89-281
24. IV. 89

Řekli jsme, že se doba, v níž žijeme, vyznačuje na jedné straně stále pokračujícími demokratizačními trendy, že však na druhé straně jsou tyto trendy ohroženy nihilismem (moderním), přičemž obojí má nepochybně evropský původ i charakter. Postavme si nyní onu toynbeeovskou otázku: před jakou výzvu jsme v této situaci postaveni? Jak máme této výzvě porozumět a jak na ni máme odpovědět? Z historie dávné i nedávné je známo, že demokracie se v důsledku nihilismu mění v ochlokracii, z níž zdánlivou a falešnou záchranou je tyranida, resp. diktatura; to je pak konec demokracie. Má-li být demokracie zachráněna, musí být překonán nihilismus, a ten může být překonán jen obnovením důvěry v rozum a v budoucnost. Ale proč byla stará důvěra otřesena a proč selhala a dosud selhává? Byla to zřejmě důvěra v nepravý rozum a ve falešnou budoucnost. Taková rozpoznání už je prvním krokem k zaslechnutí a pochopení výzvy, před kterou jsme jako Evropané postaveni, nebo přesněji: která nás dnes oslovuje. Dějinný proces demokratizace Evropy a v perspektivě celého světa nemůže být úspěšný, nebude-li řádně postaven na pevných základech: na novém, resp. obnoveném obrozeném pravém rozumu – a na nové, obnovené a napravené důvěře v pravou budoucnost. Můžeme to říci ještě jinak: protože nejde o jakýkoli rozum, ale jen o pravý rozum, a protože nejde o každou budoucnost, ale o pravou budoucnost, ani o jakoukoli důvěru, ale o pravou důvěru, jde ve všem vlastně o to pravé. Čeština snad lépe než jiné jazyky naznačuje a dává pokyn tomu, kdo je připraven porozumět, že „to pravé“ zakládá a sjednocuje to nejcennější, oč v lidském životě jde a má jít: pravda, právo, spravedlnost.

89-282
24. IV. 89

A nejen to: pravda, právo i spravedlnost musí být uplatněny, uskutečněny, prosazeny nejen soukromě, ale veřejně. Protože každé uskutečnění je nedokonalé a protože „to pravé“ zůstává vždy tím posledním měřítkem všeho, čeho se podařilo dosáhnout, nabádá nás již sám jazyk k opatrnosti a nedůvěře tam, kde se něco tváří jako plně a s konečnou platností uskutečněná pravda, „reálné právo“ nebo „reálná spravedlnost“. Nicméně ani pravda, ani právo, ani spravedlnost se nesmějí ztratit v abstrakcích, ale musí přijít k slovu i tam, kde „reálné“ právo je karikaturou nebo dokonce výsměchem právu opravdovému, pravému. A tak přichází právo k slovu tam, kde je praveno, a také pravda se dostává k slovu tam, kde je pravena. Praviti není pouze něco říkati, nýbrž právě: praviti „to pravé“. V české myšlenkové a duchovní tradici převzala funkci „toho pravého“ pravda. (V latině např. etymologicky souvisí „ius“ a „iustitia“, ale z jiného kořene pochází „veritas“ a „verum“, v němčině souvisí Recht a richtig, také richten a gerech i Gerechtigkeit, ale jinak založena je Wahrheit i wahr atd., ještě větší rozptyl najdeme v angličtině: justice, right, truth). Známé heslo „Pravda vítězí!“, které má svou dlouho historii, nedává řádný smysl v rámci řeckého chápání pravdy jako neskrytosti, ani v rámci tradičního pojetí pravdy jako shody myšlení se skutečností. Kořen onoho odlišného chápání pravdy jako „vítězící nade vším“ sahají až do dob starého Izraele, ačkoliv zmíněné heslo je vlastně citátem z apokryfiní I. knihy Ezdrášovy (uváděné někdy také jako III. kniha). Ve staré hebrejštině termín pro pravdu znamenal také věrnost a víru: to pravé je spolehlivé, lze se na ně

spolehnout, ale spolehlivé je jen pro toho, kdo na ně spoléhá. Nejde tu tedy o jistotu danou prostě tím, že něco (pevně) jest, nýbrž jde o pevnost a jistotu, která umožňuje a zakládá to, že vůbec něco jest, zejména pak to, že „jest“ ten, kdo se o ni opře, kdo na ni spoléhá. Když židovští učenci předkládali knihy Starého zákona do řečtiny (Septuaginta), v některých souvislostech překládali slovem víra (PISTIS), v jiných slovem pravda (ALÉTHEIA). V této tradici tedy pravda a víra náleží k sobě. Víra tu však není důvěřivým, eventuelně naivním věřením něčemu, co není nijak doloženo, nýbrž je spolehnutím na to pravé, na pravdu. Ne však na pravdu jako nějaké jsoucno, tj. jako na pravý výrok, na pravdivý soud apod., nýbrž jako na to, co se posléze prosazuje jako mocnější než cokoliv, tj. jako to, co vítězí nade vším: veritas vincit super omnia. Otázka, co je tedy vlastně ta pravda, je nesprávně položena: pravda není „něco“, nýbrž je to „to pravé“, a to ve všech směrech a ve všech oborech. V každé situaci je vedle „daností“, tj. vedle toho, co je dáno jako již skutečné, vždy něco, co je „tím pravým“, a to dokonce hned s časovou šíří: jednak je ta „to pravé“, jež „je“ v napětí s tím, co tu je jako dané, jako již uskutečněné (a ukazuje tedy, jaké to mělo být), jednak to navazuje na to, co je dáno a ukazuje cestu nápravy. To znamená, že „to pravé“ je jednak posouzením, soudem toho, co tu už je, a jednak výzvou k činu, jímž by se to, co jest, přiblížilo alespoň dodatečně tomu, co má být, formou nápravy toho, co jest. Z toho je zřejmé, že „to pravé“ není žádnou danou skutečností – a právě proto stojíme před výzvou k nápravě a obrodě „rozumu“, tj. způsobu chápání.

89-284
24. IV. 89

V McBainově Profesionálovi čteme: „Jako vždycky, Carella na něho učinil dojem. Di Angelo si Carrely ohromně vážil. Část této úcty pramenila z toho, že byli oba italského původu a podle Di Angela bylo něco nesmírně lichotivého už v samotném faktu, že italský kluk to nějak dotáhl... Ale ještě větší část Di Angelovy úcty ke Carellovi pramenila z toho, že DI Angelo velice dobře chápal, jaký je Carella chytrý, vzdělaný, a když to okolnosti. . .“ (s. 15, naše vyd., s .) Výborně tu je vystiženo, jak vztah k druhému člověku je nějak umocněn, prohlouben, zdramatizován tím, že v něčem patří k nám a my k němu. Nestačí jen ona příslušnost: to, že náležíme oba do téže skupiny, do stejného hnízda či společenství, může také na druhé straně podstatně zesílit náš odpor vůči němu, averzi, odsudek, zlomení hole nad ním. Proto je pravda, že větší část úcty k druhému musí být založena na jeho skutečných a věcných kvalitách, musí být v něčem dobrý. Ale tady je právě háček. Lidé neradi uznávají, že je někdo dobrý, tj. že je lepší než oni, když to zároveň není namířeno proti nějaké jiné skupině, proti „těm druhým“, tak aby uznáním kvalit a dokonce přehnaným uznáním kvalit jednoho „našince“ se s ním mohli jaksi ztotožnit a učinit jej svým vlastním vyslancem, reprezentantem v konfliktu nebo averzi apod. vůči jiné skupině. Nejschopnější, nejkvalitnější člověk, který si drží všechny od těla a který se nenechá jen tak lehko zařadit do nějaké skupiny, přiřadit k nějakému společenství, to nebude mít s uznáním nikdy snadné. Lidé jsou zvyklí uznání spojovat s tím, že si na svém vlastním uznání vždycky trochu přihřejí svou polívčičku.

89-285
25. IV. 89

Otázka, kterou Sókratés klade Euthyfronovi, totiž je-li zbožné proto milováno od bohů, ž eje zbožné, či zda je proto zbožné, že je milováni, je otázkou velice naléhavou a proto zralou k přezkoumání, zda je vskutku platné a jaké jsou podmínky její platnosti. Pokud jsou bozi chápáni pouze jako jacísi dokonalejší lidé, tedy jako subjekty, které je třeba (a možno) odlišovat od jejich aktivit, pak je taková otázka zcela na místě. Ale je takové chápání a odlišování vskutku legitimní? Po mém soudu je třeba problém postavit (resp. vidět) docela jinak. Zmíněná otázka má totiž jistou invariantní složku, kterou je třeba metodicky izolovat od možných variabilních vazeb na různé kontexty a oblasti kontextů. V našem případě spočívá ona variabilita a oblasti kontextů. V našem případě spočívá ona variabilita resp. variabilní složka ve vazbě na problematiku zbožného (a eventuelně milovaného). Naproti tomu ona invariantní složka se týká pravosti či nepravosti. Změníme-li variabilní složku, takže se např. tážeme po spravedlivém nebo statečném nebo pravdivém atd., zůstává složka invariantní stále táž: co je to pravé ve věci zbožnosti, ve věci spravedlnosti, ve věci statečnosti, ve věci pravdivosti atd. ? V případě zbožnosti tu jsou jakoby dvě různé instance: na jedné straně zbožnost představuje vztah k bohům, na druhé straně tu je ovšem také vůle bohů a jejich přání, jak má náš vztah k nim vpadat. Sókratova otázka předpokládá, že přání bohů se může dostat do napětí až rozporu s „pravým“ vztahem k nim. Zbožnost, jež by se řídila přáním bohů, by se tak mohla dostat na scestí, protože by se mohla stát nepravou zbožností buď proto, že by ji bohové za pravou neuznali, anebo proto, že by nebyla „pravým“ vztahem, přiměřeným skutečné povaze bohů.

89-286
25. IV. 89

Zmíněný předpoklad však je založen na lidské zkušenosti, že je rozdíl mezi tím, co člověk je a zač se považuje, mezi tím, co dělá, a co si myslí, že dělá, mezi tím, jak myslí, a co si myslí o svém myšlení. Čím je založena možnost tohoto rozdílu, této možné diskrepance? Tím, že člověk je jednak živou bytostí, která má určitou povahu, jednak subjektem, který tuto bytostnou povahu překračuje, přesahuje, který se z ní nějak vymyká, emancipuje, který se z ní vyklání do budoucnosti a „je“ spíše tím, co teprve „bude“. Můžeme však odůvodněně předpokládat tento rozdíl, tuto diskrepanci tam, kde o nepředmětnou skutečnost, kde jde dokonce a ryzí nepředmětnost? Zajisté nikoliv, neboť ryzí nepředmětnost není takto vnitřně rozdělená, rozpolcená, ale naopak je integrována, je jednotou. Platí o ní to, co o anaximadrovském APERION: uvnitř ryzí nepředmětnosti není žádných přehrad, žádných hranic ani mezí. To ostatně souvisí s tím, že ryzí nepředmětnost nemá žádnou FYSIS. Důsledek je prostý: pokud bychom chtěli o nepředmětné skutečnosti, resp. o ryzí nepředmětnosti mluvit jako o „bohu“ (či „Bohu“), pak takový bůh nemá žádnou FYSIS, tj. nemá žádnou povahu, která by mohla, nebo dokonce měla být rozhodující pro náš vztah k ní. Ryzí nepředmětnost je pro nás jen apelem, který nás zaměřuje a vede doprostřed vnitrosvětských (-světných) záležitostí. Jako výzva, která na nás apeluje, se sama nemůže stát samostatným tématem (alespoň nikoliv legitimně), neboť pak bychom o ní nedovedli mluvit jinak než jako o něčem, co „má svou povahu“, svou FYSIS. Ryzí nepředmětnost je základem a zdrojem všeho situačně (a tedy i časově) „pravého“ a vede nás ne k sobě, ale k nápravě věcí.

