšího, subjektního a objektního. Ale na rozdíl od staré tradice např. aristotelské subjektní není forma, a objektní není materia – ani obráceně, pochopitelně. Proti Whiteheadovi např. subjektní není „věčný objekt“ a není jím ovšem ani vnější, objektní stránka. Zejména ani vnitřní, ani vnější stránka nejsou ničím trvalým, neměnným, zatímco druhá stránka by byla proměnná. To je ta platonská koncepce dichotomie z *Timaia*: to co se nemění, ale jest, a to, co se stále mění, ale vlastně není. Subjektní i objektní se mění. Je zároveň ve vztahu, který je daleko od nějaké rovnomocnosti či rovnováhy (rovnoplatnosti, stejnoplatnosti atd.). Subjektní je zdrojem, objektní je reziduem. Ale subjektní nemůže zvyšovat svou úroveň, aniž by stále znovu pojímalo objektní do svého rozvrhu jako

materiál, a víc než materiál, jako prefabrikát, bychom mohli říci, jako polovýrobek, poloprodukt. A navíc, subjektní a objektní nejsou pouhé abstrakce ze skutečnosti, která je vždycky konkrétní. Musíme vnitřnímu i vnějšímu přiznat více „reality“, než jak činí např. Whitehead nebo než podle některých interpretací činí Platon. Můžeme mluvit o existenci nebo o platnosti (s ohledem např. na Rádla) takových skutečností, které jsou vysloveně a jednoznačně nepředmětné, vnitřní, subjektní, a takovým příkladem je právě třeba pravda. Samozřejmě to je jenom vybraný příklad a ve skutečnosti se ukazuje, že každý subjekt je subjektem díky tomu, že je zakotven v nějaké nepředmětné skutečnosti. A přitom ta nepředmětná skutečnost, v níž je zakotven, je velmi skutečná, je skutečnější než skutečnost samotného subjektu, přestože o ní nelze vypovídat jako o předmětné skutečnosti. A **jistou** metaforou, jistým pokusem o znázornění může být hra, která aby mohla proběhnout, musí uznávat jistá pravidla. Na kvalitě těch pravidel záleží, jaká bude hra. A záleží také na tom, jak v té hře ta pravidla jsou dodržována a jak jich je využíváno (jak je využíváno možností, které jimi jsou připouštěny). Existují pravidla, která nepřipouštějí nijak zvlášť zajímavou hru. Naproti tomu zas existují pravidla, která připouštějí velmi komplikovanou, duchaplnou a zajímavou hru. Pokud bychom předpokládali jakýsi trend ve směru k zajímavým a duchaplným hrám, tak bychom mohli vystopovat určitou proměnu, určité úpravy pravidel, které takové zkvalitnění dovolují. Tady nemůžeme předpokládat žádnou svévolnost. Když určitý typ hry se nějakým způsobem už začne realizovat, pak způsob zdokonalování, zkvalitňování hry nikdy není libovolný. Existuje jakási vnitřní logika hry, která ukazuje směrem tohoto zkvalitnění, a záleží na inteligenci a na zkušenostech a jakémisi otevřeném pohledu hráčů, zda pochopí, že by se tím způsobem dala hra zkvalitnit, zlepšit. Podobnou hrou, která ovšem není vydělením z běžného života a jakousi přestávkou v něm, ale která se naopak rozšířila, dilatovala a pojala do sebe celý život lidský, a tedy přestala být „pouhou“ hrou, ale stala se hrou o život (nebo životní hrou), je třeba mravnost. Také morálka představuje určitá pravidla hry, a jaká morálka, takový život. Jsou-li morální pravidla primitivní, je život také primitivní. Pouze určitý typ morálních pravidel dovoluje zkvalitnit život. Logika myšlení má také charakter jakéhosi zkvalitnění v důsledku respektování určitých pravidel. A tak bychom mohli pokračovat dál a dál, takových případů je mnoho. Každý subjekt je subjektem jenom díky tomu, že je zakotven v nějaké takovéhle sféře pravidel, jež respektuje a zachovává. A subjekt je schopen se zkvalitnit, zvýšit svou úroveň tím, že najde cestu k pravidlům lepším, dokonalejším, přičemž tato pravidla nejsou jeho produktem: on je nachází. To

není vynález, nýbrž nález, objev. To je lepší odhadnutí situace, to je pevnější posazení v existenci, zkrátka zakotvení. Každý subjekt je zakotven v určité rovině nepředmětné, a je zakotven v určitých normách, v určitých pravidlech. Na kvalitě těchto pravidel záleží kvalita způsobu existence, způsobu bytí, pobývání subjektu ve světě. A to pochopitelně platí i o člověku. (Přepis téhož dne, TES.)

