

1988.7

88-1073

23. XII. 88

Body pro článek (úvodník):

01 Latentní krize, která může naplno vypuknout i z malých příčin; nejlepší úmysly nepomohou, na prvním místě budeme potřebovat rozum, zkušenosti, kompetenci.

02 V čem je největší překážka, resp. které překážky nám nejvíc stojí v cestě? Co je třeba odstranit nejdříve?

03 V současné situaci se nejeví jako nejdůležitější protesty a tlak na změnu politického vedení. Toto tvrzení jistě narazí na odpor; musím to vysvětlit.

03 Naše politické vedení je do té míry znejistěno vývojem situace (zejména v Sov. svazu) a zároveň do té míry nekompetentní, že je nepravděpodobné, že bude podnikat něco podstatného. Bude jen co nejformálněji a co nej povrchněji (a tudíž zcela neúčinně) napodobovat sovětský vzor v jeho nejbanálnějších momentech. Prakticky to znamená, že každou vážnou reformu bude co možná odhalovat.

04 Hodnotím tuto perspektivu jako to nejpozitivnější, čeho si vůbec můžeme za daných okolností přát. Existující politické vedení tak totiž napáchá minimum škod navíc; jediným vážným nedostatkem, ano, nebezpečím, je, že se protahuje ještě dále ono přešlapování a brzdění nutných změn, jaké byly nezbytné již před čtvrt stoletím (a možná ještě dříve). Je však třeba si uvědomit, co by znamenala alternativa.

05 Nekompetentnost současného vedení téměř zaručuje, že každý vážnější krok, každý větší zásah do současného stavu úplného marasmu ten marasmus ještě zvýší a propuknutí katastrofy přiblíží. Z toho by se mohl radovat jen blázen. Proč? Protože nemáme žádnou alternativu, která by nebyla skokem do tmy.

06 Naše situace nemá v sobě nic revolučního ani předrevolučního. Naprostá většina obyvatelstva se bude dívat na každý pokus ať o reformu, ať o revoluční řešení s odstupem a nedůvěrou, ba podezřením. V současné chvíli nemáme významnější osobnosti, které by požívaly obecné politické důvěry; máme jen řadu pozoruhodných lidí, kteří jsou známi a mají sympatie, protože byli věznění nebo jinak represemi postihováni, ale kteří jsou spíše považováni za oběti režimu než za možnou alternativu.

88-1074

07 Prakticky to znamená, že naše společnost potřebuje jistý nezbytný čas k tomu, aby se schopní, zejména pak mladší lidé mohli vynořit a ve veřejném životě prokázat svou politickou důvěryhodnost, a ta ovšem pozůstává nikoli v řečnění (ani táborovém, ani v mnohem kultivovanějším – ale kdo u nás umí kultivovaně oslovit množství lidí?), nýbrž v obsahu toho, co se říká, v koncepci, v programu, v myšlence – a také v důsledném politickém jednání – a k tomu ke všemu je zapotřebí jistého času.

08 A pak tu je ještě druhá stránka věci. Nakonec nejde jenom ani především o to, jak si noví lidé získají důvěru většiny občanů, ale také a především o to, jak občané, alespoň ti nejlepší občané, kteří jsou pak schopni udávat tón ve svém

prostředí, spolehlivě rozpoznají ty pravé od nepravých. To není nic samozřejmého po onom naprostém úpadku a vlastně aktivním, programovém rozbíjení veškerého politického a vůbec veřejného života po tolik desetiletí.

09 Nejbližší doba bude pro naše národy znamenat něco jako jistou analogii doby obrozenské, neboť půjde o obrození veřejného života, který byl tak dlouho umrtven anebo zatlačen do podzemí (do jakési druhé, „skryté veřejnosti“).

10 Podobně jako v roce 1968 statečnost už pomalu začala klesat na ceně, zatímco chytrost či spíše moudrost, rozumnost, znalost a kompetence podražily.

11 Jedné zásadní věci je však zapotřebí ihned: a tou je kulturní a také politická liberalizace. Rozhodující otázkou pro náš vztah k současnému režimu, který je na rozpacích, plný neschopných a nekompetentních lidí na všech možných úrovních a postech, také plný vnitřních rozporů a nejednoty (nedělejme tu chybu, že nedeme ochotni rozlišovat!), v nejbližší době musí být, zda bude nebo nebude ochoten liberalizovat. Samozřejmě to není naším jediným ani posledním cílem a požadavkem, ale to požadavek první. Této přechodné doby liberálnějšího postoje úřadů k občanským iniciativám všeho druhu bude ostatně moci využít i strana k tomu, aby se zbavila balastu a postavila do čela lidí schopnější a politicky prozíravější.

12 Do té doby, dokud se s liberalizací opravdu a zjevně nezačne, není o nějaké spolupráci s představiteli režimu možno mluvit. Do té doby je nutno stát odděleně a intenzivně se připravovat vnitřně, tzn. politicky se vzdělávat a hledat příští vůdce.

88-1075

13 Jen fantasta by si mohl myslet, že někdy v budoucnu bude možné, že komunisté najednou zmizí, že jich nebude. Musíme si uvědomit, že komunisté zůstali reálnou silou v řadě zemí i na Západě, a to přesto, že jejich pozice byly soustavně podkopávány z Moskvy, tj. oficiální politikou sovětských komunistů a sovětské vlády. Zejména Maďarsko, Československo, Polsko a Afghánistán (čímž zdaleka nevyčerpávám celou sérii podobných případů) znamenaly těžké rány pro komunistické hnutí na celém světě. A přesto znamenají dodnes např. Italští, ale také francouzští a jiní komunisté významnou politickou sílu ve svých zemích.

14 Musíme si uvědomit, že každý radikalismus a romantické vytyčování extrémních požadavků ve skutečnosti ztěžuje nebo dokonce znemožňuje spolupráci s demokratickými (nebo demokratizovatelnými) komunisty a zároveň posiluje komunistické konzervativce a reakcionáře. Připravovat se na převrat znamená dnes politickou naivitu, ale zároveň to znamená podminování cesty do budoucnosti pro celou společnost.

15 Všichni, tj. celá společnost si musí jen přát, aby si komunisté udělali konečně ve své straně pořádek a aby srovnali svůj krok s dějinným vývojem. Něčemu takovému musíme i tady u nás napomáhat, stejně tak jako tomu analogicky musí mezinárodně napomáhat západní demokracie.

16 Samozřejmě s tímto postojem nebudou asi souhlasit všichni; náleží k politickému realismu počítat s tím. Ale po mém soudu je důležitější pro budoucnost našich zemí vytvořit významnou demokratickou politickou sílu, která se sice od komunistů bude lišit, ale bude je respektovat, budou-li ochotni zase oni respektovat základní demokratické pořádky. Naproti tomu se těžko opravdový demokrat může spojovat s lidmi, kteří by se chtěli komunistům mstít a z demokratického života je vyřazovat stejně, jako oni po desetiletí vyřazovali dokonce i jiné socialisty.

17 Tato společnost má politicky jen jednu jedinou vážnou perspektivu do nejbližších let a možná desetiletí: musí si vytvořit dostatečně silný demokratický střed (který neztotožňujeme ovšem s tzv. politickým středem). K demokratickému levému středu budou náležet demokratičtí socialisté, k demokratickému pravému středu pak opravdoví demokraté, kteří se však neorientují socialisticky. Bude záležet na samotných komunistech, zařadí-li se jako levice k demokratickému středu, nebo nikoliv.

88-1076

18 Aby se demokratický střed (a silný střed!) mohl ustavit a zformovat, k tomu je právě zapotřebí zmíněné liberalizace, a to nejenom politické, ale také a vlastně především kulturní (a duchovní, myšlenkové). Proto také jsem se zmiňoval o jisté době k národnímu obrození: půjde o skutečné obrození společenské a politické. Bez této obrody nám žádná politická ani hospodářská opatření, jakkoliv reformní a pozitivní, nepomohou k ničemu jinému než k tomu, že se přiblížíme k západnímu typu společenské krize (která není o nic méně hluboká než naše, o tom si nedělejme žádné iluze!).

19 Tady musíme vyslovit ještě předem své přesvědčení, že náleží pouze k některým reliktvům evropského (a amerického) politického konzervativismu, že je možno oddělovat myšlenku socialismu od myšlenky demokratického uspořádání společnosti – ovšem je nutno upřesnit, v jakém smyslu tu je socialismus míněn. Skutečná, životaschopná demokracie se nemůže omezovat na politické struktury: politická svoboda má význam a smysl jen pro toho, kdo jí může ve skutečném životě užít, využít. Politická práva jsou jen částí spravedlnosti, které se musí každému dostávat.

20 To ovšem souvisí s tím, jak bude chápáno a jak bude i prakticky v nejrůznějších souvislostech hodnoceno a posuzováno bohatství, např. zda bude jinak posuzováno bohatství v podobě luxusu, bohatství v podobě kulturních statků nebo bohatství v podobě výrobních (a podobných) prostředků atd. Všude musí být rozhodující společenský zájem, bohatství nesmí být posuzováno jako soukromá, privátní záležitost. Také bohatství musí plnit pozitivní společenskou úlohu – jinak se stává pro společnost nejen přítěží, ale přímo výzvou, provokací, iritujícím momentem (nehledíc už na aspekty další, psychologické, morální atd.).

21 Socialismus zkrátka znamená domyšlení demokratických politických principů v tom smyslu a do těch důsledků, které mají sociální a hospodářskou povahu. Argumentace, že společensky (resp. hospodářsky) nemůže být právo na práci a na spravedlivou odměnu za ni zaručeno stejným způsobem jako většina práv politických, prostě neobstojí. Rozhodující je otázka, zda ten či onen druh zajišťování lidských a občanských práv a svobod není vyprázdňen prostě tím, že někteří lidé jich ani nemohou využít, ani o ně nemají zájem, protože nejsou zajištěny jejich základnější potřeby.

88-1077

22 Tady je skryto vlastně to hlavní „tajemství“ celé otázky lidských a občanských práv. Spisovatelé a ostatní umělci, vědci a filosofové atd. atd. si nebudou nikdy dost jisti svými vlastními právy a svobodami, pokud nebudou jejich práva a svobody ladit s právy a svobodami všech. Naše zkušenosti ukázaly, jak vypadá situace a kam až to může vést, když většina občanů necítí přiškrcení a zardoušení svobod duchovních a kulturních, svobody myslet a svobody své názory a výsledky

své duchovní a kulturní činnosti veřejně šířit a propagovat, jako ohrožení svobod vlastních. Tato zkušenost nesmí propadnout zapomnění.

23 Jinak řešeno a generalizováno: každé narušení nebo poškození práv a svobod jistého druhu musí být celou společností pocítováno a také posuzováno jako ohrožení práv a svobod všech členů společnosti. A to je možné jen v takové společnosti, kde nejsou rozhodující rozdíly a přehrady toho či onoho druhu, ale kde všichni vědí o tom, co je daleko nejzákladněji spojuje. Svoboda je nedělitelná, lidská a občanská práva jsou nedělitelná – a všichni je musí jakožto nedělitelná také chápat, a to nejenom intelektuálně a teoreticky, nýbrž také a hlavně prakticky.

24 Tato zásada musí být vlastní všem demokratům; a právě proto je nutno vytvořit silný demokratický střed. Vedlejším důsledkem toho pak bude, že levice i pravice krajní bude charakterizována jako nedemokratická. Aby to mělo svou skutečnou váhu, musí onen demokratický střed být opravdu a do všech důsledků demokratický. A to znamená i do těch sociálních a hospodářských důsledků. Pravý střed tyto důsledky sice nebude nijak zvlášť zdůrazňovat, ale bude je v nějaké podobě a v jistých mezích respektovat.

25 A teprve na základě tohoto rozvrstvení, této stratifikace má smysl mluvit o přípustných a nepřípustných kompromisech. Co nebude mít podporu většiny, nemůže být prosazováno proti většině. Ale může to být vyhlášováno, proklamováno, může pro to být agitováno atd. Musí však být naprosto jasno, že i tam, kde musíme udělat nějaký kompromis, je to kompromis, a nikoliv velké vítězství našeho programu. Zároveň musí být jasno, co bychom dělali, kdybychom měli většinu a nemuseli dělat kompromisy (což je závazné i do budoucnosti). A za tím cílem musí každá vyhraněnější politická skupina takový program mít ujasněn a formulován.