89–287

25. IV. 89

U zbožnosti lze rozlišovat mezi zbožností pravou a nepravou. Protože čeština (jako ostatně mnohé další jazyky) spojuje pravdu s tím, co je „pravé“, nelze smysluplně rozlišovat mezi pravdou „pravou“ a „nepravou“. Nepravá pravda je zdánlivá pravda – a tudíž nepravda. Jestliže otázka po tom, zda je zbožné proto zbožné, že je milováno od bohů (nebo také, že je vyžadováno ze strany bohů, tedy že o tom, co je opravdu zbožné, co je „pravá“ zbožnost, rozhodují samotní bozi, a tak že pravost zbožnosti závisí na vůli, na rozhodnutí bohů), anebo zda je milováno od bohů (je jimi vyžadováno, chtěno) proto, že to svou vlastní povahou je zbožné, tj. opravdu zbožné, pravým způsobem zbožné, takže o pravosti toho, co je zbožné, bohové sami nerozhodují, ale je to vlastně norma také pro ně, neboť i oni jsou vázáni tím, co je pravá zbožnost, a jsou povinni pravou zbožnost uznat, akceptovat a případně chválit či dokonce odměňovat – tedy jestliže tato otázka znamená vlastně dotazování po kompetenci bohů a jejich rozhodovací a hodnotící pravomoci, pak s odmítnutím samotné „bytnosti“ bohů jako bytostí, majících svou FYSIS, mizí sám problém a celá věc se pronikavě zjednodušuje: „to pravé“ je jedinou normou, jediným kritériem – a je vnitřně sjednocené, takže není rozdílu mezi tím, co znamená a čím nás oslovuje, a mezi tím, čím „jest“ či jakou má „povahu“ či *fysis*. Vztah k tomu, co je „tím pravým“, je možný jen v naslouchání tomu, co na nás požaduje, k čemu nás vyzývá, do jakého zápasu nás posílá. Není a nesmí proto být rozdílu mezi pravostí vztahu k tomu, k čemu a do čeho jsme poslání, a mezi pravostí vztahu k oné výzvě samotné, ale obojí je jednu jedinou odpovědí z naší strany.

89–288

26. IV. 89

„Nevím, jak to přišlo… možná že si to jen myslím… (…) věděla jsem, že ví, že to udělal Bill… najednou, ani nevím proč. Vždycky když hoši něco prohodějí, tak hned vím, na čem jsem, i když třeba říkají pravý opak…“ (Jan de Hartog, *Třikrát Gregory a Yvonna*, 1988, s. 203–4).[1] Tady máme dvojí skutečnost, kterou při problému intencí a intencionality musíme rozlišit. Jedna tu je skutečnost rozporu mezi tím, co se říká, a tím, co lze za řečeným vyrozumět, že je míněno; a pak tu je rozpor mezi tím, co se míní říci a co je vskutku řečeno, resp. sděleno, učiněno zjevným. Nesmíme ulpět na povrchu a spokojit se pouze rozporem mezi řečeným a zamlčeným nebo úmyslně (tedy lživě) zamlčovaným. To bychom pak měli problém poněkud simplifikován: bylo by možno podle neklamných známek odhalit, že to, co bylo řečeno, je vědomá a záměrná lež. V našem případě by mohlo jít o sdělení pravdivé, které však má být zároveň utajeno před

[1] Jan de Hartog, *Třikrát Gregory a Yvonna*, přel. Olga Krijtová, Praha 1988[2]. – Pozn. red.

další osobou, jež sdělení slyší (ale nemá mu rozumět). Intence je tu tedy dvojí, jednak něco sdělit, jednak totéž pro někoho jiného utajit, a to zároveň v jednom aktu promluvení. Nicméně ten třetí, kdo má být ponechán v nevědomosti, nebo dokonce oklamán, to může prohlédnout (jak je líčeno). V tom, co je říkáno, je tedy ještě něco dalšího, co není přímo míněno, ale přesto pro chápajícího promlouvajícího, něco sdělujícího (aniž to bylo úmyslem). To není součástí intence, ale má to k intenci nějak blízko a je třeba to podrobit zkoumání. Nejde tu jen o pouhou stopu, znamení, otisk, který někdo může, ale nemusí dešifrovat: ta „stopa“ je totiž součástí sdělovaného, a dokonce součástí nebo spíše nezamýšlenou příměsí samotné intence. Kdo zamlouvá, říká něco také a právě o tom, co zamlouvá.

89–289

10. V. 89

Hölderlinův Hyperion píše jednou Bellarminovi: „Cvičil dost dlouho svou píli a um na předmětu, jímž byl takzvaný vzdělaný svět, ale ten předmět byl a zůstal dřevem a kamenem.“ (*Hyperion*, česky 1988, s. 24). V pozadí je ovšem Hölderlinova romantika (srdce, „vrať se opět tam, odkud jsi vyšlo, v náruč přírody, neměnné, tiché a krásné“ – s. 14), ale je v tom cosi hluboce pravdivého. Odstraňme nejprve chyby a omyly. „Srdce“ lidské nevyšlo z „náruče přírody“, ale – v našich podmínkách – z náruče „takzvaného vzdělaného světa“, a už to samo o sobě je dokladem toho, že tento svět není předmět, který byl a zůstal dřevem a kamenem. Ostatně ta výtka, že byl a zůstal dřevem a kamenem sama je zvláštní: je to kritika idoly, či spíše modly. Ale modla přece jen v očích nevěřícího či nezasvěceného je pouhým dřevem nebo kamenem – ve „skutečnosti“ je dřev či kámen jen „znázorněním“ resp. „symbolem“ toho podstatného, co samo není žádným mrtvým „předmětem“. Je-li dřevo či kámen pro nás něčím víc než předmětem anebo není, to je věcí naší, nikoliv toho dřeva a kamene. Když tedy Hölderlin míří svou kritikou na to, že „takzvaný vzdělaný svět“ je předmětem, který „byl a zůstal dřevem a kamenem“, podniká – zřejmě bez toho, že by si to dostatečně uvědomil – kritický útok proti člověku, proti lidem, kteří už nejsou s to vidět za dřevem a za kamenem to, co vskutku znamenají, a to navíc kritický útok z pozic neřeckých, z pozic židovských proroků. Tím je nutně nahlodán Hölderlinův vztah k řectví, který se tak výrazně projevuje na povrch, neboť – a to za druhé – jeho kritika, že se něco stalo či že něco bylo a zůstalo „předmětem“, je zřetelně kritikou největšího, přímo epochálního vynálezu Řeků, totiž jejich způsobu myšlení, „rozumu“, spočívajícího v „umění odlišit sebe od všeho, co je kolem mne“ (s. 17), totiž jejich pojmovosti, pojmového myšlení, jež dovede vše, čeho se chopí, učinit svým „předmětem“ tím, že to staví „před“ sebe. Ale pak tu je ono ohlášené „pravdivé“ jádro.

89-290
10. V. 89

Pravdivé resp. „pravé“ jádro Hölderlinovy kritiky či výtky spočívá v tom, že „modernímu“ člověku se opravdu často onen „takzvaný vzdělaný svět“ stává pouhým“dřevem a kamenem“, pouhým „předmětem“, tedy čímsi vnějším a mrtvých, čím se jako pozorovatel a manipulátor sice obírá, ale co mu už životně, osobně není ničím zásadně významným. Ono pravdivé jádro však předpokládá právě, že si uvědomíme, jak vůbec nejde o samu povahu onoho „předmětu“, nýbrž o nás, kteří de facto odpovídáme za to, že se nám onen „takzvaný vzdělaný svět“ jeví jako pouhý „předmět“. Mohli bychom dokonce užít Hölderlinových obrazů, abychom ukázali na specifický evropský nihilismus, na nějž tak mocně ukázal Nietzsche. Zatímco Hölderlin sám mluví o tom, jak v důsledku toho, že si osvojil „umění odlišit sebe od všeho, co je kolem“ něho, žije „nyní (žiji) vyčleněn v krásném světě, vyvržen z ráje přírody, kde jsem rostl a vzkvétal, a usycháním v poledním žáru“ (s. 17), lze podobně mluvit o zakotvenosti moderního člověka ve světě „takzvaného vzdělaného světa“ a zároveň o jeho „umění odlišit sebe ode všeho, co je kolem něho“. CO je promoderního člověka onen „krásný svět“, jejž Hölderlin staví proti „ráji přírody“? „Krásný svět“ – to je přece „KOSMOS“, jak mu rozuměli staří Řekové! Pro moderního člověka je jeho KOSMOS, jeho „krásný svět“ místem či prostorem jeho vyčleněnosti, vydělenosti, vyvrženosti z ráje „takzvaného vzdělaného světa“, který se mu stal pouhým předmětem, když se mu podařilo znovu se odlišit ode všeho, co je kolem něho. A protože na rozdíl od Hölderlina nedáváme přednost snění, v němž je člověk bohem (17), a dáváme přednost přemýšlení, i když z nás činí žebráky (17), chápeme novou situaci nikoliv jako reminiscenci vyvolávající, a tím méně jako pobídku k nějakému návratu (víme, že návraty nejsou ve skutečnosti možné), ale jako vyjasnění celkové lidské situace, tzv. Human condition. A v tom má – nevědomky – Hölderlin právě kus pravdy.

89-291
10. IV. 89

Hegel (1667, Úvod k děj. ffie, česky 1952, s. 52) upozorňuje na to, že to, co se v jevu jeví, jest podstata, ale zároveň jev zůstává toliko jevem a není tedy podstatou. – Tady je skryto jisté sofisma, zašifrované již v samotném jazyce (alespoň v jazycích evropských po onom řeckém vynálezu, přenesenému skrze latinu do myšlenkových tradic celé Evropy). Proč nemůžeme o samotném jevu říci, že se také jeví? Protože místem jevu je subjektivita. To však s sebou nutně nese závěr, že to, co se v jevu jeví, není pouze podstata (jevící se podstata – zatím nechme problém „podstaty“ stranou), ale kromě ní také subjektivita, bez níž by žádného jevení nebylo. Říci, že v jevu se jeví podstata a nic víc, znamená zůstat v rámci předmětného myšlení, tj. zapomínat na subjektivní povahu onoho jevení. „Podstata“ je tu chápána jako předmět, a subjektivita resp. – radikálněji – subjekt, bez něhož žádný jev není možný, zůstává zapomenut. Když ovšem takto radikálně podmíníme jevení subjektivitou a subjektem, musíme udělat ještě jeden nezbytný krok. Vedle jevení, které má subjektivní povahu, tu musí být ještě jakési „jevení“ ve smyslu „dávání se“ nějakému subjektu a jeho subjektivitě k dispozici, aby došlo k vyjevování v onom prvním smyslu; a k tomuto nesubjektivnímu jevení není žádného subjektu ani subjektivity zapotřebí. Samozřejmě by bylo těžkou chybou, kdybychom toto druhé jevení chtěli nazvat nebo dokonce pochopit jako „objektivní“ (neboť k tomu je zapotřebí nějaké objektivace, a to je už subjektivní faktor). Nicméně v onom pokleslém, obecném smyslu, v jakém se slova „objektivní“ obvykle užívá, to vlastně opravdu sedí: onoho „jevení“ druhého typu je nezávislé na jakémkoliv subjektu a na veškeré subjektivitě; lze dokonce říci, že – v jistých mezích platnosti (které později upřesníme) – toto druhé „jevení“ je stejné pro celou řadu subjektů a jejich subjektivit (pokud jde o subjektu téhož druhu). Tomuto druhému typu „jevení“ budeme říkat „ukazování (se)“.

89-292
10. IV. 89

Kdyby nešlo o nic víc než o nějaký typ spoluúčasti subjektu (resp. jeho subjektivity), když jde o to, jak se to, co se ukazuje, začne také jevit, pak bychom mohli říci, že to, co se jeví, je „úkaz“, a to, co se ukazuje, je „podstata“. Ale tady nastává nutnost vyřídit celou záležitost s problémem „podstaty“. „Pod-stata“ je – podle etymologie nejen české, ale již řecké a potom latinské – to, co „stojí pod“, quid su-stat (v řečtině místo „stát pod“ najdeme „ležet pod“, neboť HYPOKEIMAI je ‚ležím pod’). Původní kontext poukazoval na podstatu jako na to, co trvá uprostřed změn či změnami. Právě zde musíme udělat základní změnu, provést významnou opravu. To, co se ze skutečnosti (přesně: z pravého jsoucna, z pravé události) ukazuje, je mnohem spíš neměnné než sám celek jsoucna (celek události). Právě událost je děním, tedy ustavičným proměňováním, zjinačováním; to, co se ukazuje, je vždycky jen okamžitá podoba, tvářnost tohoto zjinačování resp. dění. Nazveme-li tuto okamžitou tvářnost jsoucnosti oné pravé události jako celku, pak to, co se ukazuje, je vždy jen nějaká jsoucnost. K tomu hned musíme podotknout, že tady je namístě mluvit spíše o jestotě než o jsoucnosti. To, co se ukazuje hit et nunc, je ve skutečnosti jestota. Ke jsoucnosti náleží vždycky také to, co se neukazuje, neboť ke jsoucnosti náleží její vnitřní stránka. To nemůžeme ovšem lokalizovat a temporalizovat tak, jako stránku vnější, neboť vnitřní stránka každé jsoucnosti je koextenzivní s trváním události jako celku časově a s komplexností tohoto celku „prostorově“ (to znamená, že po vnitřní stránce nemůžeme žádné jsoucnosti přiřadit jednoznačné „hit et nunc“, nýbrž mnoho míst a celý čas života). A tak platí, že to, co se jeví (jednoduše), je úkaz, a to, co se ukazuje, je vždy určitá jsoucnost celku události. Důležité však jest, že skutečné „jevení“ nezůstává jen u jednotlivých jsoucností, ale nechává, aby se vyjevilo také a především to, co se neukazuje.