[740521-4]

(58) (7) (TES, 21. 5. 74 odpol.)

Nepředmětná povaha norem a pravidel, jimiž se subjekt určité úrovně musí řídit, má-li zůstat tím, čím jest, a neklesnout pod vlastní úroveň, nemůže být předmětně uchopena a také objektivně nemá hotovou, jednoznačnou podobu. Nepředmětné normy krystalizují, resp. nabývají tvarů vždy teprve ve vztahu k určité úrovni a k určitému typu subjektů, ale nikoliv tak, že by představovaly jakýsi produkt (dokonce „vedlejší produkt“) tzv. seberealizace těchto subjektů, ale mají proti této jejich seberealizaci jakýsi základní předstih, zůstávajíce vždy jakousi výzvou, jakýmsi „sloupem ohnivým“ v noci či „sloupem dýmovým“ ve dne. Obsahově však nejsou ničím samostatným, ale vždy mají smysl jen ve vztahu a v konkrétním spojení se subjektem a s jeho situací. Protože však tu jde o skutečný předstih, jde o skutečné vedení. Není vůbec lhostejné, co subjekt podniká a jak tímto svým podnikáním, touto svou „praxí“ proměňuje sám sebe. Určité cesty jsou lepší, jiné horší, některé nevedou vůbec nikam a představují scestí či zkázu. I když se obor norem rozvírá pro každý typ situací a pro každý typ subjektů zvlášť, v onom vedení lze vystihnout prosté konvergence, které míří v posledu k jedinému jakoby cíli. Odtud lze mít za to, že vnitřní, subjektní, nepředmětná stránka skutečnosti má svou integritu, svou jednotnost, a že dokonce integrované vnitřní je schopnost integrovat dále, realizovat svou vlastní sjednocenost doprostřed vnějšího. Jednotlivé integrované celky mají základ své jednoty v integrující mohutnosti své nepředmětné stránky, resp. v zakotvení této nepředmětné stránky v jednotě vnitřního vůbec. A tak, jako se sjednocují jednotlivé subjekty (a už samy události), sjednocují se i série událostí a série generací subjektů v časovém a dějinném sledu. Smysl dějin je spjat s tímto charakterem jakési „eschatologické“ integrity veškerenstva, která ovšem nemá nic společné s parmenidovským „hen kai pan“, nýbrž má kvality strukturální celkovosti, jednoty a integrovanosti, jež zahrnuje obrovskou rozrůzněnost vnitřní.

[740526-1]

(59) (8) (26. 5. 74 odpol., doma.)