88-1078

27.XII.88

Stalo se docela málo: nezávislí ohlásili manifestaci na Václavském náměstí a po jednání s úřady přistoupili na kompromis; k první „povolené“ manifestaci došlo na Škroupově náměstí v Praze 3. Měřeno poměry v demokratických zemích šlo o událost velmi omezeného významu, ale u nás to hned vyvolalo značnou odezvu: šok a protesty houfce brežněvovců, bujení naivních nadějí, zájem široké veřejnosti, ale také kritiku a dokonce opovržení „revolučních demokratů“ našich dnů. Nechci polemizovat s komentáři Rudého práva ani se stanoviskem ObNV Prahy 3; někteří lidé ještě dnes mají za to, že povolené shromáždění nezávislých smí jen opakovat oficiální stanovisko a radovat se z toho, jak je u nás prohlubována demokracie. Rád bych politicky naivním doporučil trochu kritického realismu, ale především bych tento realismus chtěl doporučit těm, pro které jsou příkladem hodným následování právě ti, které tolik vyzvedali marxističtí historici a filosofové v padesátých letech. A také by snad mělo být vneseno trochu světla do otázky tzv. kompromisu.

Každý z nás děláme kompromisy – možná tisíckrát za den, ani to už nepočítáme. Přáli bychom si, aby mnoho věcí bylo jiných a jinak, ale musíme se přizpůsobit okolnostem a brát v úvahu věci jak jsou. Neříkáme tomu kompromis, ale to nic neznamená. Je to kompromis se skutečností. Sám život už od nejnižších biologických úrovní je provázen nepřetržitou řadou nejrozmanitějších kompromisů se skutečností. Organismus, který se skutečnosti nedovede dostatečně přizpůsobit,

tj. který nedovede udělat kompromis, v němž se něčeho vzdá, aby něčeho jiného dosáhl, zahyne, jeho druh či rod vyhyne. Navzdory těmto kompromisům se dokázal život povznést až k nejvyšším obratlovcům a k pozoruhodně úspěšnému sociálnímu životu hmyzu. Kompromis se skutečností je nutný i v dějinách; i tam je podmínkou přežití a také příležitostí k drobným nebo větším vítězstvím, pokud je správně orientován, tj. pokud má dobrou strategii.

88-1079

Termín „kompromis“ má však ještě jiný význam, a ten už zdaleka není tak jednoznačně nahlédnutelný a zvenčí kontrolovatelný. Přestává označovat problém jen technický a posuzování povahy kompromisu přesouvá buď zčásti nebo úplně do oblasti morální, resp. principiální. V dějinách, tj. ve společnosti lidí není tak docela zřejmé, co to je skutečnost. Už Hegel si opatrně hrál s myšlenkou, že skutečné je pouze to, co je rozumné (a užíval formulací, dovolujících i opačný výklad, totiž že rozumné je jen to, co je skutečné, v našem případě bychom mohli říci: skutečnosti přiměřené). Byl to také on, kdo podal slavný, ale falešný výměr svobody jako „pochopené nutnosti“. Kdybychom chtěli použít jeho termínů, mohli bychom říci, že současný politický režim je neskutečný, protože je proti rozumu. Proti rozumu ovšem byl i únorový převrat 1948, protože uvolnil cestu stalinským metodám a „deformacím socialismu“, a proti rozumu byla i vojenská intervence 1968 a následující reakční režim, který se začíná hroutit teprve v těchto letech. Dnes je zvláště důležitá otázka, jak přesvědčit současné nebo alespoň příští nejvyšší politické představitele, aby konečně pochopili „historickou nutnost“ a aby definitivně a nevratně skoncovali se vším, co bylo v posledních více než 40 letech „proti rozumu“ a co se stále ještě zuby nehty drží při životě za našich dnů.

Člověk jako „rozumný živočich“ je schopen nejenom poznávat to, co je a jaké to je, ale je schopen také tu a tam poznávat nebo alespoň tušit, jaké by to mělo být. Dokonce je tomu tak, že se lidé dělí do různých skupin a stran podle toho, jaké mají představy o tom, jak by skutečnost měla vypadat. Politika, resp. život obce, společnosti se zásadně liší od života přírodního tím, že v jejím rámci, v její sféře se lidé pokoušejí realizovat své představy o tom, jak by společenská a politická skutečnost měla vypadat. A tu je nutno bedlivě rozlišovat mezi povahou různých takových představ.

88-1080

Některé představy se týkají věcí technických, organizačních, jsou záležitostmi společenského a politického provozu a mají vposledu víceméně mravně neutrální povahu. A pak tu jsou představy, jež se týkají věcí zásadních, samotných principů společenského a politického spoluzití. Někdy jsou nejenom tyto dvojí představy, ale dokonce samy skutečnosti, jichž se týkají a k nimž se odnášejí, tak navzájem propojeny a spleteny, že mohou být jen s největším úsilím a jen díky velké intelektuální pronikavosti odlišeny a odděleny. Někdy je takové oddělení tím nejsnadnější – a někdy dokonce přímo nemožné, alespoň v daných poměrech – čím víc se některé v podstatě neutrální znaky a aspekty stávají čímsi jako symboly skutečností jiných, zdaleka už ne neutrálních, nýbrž naopak naprosto principiálních.

Kompromis za těchto okolností znamená nejenom, že ustupujeme skutečně ze svých zásad, ale že to, co děláme, je jako ústup ze zásad pochopeno. A pak ovšem musíme bedlivě rozvažovat, zda toto pochopení je opravdu jakýmsi hlubším viděním věcí, anebo zda je výsledkem slepoty těch, kteří se tím hou-

ževnatěji drží několika hesel, čím méně jsou schopni se myšlenkově, mravně a duchovně orientovat v nových podmínkách a ve změněné situaci. Existuje něco jako politické moralizování, které je jen zakukleným konzervativismem a reakcionářstvím dokonce i tenkrát, když do omrzení opakuje pokroková a revoluční hesla. A právě proto se tak často v dějinách stávalo, že mladí bouřliváci, kteří nebyli schopni dost politicky myslet, byli svedeni na cestu vyslovené politické reakce a zpátečnictví – a když to někteří z nich dodatečně poznali, bylo už nejčastěji pozdě. Mám za to, že takové nebezpečí hrozí také dnes, a snad víc než za posledních čtyřicet nebo řekněme třicet osm let. Právě po roce 1945 mnoho takových revolučně naladěných mladých lidí bylo kolosálně podvedeno a zneužito, a první se začali bránit teprve po roce 1955 a 1956.

88-1081

Tento den je den soužení, trestání a ponižování; plod je připraven vyjít z lůna, ale (rodička) nemá sílu k porodu. 11 Kr 19,3

(Ekum. překl.) Iz 37,3

Den úzkosti a útržek i rouhání jest den tento; přiblížit se plod k vyjití, ale není síly při rodiče.

. . . . a útržky tento, proto že se přiblížil plod k vyjití, ale není síly k porodu. (Kral. 1613)

Uvedená slova výstižně charakterizují opak naší dnešní situace. Nadešla totiž chvíle, kdy by bylo možno dosáhnout zásadního obratu, ale není nikoho, kdo by věděl, co se má a musí udělat, není síly, která by takový zásadní obrat provedla. Zajisté na tom má svůj nepřehlédnutelný podíl samozvaná politická špička, která se – ostatně podle sovětského vzoru, který ještě „vylepšovala“, prohlubovala – postarala o to, aby tu nebyla příležitost ani k získávání potřebných zkušeností, ani pro formování nějakých nových politických sil. Ale stejně tak musíme vidět, že tu fakticky selhali a stále selhávají také politici, resp. ti, kdo se kdysi anebo i nyní politického života tak nebo onak účastní. Všichni v podstatě parazitují na systému a využívají výhod, ale nemají tu základní odpovědnost, bez níž se z pouhého přizpůsobivého, oportunního politika nemůže nikdy zrodit státnicky myslící osobnost, prostě státník. A dnes bychom takového státníka nezbytně potřebovali. Ovšem ani sám státník by stále ještě nestačil. Problémy, před nimiž stojí dnešní moderní společnosti, jsou takového druhu, že nemohou být skutečně vyřešeny jen státnickým uměním. Státník, mající koncepci a důsledně podle ní jednající, však může dosáhnout v každém případě pozoruhodných výsledků. Viděli jsme to na Francii, která se již před válkou, ale zejména během války a pak po válce dostala do těžkého politického úpadku, z něhož ji zachránil de Gaulle.

88-1082

Otázka přípustnosti kompromisu nemůže být řešena na základě pocitů a dojmů, tedy na základě psychologickém, nýbrž jen na základě věcné analýzy. Každý, kdo chce posuzovat přípustnost kompromisu nejenom sám pro sebe, nýbrž s obecnější platností a se záměrem aplikace na někoho jiného, je povinen tuto věcnou analýzu podstoupit; a nejenom to, takový člověk je povinen formulovat své vlastní principy a pak sám jednat i posuzovat jednání druhých v souladu s nimi. To znamená, že pro veřejný politický život je naprosto nezbytné jak své

činy, tak své posuzování činů (vlastních i cizích) zakládat na zřetelných principech a nikoliv na pocitech, tuchách či „politických instinktech“ (praktický politik se nepochybně bude v mnohém spoléhat na své politické „instinkty“, na svůj politický „čich“ apod., ale to může a smí dělat jen pro domo sua, nikoliv tenkrát, když interpretuje veřejně svá vlastní rozhodnutí anebo když posuzuje rozhodnutí a činy jiných politiků). Vůbec pak platí, že bez takového zdůvodňování (pro sebe i pro jiné) vlastně nelze o „kompromisech“ a „kompromisování“ vůbec hovořit. Odlišíme-li a odsuneme-li stranou to, co jsme označili jako kompromis se skutečností, pak zbývá jen buď mluvit o politických chybách – anebo o kompromisech, týkajících se zásad a principů. Věc stojí vlastně následovně: věcně posuzováno se určité rozhodnutí jeví jako užitečné a smysluplné, vedoucí k žádoucím výsledkům, k stanovenému cíli apod. Ale zároveň se může takové rozhodnutí v širším kontextu jevit jako odporující celkové politické linii. A teď je třeba rozlišovat mezi tím, v čem je taková „linie“ poplatna skutečnosti (ať už dané nebo očekávané) a v čem naopak je spjata s určitými zásadami či principy. Změna linie nebo rozhodnutí či krok, který s dosavadní linií nesouhlasí, může být oprávněn, pokud nahlédneme, že dosavadní linie byla v něčem vadná. Pak ovšem návrat zpět je absurdní, jestliže ona vada byla spjata s nesprávným chápáním skutečnosti.

88-1083

Je třeba také uvážit, že každé politické rozhodnutí má vedle své čistě věcné, „technické“ stránky svůj obsah mravní. A tu přichází ke slovu na jedné straně mravní profil a zásady politicky jednajícího člověka, na druhé straně morální zvyklosti a případně předsudky určitého společenství, pro onoho politicky významného, eventuelně (v demokraciích) společnosti celé. I když může být politické rozhodnutí zcela ospravedlněno a odůvodněno pro jednajícího (nebo jeho nejužší okruh), může se setkat s neúspěchem právě proto, že je obecně nebo alespoň širokým okruhem lidí (občanů) považováno za mravně pochybné nebo vadné. Politické rozhodnutí proto musí vždy počítat s morálním posuzováním široké veřejnosti a s příslušnými politickými reakcemi, z onoho posuzování vyplývajícími. Každý politik potřebuje podporu alespoň určité značné části veřejnosti, pokud možno přímo většiny. Proto musí dbát toho, jak jeho rozhodnutí budou touto většinou přijímána. Ovšem může se stát, že ono obecné posuzování politických činů může být pokazeno buď nedostatkem politického nebo i mravního vzdělání (a výchovy), může být zatíženo předsudky, neznalostí situace nebo i neschopností rozlišovat dostatečně mezi bezprostředními a krátkodobými zájmy víceméně privátními nebo skupinově omezenými a mezi zájmy celé společnosti nebo obecně lidskými apod. To vše musí politik brát v úvahu a musí se s tím nějak vypořádat: někdy musí své formulace přizpůsobit obecnému mínění, aniž by tím příliš ovlivnil své skutečné politické rozhodování (to je pak určitým způsobem klamání veřejnosti, i když někdy do jisté míry ospravedlnitelné), jindy musí některé své plány změnit nebo odložit na dobu pozdější, a konečně někdy se musí se zakořeněnými předsudky také porvat a spolehnout trochu na rozumnost a dobrou vůli těch, o jejichž politickou vůli se opírá nebo chce opírat. Vyhrát proti předsudkům znamená pak pro politika velkou šanci, protože mu to zajistí velmi často podporu širokých vrstev těch, kdo politice nedůvěřují.