89-293
10. IV. 89

Hegel (na stejném místě, s. 52-3) říká, že v „myšlence již není rozdíl mezi představami nebo obrazy a jejich významem; myšlenka je významem sama sobě a je tu tak, jak jest o sobě“. (Něm. : 2099, Hoffm., s. 57). To – jakož i předchozí (viz minulé poznámky) platí na daném místě v rámci kontextu, v němž se pojednává o mýtu a mytologii. Musíme se však tázat, zda lze takto vidět mytickou či mytologickou myšlenku: je pravda, že mytologická myšlenka „je tu tak, jak jest o sobě“? Je pravda, že mytologická myšlenka sjednocuje v sobě jak představu či obraz, tak jejich význam? a že tedy je významem sama sobě? Tady učinil podstatný krok upředu právě Heglův žák Feuerbach, který založil svou hlavní ideu na popření této teze: právě mytická, mytologická resp. všeobecně vzato (u Feuerbacha) náboženská myšlenka nese v sobě význam, který se pronikavě, podstatně liší od jejích představ či obrazů (náboženská myšlenka se svým představovým smyslem, obrazným obsahem vztahuje k Bohu či bohu, ale svým nepředstavovaným, nezobrazovaným smyslem či významem se vztahuje k člověku). Proto je možné ony mytické, mytologické a náboženské myšlenky (obrazy, představy) reinterpretovat, dešifrovat, tj. popřením toho, čím je taková myšlenka sama sobě (tj. pro sebe), odhalit a na světlo přivést, čím je skutečně, tj. o sobě. To zároveň znamená, že tato myšlenka tu není tak, jak jest o sobě, ale že to, jak jest o sobě, musí být teprve odhaleno; a na druhé straně to znamená, že tato myšlenka neví o sobě dost dobře a přesně, čím vlastně jest, a že i před ní stojí úkol lépe samu sebe pochopit, tj. stát se pro sebe tím, čím jest o sobě. V pozadí je možno tušit problém absolutní myšlenky, resp. absolutní reflexe: je možná myšlenka, která by zároveň něco myslila a zároveň přesně věděla, nejen co myslí, ale co dělá, když to myslí? Hegel byl nejen prosvědčen, že taková myšlenka je možná, ale považoval tuto možnost v jejím uskutečnění za základ a předpoklad veškerého platného myšlení. S touto ideou se však musíme jednou provždy rozloučit.

{Pravda a filosofie}
89-294
11. V. 89

Hegel napsal, že „odvaha k pravdě, víra v moc ducha, toť první podmínka filosofie“ (1667, s. 13; německy 2099, s. 5-6). To je myšlenka, která sice musí být v některých detailech (zejména v kontextu, který je tu míněn jen nepředmětně) korigována, ale která ve svém hlavním smyslu je hluboce pravdivá a tudíž filosofická. Není to vlastně podmínka či předpoklad v pravém slova smyslu, nýbrž již první filosofický krok; a protože se teprve tímto krokem filosofie začíná konstituovat, ale není konstituována ještě celá, můžeme tu mluvit o kroku proefilosofickém nebo spíš protofilosofickém (to je asi nejpřesnější pojmenování). Pravdu samu tu musíme ovšem mínit způsobem nikoliv řeckým, nýbrž po způsobu izraelském, hebrejském; totéž platí o „víře“. Proto první korektura bude spočívat v distanci víry od „moci ducha“, neboť víra je víra, nikoliv něco formálního, co se naplňuje teprve ex post nějakým obsahem, vyjadřitelným jako „výra v něco“ nebo „na něco“. Druhá korektura musí spočívat ve sjednocení víry a pravdy: víra je jen praesubjektní nebo protosubjektní stránka pravdy. Nevím zatím o jiném způsobu interpretace dominantního problému, než je již vyložená konstukce:o asubjektní stránce Pravdy nelze předmětně nic vypovídat (ani myslit), proto neexistuje a nemůže existovat (legitimně) žádná filosofická disciplína o Pravdě (jakožto ryzí nepředmětnosti – žádná alethologie). Filosofie může na hranicích možností tématizace učinit předmětem svého zkoumání subjektní stránku Pravdy, tj. víru. Nejzazší extrém filosofické tématizace může spočívat v ustavení pisteologie jako zvláštní filosofické disciplíny. To znamená, že odvaha k pravdě, o níž mluví Hegel, musí být pochopena jakožto totožná s odvahou k víře. Víra není nic jiného, než vírou v pravdu (pokud chceme nějak kanalizovat potřebu „upřesnění“, o jakou víru vlastně jde – ale popravdě není jiné víry než právě tato). Můžeme tedy říci: počátkem filosofie je víra (v pravdu), tj. subjektní stránka pravdy, tj. zjevující se Pravda.

{Pravda a subjekt}
89-295
11. V. 89

Filosofie v extrému, tj. na svých hranicích, na hranicích své legitimity, ve způsobu pisteologie jako své nejzazší, ale svým způsobem fundamentální disciplíny, si musí klást otázku, jak vlastně pochopit onen vztah mezi asubjektní a subjektní stránkou Pravdy, tj. vztah mezi Pravdou o sobě a Pravdou pro subjekt, pro nás. Protože každá filosofická disciplína musí být vždy celou filosofií, můžeme se uvedeného problému chopit jen tak, že k tomu ustavíme celou filosofii a že ji nadáme schopnosti se tímto problémem zabývat. Filosofie totiž může být založena také tak, že si sama položí nepřekročitelné překážky pro to, aby se tímto problémem mohla zabývat, ba dokonce aby jej vůbec uznala jako problém. Samozřejmě pak – pro nás – bude na místě otázka, zda to ještě je vůbec filosofie, když si určité filosofické kroky znemožnila nebo snad přímo zakázala. Ale tuto otázku zatím nechme stranou. Pravda je pro nás nadále pojmenováním pro to, co je „to pravé“. Tím pravým není však nic nehybného, neživého, neaktuálního, nesituačního („nadsituačního“); nedovedeme-li a nemůžeme-li říci nic o Pravdě samotné, o „Pravdě o sobě“, je tomu tak proto, že v každé situaci je tím pravým něco jakoby jiného, totiž právě oné konkrétní situaci přiměřeného, pro ni platného a nepřenosného na situace jiné. Základní konstituentou (jednou ze základních konstituent) situace je její vztaženost k nějakému subjektu nebo k nějaké skupině subjektů. Situačnost každého jednotlivého „toho pravého“ je tedy vztažeností „toho pravého“, k nějakému subjektu, totiž právě k subjektu té či oné konkrétní situace. A tato vztaženost je vlastně adresností: „to pravé“ se vztahuje adresně k určitému subjektu tím, že jej oslovuje, že se osobně pro tento subjekt stává apelem, výzvou, oslovující inspirací a podnětem, vybídkou k nějakému činu, aktu, aktivitě. Tato výzva je zdrojem napětí mezi tím daným, co konstituuje situaci v její dosavadní „hotovosti“ (včetně tendencí), a mezi tím, co je její nápravou, tím pravým jejím pokračováním.

89-296
11. V. 89

Filosofie tedy může a smí začít své zkoumání (resp. dojít ke svým zkoumáním až k…) tam, kde je oslovena výzvou, jí osobně adresovanou, tj. subjektní stránkou Pravdy jakožto „toho pravého“ pro její situaci. Ale protože filosofie stojí a padá svým vztahem k celku, musí si klást zároveň otázku, jaký je „ontologický“ status této adresné výzvy – a tedy nikoliv už jen výzvy adresované jí samotné, ale adresné výzvy vůbec, nehledíme-li na to, kterému konkrétnímu „pravému jsoucnu“, kterému – přesněji vzato – situačně do kontextu postavenému a zasazenému subjektu taková výzva je adresována. A tady se ukáže, že dosavadní výměr a vůbec pochopení toho, co je nazýváno „ontologií“, nevyhovuje a přímo selhává. Proto je nutno provést nezbytná rozlišení a upřesnit vztahy mezi jednotlivými stránkami, složkami a prvky, jež na základě onoho rozlišení musíme rozpoznávat. A to nás vede k rekonstituci a zcela novému pojetí nejenom ontologie, ale samotného chápání slov jako „jsoucno“, „býti“, „jest“, „bytí“, „jsoucnost“ (eventuelně také „jestota“), ale také „ne-jsoucno“, „ne-jest“ a vše další, co k tomu náleží. Právě protože se ukáže, že nemůžeme při filosofickém zkoumání – zejména jde-li o výzkum pisteologický! – zůstat jen u toho, co jest, ale že se musíme důkladně a s veškerou pozorností, jež vyžaduje každý krok na dosud neprozkoumaném terénu, zabývat i lecčím z toho, co dosud padalo do společného pytle, ba spíše do společné propasti toho, co „není“, co „ne-jest“ (tedy do oblasti ne-jsoucího), musíme vždy vedle zřetele ontologického respektovat i zřetel meontologický. Nelze ovšem oddělovat od sebe ontologii a meontologii jako dvě odlišné a oddělené disciplíny; ontologie musí být rozšířena o celou meontologii, aby tak dala vznik rekonstruované nové, ale sjednocené disciplíně. Ukázat to v detailu a na konstruovaném vzorku bude naším závažným úkolem, bez jehož splnění nemůžeme mít šanci postoupit dál v řešení základních otázek pisteologických.

89-297
11. V. 89

Hegelova myšlenka, že z přesvědčení, že rozum světem vládne (a to je právě přesvědčení rozumu), vyplývá, že se ve světě všechno děje rozumně, a tedy i v dějinách, je nesprávná a je založena na logické chybě. Totéž pak platí – mutatis mutandis – o našem českém přesvědčení, že „pravda vítězí“, tj. že je to pravda, která vládne světem a také dějinami, resp. ve světě a v dějinách. Česká tradice (založená na osvojení myšlenky z tzv. 3. Ezdráše) je realističtější v tom, že o vítězství se nedá mluvit tam, kde není poražených a kde předtím nebylo boje – rozumí se s tím, co stojí proti pravdě a co tedy není pravda, čili co je nepravda. do jisté míry to lze vyvodit i z Hegelovy teze, že rozum světem vládne – je tu tedy ještě něco jiného než rozum, totiž právě svět (eventuelně dějiny), a tedy něco, co není sám rozum, nýbrž ne-rozum. Ale právě tento moment oné výpovědi si Hegel dost nepřipouštěl. Ve skutečnosti to ukazuje k tomu, že ve světě či v dějinách se nikoliv všechno děje podle rozumu, ale že rozum (v našem pojetí Pravda) se posléze a nakonec prosazuje jako to vládnoucí resp. jako to silnější, to nejsilnější, nejmocnější. „Veritas vincit super omnia“, jak to překládá Vulgata. Vláda rozumu neznamená, že všechno ve světě a v dějinách se zdálo jen rozumně; a vláda Pravdy neznamená, že ve světě a v dějinách není nic nepravdivého. Konec konců tu je jistá příbuznost v obou případech, i když jde o instance odlišné úrovně (neboť Pravda zakládá rozum, kdežto naopak rozum nezakládá Pravdu). Stejně (nebo podobně) jako Pravda, také rozum se prosazuje ve světě a dějinách tak, že mu (či jí) nic neunikne: ať se děje co se děje, ať někdo říká co říká, vždycky se to ukáže a vyjeví ještě navíc ve světě rozumu (a Pravdy) jako něco jiného, více nebo méně odlišeného od toho, jak to bylo vědomě zamýšleno, jak se to tvářilo, jaké to chtělo být a vypadat. Vláda Pravdy a rozumu není takového druhu, že by ji bylo možno nahlédnout ve světovém děním samotném, nebo dokonce z něho odvodit.