[Poznámka k habil. práci, str. 46.] Myšlenku, že povaha celých evropských dějin se vyznačuje zejména dvěma dualitními jevy, totiž církev – stát a theologie – filosofie, musíme dovést ještě o něco dál. Jde o skutečnost, že filosofie se stává schopnou realizovat reflexi nového životního zaměření bez asistence mytických, mytologických a náboženských komponent. Tím vytváří jakousi alternativu theologické reflexe. Vzniká otázka, jaká je v dějinném vývoji funkce proměny církve: může se církev také proměnit ve společenství, které nemusí být svázáno nejenom s mytickými a mytologickými, ale ani s náboženskými prvky a implikacemi? Co se potom z církve stane? A jak se změní její poměr ke státu? Jestliže je tomu tak, že stát je nutně spjat, svázán s ideologiemi, jejichž existence, spolupráce je mu nutně potřebná, tak to znamená, že to vrhá určitý stín na skutečnost státu, protože tím de facto potřebuje asistenci falešného vědomí, potřebuje lživého, podvodného pomocníka, který usnadňuje státu, aby uplatňoval moc dalším, sice jemnějším, ale o to pronikavějším způsobem. Zdá se, že tady stát upadá do těch mytologických nebo religiálních tenat, z nichž se církev v dosavadním vývoji spolu se svým myšlením zdá pomalu vymaňovat (alespoň v některých svých složkách či proudech). (Je ovšem otázka, zda myšlení víry nemusíme mnohem ostřeji odlišovat od myšlení církve, tj. od jakési církevní ideologie; to je další věc. Ale zdá se, že právě emancipací filosofie, která se od theologie naučí všemu podstatnému a pak se emancipuje a vytvoří alternativu k theologické reflexi, se odhaluje poplatnost theologie ideologičnosti a tím mocenskému nároku církve, event. v novější době – když mocenský nárok církve je čím dál více potlačován a moc jednoznačně přechází na stranu státu – poplatnost mocenskému nároku státu. To je dost srozumitelné.) Jestliže tedy máme pravdu ve svém odhadu, že jak křesťanské společenství, tak způsob jeho myšlení se musí stále víc zbavovat vší mytičnosti, mytologičnosti a také ideologičnosti, a jestliže i v tom se ukazuje mocenský pokles církve a církvi jako pozitivní element vývoje, pak je zřejmé, že jak moc, tak zejména s mocí tak spjaté elementy jako je mythologičnost, religiozita a ideologičnost se budou koncentrovat kolem jiných center než kolem křesťanské zvěsti, kolem evangelia, kolem nejhlubší podstaty právě církve. Odtud lze usuzovat na jedné straně na ustavičné posilování mocensko-politických motivů v samotné theologii a posilování „theologičnosti“ a ideologičnosti moderního státu, jehož nároky se blíží totálnosti nebo už jako totální jsou dokonce vyhlášovány, zatímco na druhé straně se demytizovaná církev a demytizovaná, (dereligiozněná) (dereligi-

ozovaná), odnáboženštěná theologie spolu s filosofií jakožto alternativní reflexí víry stále víc orientují ve smyslu „nepolitické političnosti“, resp. političnosti, která se distancuje od mocenských center a neusiluje ani o jejich podporu, ani o podíl na moci.

[740527-1]

(60) (9) (PNP, 27. 5. 74 odpo. a večer, před přechodem do Rocha, kde budu s Pernicou.)

Je v logice vývoje, že nová filosofie, která chce představovat (a realizovat) reflexi ne-mytického a proti-mytického životního postoje (životní orientace, životního stylu) a která se jako jedině svrchovanému vládci, jako jediné autoritě odevzdává samotné pravdě, fakticky konverguje se společenstvím, které v dobré víře může navazovat na nejhlubší tradice křesťanské církve a které přebírá z rukou církve odkaz respektu a oddanosti jedinému pánu, jediné autoritě, totiž té, která je najednou pravdou, cestou i životem pro každého jednotlivce i pro lidská společenství. Nová filosofie se tak stává na jedné straně reflexí nové životní praxe, která nepracuje s mocí a nepoužívá mocenských prostředků z těch zásadních důvodů, že vždycky poškozují zájmy pravdy a korumpují pravdu samu; na druhé straně však se stává tato nová filosofie služebnicí a nástrojem pravdy a tlumočnicí jejího slova, takže osvětluje onu životní praxi a poskytuje jí orientaci a vedení. V rámci církve (resp. církví) tak nutně musí docházet k rozdělení na ty, kteří se konformují držitelům moci a jejich ideologiím, a na ty, „jejichž koleno nekleká“ před nikým, kdo vládne mocí, ale staví každého takového v moci stojícího do plného světla pravdy nejenom než všechny a všechno ostatní. A o tom, co to znamená sloužit bezvýhradně pravdě a jenom pravdě, k čemu to vede a jakou funkci má krach a „průšvih“ ve vyjevování pravdy, jsme už slyšeli. Z ojedinělých a izolovaných situací a událostí je však zapotřebí přejít k celoživotní orientaci a skloubit jednání ve vztahu k pravdě v celkový životní styl. A právě tento sjednocený, stylově integrovaný život nelze vést individuálně a izolovaně, na poušti nebo v nějakém „retreatu“, úniku, v nějakém Kunvaldu či jiném podobném útočišti. Cesta takového sjednoceného života nutně musí nakonec vést do Jeruzaléma, do chrámu, na veřejnost a do centra společenského (i státního) života. A se stejnou nutností musí vést ke krachu a ztroskotání, měřeno mírou mocenského úspěchu. Musí vést ke kříži, na soud, pod násilí mocných a pod výsměch a pohrdání davu. Ale s touž nutností prochází vzkříšením, oživením, růstem a pronikáním do **nejdalších** končin země. Onen integrovaný životní styl je však z podstaty věci stylem spole-

čenským, resp. stylem společenství, nikoliv stylem individuálního života. Proto také je tento styl nejvýraznější oporou a základnou rezistence vůči moderní atomizaci společnosti, v níž místo společenství se formuje pouze dav, pouze masa.