88-1084

Nad tou žabomyší polemikou o přípustnosti kompromisu mě napadá otázka: je u nás vůbec někdo, kdo by byl schopen se dopustit opravdového kompromisu? Vždyť základním předpokladem takového činu je, že máme nějaké zásady, nějaké principiální stanovisko, z něhož bychom pak mohli slevovat nebo vůči němuž bychom se mohli provinit! Jak se může politického kompromisu dopustit někdo, kdo nemá, čeho by se vůbec mohl nějak vzdát, co by mohl „zaprodát“? Což nikomu nepřijde na mysl, že je přednostně třeba zamířit otázkami na ony eventuelní principy či zásady, dříve než začneme mluvit o možných kompromisech? A v tom je právě ten hlavní a základní problém. Co vlastně chceme? Jaký plán máme, jaké představy vůbec chceme prosadit, uskutečnit, jakých cílů chceme dosáhnout? Celá věc úzce souvisí s otázkou politické opozice a ovšem také politické „pozice“. Právě protože žijeme ve společnosti hluboce odpolitizované (chápeme-li slovo politika a politický v hlubším smyslu, tj. v souvislosti se skutečnou „POLIS“), musíme se dnes soustředit především na pozitivní politický (a veškerý další) program, a nikoliv na formování opozice. Zkrátka my dnes nejvíc ze všeho potřebujeme zformovat politickou pozici, nikoliv opozici. A to nejde a nepůjde bez programu, bez důkladného promyšlení nejenom politické taktiky a strategie, ale zejména to nepůjde bez ustavení jakýchsi základních principů nového typu spoluzití občanů v novodobé POLIS. Právě proto není reálný a ani možný nějaký návrat zpět k liberální společnosti (ve smyslu ponechání věcí, aby šly svou cestou). Společnost není organismus a nepomůže si sama k nějaké normalitě – otázka normality společenského a politického života může být řešena jen samotnými lidmi prostřednictvím vědomého programu.

88-1085

Wittgenstein říká v jedné své poznámce z r. 1948 (5128, *Vermischte Bemerkungen*, s. 141), že velký architekt ve špatném období má docela jiný úkol než velký architekt v dobrém období („Der große Architekt in einer schlechten Periode ... hat eine ganz andere Aufgabe als der große Architekt in einer guten Periode.“) – Myslím, že něco takového platí mnohem šíře, mnohem obecněji, ale zejména také pro filosofa. Chápat svůj úkol bez ohledu na společenskou, politickou, kulturní, duchovní atd. situaci je pro filosofa nejenom chyba, ale je to filosofická chyba. Filosofovo myšlení ovšem vždycky na sobě nese známky doby a okolností; nejlépe to je patrné z většího odstupu, který ukáže závislost filosofa na myšlení jeho doby dokonce i tam, kde svou dobu nepochybně překročil a kdy hluboce zasáhl do budoucnosti (právě tím, že budoucnost ve své době připravoval). Když si tuto skutečnost filosof dost hluboce uvědomí, je veden k tomu, aby se kriticky a někdy i skepticky vztahoval k některým předpokladům či spíše předsudkům své doby. Tím se ovšem filosof nutně dostává do konfliktu se svou dobou, protože právě jeho současníci nejtíže nesou, když jsou zpochybňovány některé jejich „jistoty“ (ve skutečnosti za samozřejmé považované předsudky). Ale právě když si filosof klade otázky nad mnohými takovými předsudky či „jistotami“, dostává se zároveň nejenom do distance vůči své době a své společnosti, ale dostává se k ní také v jistém smyslu blíže, dostává se své době pod kůži, poznává ji lépe – a tudíž také lépe vidí své aktuální úkoly, rozumí se filosofické úkoly. A tak – přinejmenším pro „velkého“ filosofa – platí, že jeho úkol je jiný v „dobrém“ a jiný ve „špatném“ období – nikoliv tedy vždy stejný, „perennis“.

88-1086

Filosofie se obrací ke všem, k celé společnosti; jen špatně orientovaná filosofie, jen filosofie, která sama sobě dost dobře nerozumí a nechápe své úkoly, si může libovat v ústraní. Ale jsou tu některé nesnáze, jež filosofii odlišují od techniky, která rovněž potřebuje celou společnost, aby pro ni něco udělala a aby od ní přijala povzbuzení a podporu (nejen materiální): technika poskytuje společnosti („každému“) své produkty, výsledky své práce – a jenom kousek sebe samotné. Filosofie naproti tomu chce především předat kus sebe, filosofie se chce a potřebuje rozdat, potřebuje přejít takřikajíc do krve co největšího množství lidí – potřebuje a záměrně se snaží ovlivnit způsob myšlení možno-li všech lidí vůbec. A zatímco technika nepotřebuje a ani nezamýšlí ze všech lidí udělat techniky (i když nechtěně ovšem zatahuje všechny lidi do určitého způsobu myšlení, který technice odpovídá a který technika vlastně vnucuje všem svým konzumentům), filosofie by chtěla naučit všechny lidi filosoficky (tj. po svém) myslet. Také filosofie má ovšem svou „techniku“, a tu nepotřebuje lidem vnucovat; ale filosofie nepůsobí ani výhradně, ani především svými výsledky, nýbrž na prvním místě svými postupy, svým způsobem myšlení. A zde ovšem platí, že někteří lidé jsou prostě neschopni myslet právě tím způsobem, k jakému je filosofie chce inspirovat. Wittgenstein (5128, *Vermischte Bemerkungen*, s. 142) připomíná případ Karla Velikého, který se ve svém stáří marně pokoušel naučit psát, a dodává: „und so kann einer auch vergebens trachten, eine Gedankenbewegung zu erlernen. Sie wird ihm nie geläufig“. (1948). Kolik je takových lidí v každé době? A co to znamená pro filosofii, resp. pro filosofa, který chce plnit svůj úkol?

88-1087

Tato doba na nás něco chce. Když její výzvu neuslyšíme a když na ni co nejlépe neodpovíme, padne na nás veškerá tíha odpovědnosti. Ale co když nejsme vůbec schopni slyšet? Pak „již jsme odsouzeni“. Někde v nejbližším sousedství této myšlenky jsou nejhlubší motivy myšlenky předurčení (např. u Kalvína). Tato otázka úzce souvisí s problémem svobody. Je člověk, který není schopen zaslechnout její výzvu nebo jí porozumět, svoboděn a tedy odpověden za to, že neuslyšel nebo neposlechl? Odpověď si vyžaduje jisté pozornosti, s níž budeme sledovat přesný smysl otázky a jejího kontextu. Stručně a tudíž poněkud předčasně a nepropracovaně lze říci: člověk se stává odpovědným teprve tehdy, když uslyšel výzvu – jinak nemá, nač by odpovídal (a zač by odpovídal). Když tuhle „zkušenost“ či tento „náhled“ prohloubíme – v souvislosti s naším pojetím subjektu – bude platit, že subjekt, který neuslyšel, se vlastně ještě nezrodil, nepovstal, nebyl „povolán“ ani „vyvolán“ – a proto tu také nelze hovořit o odpovědnosti ani o „trestu“, tj. odsouzení. Subjekt se „rodí“ teprve tím, že je vyvolán k existenci. A neuslyší-li toto své vyvolání v život, prostě ještě nezačne existovat. Vlastně je v tomto případě každá řeč o „trestu“ neospravedlnitelnou antropomorfizací. Subjekt, který neuslyšel své vyvolání k existenci, ještě vůbec neexistuje, takže není koho trestat. Neexistence sama však není trestem, nemůže být považována za trest, neboť trest je personálně centrovanou, resp. zaměřenou akci či událostí. Výsledek: nejsme-li schopni slyšet, znamená to, že nám žádná výzva nebyla adresována, že nás nikdo neoslovil, že osloven byl někdo jiný. Je-li nám výzva adresována, pak jsme ji museli uslyšet – a pak jsme také odpovědni, neodpovíme-li.

88-1088

Hlavním posláním filosofie je – jak říkal Rádl – formulovat nebo alespoň inspirovat program na reformu světa. Ale všechno nelze hned a najednou reformovat, někdy to trvá dost dlouho na to, abychom věděli, že sami se reformy nedočkáme. A tu musí filosofie počítat i s takovými situacemi a ukázat na po všech stránkách přijatelné způsoby, jak ještě nezreformovaný svět snášet, jak jej unést – a také, jak unést sami sebe, jak přijmout svou „danost“, tj. to, co na sobě a v sobě už nemůžeme změnit. A zdá se, že filosofie by měla být také s to – podobně jako umění – naučit nás ocenit a plně prožít, ba vychutnat život, tj. naučit nás také skutečnost a svět ocenit po jejich pozitivních stránkách a radovat se z nich. To všechno náleží legitimně a přímo povinně k úkolům filosofie. Jen chybná, deformovaná, částečná filosofie zapomíná na některý z těchto tří úkolů. – Takže si vše můžeme zopakovat. 1) Filosofie nemá svým milovníkům dovolit, aby přehlédli nebo nedocenili skvělost všude tam, kde se vyskytuje, objeví a zazáří, má jim vštípit schopnost se radovat ze všeho, co důvodem k radosti vskutku a vpravdě může být. 2) Filosofie nemá dovolit svým přívržencům a milovníkům, aby přehlédli neuspokojivost, tíživost a odpudivost, která je vždy také spojena se vším skutečným, ani aby se s ní prostě smířovali, přehlíželi – např. proto, že je tíživá a neuspokojivá spíše pro ty druhé a nikoliv pro nás. Právě naopak má filosofie své milovníky přesvědčit, že s tím je zapotřebí něco radikálního udělat, že je třeba svět a skutečnost změnit, zreformovat. A filosofie musí také umět své příznivce inspirovat k formulování a pak i realizování programů takových reforem. 3) Posléze je filosofie zavázána naučit své adepty snášet to, čemu se nelze vyhnout.

88-1089

Každý radikálnější postup by dnes nutně znamenal, že konzervativní až reakční politickou špičku ještě pevněji připoutá ke kontrarevoluci, vnesené do naší země srpnovou intervencí (ať už úmysly byly tenkrát jakékoliv). Dnes potřebujeme na prvním místě dvojí: jednak uvolnění politické a kulturní šněrovačky ve společnosti, jednak vnitřní personální změny a politické reformy uvnitř komunistické strany. Liberalizace uvnitř strany a liberalizace celé společnosti musí jít ruku v ruce, jinak žádná z nich obou nemá vůbec šanci. Nikoliv akční program z roku 1968, ale fakt politické liberalizace uvnitř strany i mimo stranu je bodem, na nějž musíme navázat. Je to jediná možná cesta kupředu, do budoucnosti – alternativou je pouze katastrofa.

Aby k takové liberalizaci mohlo dojít, musí se ve stranické špičce najít pár inteligentních, velmi schopných a všestranně kompetentních lidí, kteří reformují samotnou stranu. Kdyby se takoví lidé nenašli a kdyby se jim nepodařilo onu reformu provést (u nás to bude snazší než v Sovětském svazu, zejména pokud se to tam bude dařit), nejenže můžeme považovat za jisté, že dojde k velikému otřesu, ba katastrofě, ale můžeme počítat s povážlivými průvodními znaky a se značným počtem obětí, politických procesů, čistek, nejrůznějších zvrátů a možná i s rozvínutím terorismu. Předvídat všechny tyto eventuelní následky nezdařené reformy asi není dáno většímu počtu stranických funkcionářů, ani těch nejvyšších (dokonce především těch nejvyšších, zejména u nás). Tak zůstává zcela nejisté, zda vůbec k nějakému takovému pokusu dojde. Chtěl bych však trvat na tom, že i pro nekomunisty, ba pro celou společnost je to třeba považovat za žádoucí.