89-298
11. V. 89

Heglovo ztotožnění vlády Rozumu a Pravdy s jejím (jeho) vtělením do faktického průběhu světového dění jej vede také k hluboce nesprávnému vidění samotné filosofie. Čteme u něho totiž: (1667, s. 28; německy 2099, s. 27) Pravda je však jedna… Proto také může být pravdivá jen jedna filosofie…“ (Hegel tu však poukazuje na to, jak se obvykle myslí!) Závěr je ovšem chybný. Pravda nepochybně je pouze jedna, ale skutečnost je rozmanitá a „to pravé“má vždy jen adresný, ale nutně také situační (a subjektně orientovaný) charakter. Protože se filosofie nemůže nikdy vzdát svého vztahu k celku, a protože k tomuto celku náleží vždy také její vlastní situovanost a sitovanost jejího subjektu, totiž filosofujícího subjektu, filosofa, a protože každý filosof jako vůbec každý člověk je neopakovatelným a jedinečným tvorem, s neopakovatelnou a jedinečnou životní historií a tedy i sérií jedinečných situací, jimiž procházel a prochází, musí filosofování každého filosofa být přiměřené nejenom jeho specifické, jedinečné situaci a situovanosti, ale zejména té – nepředmětné – složce jeho situovanost, která spočívá v oslovující výzvě Pravdy, která – jakožto subjektně orientovaná a dané situaci i danému subjektu přiměřen, právě adresná – je nikoliv pouze jednou z okolností, v nichž myslitelé myslí a filosofuje, ale jeho myšlení a filosofování umožňuje a zakládá, ba umožňuje a zakládá svým způsobem jeho samotného jako subjekt a nepřímo i jeho situaci a situovanost. Být subjektem, tj. středem série situací a situovaností, není nějaký nedostatek, jehož by bylo třeba litovat, nýbrž je to cosi základně smysluplného, bez čeho se sama Pravda při své vládě, při svém uplatňování a uskutečňování nemůže obejít resp. nechce obejít. Proto musí myslící, filosofující subjekt vzít tuto svou subjektnost vážně a počítat s ní jako s důležitým momentem kosmologickým, tj. s důležitým a přímo zakládajícím momentem konstituce světa a dějin – a to nikoliv ve smyslu subjektivním.

{Subjekt (a jeho bytí)}
89-299
11. V. 89

Co to však vlastně obnáší, když řekneme „býti subjektem“? Můžeme, smíme mluvit o „bytí“ subjektu, o tom, že subjekt „jest“? Pokud ano, jeto docela jiné bytí, docela jiné „jest“, než jak je známe u jsoucen, jimiž jsme navyklí se zabývat. Bude proto přiměřenější, když se pokusíme důsledně se vyhýbat ekvivokaci a pro „bytí“ zvláštního druhu, jež náleží subjektu, budeme užívat jiného slova. Navrhuji název „ex-sistence“; zdůvodnění podávám jinde. Zatímco u (pravého) jsoucna můžeme mluvit o tom, že „jest“, i o jeho „bytí“, o subjektu takto mluvit nelze, protože subjekt není žádné jsoucno. Abychom mohli provést nezbytné rozlišení, budeme za jsoucno považovat (pravou) událost, která se děje tak, že postupně probíhá zvnějšňování jejího „vnitřního“, přičemž toto zvnějšňování má svůj počátek, průběh a konec. Průběh tohoto zvnějšňování je ovládán příslušnou FYSIS oné události-jsoucna a je tedy integrován tak, že událost tvoří (představuje) celek; jako celek však nikdy není událost zjevná, nýbrž vždy jen hic et nunc jako jednotlivá jsoucnost. Této momentální tvářnosti, které říkáme „jsoucnost“, je inherentní také vnitřní stránka, která ovšem není omezitelná na hic et nunc, nýbrž je koextenzivní s průběhem událostí jako celku. Proto to, co se nám ukazuje hic et nunc, není jen abstraktní moment událostného dění, nýbrž ještě i abstraktní moment tohoto momentu, totiž pouze to, co je přístupné zvenčí, tedy vnějšek, vnější stránka jsoucnosti, které říkáme jestota. Bylo by chybou mluvit o „přístupnosti smyslovému poznání“, neboť není náhodou, že slovo smysl má dvojí význam, jednak jako smyslový orgán, jednak jako to, co je srozumitelné, co „dává smysl“. Smyslovými orgány neregistrujeme pouze jednotlivé jsoucnosti, nýbrž celé jejich komplex, a to nejen ve smyslu retence a protence, jak o ní mluví Husserl. Je sice pravda, že na sítnici se střídají obrazy, ale nevidíme obrazy, nýbrž utíkajícího zajíce (a utíkajícího zajíce vidí dokonce náš pes).

{Vnímavost}
89-300
11. V. 89

Zajisté zůstává otázkou zatím nezodpověděnou, zda na sebe mohou různá jsoucna reagovat ještě jinak než přes své vnějšky (a jejich prostřednictvím). Tak např. je vysoce pravděpodobné, že k pochopení, jak funguje živý organismus, nebudeme moci dospět dříve, než porozumíme, jak se nižší jsoucna jako elektrony, atomy apod. mohou „přizpůsobit“ poměrům v živém těle tak, aby bylo lze nejen předpokládat (jak činí Whitehead), ale zjistit a ověřit, že se např. elektron chová v živém těle jinak než mimo ně. Zkušenost nám ukazuje, že nejen naše dítě, ale také třeba pes nebo pták jsou schopni vnímat a sdílet nějakou formou naší úzkost nebo nejistotu atd. To by sice stále ještě mohlo být interpretováno na způsob smyslového vnímání (nějakým šestým, sedmým atd. smyslem), ale ukazuje to již směrem, který máme na mysli. Stejně musíme předpokládat jakousi specifickou schopnost každé události „reagovat“ na její příslušnou FYSIS a probíhat podle ní – přičemž tato FYSIS nemůže být chápána jako nic předmětného; podobně tomu je s LOGEM, a posléze i se samotnou Pravdou. Nicméně víme, že můžeme přinejmenším odlišit od takového „reagování“ v nejširším smyslu ono reagování na vnějšek druhého jsoucna. Smyslové poznání (vnímání) tedy zásadně omezíme na tento druhý případ. A přesto budeme trvat na tom, že smyslově nevnímáme jednotlivé jsoucnosti nějakého jsoucna, ale celé jeho akce, jeho životní projevy, pohyby, útok či obranu atd., a to nikoliv proto, že se nějak „vžíváme“ do druhého jsoucna (živé bytosti např.) ani že se sní nějak „vnitřně“ ztotožňujeme, nýbrž protože smyslově vnímat znamená už zároveň interpretovat, zpracovávat určitá data, jež nám dávají k dispozici receptory dokonce již na nejnižších úrovních. Vnímat znamená již interpretovat; proto je možný omyl už při vnímání, nikoliv teprve při objektivaci, při přisuzování něčeho na základě vnímání. Místo pravdy a omylu není teprve v soudu, jak za to měl Aristotelés.

89-301
14. V. 89

Příprava na 15. 5. 89 – Problém politického subjektu

1 V předcházejících večerech jsme zůstávali takříkajíc na „politickém nádvoří“, zdaleka tedy ještě nikoliv v samotném domě či paláci politiky. Šlo nám o místo FYSIS, těla a tzv. objektivních setrvačností, hromad, nepravých jsoucen a emancipátů (-ovaných elementů) v politice. Naším požadavkem byla kontrola přírody v nás i mimo nás a dále kontrola, event. znovuzískání kontroly nad emancipáty osobního i pospolitého života.

2 Tím jsme se připravili na vstup do vlastní politické domácnosti, tj. tam, kde člověk je či alespoň by měl být „doma“, tj. politicky „doma“. Je-li člověk *animal sociale*, společenský živočich, pak musí být doma ve společnosti, a tam, kde společnost dospěla k tomu, že se stala obcí (tj. politickou společností), měl by být doma v politické společnosti a v politice.

3 Jakmile uvažujeme o tom, co je pro člověka „být doma“, dostáváme se k nutnosti vědomě se vyhnout dvojímu scestí. Především musí být zřejmé, že „doma“ resp. domov není žádnou danou, předmětnou, objektivní skutečností, nýbrž že to je jedna stránka toho, jak člověk pobývá na světě (resp. jak může, má a musí pobývat na světě, včetně nedostatkového aspektu; člověku může domov chybět, může jej ztratit, může mu být ukraden nebo zničen).

4 Za druhé musí být zřejmé, že člověk „svůj domov“ nenosí v sobě ani s sebou, nýbrž že se může od domova vzdálit a zase se mu přiblížit, může změnit jeden domov za druhý (proti nepravému domovu získat pravý), že na svém domově může a musí pracovat, ale především že jej musí obývat, bydlit v něm, opouštět jej a zase se do něho vracet. A toto vše musíme cílevědomě aplikovat na politickou společnost (moderní POLIS).

5 Podstatným rysem domova (každého) je to, že je sdílen také druhými. Člověk, který je někde doma, který má domov, nemusí a nemůže, nesmí být především sám pro sebe. Za prvé proto, že se stal a je tím, kým je, díky nějakému domovu, tj. také zásluhou nějakých „těch druhých“, ovšem prostřednictvím společného domova a v jeho rámci. To, o čem Husserl mluví jako o „komunikativním společenství absolutních Já“ (3476, s. 506), není domov, není politická společnost a tedy ani (politické) dějiny. Člověk není doma mimo dějiny, mimo politickou společnost, protože nemá – jako Já – žádnou absolutní skutečnost, jak má za to Husserl.

6 Proto také neexistuje nic takového, jako „Möglichkeit der absoluten Selbstgestaltung und der Gestaltung der Welt“, a dějiny (ani politické společenství) nejsou „velkým faktem absolutního bytí“) das große Faktum des absoluten Seins). A také neplatí, že každé ego má jen svou historii, své dějiny, a že je jenom jakožto subjekt jedněch, totiž svých dějin. (Vše tamtéž). Lidské komunikativní společenství je možné jen ve společném domě, jímž je – dnes – politická společnost, neboť ani člověk není možný jinak než „v těle“, a to znamená nejen tělo, ovládaném určitou FYSIS (biologicky), nýbrž také dějinném a společenském „těle“, v němž vládne (nebo nevládne) spravedlnost, právo, pravda (zejména však víra, naděje, láska).

7 Kdysi jsme mluvili o tom, jak se člověk stává člověkem tím, že – za pomoci těch druhých – vstupuje do světa řeči, slova (a stává se tak bytostí promlouvající). Dnes analogicky můžeme mluvit o tom, jak se člověk stává člověkem tím, že – za pomoci těch druhých – vstupuje do politického společenství, jak se v něm zabydluje a stává se tak politickým subjektem. Je s tím ovšem spojena jistá obtíž: zatímco všichni promlouváme a máme tedy tuto vlastní zkušenost se svým pobýváním ve světě řeči, slova, jsme (částečně vinou cizí, částečně však také vinou svou) vzdáleni ze svého domova politicky. Neprostá většina našich občanů nemá dojem, že by byli politicky doma.

8 Demokracie má smysl (víc než pragmatický, utilitární) jen za předpokladu, že usiluje o to, aby co největší počet lidí v nějaké společnosti se mohl politicky (nikoliv nepoliticky – to v minulosti někdy bylo možné!) cítit doma, a to právě: dospěle doma. Demokracie předpokládá občanskou, politickou dospělost, a za její součást považuje, že lidé, kteří dospívají, se vydávají politicky na zkušenou do světa, aby si tento politický svět osvojili a byli jím, tj. politickou dospělost, a za její součást považuje, že lidé, kteří dospívají, se vydávají politicky na zkušenou do světa, aby si tento politický svět osvojili a byli jím, tj. politickou společností přijati za plnoprávné členy.

9 Když tedy opouštíme politické nádvoří a chceme – filosoficky, tedy v reflexi – vstoupit do politického domu, je nutno pamatovat na povahu tohoto přechodu: nejprve ještě nebydlíme, ale dostáváme se do předsíně, do haly, na schodiště nebo něco podobného. Konkrétně to znamená, že se dostáváme nejprve na místa, kde ti, co jsou v domě „doma“, trvale nežijí, ale kde se vyskytují jen přechodně, kde však na druhé straně je řada těch, kteří tu nejsou doma, ale přicházejí jen něco vyřídit nebo tu jsou na návštěvě (ti na čas jdou dokonce dál) atd. Jinými slovy: v politické společnosti jsou jednak ti, kdo tam jsou doma, a potom ti, kteří tam doma (ještě nebo už) nejsou. Základní otázkou demokracie (zejména dnes) je statut lidí, kteří v dané společnosti žijí, ale nejsou v ní politicky doma.