[740528-1]

(61) (10) (Roch, 28. 5. 74 ráno.)

Zvláštnímu zkoumání je ovšem třeba podrobit otázku, jakou tedy má úlohu a jaké má místo v tomto vsutku lidském světě (protože světě lidského společenství) moc. Nepochybně ji nelze odstranit, likvidovat. Je možno ji pouze polidštit, resp. vždy znovu polidšťovat a zároveň všemožně bránit všem tendencím k jejímu odlidšťování a jejímu protilidskému (a nelidskému) působení. Co je vlastně moc? Je to původně a základně fyzická síla, uplatněná na podporu určitého zájmu. Fyzická síla jednotlivce je omezená, pokud by šlo o měření sil pouhých jednotlivců, nejsilnější by sice získal převahu, ale vcelku nevelkou a nemohl by ji neustále zvětšovat. Proti svévoli nejsilnějšího se postavila inteligence slabších: poznali, že ve spojení může nabýt několik slabších převahu nad jedním velmi silným. Aby silný udržel svou převahu proti spojeným slabším, musel si vytvořit kohortu osobní stráž. Jakmile tu tato kohorta byla, mohl se jí lstí nebo jinak zmocnit i slabší, takže osobní, individuální síla toho, kdo si udržoval převahu pomocí stráž, nebyla už důležitá. Ale stráž se mohla kdykoliv obrátit proti tomu, kdo jí velel, a to zejména proti tomu, kdo už nebyl nejsilnější, nýbrž slabý jako ostatní a zejména slabší než kterýkoliv jednotlivec ze stráž. Bylo třeba kontrolovat samotnou stráž, aby se nevymkla z ruky tomu, kdo jí užíval jako držitel moci proti všem ostatním. Bylo záhodno, aby stráž tvořili silní a neohrožení, leč prostí až primitivní jedinci, vychovaní k věrnosti a oddanosti a beze všech sklonů k přemítání a rozvažování o tom, co je správné a co nikoliv. Proto jim bylo nutno poskytnout příslušný výklad pro každou situaci a každý případ, s nímž se setkali. A protože to je příliš náročné, bylo nutno vytvořit způsob myšlení, dosti prostý a jednoduchý, aby byl dostupný i strážcům, ale natolik pružný, aby fungoval alespoň v největším počtu případů naprosto spolehlivě. Tak vznikla ideologie a ideologický způsob myšlení. Nebyly už zdůvodňovány jednotlivé případy, nýbrž základ, z něhož se mohlo přistupovat ke všem případům. Proti rozlišování mezi pravdivým a nepravdivým, spravedlivým a nespravedlivým, mravně přípustným a nemravným bylo zavedeno jiné dělítko: naše a cizí, co nám slouží a co nám naopak škodí, co je naším zájmem a co je nám naopak lhostejné. Ale to všechno už bylo nutno

podniknout proto, že nahromadění moci okamžitě hrozilo tím, že se obrátí proti tomu, co tuto moc zorganizoval a koncentroval ve svých rukou. Moc je totiž od samého počátku a z podstaty věci neschopná nějaké zásadovosti, je nezralá pro to, aby se postavila na stranu pravdy a práva, stojí mimo dobro a zlo, mimo pravdu a lež, mimo právo a bezpráví. Ale protože lež je slabší než pravda, chápe se moci a násilí a ideologií, aby měla v zápase s pravdou nějakou šanci. Pravda nepotřebuje násilí, ale lež ano. Ale to není ještě všechno.

[740603-1]

(62) (11) (TES, 3. 6. 74 dopol.)