88-1090

Vlastní smysl socialismu nemůže být (a nesmí být) redukován na nějakou objektivitu (i když očekávanou, budoucí, mající být vybudovanu atd.). Jakmile je socialismus, resp. socialistická společnost interpretována a definována objektivně, jako předmětná skutečnost, znamená to úpadek, protože odpadnutí od demokratických principů a dokonce od základu, na němž demokratické principy a demokracie stojí. Základní tezí socialismu by se mohlo stát něco, co připomíná Ježíšova slova, že sabat je pro člověka, nikoliv člověk pro sabat. Také stát je pro člověka, a nikoliv člověk pro stát; společnost tu je pro člověka, nikoliv člověk pro společnost. A socialismus je tu také pro člověka a pro společnost, nikoliv společnost a člověk pro socialismus. A proti tomu se právě prohřešuje každý, kdo chce objektivizovat socialismus, udělat z něho věc, předmět, předmětný stav (např. ekonomicko-společenskou formaci apod.): pak ze subjektivnosti člověka (občana) je pervertovaně udělána subjektivnost a tím také podřízenost, podřazenost jednotlivce. Ale pozor: ve sporu jednatelce–společnost nebo jednatelce–stát, eventuelně jednatelce–socialismus (předmětný ovšem) může být právo a spravedlnost na straně jednatelce! A jak to je možné? Je to možné právě proto, že jednatelce je subjekt, vůči němuž vše dané, skutečné, uskutečněné, formulované atd. atd. je ve fundamentálně sekundárním, druhotném postavení: všechno to, co by bez jednatelce, bez jeho přičinění a vůle, bez jeho účasti a přispění nemohlo existovat, tu je pro jednatelce, nikoliv naopak. Civilizace, kultura, určitý způsob myšlení, názory (včetně tzv. světonázorů), věda, umění, technika atd. atd. je tu pro člověka, nikoliv člověk pro ně.

88-1091

A nejbližší důsledek tohoto nejhlubšího významu socialismu, resp. socialistické myšlenky, spočívající v tom, že tu není žádných věcných, předmětných, objektivních cílů společenských ani historických, pro něž by člověk směl být prostředkem a nástrojem, nýbrž že všechno věčné, objektivní, předmětné tu je a smí být jen pro člověka, je myšlenka, že nejzákladnějším určením a posláním člověka je být pro člověka, pro druhého, pro přítele, druha: jediný způsob, jak se může člověk doposledku a bezmezně, bez limitů stát pro-existencí, existencí sloužící a služebnou, je ve vztahu k druhému člověku. Ale zase tu je limit: musí to být vztah svobodný, nevynucený – neboť všude tam, kde je k něčemu takovému člověk nucen a donucen, je pošlapána jeho svoboda. A ta je podmínkou, aby vztah služby vůči druhému byl legitimní. Všude tam, kde společnost normami, zákony a donucováním staví člověka do postavení prostředku a nástroje, jímž má být něčeho dosaženo, je pošlapána základní lidská svoboda a je pošlapána také základní myšlenka socialismu. Socialismus je totiž programem takového vztahu kteréhokoliv člověka ke kterémukoliv druhému člověku, který znamená, že mu je přítelem a nikoliv nepřítelem, že mu je druhem a nikoliv sokem, že je jeho spolupracovníkem a nikoliv jeho odpůrcem, že je jeho bratrem a nikoliv odvracejícím se cizincem (cizím). Když francouzská revoluce razila heslo „fraternité“ spolu s heslem „liberté“ (a také egalité!), vystihla dobře myšlenku socialismu. Naproti tomu „kapitalismus“ činí „tím hlavním“ právě kapitál, tj. peníze, něco věcného, předmětného, odcizeného a odcizujícího. Komunismus zase zdůrazněním toho, co může a má být všem společné, odvádí pozornost od člověka k tomu, co „má“ nebo „může“ mít.

88-1092

(ad 88-1081) Je tomu už víc než půl třetího tisíciletí, možná celých 27 století, co máme ze světové literatury doložen obraz politického stavu věcí, který situaci přirovnává k období, kdy se rodička připravuje k slehnutí (2 Kr 19,3 a Iz 37,3). Příměr může snad leccos vystihovat (i když z původního kontextu to docela nevysvětluje), nicméně v jedné závažné věci kulhá: v dějinách ani v politice se nic nového nerodí „přírodně“. Nicméně možnost použití tohoto příměru je pozoruhodná a zasluhuje si kritické a přímo analytické pozornosti. Tak např. koncem 60. let se zdálo, že „rodička pracuje k porodu“, ale ukázalo se, že „nebylo sil při rodičce“, takže k porodu něčeho nového nedošlo. Jak tedy obrazně nazveme to, k čemu došlo? Potrat? Předčasný porod? Anebo snad naopak přerušovaný porod? Co se stane s plodem, když je přerušen porod? Plod nutně uhyne. Jak by bylo potom možno po dvaceti letech na tu dobu navazovat (jak si to představují někteří reformní komunisté)? Ovšem argument dost nesedí, protože právě v dějinách o žádný „přírodní“ proces nejde. V zásadě by bylo možno na rok 1968 navazovat; považujeme-li to za nemožné, pak proto, že není nač navazovat, nikoliv proto, že navazování zásadně není možné. Nelze vyloučit, že již tenkrát se schylovalo k potratu nebo že se dítě už dusilo či bylo udušené, ještě než mohlo k porodu dojít. Ale dnes už je dítě udušené zcela jistě. A vůbec – musíme se tázat, zda vůbec nějaké živé nezrozené dítě tu bylo připraveno k tomu, aby se zrodilo. Vždyť by se mohlo říci o celém marxovském, marxistickém projektu socialistické revoluce, že šlo – jak se přesvědčivě ukázalo – o planý poplach, ba o tzv. falešnou březost. To, co se stalo, bylo ná-

88-1093

silné a násilnické předstírání porodu a všech porodních obtíží, bolestí, krve atd., přičemž žádný zárodek něčeho skutečně nového ještě k zrození připraven vůbec nebyl. Sám Marx i ostatní klasikové marxismu velmi rádi onoho porodnického příměru užívali. Dávali si záležet na tom, jak zdůrazňovali, že socialismus jako nová epocha se „rodí v lůně“ staré společnosti (tak to ostatně platí o každé nové, přicházející třídě a o nových pořádcích, které s sebou přináší). Dnes se však ukazuje, že v lůně kapitalistické společnosti ještě žádný zárodek nové, socialistické nebo komunistické společnosti vyvinut ani k porodu, k zrodu připraven nebyl a že se také nic takového jako nová společnost nezrodilo. Leninův a zejména pak Stalinův koncept by bylo možno přirovnat k umělé inseminaci: to, co ideově vzniklo v kapitalismu, se nyní přenáší do pozdně feudální společnosti, která je navíc v krizovém stavu, a doufá se, že celé jedno stadium společenského vývoje, jak je známe z nejnovějších dějin evropské společnosti, může být přeskočeno. Myšlenka sama o sobě zajímavá – ale dnes je zřejmé, že se experiment nepovedl. Úspěšně se z „obra na hliněných nohách“ zdařilo vykresat druhou světovou supervelmoc. Ale za takových obětí, za takovou cenu, že sama myšlenka socialismu byla obětována, resp. byla ideologicky tak reinterpretoována, že z původní ideje toho moc nezbylo. Protože pro Marxovo pojetí bylo a zůstalo tím nejpodstatnějším, že nová sociálně ekonomická formace musí především ukázat svou převahu ekonomickou a technickou, musíme uzavřít, že v tomto směru tzv. reálný socialismus takovou novou formaci nepředstavuje a principiálně představovat nemůže.

88-1094

Můžeme se proto dnes – v dalším domýšlení onoho „porodnického“ obrazu – tázat, jaký plod dnes můžeme očekávat a zda vůbec na nějaký takový plod, který se má narodit, můžeme ukázat. Předkrizové a krizové momenty tu nepochybně jsou; ale přípravy k porodu ještě nedělají porod. Můžeme vůbec něco říci o novorozenci, které očekáváme a které se podle nás (nebo podle některých z nás) má narodit? Každému porodu – a v dějinách to platí ještě zvýšenou měrou – předchází poměrně dlouhá vývojová etapa, v níž je vše podstatné připraveno. Zárodek, který se má narodit, už je vším nezbytným vybaven dlouho předem. V dějinách pak to znamená, že následek, výsledek krize (např. revoluce) tu existuje, žije již dost dlouho před jejím propuknutím. Není-li tu takového již připraveného a dostatečně vyvinutého zárodka, je celý porod k ničemu, je zbytečným divadlem, předstíráním, Potěmkinovou vesnicí. Narozené dítě přece není vytvářeno teprve samotným porodem, ale prodělává jen další, poslední, závěrečnou fázi svého embryonálního života. K čemu by jinak mohla sloužit krize nebo dokonce revoluce s ní spojená, kdyby tu nebylo předem připraveno dítě-zárodek v nejvyšší fázi vývoje, tak aby porod mohlo přežít. Právě na toto období těch nejdůležitějších příprav Marx a jeho přívrženci prostě zapomínali a zapomněli – anebo pak při tzv. výstavbě (reálně) socialistické společnosti pro ně neudělali nic nebo málo. – Snad právě s tím souvisí, že naši „vedoucí“ politici „představitelé“ o ničem podobném raději nemluví a onoho porodnického příměru neužívají. Všechno je pro ně jenom zlepšování a vylepšování, prohlubování, rozšiřování atd. atd. – prostě žádná nová společnost, nové dítě, jen růst toho starého. Všichni ovšem vidí, jak tato byzantská omítka nezadržitelně chátrá a padá.

88-1095

Pochopení, že subjekt je třeba odlišovat nejenom od těla, nýbrž také od FYSIS, aby průběh životní události (a tedy také FYSIS) mohl být průběžně ovlivňován jakoby z „vůle“ subjektu, který ergo nemůže být pouhým momentem události, jejímž je subjektem – tedy toto pochopení nám otvírá pozoruhodné možnosti, jak se docela nově dobrat povahy svobody na jedné straně, ale také povahy dějinné skutečnosti (dějinných událostí a zejména činů), a tím etické a politické stránky lidského pobytu. Jednou provždy a zcela důsledně se však musíme rozloučit s každým pokusem, s každou tendencí a přáním ze subjektu samotného udělat něco jako „pravé jsoucno“ či „poslední jsoucno“, např. v tom smyslu, v jakém Leibniz nebo později Husserl mluvili o monádě a monádách. Subjekt nemá žádnou vlastní „jsoucnost“, a tím méně vlastní „bytí“, tedy ani „pobyt“. Jeho pobyt nabývá té podoby, jaké nabývá v průběhu životního dějství oné události, jíž je člověk, díky tělu a díky subjektální sféře, která dovoluje, aby akce subjektu (člověka jakožto subjektu) byly víc nebo méně přiměřené okolnostem, skutečnosti, ale také potřebám a záměrům – a ovšem samy tyto záměry také dostávají svou podobu jen díky subjektivní sféře, i když na ni nemohou být převedeny ani z ní odvozeny. Ona diference a někdy diskrepance, která se otvírá mezi „reálným děním“ jakožto uskutečňováním a mezi kontingentními intervencemi subjektu, který je s to reagovat nejenom na okolnosti prostřednictvím receptivních (hlavně smyslových) orgánů a za pomoci rozvažování, nýbrž také na to, co – jak říká Rádl – „býti má“ (a to nejenom v úzce etickém, ale plně dějinném smyslu) a co dovede přivést subjekt a jeho akce k uplatnění tohoto „býti má“ uprostřed kontingencí.