10 Velkým problémem tu jsou především (starší) děti a dospívající mládež, neboť další vývoj politické společnosti bude takový, jaká je už dnes tato mládež, která vstupuje pomalu nebo někdy rychle do politického života, eventuelně které je hrubým nebo rafinovaným způsobem v něčem takovém zabraňováno. V mnoha západních zemích (ale do jisté míry i jinde) jsou problémem Gastarbeitři a imigranti resp. uprchlíci, mnohde potlačované a utlačované menšiny, národnosti, rasy, náboženství, politické opozice atd. atd. U nás v prvním dvacetiletí republiky byla tato situace značně komplikovaná a zůstávala neřešená nebo nesprávně řešená.

11 Zvláštní odrůdou takových halových nebo schodišťových lidí (ne-občanů nebo polo-občanů) byly a jsou dosud neemancipované vrstvy, pro společnost na jedné straně nezbytné, ale na druhé straně z nejrůznějších příčin a důvodů považované za nebezpečí. Nejdůležitějším případem v nejnovějších dějinách evropských je proletariát resp. o zrovnoprávnění usilující ne dost kultivované masy. Demokracie znamená také program, jak tyto masy uvést do domu politické společnosti a nechat je tam zabydlit do té míry, aby se cítily doma. Neexistuje jiný program (uvědomělý) v této věci než socialismus jako důsledná aplikace demokratických principů na vztahy tzv. sociální, ale nutně také kulturní a duchovní, nejenom hospodářské.

12 Demokratická politika s hlubším základem musí v příslušnících tzv. mas vidět nikoliv jen lidský faktor (jak se teď často říká), ale potenciální politické subjekty. Přechod od společnosti autoritativní (všeho druhu, také kapitalistická společnost je vlastně autoritativní, i když autoritou tu je bohatství, kapitál, majetek) k demokratické musí být založen na výchově mas k politickému občanství (tedy „vyvádění“ – ex-ducere – z politické inferiority k realizované, nejen deklarované rovnoprávnosti. Nejnověji v důsledku globalizace „vyvádění“ třetího světa.

13 Chceme-li vidět politickou společnost jako domov politických subjektů, a to v demokratickém smyslu, pak ji musíme vždycky vidět in statu nascendi, tedy jako vždy znovu vznikající a tím obnovovanou a udržovanou. Mimořádná odpovědnost tu spočívá právě na těch, kteří už „doma“ jsou, kteří jsou zabydleni. Naproti tomu ti, co zabydleni nejsou, kteří svůj domov ještě z těch či oněch důvodů nenašili, nebo kteří jej ztratili, nebo dokonce kterým byl zničen nebo ukraden, ti jsou mementem a výzvou.

14 To, co jsme řekli o subjektu obecně, platí v dnešní souvislosti o subjektu politickém. Především jde o subjekt, tedy nikoliv o jsoucno, nýbrž o existenci (ex-sistenci). Ek-sistencí a tedy subjektem senikdo nerodí, ani v politickém smyslu (to je evidentní, až triviální), ale stává. Subjektem a ex-sistencí sekaždá „má“ stát či spíše vždy znovu stávat – to je povolanost subjektu k ex-sistenci. V této povolanosti či vyvolanosti jsou si

všichni lidé rovni: všichni lidé jsou povoláni, aby se stali politickými subjekty.

15 To, jak se člověk stává politickým subjektem, však není v plnosti a jednoznačnosti dáno ani určeno oním povoláním či povolaností. Musí se to nějak uskutečnit, a to situačně, ve vztahu k daným okolnostem, ale také k druhým lidem. Tak jako vztah povolanosti přechází konstituci subjektu, tak přijetí dítěte nebo již zárodku předchází jeho ustavení jakožto lidské bytosti, a tak také přijetí ještě nehotového, nevyspělého člověka za politický subjekt nutně musí předcházet tomu, že se takovým politickým subjektem stane. Ono přijetí není jen respekt, nýbrž také skutečná ochota pomoci a stát se průvodcem na cestě k takovému formování.

16 Revoluce je mimořádným případem situace, kdy daná politická společnost nejenom že nevychovává (nevyvádí) nezralé a nedospělé politické subjekt (před-politické s.), ale brání jim v tom, aby politicky dospěli (neboť dospět mohou jen v praxi a na základě praktických zkušeností). Revoluce se stává přechodnou, ale potenciálně instruktivní praxí tam, kde normální politická praxe je znemožňována. Jejím důsledkem proto je náhlá dospělost v podstatě nedospělých. Proto musí být někdy revoluce a revolucionáři omlouváni resp. posuzováni s pochopením. Ale vždy musí mít přednost řešení nerevoluční, je-li možné. Cílem je normální politický subjekt (to revoluce neumí).

89-305
18. V. 89

V systematické práci nejenže nemusí být udávány všechny motivy, vedoucí resp. vedší k sledování docela určité myšlenky a tím i myšlenkové cesty, jejímž je práce výsledkem (případně reliktem), ale dokonce náleží k nejvlastnější povaze systematičnosti, že takové motivy prostě vylučuje, že se o nich nezmiňuje (a pokud přece, pak jen marginálně, jako by šlo o něco navíc, nikoliv promyšlenkový postup zásadně významného). To má značnou důležitost pro způsob, jak je taková práce (a její výsledky) chápána. Může se totiž velmi dobře stát, že tezím i vnějšímu postupu rozvíjení myšlenky je druhým myslitelem přisouzen nebo prostě přiložen jiný kontext, pokud jde o motivaci a tedy myšlenkové (i životní) zkušenosti atd. Tak dochází k tomu, že i nejvěrnější žák se dostává na cesty, jimiž by jeho učitel nikdy nešel. A pak stojí před dilematem první důležitosti: potlačí své vlastní motivy a půjde dále cestou mistrovou? Pak se ovšem stane více méně interpretem, ba pouhým recitátorem formulací mistrových. Anebo si přivlastní z mistra vše, co může vzhledem ke své vlastní motivaci a vydá se pak třeba i vlastní cestou, odlišnou od mistrovy. (Tady samozřejmě započítáváme tu významnou okolnost, že být žákem znamená nechat si svou motivaci také kultivovat, něco z ní omezit, potlačit nebo i zrušit, a naopak najít nové motivy, které původně žákovi byly cizí nebo alespoň neznámé). A nyní jde o tu rozhodující dimenzi: žák může být žákem jen ve smyslu technickém, tj. že přijme (převezme) terminologii, celou pojmovou výbavu (výpravu), způsob argumentace a také konkrétní argumenty, ale promyslí a pře-myslí všechno po svém a na základě své vlastní motivace; anebo si osvojí Mistrovu motivaci a technicky se pokusí ji vybavit novými pojmovými prostředky.

89-306
18. V. 89

To všechno do jisté míry a mutatis muandis platí také o filosofově vztahu k sobě samotnému. Především tu je třeba jmenovat na prvním místě ten fakt, že myslitel něco myslitelského vykoná, a že vůbec není předem zajištěno, že do všech detailů a zejména do všech i vzdálených důsledků a vůbec kontextů ví, co dělá a co udělal. Nám však na tomto místě nejde o odhalování těch složek myslitelského činu, v nichž myslitel sám neví přesně, co dělá, a dokonce třeba ani neví, že to dělá. Když myslitel něco promyslil, pak výsledek jeho promýšlení bývá podán tak, že skutečná myslitelská cesta je v něm skryta, zatímco navenek ne podán „systém“, v němž by všechno mělo přesně být vypočítáno, vykalkulováno tak, aby všechno následující vyplývalo z předchozího nebo alespoň (to by bylo příliš „more geometrico“) kde všechno následující by dostávalo určitý smysl jen ve vztahu k předchozímu, a zejména kde celek by byl nenarušen rozpory, kde nahodilosti by byly maximálně vyloučeny nebo alespoň potlačeny. V tom se už zračí vztah myslitelův k sobě samotnému a ke svému myšlení, ke skutečným aktům svého promýšlení problémů. Vždy se tu zvedá a staví otázka: co z toho, co náleží k nahodilostem a jedinečnostem naší skutečné myšlenkové cesty, naší myslitelské historie (osobní), má být potlačeno a vytlačeno na okraj? A je-li to naopak zřejmě něco eminentně významného a podstatného, jak to uvést do podoby systematického traktátu tak, aby to svou nahodilost a jedinečnost ztratilo a naopak aby to nabylo povahy sloupu, základního kamene, nosné zdi apod. Pochopit myslitele znamená toto vše si uvědomit a rozhodnout, čím je vlastně takový myslitel důležitý, zda vnější podobou svých systematických děl, nebo svými nápady, svým viděním, atd.

89-307
18. V. 89

Existuje jakési zcela mimořádné umění interpretovat druhého myslitele tak, že se mu zcela odevzdám, že se do něho a do jeho myslitelství přímo vložím, ponořím, že už myslím nejen s ním (ovšem už vůbec nikoliv jen o něm), ale snad přímo za něho, že už jsem s to nahlédnout, co si myslil a co by řekl nebo napsal, kdyby o tom, vůbec byl myslil, mluvil či psal, a říci to za něho a tak, že to přesvědčuje i jiné (tedy že to neznamená upadnout do nějakých iluzí). To je někdy neocenitelné pro to, aby si následující generace nebo dokonce velmi vzdálené epochy mohly najít svou cestu k onomu původnímu mysliteli. Ale je třeba vidět, že to je jenom jedna stránka myslitelství, jedna složka filosofování, a to složka, která je – abstraktně vzato – vždy čímsi druhotným oproti vlastnímu filosofickému činu. Tím nemá být nikterak popřeno, že taková geniální interpretace může obsahovat složky původního filosofování; má být jenom řečeno, že tyto složky, jež z interpretace dělají původního myslitele, je možno a tedy nutno odlišovat od složek, jimiž je založena a realizována ona genialita interpretační, již jsme právě zpřítomnili. Jeden a týž myslitel musí dělat obojí, a to nikoliv jen v případě pochopení druhého myslitele, ale také a především ve vztahu sám k sobě. Sobě obvykle každý myslitel rozumí lépe než jiným myslitelům, přesněji řečeno, má k sobě zásadně blíže, pokud to je vskutku původní myslitel, původní filosof (a tedy opravdový filosof). A přece je možno mu – asi nikoliv vcelku, nýbrž v jednotlivých pohledech – porozumět z jiné strany lépe. Velmi často se ukazuje, že teprve v pochopení jiných myslitelů se nějaký původní myslitel sám sobě i jiným vyjeví jako ten, jímž vskutku jest. Nicméně to, jak myslitel rozumí sám sobě, náleží plně k jeho filosofii.

89-308
18. V. 89

Hamlet sám se chápe v jistém ohledu jako reprezentant mnoha, dokonce „všech“: Jsme všichni vyložení padouši.“ (III, 1 – s. 335). Když to je on, kdo sjednává průběh hry a její změny s prvním hercem, chce do síti hry chytit vraha, tj. kralovraha a bratrovraha, jednoho člověka. Herci tu tedy hrají, hrají na objednávku a pokyn, a jsou Hamletem alespoň do jisté míry zaštítěni (nebo to alespoň předpokládají). Hamlet tu zároveň je také režisérem a tak trochu i autorem nebo alespoň dramaturgem. Hamletovým cílem není zabavit obecenstvo, nýbrž zapůsobit záměrně a konkrétně za hranicemi hry, mimo rámec divadla. Hamlet se však zároveň stydí a obviňuje, že nejedná přímo, jak by se slušelo, ale nastrkuje za sebe herce: „Já bezpáteřný chám! Já sprostý podlec! Jak je to možné, že ten herec prve smyšlenkou pouhou, pro tragický sen, své vidině tak podrobil svou duši, že všecek pobled, jak jím lomcovala, … a já, já líný lump, já dřevo, okouním jak hloupý Honza, nevěda, co činit, co říci, nevěda … Což jsem baba? Kdo, kdo ni nadá lotrů? Nařeže mi? Vousy mi vyškube a foukne v tvář? Dá se po nose a řekne: Lžeš, ty lháři! Lžeš! Zalkni se! Kdo mi to udělá? Ví Bůh, já bych to spolk! Už tomu jinak není! Mám v žilách syrobátku. Nemáš žluči, ab mi hořkl útisk… Och, pomstít se! Já tatrman! To se mi líbí! Já, kterému zavraždili otce, já, kterého k pomstě budí Bůh i peklo, si musím slovy ulevit jak děvka…“ (III, 1 – 329-30). Platí-li tohle o všech – a stačí si domyslet demokratické důsledky! – pak si můžeme představit pozměněnou situaci, kdy na místě jednoho Hamleta tu je celá obec, všechno občanstvo. A nemusíme se ostatně tak docela vzdávat elit: mezi všemi občany tu můžeme zvláštní pozornost zaměřit na tzv. inteligenci, na kulturní, duchovní elitu.