Když lež použije moci k tomu, aby zvítězila v zápase s pravdou, ocitá se pravda náhle v nevýhodě. Odmítne-li užít v boji ze své strany násilí, nemá šanci zvítězit. Naproti tomu užije-li násilí, má sice šanci na vnější vítězství, ale ztrácí sebe samu, ztrácí svoji podstatu, neboť vítězí jako jedna lež proti jiné lži. Tam, kde se střetne dvojí násilí, dvojí mocenská fronta, tam se názory každé z front stávají nutně ideologií; pravda jakožto pravda mizí a zaniká, i když pro jednu stranu byla motivem k boji a zůstala napsána na praporu ještě tehdy, kdy skutečná pravda už zůstala daleko jinde. V mocenském boji se střetají pouze ideologie, pouze lži; pravda do tohoto zápasu nikdy nevstupuje jako pravda. Platí totiž, že pravda, vnucovaná světu násilím, se nutně stává lží. A tak se zdá, že lež sice nemá možnost se prosadit jako pravda, ale má možnost porazit pravdu mocí, a nejenom to, nýbrž způsobit, že se sama pravda stane lží, jakmile se pustí do mocenského zápasu s **(násilnou) (násilnickou)** lží, s násilnictvím lži. Znamená to, že se pravda nemůže a nemá bránit, nechce-li se stát lží (a tím ergo přestat být tím, čím je, totiž pravdou)?

[740603-2]

(63) (12) (TES, 3. 6. 74 odpol.)

Abychom mohli správně odpovědět na tuto důležitou otázku, musíme podrobit analýze okolnosti, jež způsobují, že spojení pravdy s mocí proměňuje pravdu v lež. Není to působení přímé, nýbrž nepřímé. Násilí a moc nemá schopnost (právě tak jako ani lež) proměňovat, znehodnocovat, deformovat pravdu v nepravdu a lež, ale působí tak přes člověka, přes lidi. Pravda se totiž prosazuje především uprostřed přísného a přesného myšlení, prosazuje se vahou argumentu a uprostřed ustavičných reflexí, jež znovu a znovu prověřují platnost a nosnost závěrů, které už byly učiněny, a to vždy z nových hledisek. Jakmile je určitý názor, určité hledisko a urči-

tá koncepce podpírána nikoliv už sítí argumentů a analýz, analytických reflexí, nýbrž vahou moci, mocenské opory a mocenského tlaku, přestává mít přesnost a přísnost myšlenkové práce prvořadou důležitostí. Jakmile se sníží nároky na přesnost a přísnost myšlenkové práce, mohou být sníženy nároky na kvalifikaci těch, kteří ji provádějí. Počet těch, kteří jsou schopni odvést požadovanou práci, se tím zvýší, takže je možno výběr zaměřit jiným směrem: vhodnější jsou takoví pracovníci, kteří ochotněji splní to, co se od nich čeká, a kteří zejména ochotněji podřídí svou odbornost cílům, jež jsou stanoveny z jiných než odborných hledisek. Zelenou dostanou měkké, poddajné povahy, nakloněné oportunistu a adaptaci. Tím ovšem přestávají odborníci plnit korigující a kritickou funkci a dávají své myšlení do služeb čemusi jinému než pravdě. Takto prostřednictvím lidí, lidského selhání dochází k proměně pravdy v nepravdu a lež. Korumpována vlastně není pravda, nýbrž lidé, kteří jsou ochotni z nějakých oportunních důvodů ji zaměnit za nepravdu a lež. A odtud pak je možno založit odpověď na otázku, zda je možno se silou vzepřít proti násilnické lži a lživému násilí, aniž by přitom utrpěla pravda. Dokud se pravda skutečně jenom brání, tj. dokud je skutečně slabší a v obraně, dotud je tu jakási pravděpodobnost, že oportunisté vyčkávají nebo se staví na stranu mocenské převahy, a dotud je pravda respektována, neboť jen k ní se slabší mohou odvolávat, aby získali vnitřní sílu. Čím beznadějnější, marnější je po vnější stránce zápas proti lži ve jménu pravdy, tím menší je nebezpečí, že pravda bude zaměněna za polopravdu, nepravdu nebo lež. Odtud lze rozumět onomu zdánlivě defetistickému povzdechu, že jen ztracené boje stojí za to, aby byly sváděny. Naděje na vítězství v dohledu korumpuje totiž lidskou duši a dává jí zapomenout na pravdu, na to, co jediné dává smysl každému zápasu (a ne tedy vítězství, jímž nemůže být nic ospravedlněno).

§ 63 neobsazen!