88-1096

Problém vůle, který byl pro klasickou filosofii od prvních počátků neřešitelným problémem, protože měl být – podle panujících předsudků – řešen na rovině jsoucna a jsoucnosti, se stává průhlednějším a přístupnějším našemu chápání, jakmile připustíme, že musí být jinak „lokalizován“. Jestliže vůlí je zahájeno uskutečňování něčeho, k čemu by bez volby a tedy rozhodnutí vůle nedošlo, znamená to, že vůle musí být chápána jako cosi zprostředkujícího mezi tím, co není, a tím, co je. Jakákoli řeč o „možnosti“ a „skutečnosti“ nás odvádí od tohoto základně důležitého rozpoznání, neboť možnost je tradičně pochopena jako typ. „modus“ skutečnosti. Možnost je jsoucno, je něčím, co tu už je a co může být uskutečněno. Uskutečněna nemůže být nemožnost, tj. uskutečněno nemůže být nic, co není jako možnost už zde. Možnost je svého druhu danost, která tu musí být předem, aby uskutečnění bylo možné. Tím ovšem je prostřednická funkce a úloha subjektu de facto suspendována. Pokusme se proto pochopit tuto úlohu subjektu bez pomoci oněch problematických kategorií „možnosti“ a „skutečnosti“. V rovině událostného dění lze mluvit o tom, co právě „jest“, co „už není“ (a stalo se minulostí), a posléze o tom, co „ještě není“ (a co je připravující se budoucností). To, co „ještě není“, ale má nastat, je budoucnost vskutku již nějak připravená, vlastně jistým způsobem dokonce „přítomná“, ovšem přítomná jen jako zpřítomněná budoucnost. Naproti tomu to v budoucnosti (resp. z budoucnosti, která ještě nikterak připravena není a která tudíž není ani nijak zpřítomněna), co přichází náhle, neočekávaně a nečekaně, co vstupuje jakýmsi mezerami do světa jsoucna a co tento svět může náhle ukázat z docela nové,

88-1097

nečekané stránky, přichází „odjinud“, tj. je uskutečňováno subjektem nikoliv jako nějaká možnost, která tu už byla a je, nýbrž – můžeme-li užít takového paradoxu, ovšem paradoxu v rámci tradičního myšlení – jako možnost, která tu nijak nebyla a není, tedy jako nemožnost. A tady pak už je jen jediné řešení možné: musíme nahlédnout, že to, co není, ještě zdaleka nemusí být neskutečné, tj. ke skutku vedoucí. Kromě toho, co chápeme jako vyloučenost (a tím nemožnost), a kromě toho, co chápeme jako připravovanou a tedy již nyní nějak přítomnou či zpřítomněnou možnost, tu je ještě něco mezi obojí: ani připravená možnost, kterou stačí pouze uskutečnit, ani vyloučenost a tedy naprostá nemožnost, nýbrž nemožnost ve smyslu nejsoucí, neexistující možnosti, která však navzdory tomu přece může být uskutečněna, tj. uvedena ve skutečnost, v život. Mohli bychom si předběžně a provizorně pomoci tím, že budeme mluvit o nejsoucí možnosti, kterou bychom neztotožňovali s prostou nemožností. A nyní jsme připraveni se vrátit k problému, od něhož jsme vyšli, totiž k problému vůle. Vůle není jen pomocný služebník, který navléká na existující možnost oblečení, vnějšek aktuální skutečnosti, nýbrž je to prostředník, který vytváří možnosti, tj. který z nejsoucích možností nejprve dělá existující, jsoucí možnosti a pak je eventuelně dokonce i realizuje, aktuálně uskutečňuje. Vůle tedy neprostředkuje pouze mezi danou možností a aktuální skutečností, ale přivádí do hry leccos, co tam prostě vůbec nebylo a co vytváří a buduje sama (na nepředmětelném základě ovšem) jako cosi naprosto nového, co nebylo v rámci dosavadní skutečnosti přítomno ani jako možnost.

Jaroslav Šimsa ve svém „Vánočním traktátu o čtení knih“ (s. 27–28) má tato slova: „O našem charakteru konec konců nejvíce rozhoduje to, co rádi děláme, to, co máme rádi, a to, več věříme: o naší volbě práce, o naší lásce, o naší víře rozhoduje silně naše četba, četba, která se dotýká našeho svědomí a srdce, nejen naší fantazie.“ Tady je řečeno něco podstatného o charakteru, totiž že se týká člověka jako jsoucího, jako jsoucna (pravého), nikoliv člověka jako subjektu. A zároveň tam je chyba či nepřesnost, že také víra je zařazena na stranu jsoucího, na stranu toho, co „jest“ člověk (jakožto pravé jsoucno). To platí o reflexi víry a o všem, co k tomu náleží, o předpokladech, motivech, okolnostech a také o myšlenkových prostředcích atd., ale neplatí to o víře, jak jí rozumíme (jak se jí pokoušíme porozumět) po rozpoznání, že mezi vírou a mezi reflexí víry musíme bedlivě rozlišovat. Víra je odpovědí člověka jakožto subjektu na nepředmětné oslovení, a tato odpověď je počátkem činu, počátkem jednání z víry. Tento čin, toto jednání, tato aktivita je už něčím, na čem se podílí člověk-joucno, ale sama víra jako odpověď na oslovení není aktem člověka jako pravého jsoucna. Víra má zajisté vliv na utváření charakteru, ale charakter není předpokladem víry. Když pochopíme tento vztah, pochopíme také lépe a hlouběji Ježíšův vztah k hříšníkům a také k „uraženým a poníženým“: co je kvalifikuje jako ty, kteří mají perspektivu, není ani jejich morální, ani jejich sociální charakter, nýbrž to, že oni nejspíš jsou oslovitelní, protože (a pokud) na svém postavení a na svém dosavadním způsobu života nelpí. A to znamená, že jsou právě jako subjekty nejvíc oslovitelní a – tudíž – k víře, k životu z víry nejspíš připraveni a způsobilí.

Podle Kanta (KRV B8, Reclam 4045, s. 55) praví, že jsou tři „unvermeidliche Aufgaben der reinen Vernunft“, totiž „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“. Pokud tento výrok nepřeformulujeme tak, aby si podržel platnost, aniž by ji spojoval s nedržitelnými konotacemi (a k tomu může dojít později), musíme trvat na tom, že filosofie musí vyškrtnout ze seznamu těchto tří velkých problémů ten první a ten poslední, totiž „Boha“ a „nesmrtelnost“. Především je termín a pojem „BŮH“ (event. bůh, bozi, božství atd.) natolik zatížen religióznií spoluvýznamy, že nemůže být filosofickým tématem přímo, nýbrž pouze prostřednictvím filosofické tematizace a interpretace samotného náboženství. A pokud filosofie dá na ve starém Izraeli počínající tradici orientace víry, pak musí mýtus a spolu s ním i náboženství objektivizovat a získat tak od nich náležitý odstup (a tento odstup se pak nutně musí vztahovat na obecně náboženský pojem „bůh“ nebo „Bůh“). A tak se musí filosofie v našem pojetí rozhodnout hned ke dvojímu kroku: jednak se musí náležitě distancovat od religiozity a náboženství (a v důsledku toho otázku bohů či Boha zařadit a nechat zařazenu do tohoto rámce), jednak se musí pokusit vydestilovat z tradičního pojetí božství, bohů nebo Boha to, co je filosoficky relevantní, aniž by to muselo být součástí celé problematiky náboženství a religiozity – a pak ovšem udělá filosofie nejlépe, když se slovu „bůh“, „božství“, „Bůh“ atd. vyhne a zvolí si termín jiný, na který pak navěsí ony filosoficky relevantní významy, jež možná a v některých případech byly spjaty s oněmi filosoficky neakceptovatelnými konotacemi religióznií. Výsledek: bez reinterpretace a nejlépe i přejmenování nelze téma „Bůh“ považovat za legitimně filosofické.

88-1100

A jak se to má s tématem „nesmrtelnosti“? Také zde jde nepochybně o soubor významů, z nichž některé vybočují z rámce pouhé religiozity; zůstává tudíž naším úkolem je z náboženských souvislostí vypreparovat a pak posoudit, zda mohou mít pro filosofii nějaký význam a vůbec smysl, zda tedy mohou představovat pro filosofii něco jako legitimní téma nebo alespoň součást či aspekt nějakého legitimního filosofického tématu. A zase tu bude nezbytně zapotřebí důkladné reinterpretace. Pokud budeme chápat život jako charakteristický rys pravých jsoucnů od jisté úrovně „centrokomplikovanosti“, pak musíme trvat na tom, že je vázán na pravá jsoucná, tj. na pravé události. A každá pravá událost má svůj počátek, průběh a konec. „Vnitřní životní příběh“ takové události probíhá pod vládou příslušné FYSIS, a tato FYSIS je jistou konkretizací příslušného LOGU onoho pravého jsoucná. Protože jde – ex definitione – o jsoucná od jisté úrovně, musíme všude počítat také s příslušnými subjekty. Jen díky těmto subjektům mohou být „vnitřní životní běhy“ (průběhy, příběhy) prostřednictvím reaktibility propojovány lépe či hůře s blízkým (a později i vzdálenějším, ale stále dost blízkým) okolím, takže „životnímu příběhu“ příslušného pravého jsoucná se dostává adekvátní scény a tím i objektivizace, zpředmětnění, které lze sledovat i zvenčí. A právě tento pohled zvenčí opětovně svědčí o tom, že každý individuální životní příběh končí (smrtí). Výsledek: neexistuje žádná nesmrtelnost pravých událostí (pravých jsoucnů), ale naopak konec, smrt je jejich údělem bez jakékoliv výjimky. Přesto tím sama původní otázka není dostatečně a uspokojivě zodpověděna; musíme věc domyslet, a to hned ve dvojím směru.

88-1101

Otázka nesmrtelnosti přesahuje téma našich dosavadních výpovědí především v tom smyslu, že musí být předmětem zkoumání, zda život může a smí být chápán jenom ve smyslu biologickém, tj. jako život pravých jsoucnů na určité úrovni centrokomplikovanosti. Vzniká totiž nutně otázka, zda v tomto vymezení nezůstáváme jen u životních projevů, zatímco život sám a jeho povaha nám uniká. V pohledu, jak se otvírá našemu filosofickému přístupu, se musíme totiž tázat, v jakém smyslu je sám život pravých jsoucnů nejen umožněn, ale přímo založen jejich FYSIS, jež sama je opět založena LOGEM. FYSIS je nemyslitelná a nemožná bez LOGU, a živá bytost (jak ji známe ze zkušenosti v mnoha nejrozmanitějších exemplářích) je nemyslitelná a nemožná bez FYSIS (v hérakleitovském, nikoliv v aristotelském smyslu). Přihlédněme k tomuto problému blíže: můžeme sledovat, jak se nějaká živá bytost rodí, roste, dospívá a stárne (až i umírá), ale to sledujeme jen rození a růst atd., nikoliv to, co (kdo) se rodí a roste atd. To vše souvisí s nezbytným rozlišením okamžitého stavu a vzezření živé bytosti a mezi živou bytostí „vcelku“, tj. mezi jejím životním během, mezi celkem jejího života. A máme tu dvě otázky, dva základní problémy: co vlastně drží ony jednotlivé „stavy a vzezření“ pohromadě? Odpovídáme: nikoliv „živá bytost sama“, neboť to by znamenalo něco jako odpověď: ty stavy se drží pohromadě samy (to by bylo možné jen pod podmínkou celkové reinterpretace, což nyní necháváme stranou), ale je to FYSIS, resp. LOGOS přes FYSIS. FYSIS sice směřuje ke konci (události), ale je tu ještě LOGOS. Jaký je vztah mezi LOGEM a životem? Pokud by tu podstatný vztah byl, lze smysluplně hovořit o životě bez smrti jako jeho nutného zakončení.