89-309
18. V. 89

Je cosi zvláštního na „vývoji“ politické situace u nás. Nejvýznamnější událostí po likvidaci komunistického reformního pokusu bylo zveřejnění základního dokumentu Charty 77, který byl sice označen za protistátní akt, ale který vlastně nechtěl nic víc, než k čemus e náš stát oficiálně zavázal při mezinárodních jednáních o míru a bezpečnosti v Evropě. Proti oficiálním pozicím režimu nebyla formulována žádná opoziční platforma, žádné opoziční požadavky. Nejvýznamnější politickou událostí od té doby je podpisová akce kulturních pracovníků, k níž dala podnět obec herců a divadelních pracovníků. Začátek byl zase až absurdně prostý jakéhokoliv pokusu o zformování politické opozice, i když proti Chartě 77 představoval v jistém bodě posun: nešlo o vyslovení souhlasu a podpory režimu v tom, že ratifikoval mezinárodní dokumenty (pakty) o lidských a občanských právech, nýbrž o připomenutí smrti studenta filosofické fakulty, který se před dvaceti lety veřejně upálil na Václavském náměstí: nejslavnější dramatik, světoznámý představitel českého „dissentu“ byl odsouzen do vězení za to, že chtěl položením květin veřejně připomenout Palachův čin. Tak jako vznik Charty 77 byl přímo vyprovokován režimní represí dvou neoficiálních hudebních skupin, tak byla tentokrát vyprovokována vlnou absurdních represí, vyvrcholivších v očích domácí i světové veřejnosti právě zatčením a odsouzením Václava Havla, protestní petice kulturních pracovníků (k nimž se pak přidávali další a další). Tak, jako v roce 1977 šlo o připojování zveřejňovaných podpisů, tak je tomu stejně i tentokrát. Žádné praktické, účinné politické činy, ale jen politická gesta. Gestem bylo položení květin (zamýšlené), gestem jsou i podpisy.

89-310
18. V. 89

Bylo by předčasné mluvit o politické naivitě nebo dokonce o bázlivosti českých lidí. Vnější pozorovatele, zejména mezinárodně zkušené novináře, musí zajisté zarážet, že u nás nejsou vidět žádné masové demonstrace se všemi ničivými průvodními jevy, na něž jsou zvyklí z mnoha jiných zemí, ba dokonce ani mohutné mírumilovné demonstrace, jakých příklad jsme už mnohokrát viděli v Polsku, v Jugoslávii, dokonce v Sovětském svazu (nepočítáme-li katolické slavnosti a pouti – i tam však jde jen o zlomky toho množství, jaké se sejde v jiných zemích). Sám v tom vidím spíš následky dlouhé národní historie a národních zkušeností s masovými projevy neozbrojených davů. Myslíme selsky a tudíž bez romantického fantazírování. Dospěli jsme, možná i zestárli; dokonce ani mladí nemají romantiku rádi. Nepatříme k těm, kdo by s holemi a kamením šli proti tankům. Ale je v tom ještě něco víc: máme takřka nevykořenitelnou víru, že i gesto a právě gesto něco znamená a že něco platí. Je to demokratická víra, že vyjádření vůle a zejména vyjádření nesouhlasu má a musí mít politickou váhu, i když režimní představitelé mají omezenou vnímavost. Zdá se nám, že stačí jasně a zřetelně ukázat, jak se to má s pravdou a jak se skutečností – a že pravda dříve nebo později zvítězí nad skutečností, nade vším, co pouze jest, aniž by se staralo o oprávněnost tohoto svého „jest“, aniž by se svými činy staralo o to, aby ospravedlnilo svou vládu. Je v tom možná trochu slabosti, měřeno věcně, ale je v tom taky cosi neobyčejně hlubokého, jakási prastará moudrost, jíž se už naši dávní předkové cítili být oslo-veni a vždy znovu oslovováni: že totiž pravda je mocnější než jakákoliv moc.

89-311
21. V. 89

Apoštol Pavel varuje (Kol 2, 8) před filosofií, kraličtí překladatelé slovo „filosofie“ přeložili jako „moudrost světa“. Tím ovšem se ztratilo něco podstatného: filosofie – podle jedné velmi staré tradice – není moudrost, ale láska k moudrosti, tj. není SOFIA, nýbrž FILIA, totiž FILO-SOFIA, tak jako FILO-LOGIA je láska k LOGU nebo FIL-ALÉTHEIA zase láska k pravdě. Stejně problematického posunu se dopustili Kraličtí tím, že vsunuli slovo „světa“, tj. „moudrost světa“; to je rovněž nanejvýš problematické v této obecnosti, neboť táž tradice (připisující nejen myšlenku, ale samo pojmenování filosofie Pythagorovi) odůvodňuje onen důraz na to, že nejde o moudrost, nýbrž o lásku k moudrosti a touhu po ní, tím, že pravá moudrost je vyhražena bohům (tak vykládá Diogenés Laëritos). Bylo by proto zapotřebí rozsáhlého výkladu, v jakém smyslu lze filosofii označit za (nikoliv moudrost, nýbrž lásku či touhu po moudrosti) světa, a musilo by být vyjasněno, jak je možno moudrost, vyhraženou bohům, vykládat (a označit) jako moudrost světa. Je však věc jasnější, obrátíme-li se k původnímu textu? Tam sice máme jen slovo „FILO-SOFIA“, ale něco víc nám napoví kontext. Především tu je poukaz na „ustanovení lidská“ (PARADOSIS TÓN ANTHRÓPÓN), a zároveň na „živly světa“, proti nimž je postaven Kristus (a proti učení podle ustanovení lidských učení podle Krista). Zároveň je třeba dodat, že paralelně s onou „moudrostí světa“ (tj. filosofií) je uváděna „marnost zklamání“ (KENÉ APATÉ). Je zvláštní, že tu jsou vedle sebe právě živly světa a ustanovení lidská, a proti filosofii (kriticky, negativně pochopené) je postaveno učení „podle Krista“. Pavel se soustřeďuje na ideový rozpor omezeného rozsahu a nechává stranou pojetí veškerenstva, o něž jde filosofii.

89-312
21. V. 89

Soustřeďme se na problém „filosofie podle živlů světa“, a to nikoliv tak, že by nám především nebo výhradně šlo o problém světa a živlů světa (STOICHEIA TOU KOSMOU), nýbrž na pojem živlů resp. živlu jakožto živl „či živlu světa, tj. jako toho, co svět zakládá a nese. Podle řeckého chápání toho, čemu říkali STOICHEION, jde o totéž, čemu také říkali ARCHÉ. (Přinejmenším velmi často jako synonymum, také např. u Aristotela, Met. A 3, 984a 5) (e Thaletovi, voda – srv. též dtto, 8). Podobně Simplikios (Phys. 25, 21 – viz cit. I, 288, 2) o Lásce a Sváru a Empedokla jako o KYRIÓS ARCHAI, per oppos, k SÓMATIKA STOICHEIA (viz Aët. I 3, 20: Emp. LEGEI STOICHEIA, PYR AERA HYDÓR GÓN, DYO DE ARCHIKAS DYNAMEIS PILIAN TE KAI NEIKOS… (– Tedy o totéž, čemu Aristotelés říkal ARCHÉ, jak interpretoval první presokratiky. Zřejmé je z toho jedno; jde tu o polemiku proti koncepci věčných, neměnných elementů (či principů). „Podle Krista“ pak v daném kontextu znamená: podle jiného způsobu chápání světa a skutečnosti vůbec, tj. podle chápání světa a skutečnosti jako stvořených a tedy vznikajících a eventuelně (či nutně) zanikajících (pokud nejsou dále neseny, živeny Stvořitelem). A zde právě je zajímavé uvést dvě paralely, jednu z 2. Petrovy 3, 10, kde se – v eschatologické perspektivě – mluví o tom, jak nebesa pominou (jako v prudkosti vichru) a jak „živlové pálivosti ohně rozplanou se“ atd., a druhou z apokryfické knihy Moudrosti (Šalomounovy) 19, 18, kde je řeč o tom, že „samy živly se proměňují“, neboť (dtto, 11, 25) „jak by mohlo cokoli trvat, kdybys ty to nechtěl, anebo být zachováno, kdybys to nepovolal (k bytí)? „Jak vidět, nemluví se tu proti myšlence živlů, ale samy živly se chápu jako proměnné, vznikající a zanikající.

89-313
21. V. 89

Citovaná 2. epištola Petrova může být dokladem toho, jak řecká myšlenka, že svět stojí na elementech, na živlech, na prasubstancích, jež se samy o sobě nemění, ale jsou trvalé, ba věčné, se už natolik prosadila v helenistickém světa, že bylo zapotřebí eschatologického kontextu, aby bylo možno alespoň trochu přesvědčivě poukázat na stvořenost a tedy odvislost živlů od Stvořitele, tedy i na podmíněnost jejich trvalosti i na jejich pomíjivost. Srovnáme-li to s textem Knihy Moudrosti (Šalomounovy), vidíme posun v tom, že zde ještě jsou doklady („biblické“) shledávky proto, aby bylo na příkladech ukázáno něco širšího, obecnějšího, totiž že živly samy jsou proměnlivé. A to v rámci dějin (doklady sice uvádějí příklady z dějin lidu božího, ale formulace je úderná a obecná). Docela zvláštní tu je i ta okolnosti, že problematika živlů, na první pohled (a pod vlivem řecké tradice i potom) zcela nesouvisící s dějinnými jevy, je integrována do téhož kontextu, což samo svědčí o jiné tradici myšlenkové. Proti této perspektivě, která otázku živlů spojuje s jevy historickými a přímo s dějinami, je odsunutí relativizace resp. podmíněnosti a pomíjivosti jako nebes, tak také samotných živlů do oblasti konce časů vlastně ústupkem a kompromisem. – Zvláštní také je, že tato problematika jakoby zaniká, ztrácí se, zatlačována úvahami docela odlišnými, jež se pokoušejí někdy až kuriózním způsobem remytizovat pojetí živlů (a co k tomu ještě náleží). Zvlášť názorné to je v hesle „Živel“ v Biblickém slovníku (s. 1352-53). Pokusme se nechat zcela stranou chápání „živlů“ jako velkých andělských bytostí, i když v helenismu remytizace mytických pojmů není nikdy vyloučena. Ale to nemůže být smyslem polemické teze o proměňujících se živlech!

89-314
25. V. 89

Většina autorů, zabývajících se v poslední době otázkou místa a významu víry v moderním světě, se soustřeďuje na první člen uvedeného vztahu jako na ten problematičtější: moderní svět je takový, jaký je, a jedni dokazují, že se bez víry může a dokonce má či musí obejít, a druzí naopak, že se bez víry obejít nemůže a pokud se bez ní obejít přece jenom chce, tak že to vede ke známým koncům. Atd. Po mém soudu je třeba samo chápání otázky obrátit: moderní svět je takový, jaký je, jako důsledek víry. Je nyní třeba posoudit, zda to lze považovat za cosi pozitivního či nikoliv. Jinými slovy: moderní svět a víra nestojí proti tobě, ale obojí náleží na jednu stranu. Jsme-li ochotni brát moderní svět, musíme brát také víru; a bereme-li víru, musíme brát moderní svět. jinak se dopouštíme čehosi absurdního: chválíme strom, ale haníme jeho ovoce, anebo naopak chválíme ovoce, ale haníme strom, na němž vyrostlo a dozrálo. Této nelogičnosti se už jednou musíme zbavit. – Aby to bylo možné, musíme se pokusit lépe hlouběji pochopit, co to je vlastně „víra“. Existuje dlouhá, ale velmi problematická až pochybná tradice, která všechnu pozornost soustřeďuje na obsah resp. „předmět“ víry, a zcela zanedbává sám akt víry, který navíc redukuje na jakýsi akt souhlasu s nějakým tvrzením. Přestože jde o tradici velmi starou, je nepochybné, že je v naprostém rozporu s tím, co vírou rozuměl sám Ježíš, jak nám o tom přinášejí svědectví synoptická evangelia, zvláště pak jejich nejstarší části či složky (tzv. logie). Lze považovat za jisté, že sám ježíš a jeho nejbližší okolí užívali slova „víra“ absolutně, tj. bez dalšího rozlišování nebo třeba jen specifikování tzv. obsahu či předmětu víry. Změna nastala až po Ježíšově smrti na kříži, kdy se z Ježíše jakožto příkladu a vzoru víry stal předmět víry. To s sebou přineslo dvojí posun, a obojí velice povážlivý. Předně z učitele „vyšší spravedlnosti“ a tedy nového životního stylu a zaměření se stala ústřední náboženská postava, „zbožněná“ bytost a eo ipso zakladatel nového náboženství, což neodpovídalo skutečnosti. To byla daň, kterou první křesťané zaplatili dobové vlně náboženskosti, kterou se nechali proniknout a proti níž později museli ještě dlouho svádět těžký zápas duchovní (zejména v boji a gnózi). A za druhé to byla daň, kterou křesťané zaplatili řecké metafyzice, i když se s ní setkali již v úpadkové, totiž helenistické podobě. Samozřejmě většinou nevěděli, co činí, neboť křesťané z pohanů ani dost dobře nevěděli, že tu je něco, proti čemu je třeba se vší mocí bránit. Opatrnější byli křesťané z židů, ale jejich vliv byl v první církvi stále víc omezován a posléze byli vytlačeni mimo církev, a protože je mezi sebe nepřijímali ani židé, ocitli se v těžké situaci, jíž vinou obou těchto společenství posléze podlehli. Chceme-li proto dnes hlouběji proniknout k tomu, čím byla víra pro samotného Ježíše a jeho nejbližší kruh, musíme si jednak co nejlépe zpřítomnit tehdejší situaci a její starší kořeny, tj. některé zvlášť důležité tradice staroizraelské (hlavně prorocké), a na druhé straně musíme najít nový způsob, jak o této problematice myslit a také mluvit, co možno nezatíženě pozdější tradicí, která onu původní překryla. Nejsem historik, a proto

mohu zůstat po této stránce jen u některých nepochybných skutečností a snad několika náznaků možných perspektiv. Ale jako filosof se cítím povinen vypracovat myšlenkové předpoklady, mezi jiným i potřebné myšlenkové nástroje, jež by mohly posloužit k provedení nové reflexe fenoménu víry.

89-316
25. V. 89

Chce-li se filosof zabývat problémem víry, musí si především plně uvědomit, co to vlastně s sebou nutně nese, nemá-li se vší svou myšlenkovou výzbrojí totálně selhat. Víra je totiž „fenomén“ docela zvláštní, který nikdy pro filosofii nemůže zůstat pouhým předmětem reflexe a reflektujícího zkoumání, neboť filosof má k němu otevřen přístup pouze za jediné, za to však nevyhnutelné podmínky, totiž že se víře samotné plně otevře, tedy že k ní nebude přistupovat zvenčí, jako vnější pozorovatel a posuzovatel. Filosof, který chce něco podstatného z víry a o víře poznat, musí tak učinit nezbytně na základě vlastní osobní zkušenosti s ní. To pak v důsledcích znamená, že filosof se nemůže skutečnosti víry „zmocnit“, ale že musí nechat, aby se víra zmocnila jeho samotného, a to nikoliv bez ohledu na to, zda je či není filosofem, ale právě jakožto filosofa. V křesťanském povědomí to platí jako neodlučitelná složka celkové zkušenosti s vírou: víra přemáhá svět, přemáhá vše a vnitřně všechno proměňuje, převrací, činí čímsi novým, nebývalým. Filosof, který chce – jakožto filosof – udělat rozhodující krok k osobní zkušenosti s vírou, se musí víře otevřít a nechat ji, aby proměnila zevnitř jeho filosofování, neboť víra proměňuje celého člověka včetně jeho myšlení. Pouze filosof, který nechá, aby víra proměnila jeho myšlení, je s to říci něco pravého, pravdivého, platného také o víře. Mohli bychom tedy říci asi tolik: ne každá filosofie, ne každý filosof je s to filosofovat o víře tak, aby to odpovídalo, aby to bylo přiměřené jeho tématu, ale jen takový a tehdy, když sebe celého a tedy i jako filosofa nechá vírou skrz naskrz proniknout. Pak tu je předpoklad pro to, aby mohl v rámci své filosofie ustavit pisteologii.

89-317
25. V. 89

Filosofie je dnes v jakémsi „stavu nouze“, a filosofové myslí v této nouzi a z nouze. V nozi je každá pomoc vítána; už nejednou se stalo, že myslitelé hledali a také našli pomoc v minulosti, u předchůdců. Jinou pomocí ve stavu nouze je jazyk (nebo jazyky); o jazycích (přirozených) platí to, co Hérakleitos řekl o Apollónovi, totiž že nic neříká, ani nezamlčuje (neskrývá), ale že dává znamení, pokyny. Platí to pochopitelně jen tam, kde slovo není pouhým označením, znakem, jehož smysl a význam je věcí konvence; málokdy je možno najít pomoc u slova, které svůj hlavní smysl získalo tím, že se stalo překladem slova jiného jazyka (v takových případech – pozitivních – jde jen o pomoc druhotnou, pokud volba padla na správné slovo překladové anebo pokud bylo překladové slovo vlastně za tím cílem konstruováno). Slovo víra (a ostatní překladová slova: Glaube, faith, foi, ostatně i fides, atd. (získalo v evropských dějinách svůj hlavní a rozhodující význam jako překlad novozákonního slova PISTIS, které samo představuje jednu ze dvou cest překladu starozákonních termínů, vycházejících z kořene -m-n. Proto onen očekávaný „pokyn“ můžeme hledat v hebrejštině spíše než v kterém jiném jazyku. Nápadná je především skutečnost, že subjektní (a subjektivní) aspekt tu je úzce spojen s aspektem „objektivním“; pevnost, „nepohnutelnost“ tu je míněna jak „objektivně“ jako to, oč je možno se opřít, tak „subjektivně“ (či lépe „subjektně) jako spolehnutí na ono spolehlivé. Proto překlad „muž věrný“ neznamená jen spolehlivý a tedy poctivý, ale také poukaz k tomu, že jeho spolehlivost a poctivost má základ, o který se opírá, a že tento základ sám je natolik pevný a nepohnutelný, že je možno naň spolehnout.

89-318
25. V. 89

Toto zvláštní charaktistikon víry jako životního spolehnutí na to jediné vskutku (opravdu, vpravdě) spolehlivé je doprovázeno ještě dvěma dalšími velmi důležitými aspekty. Je to na prvním místě – jak už ostatně naznačeno – pochopení toho jedině spolehlivého, protože pevného, jako toho, co jediné je „to pravé“. Z toho důvodu jsou překladová slova jako „to pevné“ nebo dokonce „to nepohnutelné“ poněkud problematická, a zvláště tehdy, když tyto významy jsou chápány jako původní (kdežto spolehlivý, pravdivý či dokonce pravdomluvný jako významy přenesené (Bibl. slovník II, 5989, s. 1193 – heslo „Věrně, věrnost, věrný). Důraz na „nepohnutelnost“ vidím jako podlehnutí vlivu řecké tradice. To jediné „pevné“ a „nepohnuté“ spočívá totiž v tom, že „to pravé“ nepřestává za žádných okolností být „tím pravým“. V tom je právě rozdíl oproti našemu pojetí „správnosti“, které předpokládá, že se ono „správné“ spravuje okolnostmi, zatímco stará židovská tradice při všem zřeteli k okolnostem viděla základ správnosti v něčem, co z okolností odvodit ani na okolnosti převést nelze. „Věrnost“ muže není tedy založena jen na pevnosti či nepohnutelnosti „toho pravého“ (neboť v různých dobách a situacích může být konkrétní „pravé“ také různé, a může se měnit), nýbrž na „věrnosti“ „toho pravého“, bez níž by žádná věrnost muže nemohla existovat a bez níž by nebyla ani myslitelná. To vedlo k tomu, že věrnost „toho pravého“ byla chápána jako personální. V té věci ovšem nemůžeme jít – filosoficky legitimně – tak daleko, naopak musíme se k tomu vyslovit kriticky (jako k jistému antropomorfismu); proto musíme také překontrolovat tradiční výklad stvoření člověka „k obrazu“ božímu – je to výsada, ne podobnost, co se tu podtrhuje.

89-319
25. V. 89

Když tedy chceme „věrnost“ či „víru“ interpretovat tak, aby byl zachován jak objektivní, tak subjektní aspekt, musíme přistoupit k prozkoumání vztahu mezi věrností člověka a věrností toho, čemu (komu) je ve své věrnosti věrný: tady není totiž žádná podobnost, žádná analogie, žádný rovnostranný či rovnoměrně oboustranný vztah, nýbrž jeden vztah je zakládající, druhý naopak založený. A právě zde nastává nutnost vyřešit obrovský problém: jak může být založený vztah považován za něco autentického a vlastního, tj. počten za cosi původního tomu, co je evidentně tak nepůvodní, nýbrž odvozené, totiž založené? Jinými slovy, jde tu o převratné pojetí subjektu. A nezbytnost takového pojetí je o to větší, že právě na tomto problému může být správně vůbec postavena a pak i řešena otázka, co to je vlastně subjekt (resp. co to je osoba či osobnost, „já“, svébytí atd. – jak už se o tom mluví). Teprve když se objasní vlastní povaha subjektu, bude možno jednoznačně ukázat, že „boha“ či „Boha“, podle naší terminologie pak „Pravdu“, atd., nelze chápat jako subjekt, jako osobu – aniž by ovšem mohla skutečnost oné „ryzí nepředmětnosti“ být převedena a redukována ať na nějakou objektivitu, ať na nějakou subjektivitu. Ostatně právě to hovoří pro onu mimořádnou důležitost co nejdůkladnějšího prozkoumání povahy „víry“ jako toho, co není ani objektivní, ani subjektivní či subjektní, ale co má něco z obou těchto rysů či charakteristik. A protože se ukazuje hned na počátku nutnost počítat s dvojím „typem“ skutečnosti, které nemá objektivní charakter a nemůže a nesmí být zpředmětňovány, když je myšlena, stojíme zároveň před nemalým úkolem založení a prvního rozvinutí filosofický disciplíny, zabývající se „skutečným nejsoucnem“ jako takovým, tedy „meontologie“.

89-320
25. V. 89

Jestliže odmítáme „podobnost“ mezi ryzí nepředmětností a lidskou osobností (subjektem), je to odmítnutí předmětné podobnosti. Naproti tomu nepopíráme, nýbrž naopak podtrhujeme jistou podobnost či obdobnost nepředmětnou: člověk je především subjekt, a tudíž ne-jsoucno. Zároveň však je tělo (a FYSIS), ryzí nepředmětnost však nikdy není tělem a není ani FYSIS (resp. nemá tělo a nemá FYSIS). Tady se dostávám do napětí a rozporu s tradičními dogmatickými formulacemi. Proto je na místě rozvaha a uvážlivost, ústící do přesných formulací. Ryzí nepředmětnost je dokonalá jednota, a proto nemusí a ani nemůže být integrována prostřednictvím nějakého LOGU ani nějaké FYSIS. V tom smyslu mluvit o „dvojí přirozenosti“ Ježíše Krista je nepřiměřené, protože to pracuje jednak s pojmy cizího původu, jednak s jejich posunutými (a nekontrolovaně posunutými) významy. To by ještě bylo možno ospravedlnit: myšlenková výbava starých dogmatických formulí je nejen zastaralá, ale je v hlubokém vnitřním rozporu s obsahem, který se pokouší formulovat. Je proto zcela oprávněným požadavkem samu myšlenku přeformulovat. Pak vzniká otázka, o jakou myšlenku vlastně jde A tu se ukáže, že jde pouze nebo alespoň především o polemiku proti řecké filosofické tradici (tedy o něco podstatně druhotného – distancujeme-li se od řecké tradice jiným způsobem, je tento starý, tradiční způsob už zbytečný). Jiná věc je ovšem záležitost s „tělem“. Zajisté také zde je nutno nejprve objasnit, co lze rozumět vůbec a co v našem pojetí „tělem“. Nicméně tělo je fenomén, kdežto FYSIS je pojmová konstrukce. Proto pouhou pojmovou dekonstrukcí a rekonstrukcí nemůžeme otázku vyřešit uspokojivě. proto se tu neobejdeme bez podtržení polemického aspektu víry, namířeného proti „religiozitě“ a „bohům cizím“.