88-1102

A pak tu je ještě druhý směr zkoumání, jímž se můžeme dát. Když se totiž tážeme, co nebo kdo vlastně je to nebo ten, co nebo kdo se rodí, roste atd., tak de facto nezdůvodněně a předčasně omezujeme svou otázkou možnosti případných odpovědí. To, co se rodí, roste atd., je právě jsoucno; ale pokud budeme trvat na tom, že právě jsoucno je shromážděno, sjednoceno, sebráno, drženo pohromadě FYSIS, resp. přes ni příslušným LOGEM (tj. LOGEM příslušného pravého jsoucna), pak vlastně onen život, který nám je tím rozhodujícím a hlavním problémem, nemůžeme připisovat ani jednotlivým jsoucnostem, ani příslušné FYSIS, ba nejspíš ani LOGU příslušného jsoucna, neboť tady všude bychom se dostali někam jinam, než kam jsme chtěli a nač jsme se dotazovali. Otvírá se tu eventualita, že život sám přisoudíme subjektu. Co je pro subjekt vlastně tím nejcharakterističtější? Že je vyvolán do ex-sistence oslovení, na něž má odpovídat. A my můžeme život v jeho podstatě, v jeho nejhlubší, bytostné povaze chápat jako ex-sistenci v povolání a odpovědnosti. Můžeme však tento život chápat jako nesmrtelný? Jen ve velmi přeneseném a tudíž v daném kontextu únikovém smyslu. Život jako odpověď na oslovení, na výzvu ovšem není nic „pomíjivého“ v tom smyslu, že by na tom koneckonců nezáleželo. Právě naopak: daleko spíš nezáleží vůbec na ničem jiném. V oné odpovědi na výzvu se děje něco bytostně „nepomíjivého“, „platného navěky“. Ale subjekt sám pomíjí v tom okamžiku, kdy odpověděl; a že znovu povstává k životu v povolání a odpovědnosti, to už není jeho výkon ani jeho zásluha, nýbrž je to cele závislé na novém povolání a oslovení. Zbývá jediné: život subjektu pak je zažehován na ‚životu‘ vyvolávajícím a oslovujícím.

88-1103

Tím ovšem se dostáváme doprostřed problematiky, která nepochybně nechává otázku „nesmrtelnosti“ zcela stranou. Život, který je schopen povolávat, vyvolávat k životu subjekt a sám v sobě soustřeďovat zajištění subjektí kontinuity onoho subjektu, který je vlastně s to „žít“ jen a výhradně ve chvílích povolání, vyvolání a ve chvílích uposlechnutí v podobě počínajících aktů odpovědi, nemůže být charakterizován jako nesmrtelný, neboť je „životem“ v docela jiném smyslu, než o jakém vůbec lze hovořit u pravých jsoucen. Je to „čistý život“, „ryzí život“, který se smrtí, ale ani se žádným rozením ani růstem není v nejmenším spjat, je to – mohli bychom si ten termín vypůjčit, i když není nejšťastnější – „život věčný“. Reminiscence na toto slovo evangelia vůbec nemá rezignovat před nějakým posvěceným „termínem“, ale má nás přivést k hlubšímu pochopení jednak toho, oč nám vposledu jde, jednak toho, že onen tradiční a posvěcený termín je vlastně nevhodný, protože nevystihuje povahu onoho „života“ povolávajícího a vyvolávajícího „ze jména“ – leč prostředky řeckými. První filosofové, někdy označovaní za hylozoisty, předpokládali život jako ARCHÉ nebo jako výbavu ARCHÉ, která od ní nemůže nikterak býti odmyšlena. A právě ARCHÉ je to, co je počátkem i vládou i věčnou skutečností. „Život věčný“ je tedy svou podstatou myšlenka řecká – a proto musí být znovu kriticky promyšlena, domyšlena a revidována. Nepřipomínáme ji proto, abychom tu skončili, ale abychom začali s novým kritickým projektem. Tak se nám dostává nového, pozoruhodného, ale také svrchovaně významného úkolu: je třeba stanovit rozdíl mezi takto nově (vlastně ne nově!) pochopeným „životem“ a mezi „praživotem“ jako ARCHÉ.

88-1104

Filosofické knihy jsou nejčastěji psány takovým způsobem, jakým se jezdí na trenažéru nebo jakým se střílí na trénovacím stole – všechno je jen „jakoby“, od čtenáře se čeká, že si letmo domyslí, co by se mohlo, kdyby se začalo atd. Ale základem nesnáží tu je, že většina čtenářů není schopna kontrolovat postupné autorovy kroky, protože jsou jen „předpokládány“ a místo aby byly skutečně předvedeny, jen se o nich mluví a jsou komentovány. Tak se čtenář – krom těch skutečných profesionálů (kteří však obvykle zase takové knihy nečtou) – dostává do postavení neznalce, který dříve či později resignuje na jakoukoliv věcnou kontrolu autora postupu. Autor tak může svou „odbornost“ poměrně snadno předstírat a vyvolává ve svých čtenářích jen dojmy, místo aby je přiměl k myšlení. Zdání odbornosti se tu pak pohříchu snadno snoubí s nepořádnou myšlenkovou prací, někdy dokonce s ledabylostí a třeba dokonce neschopností skutečně a po svém myslit. – Řekl bych, že je třeba – zvláště v našich podmínkách – psát filosofické texty tak, aby je inteligentní čtenáři mohli sledovat bez rozsáhlých předchozích technických (ovšem filosofických) znalostí. Hlavní argumenty musí být předvedeny – vždyť v našich podmínkách každý filosofický text musí také vzdělávat nebo alespoň upřesňovat a prohlubovat znalosti či povědomí, které jako relikty a droby ještě tu a tam existují. Zkrátka: je nutno jen na nejnужnější případy omezovat texty esoterické, určené jen několika málo zasvěceným, ale na druhé straně je třeba učit myslit přesně a do hloubky, nikoliv jen přibližně a povrchně. Musíme nějaký čas alespoň psát zase tak, jak psali filosofové na počátku nové doby, dokud se neprosadil onen hlavně německý nešvar nekontrolovatelně komplikovaného psaní.

88-1105

Filosofická teorie poznání se liší od každé teorie vědecké tím, že musí být (zůstat) celou filosofií. Hartmannův provokativní název knihy „Metafyzika poznání“ je – nehledíme-li na problematiku samotné metafyziky – zcela legitimní, neboť noetika (gnozeologie) bez „první filosofie“ a zejména bez úvah ontologických (a meontologických) je filosoficky nemyslitelná a v podstatě nepřípustná. Co to konkrétně znamená? Především nutnost si od počátku uvědomovat, že vztah poznávajícího k poznávanému nemůžeme považovat za východisko, nýbrž za úkol: gnozeologický vztah musíme na něčem založit, nějak objasnit, čím je umožněn a čím je založen jakožto vztah skutečný. Poznání musí být založeno na vztahu mezi dvěma jsoucny, podtrhuje Hartmann. Podrobně tuto tezi podrobněmu přezkoumání. Především se musíme tázat, zda poznávající je nutně (bezpodmínečně) jsoucnem, a pak hned, zda poznávaným musí nutně být rovněž jsoucno (a zda to nutně musí být jiné, tj. nějaké druhé jsoucno). Tyto dvě otázky musíme zkoumat nejprve odděleně. Vyjděme nejprve z druhé. Ze zkušenosti je známo, že lze naprosto přesně myslit nějaký geometrický obrazec, a přesto neznať všechny jeho vlastnosti. V tom je skryto dvojí zjištění (dvojí zkušenost). Především, že můžeme v duchu něco ustavit, konstruovat, a že se nemusíme starat o to, zda tomu něco skutečného odpovídá nebo nikoliv. Tady je na nás kladen požadavek, abychom upřesnili, co vlastně míníme pod slovy „jsoucí“, „jsoucno“, „jest“, „býti“ atd. Můžeme říci, že třeba rovnostranný trojúhelník „jest“? Je to „jsoucno“? Pokud trváme na tom, že opravdu „jest“, tj. je „jsoucnem“, musíme se pokusit vymezit samu povahu toho, co dělá jsoucno jsoucím, resp. co ospravedlňuje, abychom to jsoucím a jsoucnem nazývali a za takové považovali.

88-1106

Pokud bychom však v souhlasu s převažující tradicí chápali jsoucno jako „jsoucí v rámci světa“ (a tím ovšem zase míníme „světa jsoucen“, což ukazuje na nedostatečnost našeho postupu, neboť jde o „kruh“), resp. jako jsoucno „lokalizovatelné“ a „temporalizovatelné“ v rámci světa (s nímž je nerozlučně spjat prostor a čas, i když to zase je docela jiná kapitola), nutně narazíme na meze Hartmannovy formulace. Neboť, jak už řečeno, nelze podstatně vylepšit, vlastně vůbec nelze vylepšit pojem trojúhelníka, jak jej najdeme vymezen už u Eukleida (a ostatně ještě dříve před ním), a přece existují rozmanité vlastnosti trojúhelníka, které dlouhá staletí zůstaly neznámé a byly objeveny díky novým přístupům a díky zapojení problematiky trojúhelníku do nových, teprve vynalezených kontextů (např. analytické geometrie apod.). Lze tedy naprosto oprávněně hovořit o tom, že člověk může poznávat (ve smyslu rozšiřování a prohlubování dosavadního vědění) i tam, kde jde o jeho vlastní výtvary, dokonce jen myšlenkové. Zdálo by se, že myšlenková konstrukce nutně znamená – nebo alespoň může či dokonce má znamenat – že víme, co jsme vymysleli, co jsme myšlenkově zkonstruovali. Ale není tomu tak. Tím však vlastně už přecházíme k dalšímu problému, totiž že můžeme (či zda můžeme) poznávat nejenom své výtvary (ať už myšlenkové nebo jiné), ale také své vytváření, svou aktivitu, své akce, eventuelně – a to je nyní to nejdůležitější – sebe samotné. Myšlenka sama je stará, dokonce vlastně předfilosofická, neboť výzva k sebepoznání byla prý vepsána na delfském Apollónově chrámu. Poznat sebe – to znamená, že já mám poznat sebe sama, „své já“. Ale jsem já, je „mé já“ opravdu jsoucno? A pokud ano, jaký jiný druh či typ jsoucího tu máme „před sebou“, když „to“ vlastně „před námi“ nemůže být?

88-1107

Máme tedy přinejmenším dvojí důvod, proč se domnívat, že – pokud se nepokusíme nově, odlišně chápat slova „jsoucno“ a „jsoucí“ – poznávat můžeme nejenom jsoucna, ale také nejsoucna (tedy: nikoli jsoucna), takže bychom mohli potom rozlišovat skutečnost, resp. skutečnosti na jsoucí a nejsoucí. Co by to pak byla „nejsoucí skutečnost“? Abychom to byli schopni blíže osvětlit a upřesnit pojmově, musíme se pustit do úvah ontologických a – jak později zdůvodníme – meontologických. Jde totiž o to, že připustíme-li skutečnosti (a to relevantní skutečnosti!), které nejsou jsoucí, tj. jež nejsou jsoucné, a budeme-li proto nuceni o takových skutečnostech mluvit jako o nejsoucích či nejsoucnech, nestačí nám ontologie jako disciplína, zabývající se jsoucím jakožto jsoucím, nýbrž budeme potřebovat ještě další, korespondující (případně komplementární) disciplínu, totiž meontologii, zabývající se „jsoucne“ (či „nejsoucne“) jakožto nejsoucím. Tím však rozšiřujeme obor toho, co lze poznávat: ontologie nemůže postihnout svým přístupem vše, co lze poznávat, a tudíž nemůžeme prohlašovat, že základem a předpokladem možného poznání je vztah mezi dvěma jsoucné. Objasníme-li, že poznání má dvě složky, jednu fyziologickou (a psychologickou) a druhou „logickou“ (ve specifickém našem smyslu), přičemž základní logickou složkou je **předfyziologický** akt subjektu, který není ani součástí, ani složkou, ani aspektem či vlastností fyziologického procesu, jemuž můžeme říkat „životní běh“, pak se nám musí stát naprosto zřejmým, že poznávací vztah je pouze z jedné strany vztahem jsoucna (člověka) k nějaké skutečnosti, zatímco z jiné, podstatnější strany je vztahem nejsoucna, totiž „já“, resp. subjektu k oné skutečnosti.

88-1108

Když uvážíme, že výzva k sebepoznání může být chápána a vyložena nejenom jako výzva k poznání „sebe“ jakožto pravého jsoucna, tj. k poznání vlastností, průběhů atd. „žitého životního běhu“, nýbrž jakožto poznání „svého vlastního“ subjektu, a jestliže přitom nahlédneme, že tento subjekt nemůže být ani odvozen jako vlastnost nebo produkt apod. onoho fyziologického dění, jímž jsme jako (pravá) jsoucna, že musí od nich být nejen odlišován, ale že musí být onticky/meonticky od fyziologického procesu či dění oddělen (skutečně oddělen) a že tedy základní ontologickou diferencí musíme spatřovat v diferencii mezi skutečností ontickou a skutečností meontickou (tj. mezi skutečností v ontologickém a skutečností v meontologickém smyslu), je zřejmé, že onen první problém, zda totiž na straně poznávající můžeme jen tak beze všeho a nekriticky samozřejmě předpokládat jsoucno, se nám ihned transponuje do problému druhého, totiž zda opravdu tak samozřejmě můžeme zase jsoucno předpokládat i na straně poznávaného. Nyní však už nejde jen o výměr termínu „jsoucí“ a „jsoucno“, jako jsme na to upozorňovali na počátku (v souvislosti s geometrickým obrazcem apod.), ale jde o možnost poznání subjektu, který chápeme velmi přísně jako nepředmět, non-objekt. A připustíme-li jednou možnost poznání subjektu jako skutečnosti nepředmětne, neobjektové, a zejména neobjektivizovatelné, nezpředmětnitelné, pak si musíme položit otázku, zda kromě našeho subjektu (našeho „já“) a subjektů „já“ ostatních lidí tu nejsou ještě další, třeba zcela od subjektů odlišné nepředmětne skutečnosti, jež jsou rovněž (alespoň – předběžně řečeno – některé z nich) poznatelné, ovšem za předpokladu rozvinutí odlišného myšlení, nikoliv již „předmětne“, tj. zpředměťujícího.

88-1109

S povděkem, uznáním a uspokojením kvituji skutečnost, že si Karel Říha (Studie č. 114, VI/1987, s. 441–458) dal takovou práci s reinterpetací a domyšlením myšlenek mého textu, otištěného ve *Studích* č. 110–111, s. 137–149, aby pak mohl předložit „alternativní model ontologie subjektivity“ „s nadějí, že nalezneme nějaké styčné body a linie návaznosti“ (449). Je pochopitelné, že s mnohým souhlasit nemohl a nemůže, a mým úmyslem není ho přesvědčovat (alespoň nikoliv v tomto článku); nemám to v úmyslu z důvodů filosoficky akceptovatelných, neboť pro takové eventuální „přesvědčování“ či přesněji řečeno pro přímou argumentaci zatím nebylo vytvořeno dost předpokladů, a právě nezbytných předpokladů. Nechávu zcela stranou subjektivní aspekt Říhova přístupu, který vedle pozitivních aspektů vykazuje i aspekty méně pozitivní (např. vedle hodnocení studie jako „podnětné a sympatické“, 441, uznale s malým hrotem říká, že se „snaží být na úrovni...“ a otázkou hned na začátku upozorňuje, že se mi nepodařilo rozlišit dvojí metodu, vyvarovat se aporií a domyslit do důsledků... atd. atd.). Chtěl bych nejprve upozornit na určitou objektivní nesnáz, která se Karlu Říhovi položila do cesty jeho úvah jako překážka. Studie, z níž vychází a kterou interpretuje, komentuje a vůči níž staví svou alternativu, je sama nesamostatná a jako samostatná nebyla psána. To mohlo nejen Říhovi, ale také většině čtenářů uniknout, protože na ni nebylo ani poznámkou upozorněno. Text byl nejen příspěvkem do sborníku, věnovaného Zd. Neubauerovi, ale byl psán jako nevyslovená, resp. ne-manifestovaná polemika s jeho studií o „ontologii subjektivity“ ze sborníčku „Deus et Natura“.

88-1110

Tak došlo k tomu, že na celé řadě míst užívám termínů a formulací, které přímo беру z Neubauerovy studie, anebo jejichž volba tak či onak k Neubauerovým formulacím poukazuje. Vůbec jsem v době, kdy jsem příspěvek psal, neuvažoval o možnosti, že by můj text mohli číst také čtenáři, kterým by to nebylo známo a kteří by neznali Neubauerovy úvahy. A tak nyní musím alespoň dodatečně poznamenat, že moje vlastní pojetí není v onom textu, na nějž Karel Říha reaguje, podáno přímo, nýbrž pouze ve vztahu k Neubauerovi. To pak znamená, že je třeba mu rozumět na základě pozadí, jaké představují jiné mé texty, a že nelze mé pozice jednoznačně a přesně dešifrovat a extrahovat ze studie, kterou si za základ zvolil autor citovaného článku.

To nemá být chápáno jako námitka nebo výmluva. Koneckonců právě to mi poskytuje možnost, abych vyložil své pojetí případněji a zejména nezávisle na většině čtenářů (a nejspíš ani Karlu Říhovi) neznámém textu a jeho formulacích. Chápu to jako příležitost, ale považuji za svou povinnost se o oněch okolnostech zmínit. (Pro domácí potřebu jsme si v Praze vydali malý sborník textů o tzv. nepředmětném myšlení a také o nepředmětné skutečnosti, do něhož byl můj příspěvek Zd. Neubauerovi zařazen – vlastně do jiného svazku, ale pro tentýž okruh čtenářů.)

Přihlédneme-li k této na prvním místě uvedené okolnosti, stává se mnohem pochopitelnějším, že Karel Říha neshrnl a nereinterpretoval v prvním oddíle své reakce mé názory dost přesně a že na některých místech byl dokonce sveden k nesprávnému chápání dokonce textů, resp. formulací o sobě zřejmých a jednoznačných, protože měl na mysli jiné kontexty.

88-1111

Že opravdu šlo o docela jiné kontexty, než jaké jsem měl na mysli já, se docela zřetelně ukazuje v Říhových výkladech, které mají představovat alternativu k mému pojetí, i když jejich cílem je naznačit, v čem asi by mohl náš rozhovor pokračovat a jakým směrem. Pokusím se proto pro začátek pouze o dvojí: ukázat, jaké, resp. které Říhovy myšlenkové předpoklady nutně brání nejen akceptaci, ale dokonce jen pochopení mého pojetí, a pak alespoň v některých pro další rozhovor nezbytných nebo užitečných směrech naznačit něco z tohoto svého pojetí.

Nejprve k „předsudku“ toho, co Říha nazývá nepodmíněností ontologie (nauka svým oborem nejvšeobecnější a svým hlediskem nepodmíněná – s. 449). Do této souvislosti náleží také citát z E. Coretha na samém počátku Říhovy studie, ústící svým ostřím v poukaz na problematičnost směřování metod, totiž v mém případě empirie a spekulace. Proti tomuto stanovisku se musím hned zkraje ohradit: filosofie po mém soudu není disciplínou jen spekulativní a ani v žádném svém oboru se nemůže s pouhou spekulací spokojit a na spekulaci se omezit. Už proto ne, že filosofie stojí a padá svým vztahem k celku (a celkům); tím se právě liší od odborných vědeckých disciplín. Ani jednotlivé filosofické disciplíny nemohou a nesmějí představovat víc než zdůrazněné a převážné soustředění na vymezenou problematiku, aniž by jim však mohl být odepřen legitimní přístup k onomu celku, k němuž se vztahuje filosofie celá. Co v tomto kontextu znamená „nepodmíněnost“ ontologie, jak ji postuluje Karel Říha? Může být filosofická ontologie nepod-

míněná naším poznáním světa a sebe v něm? Nikoliv; vymýšlíme svou ontologii tak, aby

88-1112

mohla být úspěšně aplikována při zpracování a zprůhlednění naší komplexní, naší „celé“ zkušenosti s veškerou skutečností a s každým skutečným celkem (tady jen předběžně upozorňuji, že k celku a ke skutečnosti vůbec počítám i nepředmětnou stránku skutečností a ryzí nepředmětnost, o níž nelze legitimně prohlásit, že je „jsoucnem“). Filosofická ontologie je tedy náš myšlenkový rozvrh, něco jako – to je jen přirovnání a obdoba – „geometrický systém“; požadujeme, aby byla vnitřně nerozporná, ale která z četných již rozvržených anebo i budoucích možných ontologií se ukáže jako správná, nelze rozhodnout jednou provždy a definitivně, ani výhradně cestou spekulace, ale v ustavičně nové konfrontaci s celkem naší zkušenosti, ke které vždycky nějak (i když jen v dějinném omezení) náleží také zkušenost vědecká (ale nejenom ona). Proto je třeba ontologii chápat jako myšlenkovou zkoušku, jako experiment, v němž se náš rozvrh může osvědčit anebo neosvědčit.

A sem bych zařadil své přesvědčení, že se současná, tj. dnešní filosofie dostala a stále ještě dostává do krizové situace, v níž se tradiční myšlení skutečností jakožto jsoucen dostává do rozporů, tedy do neřešitelných aporií. Jsem zcela ochoten začít diskutovat o eventuelních aporiích, jež Karel Říha nebo kdokoliv jiný objevil nebo objeví v mých úvahách. Ale na jedné věci bych trval: ani nepochybné zjištění, odhalení takových aporií nemůže být dostatečným důvodem pro návrat k tradičním formám filosofického chápání skutečnosti jakožto předmětného jsoucna (předmětných jsoucen); domluvme se na tom, že se musíme pokusit o pojetí nové.

88-1113

Chápu celou dosavadní minulost filosofického myšlení jako fatálně ovlivněnou a na scestí zavedenou Parmenidem a jeho žáky, a to právě v otázce chápání skutečnosti a jsoucna (či jsoucího). Proto pokus o nové, odlišné pojetí, nemůže být charakterizován dokonce ani bez nejmenšího náznaku ironie či distance jako sna-ha „být na úrovni současné filosofické problematiky“. Je nanejvýš nutno říci, o jakou úroveň tu jde a které současné myslitele má Říha na mysli. A je to nutné tím víc, že právě dnešní filosofie je v obrovské krizi, a to ne pouze vnější (jak je tomu u nás a vůbec na východní části Evropy), nýbrž zejména vnitřní, takříkajíc fundamentální. Tato krize nejen není prohlédnuta většinou dnešních filosofů, ale snad ani do hloubky a plně nahlédnuta být nemůže, protože samo nahlédnutí už nutně znamená nové filosofické myšlení. A tak mým cílem není předkládat nová řešení, nýbrž především klást otázky a vyvozovat jen některé důsledky, a to s plným vědomím, že žijeme a myslíme v době přechodné, kdy si nikdo nemůže dělat nárok na to, že právě on už je tím „novým myslitelem“, který rozhodujícím způsobem prolomí vstupní otvor do filosofické budoucnosti. Ale nesmí být sporu o tom, že tuto budoucnost chceme opravdu vyhlížet a že se nechceme při každé příležitosti a při všech potížích s novým myšlením honem vracet ke „starému a osvědčenému“, o něm přece všichni víme, že „bylo dobré dost pro naše otce a proto bude dobré dost také pro nás“.

Něco z nového pojetí „první filosofie“ jsem už naznačil v příspěvku do sborníku Zd. Neubauerovi. Pokusím se nyní vyložit hlavní myšlenky na modelovém problému, který se mi jeví jako základní pro otázku „otologie“ (nové).

88-1114

V integraci nejstarších společenských celků měly odedávna velký význam symboly a symbolické akty. Význam symbolů ovšem přetrvává dodnes, i když nejčastěji splývá s nejrozmanitějšími vztahy jinými („reálnými“) a dokonce se za nimi přímo skrývá. K celé věci napomáhá podstatně sama povaha jazyka, který je původně založen právě na symbolických funkcích. Ale řecký vynález pojmů upevnil vazbu slov a jazykových vyjádření jednak na přesně míněné intencionální objekty, jimiž a přes něž je myšlení i promluva schopna se účinně vztahovat ke skutečnostem docela jiným než symbolickým prostřednictvím. Když však uvažujeme o politických skutečnostech a relacích, musíme pamatovat na to, že 1) nemají striktně objektivní charakter, jaký ještě právem předpokládáme u většiny jevů tzv. přírodních, 2) takže je mnohem naléhavější brát v úvahu subjektivní přístupy a postupy příslušníků politického společenství, a 3) v rámci takto uznané relevance subjektivity v politice je nutno vzít dostatečně na vědomí, že symboly a symbolické akce či gesta mají v politice ještě stále veliký význam. Tak se dostáváme k nezbytnosti rozlišení mezi odhalováním a zjišťováním racionálních vztahů mezi politickými skutečnostmi a mezi rozpoznáním významu vztahů neracionálních. Zvláštní pozornosti je hodna okolnost, že na rozdíl od jazykového symbolismu, který byl „narušen“ a „přehlušen“ pojmovostí, se hlavní doménou novodobých symbolismů stává či může stávat takřka vše mimo jazyk, jazyk a jazykové projevy se stávají – zejména u mládeže – čímsi nedůležitým a nepěstovaným, jazykovým projevům se důvěřuje stále méně a výmluvnými se stávají nejazykové, mimojazykové symboly a symbolické akty, zejména pak takové, které pro nezasvěcené jsou dokonale neprůhledné a nesrozumitelné.

88-1115

Také u zvířat nalézáme společenství, jež mohou být charakterizována určitou formou „dělby práce“ (či spíše činností). Zvláště rozvinutá dělba práce je zřejmá u některých druhů hmyzu. Nicméně v lidských společenstvích nabývá nového charakteru sama práce a ovšem v důsledku toho i její dělba. Je to pro lidská společenství a pro lidskou společnost vůbec něco tak příznačného, že je jako celek můžeme mimo jiné charakterizovat jako společenství nebo společnosti práce. Filosofie sama je tak úzce spjata s dělbou práce, ba je takovou dělbou do té míry podmíněna, že si toho již nejstarší myslitelé povšimli a že se to již odedávna stalo jedním z filosofických témat. Je to tzv. otázka SCHOLÉ, volného času, uvolněnosti nezbytné k filosofování. Neboť filosofování je lidský duchovní a duševní výkon, který si žádá značného soustředění a vynaložení duševní energie, ale také nezbytného času a klidu. Platí-li pro umění, že „inter arma silent musae“, platí to mnohem víc pro filosofii – ani nemusí jít o válku, stačí nepokoj. A jak dosáhne filosof potřebného klidu, času i dostatek síly duševní, síly soustředění k tomu, aby mohl filosofovat? Musí být vyvázán ze svých povinností – anebo jeho povinnosti musí být zkráceny, omezeny. To však předpokládá, že společnost (druzí lidé) mají o jeho filosofování zájem, že je uznávají za práci, která si zaslouží odměny jako každá jiná, a tato odměna pak má zajistit filosofovi možnost, aby pokračoval ve

svém filosofování. K tomu zase musí společnost nebo alespoň někteří její příslušníci mít nějaké důvody. Povahu takových možných důvodů musíme blíže prozkoumat. Ale je možné i to, že filosof nenajde potřebné uznání. Jak si potom zařídí svůj život?

88-1116

Nenajde-li filosof ve společnosti uznání a dostatek zájmu o svou práci, totiž o své filosofování a jeho výsledky, musí učinit jedno z dvojího. Buď své filosofování přizpůsobí zájmům společnosti, resp. některých jejích členů – anebo se pokusí omezit své potřeby na minimum, uhájit jen holé živobytí a ušetřit co nejvíc času pro svou práci, pro myšlení. Pokud jde o jistotu přizpůsobivost filosofa daným společenským podmínkám a požadavkům (eventuelně zájmům), nesmíme být nadměrně netolerantní. Žádná věda, žádné umění – a tudíž ani filosofie – se neobejdou bez jistého, třeba jen minimálního zájmu společnosti a bez jisté pozornosti ze strany alespoň některých jejích členů. Proto je nutno každý případ posuzovat individuálně a zvlášť; je třeba také dělat rozdíl mezi adaptibilitou a adaptovaností mladých filosofů a mezi jinak třeba obdobnou adaptovaností (a ochotností se adaptovat) u starších, již nějak etablovaných filosofů. Bylo by nespravedlivé uznat, že mladý myslitel se musí nějak prezentovat, a že je vždycky těžké na sebe upozornit a dosáhnout nějakého společenského či odborného uznání. Každý to musí nějak udělat: jeden se může prezentovat jako mimořádný intelekt – ale za předpokladu, že to bude doporučení (jsou situace, jako např. naše, kdy to doporučením vůbec není), může se prezentovat přes úslušnost a všelijaké službičky profesorovi, jemuž dělá asistenta, a může se prezentovat také tak, že se dá k dispozici nějaké politické vlně, konzervativní nebo radikální atd. atd. V naší společnosti bylo možno již v šedesátých, zejména však koncem sedmdesátých a začátkem osmdesátých let (a také ještě nyní) „etablovat“ se jako filosof (a nejen filosof) otevřeným odporem k oficiální kultuře. Atd. atd.

88-1117

Abychom si připravili půdu pro překonání tzv. předmětného myšlení, musíme se pokoušet při řešení každého (tradičního) problému o vypracování co nejdůkladnější předmětné verze. Jde totiž o to, že jakmile se uchýlíme k různým formám výpomoci, jako je metafora, symbol, slovní ‚řešení‘, různá umělá „rozlišování“ anebo střídání úrovní abstrakce atd. atd., zakrýváme si možnost jasného nahlédnutí vad předmětného myšlení a tím i lepší porozumění, v čem musí být „nové“, od předmětného odlišné myšlení opraveno a napraveno. Jinými slovy řečeno: aby se stalo zřejmým, jak musíme napříště myslet, musíme z metodických a strategických důvodů nejprve ještě důsledněji myslet předmětně. Poetizace filosofického myšlení nám sice dovolí překlenout rozpory a nesrovnalosti, ale pouze ad hoc, v tom kterém případě. Nám však jde o víc, totiž o alespoň předběžné poznání o tom, jak musíme zásadně, principiálně reorganizovat způsoby svého myšlení, nikoliv jak musíme rozostřit své myšlení a rozviklat je natolik, abychom je mohli ohýbat a deformovat všude tam, kde nás samo vede nežádoucím směrem a kde nás zavádí. Naopak se musíme nechat zavést, abychom zjistili, kde byla a je závada. Nejvážnější překážkou důkladnější rekonstrukce způsobu našeho myšlení není tlak dosavadních myšlenkových zvyklostí, nýbrž naše připravenost nenechat myšlení dojít až k absurdnostem a nenápadně je kontrolovat, upravovat

a přizpůsobovat tak, aby vyhovovalo našim cílům a úmyslům. To snad může být docela užitečné tam, kde máme k dispozici možnost kontroly ověřením zkušeností nebo známými poznatky (eventuelně teprve zjišťovanými fakty) apod., ale pro filosofii je věcí primární důležitosti, aby se na postupy myšlení mohla spolehnout.

88-1118

Nicolai Hartmann poskytuje svými formulacemi o zprostředkující úloze subjektu při uskutečňování aktuálního „býti má“ velice příhodný materiál ke kritice i k formulování příslušných alternativních koncepcí a tezí. Tak např. když rozlišuje (ovšem jen terminologicky, aniž by věc důkladněji vyložil a osvětlil) mezi subjektem metafyzickým a mezi subjektem empirickým, reálným (5965, Ethik, s. 178 n.). Tento druhý je mu „reálným jsoucnem mezi ostatními jsoucný“ (ein real Seiendes unter anderem Seienden – 178). To by mu však nepomohlo v ničem řešit jeho problém, a tak musí dodat, že proti všem jiným jsoucňům, která jsou tupá a bezduchá (dumpf und stumpf), je subjekt vybaven zvláštním „vnitřním světem“ (Innenwelt), vědomím. Právě to mu umožňuje pociťovat ideální bytí o sobě, jež charakterizuje svět hodnot, s nimiž tak může být v metafyzické souvislosti („es hat den metaphysischen Konnex mit der Welt der Werte, steht in Fühlung mit ihrem idealen Ansichsein“ – 178). Jinde (s. 179–180) však říká, že to, co má být, zůstává navzdory aktualitě „má být“ nejsoucí. Znamená to tedy, že subjekt je jsoucno, jemuž Hartmann připisuje schopnost „pociťovat“, vnímat cosi nejsoucího. Tímto nejsoucím jsou konkrétně hodnoty, resp. „býti má“ (das Seinsollen, přesněji das aktuelle Seinsollen, resp. das aktual Seinsollende). Kromě této schopnosti cítit či vnímat to, co má být, je subjekt vybaven spontánní schopností pohybu (samopohybu – die spontane Eigenbeweglichkeit) a schopností mít tendenci (die Fähigkeit des Tendierens – 178). Ze strany hodnot mluví pak Hartmann o jejich „ideální moci“ a o volání, oslovování ze strany ideálního (der Ruf des Idealen – 178).

88-1119

Vše, co Hartmann poskytuje, jsou jen slovní řešení; skutečné problémy lze na jeho formulacích ukázat, ale on sám je ani výrazně neformuluje, ani je neřeší, dokonce ani nepoukazuje na nutnost je nějak řešit. Tak předně je tu otázka, co je vlastně to, čím se subjekt (empirický, reálný, tj. jako jsoucno) odlišuje od jiných, tupých jsoucen. Je to, čím se odlišuje, samo jsoucí – anebo spíš náleží na stranu toho, co není? Jestliže to je nejsoucí, zůstává nevyřešeným problémem, jak toto nejsoucí souvisí se subjektem jakožto jsoucnem (a tedy jakožto jsoucím); pak bychom např. museli sám subjekt považovat za zčásti jsoucí a zčásti nejsoucí. Je snad právě toto soustředění a sjednocení jsoucího a nejsoucího v jednotu subjektu tím, co jej odlišuje od jiných jsoucen? (To je zhruba právě naše řešení.) Naproti tomu, jestliže je ona vnímavost, samopohyblivost a schopnost někam tendovat čímsi jsoucím, zůstává naprosto nejasným, jak může nějaké jsoucí jakkoliv souviset s něčím nejsoucím – tedy problém, který Hartmann chtěl vyřešit zavedením subjektu jako „zvláštního jsoucna“. (Jde vlastně o starý Descartův problém spojení mezi *res extensa* a *res cogitans*; to si musel Hartmann uvědomovat.) Ostatně samo Hartmannovo pojetí subjektu jako jsoucna mezi jinými jsoucný je oslabeno, ne-li podvráceno jeho výrokem, že pro hodnotu vnímavý subjekt má ve vztahu ke světu jsoucen, do něhož je zabudován (vsazen), pouze význam vědomí, význam

poznávajícího (178-9). Spíš bychom čekali opak, že pro ostatní jsoucna je subjekt jen docela obyčejným jsoucnem, stejným jako ostatní jsoucna. Jak může mít subjekt pro „tupá“ jsoucna význam vědomí, význam poznávajícího? Jak mohou mít „tupá“ jsoucna smysl pro takový „význam“?

88-1120

Hartmann rozlišuje nejenom mezi subjektem metafyzickým a empirickým (reálným), jak už řečeno, ale také mezi subjektem teoretickým a praktickým (181), přičemž poznamenává, že teoretický subjekt si stojí ve světě jinak než praktický: teoretický je jen „Spiegelung, Fürsichsein des Seins“, ale „es formt seinerseits, bildet um und hinauf, ein Weltschöpfer im Kleinen“ (181). Kromě toho potom mluví také o mravním subjektu (das sittliche Subjekt - 181), a možná na jiných místech rozlišuje ještě další subjekty. Když mluví o vědomí, jímž je subjekt charakterizován, dodává, že ve vztahu k „býti má“ není vědomím poznávajícím, nýbrž aktivně usilujícím, chtějícím, jednajícím. Připouští, že poznání k tomu ovšem rovněž náleží, ale podtrhuje, že pouze jako podřazený (podřaděný) moment. A dále říká: pouze aktivní, tj. samostatné akce schopný subjekt může být bezprostředně určen „měním“ (= tím, co býti má, vom Sollen). / Tady vidíme celou řadu nedostatků. Hartmann vůbec nezkoumá, kde se tu takto charakterizovaný subjekt bere, jak a čím je ustaven; dále je zcela nevyjasněno, jaký je vztah mezi subjektem a mezi jeho akcemi, a také, jaký je vztah mezi různými akcemi, co je činí akcemi téhož subjektu; nevyjasněno zůstává, jak subjekt může poznávat to, co „má být“ (i když toto poznání je podle Hartmanna podřaděné jeho aktivitě), když to „není“. Hartmann také připouští rozdíl mezi ryze vnitřní akcí (eine bloß innere Aktion) a mezi akcí, která reálně určuje, determinuje nějaký předmět (... zur ferneren realen Bestimmung eines Gegenstandes - 180). Mluví také o přeměně (Umsetzung) toho, co má být, v to, co se má udělat („Hier setzt sich das Sollen des Objekts in das Tunsollen des Subjekts um.“ - 180).