89-321
28. V. 89

Poznámka redakce

Redakce se omlouvá jak svým čtenářům, tak především autorům příspěvků do tohoto čísla (a ještě do čísla následujícího) za nezvykle velké zpoždění, k němuž dochází ve vydání dalších svazků REFLEXE. Nebudeme to zevrubně vysvětlovat, příčin bylo hned několik (a dosti vážných). Chtěli bychom však čtenáře ujistit, že redakčně bylo druhé číslo připraveno již v roce 1986, a z větší části bylo dokonce připraveno také číslo třetí. Jedinou výjimkou v druhém čísle je závěrečný „dokument“, totiž přednáška na prvním neoficiálním sympoziu o díle J. L. Hromádky, které se konalo v roce 1988. Tento dokument jsme zařadili proto, že v letošním roce již proběhlo druhé neoficiální hromádkovské sympozium, v nedávných dnech také oficiální hromádkovská konference, pořádaná Komenského evangelickou bohosloveckou fakultou, a zejména že letos vzpomínáme stého výročí Hromádkova narození a dvacátého výročí jeho smrti.
V důsledku povážlivého časového odstupu od prvního čísla REFLEXE dochází k tomu, že zamýšlené pravidelné periodikum se stalo nepravidelným. Navzdory tomu pevně věříme, že se napříště podobných cézur budeme moci vyvarovat.
Z připravovaných materiálů jsme v tomto čísle vypustili většinu poznámek a glos, především protože ztratily svou aktuálnost. Chceme však tento oddíl REFLEXE v každém případě udržet, neboť právě tu se může nejzřejměji ukázat skutečný život filosofie a filosofování v našem prostředí. Budeme proto rádi, když nám v tom naši filosofové i theologové pomohou svými aktuálně orientovanými drobnějšími příspěvky.

Red.

89-322
28. V. 89

„Causa Heidegger“ contra „causa Hromádka“

Filosofie není jen výsostná intelektuální disciplína, v níž a za níž by se filosofující subjekt mohl ztrácet nebo dokonce záměrně skrývat. Na rozdíl od speciálních vědeckých disciplín, zejména přírodních, se filosofie hned několikerým způsobem vztahuje k celku, a víc než vztahuje: udržuje v jednotě – a filosofujícího nutí udržovat v jednotě – nejenom jednotlivé poznatky se smyslem celku, nejenom filosofické disciplíny s celkem filosofického náhledu a myšlení, ale také samo myšlení a život, a to znamená určitou filosofii s životem určitého myslitele. A život, životní historie filosofů má svou důležitost sui generia dokonce v rámci filosofického systému, natož v rámci celé filosofie těchto myslitelů. Proto můžeme právem považovat za filosoficky legitimní a velmi relevantní, když někdo podrobí filosofické reflexi nějaké životní rozhodnutí určitého myslitele. Zajisté také a právě zde platí, že quod licet Iovi, non licet bovi, přeloženo v aktualizované podobě do našeho kontextu to znamená. Co je dovoleno filosofovi, není dovoleno jen tak nějakému kibicovi nebo milovníku drbů či fanatickému horliteli atd.
Když vyšla ve Francii v r. 1987 kniha Victora Fariase o Heideggerovi a nacismu, vyvolala bouřlivou diskusi, která zdaleka nezůstávala vždy na úrovni svého tématu. Již o rok později nazval Francois Fédier onen výbuch studií, článků i poznámek, které se krom hlavního předmětu týkaly většinou nevysloveně, ale čato i výslovně mnoha jiných věcí, „skandálem“ („Heidegger: anatomie d´un scandal.“ Paris 1988, Éd.

89-323
28. V. 89

R. Laffont. (Proč došlo k tomuto „skandálu“ právě ve Francii, a to dokonce více než půl století po prohřešcích německého filosofa? Nevěřím, že by se soudný člověk mohl spokojit s vysvětlením, které se zdá být nejvíc nasnadě: Heideggerovství (podobně jako fenomenologie vůbec) začalo v posledních desetiletích stále víc pronikat do Francie, a tak muselo dříve nebo později dojít k reakci. A protože není zrovna snadné se s Heideggerem kriticky vyrovnat na půdě filosofie, byla tu vždycky otevřená možnost odrovnat Heideggera poukazem na jeho politické lapsy. Už v roce 1962 vydal v Bernu na svůj náklad, resp. mnoha zájemcům také na svůj náklad knihu zdarma rozesílá. D. Schneeberger („Nachlese zu Heidegger“), Fariasova kniha je jen vylepšenou verzí Schneebergerova čtvrt století starého pamfletu – a sama je z větší části také jen pamfletem. Chilský emigrant, který přednáší na Svobodné univerzitě v Západním Berlíně (nikoliv filosofii, ale filosofii studoval, a dokonce navštěvoval soukromý Heideggerův seminář o Héraklitovi v r. 1969), snad ani netušil, co právě ve Francii svou knihou vyvolá (Farias psal španělsky a zřejmě byl jako první pořízen překlad německý, ale nejdříve vyšel onen zmíněny francouzský). Nakladatelství Verdier zřejmě odhadlo, že ve Francii je situace pro úspěšné vydání knihy příznivá a takříkajíc „zralá“. V každém případě se zdá všechno ukazovat k tomu, že bouře vznikla nikoliv kvůli Heideggerovi, ale především kvůli Francouzům samotným a jejich válečné a poválečné historii. Diskuse o Heideggerovi a jeho vztahu k nacizmu je pro Francouze způsobem, jak se znovu vrátit k nepřeboleným stránkám vlastních dějin. V diskusi tedy musíme velmi pozorně sledovat také a zejména to, co tam výslovně ani není vůbec nebo alespoň nikoliv naplno řečeno.
Mezitím vlny rozčeřené francouzské hladiny dospěly znovu do Německa a vyvolaly tam rovněž novou diskusi (a také německé vydání Fariasovy knihy). Dojem z německé diskuse je ovšem značně rozdílný od dojmu z diskuze francouzské. Zatímco Francouzům jde zjevněji nebo méně zjevně především o ně samé, v Německu je všechno jinak: téměř všichni se tam tváří, jak by vůbec nešlo o otázku Němců a německé filosofie, ale o limitovaný problém jednoho filosofa a jeho politické (zajisté velmi problematické) angažovanosti. – Nemyslím, že by jak francouzská, tak německá diskuse dospěly k nějakým novýma pozoruhodným výsledkům; s nějakým závěrečným soudem budeme muset asi ještě nějaký čas počkat. Ale po celou dobu jejich průběhu se mi vnucuje otázka mimořádného myslitelského dosahu, a to jak filosofického, tak – v našem případě – theologického. My Češi totiž máme do jisté míry analogický případ, i když analogie jsou jen omezené a rozdílnosti nápadně velké. Ale tím spíše je třeba tento náš problém vidět v souvislost přinejmenším evropských a snad světových, neboť jeho význam je tím větší, čím tu bude víc odlišností. Je to případ vynikajícího českého myslitele, filosofa a theologa (protestantského) v mezidobí mezi válkami evropského, po válce dokonce světového významu, který se rozhodl spolupracovat se socialis-

tickým hnutím (ovšem jiným, než bylo národně socialistické hnutí německé), který byl ochoten omlouvat některé jeho zločiny (nebo je vidět méně nebo menší), protože je nutno rozlišovat mezi obrovskými dějinnými procesy a mezi dočasnými vnějšími formami, mezi skutečným historickým děním a mezi projevy toho, jak se v revoluční době zvedá kal ode dna, kal, kterým je proud snad znečištěn, ale jímž nemůže být ovlivněn, který sice nikdy nevstoupil do politické strany (a nenosil nikdy rajtky ani nehajloval), ale který se hned v únoru 1948 stal členem Ústředního akčního výboru a po dvě desetiletí na mezinárodních fórech usilovně a bezvýhradně obhajoval politiku, jejíž lepší představitelé dnes přiznávají, že spáchané zločiny byly větší, než jsme si mnozí byli schopni a připraveni vůbec připustit (dokud jsme to nezačali – byť ve zmíněné již podobě – pociťovat na vlastní kůži).
Do tohoto čísla byl mimořádně zařazen jako dokument příspěvek o filosofickém významu J. L. Hromádky. Záměr článku se mi zdá být poněkud kuriózní, jak musím přiznat; autor naznačuje dost paradoxně, že tento význam se může v budoucnosti blízké nebo i vzdálené teprve ukázat, protože zatím o tuto stránku nikdo nejevil zájem. Nu, třeba tomu tak bude; ale nemělo by to odvést širší pozornost od podobného problému, který zjitřil francouzské myslitele, esejisty i žurnalisty – a vlastně celou intelektuální veřejnost. V čem měl Hromádka politicky pravdu a v čem se hrubě mýlil? Kde jsou intelektuální, theologické a filosofické kořeny jeho omylů a selhání? A kdo vlastně se může považovat za oprávněného tyto otázky posuzovat? Jaké předpoklady k tomu takový posuzovatel musí mít? Co všechno musí vědět, znát, doložit? Před jednadvaceti roky začala jakás takás diskuse o našich současných dějinách, ale byla abruptně přerušena vojenskou intervencí a těmi, kdo se stali novými gubernátory a kteří dodnes neodešli ze scény. Možná, že filosofové (a theologové) opravdu mohou nechat jen historikům, aby zaznamenali něco o zvednutém revolučním nebo protirevolučním kalu. Ale rozhodně nemohou v žádném případě nechat stranou, jak se v oné době „zvednutých kalů“ chovali a jak jednali velikáni, přinejmenším velikáni pro naše poměry (jako např. vynikající umělci, vědci, novináři, myslitelé, představitelé církví atd. atd. (.
Soudím, že skutečný stav národní mravnosti, mravního povědomí, mravní vyspělosti, kultivovaného svědomí, duchovní zralosti (nebo nezralosti, ovšem!) atd. se vyjeví teprve tehdy, až se začneme zabývat takovými problémy, jako je vztah Heideggera k nacismu – nebo vztah Hromádky ke komunismu. (Samozřejmě tu nejde jenom o Hromádka nebo jenom o Heideggera; dokonce ani hlavně o ně nikoliv, podobně jako dnes ve Francii nejde především o Heideggera, ale o Francouze samotné. A u nás vůbec nemusíme začínat jen takovým Hromádkou; můžeme si vybrat hojně jiných – napadá mi třeba Mukařovský, Talich, ba ještě Šusta, a mnozí jiní, v neposlední řadě Patočka. (
Jo je možný způsob, jak si konečně udělat obraz o sobě. Ti velcí v sobě vždycky nesou něco z té společnosti, v níž vyrostli a nad niž se povznesli. Když budeme soudit je, budeme zároveň posuzovat sebe a to, co jsme my udělali nebo neudělali. Nejde o to, ty velké exkulpovat – ať už proto, že byli velcí (a je tedy třeba

omlouvat jejich lidské nedostatky), anebo proto, že to byli také lidé jako my (a my jsme se dělali také tak, jenže to nebylo vidět a není zajímavé, když by o tom někdo chtěl mluvit nebo psát). Právě naopak: chceme-li se vyhnout falešným reakcím na minulost, špatnému svědomí a nějakým dalším politováníhodným důsledkům, jež to může přinést, musíme na velkých postavách řešit své problémy.

89-327
30. V. 89

„Socialismus“ jako filosofický problém

Jazyk pro moderního (a postmoderního) člověka stále víc přestává být způsobem, jak pobývá ve světě řeči (slova), a upadá v jeho povědomí na úroveň pouhého dorozumívacího, komunikačního prostředku. Slova ztrácejí svůj vlastní smysl a stávají se jen jakýmisi signály, na něž je třeba (a možno) reagovat „globálně“. Řeknete třeba „Bůh“ nebo „náboženství“, a řada lidí hned vidí rudě – anebo jiná řada zase zjihne; řeknete „socialismus“ a už je oheň na střeše. Stojí za to se podívat na nejrůznější texty a články a knihy, kde se vyskytuje slovo „socialismus“, a hned může každý na vlastní oči vidět, že to je ideologická a manipulační metoda, které vůbec nejde o nějaké objasnění toho či onoho, ale o to, aby se čtenář samozřejmě nebo pod nátlakem postavil na jednu stranu a aby se styděl postavit na druhou. Tak, jako se slovo „socialismu“ (a odvozeniny) staly šiboletem pro všechen veřejný život (pokud můžeme mluvit o veřejném prostoru jako o živém a o živém prostoru jako o veřejném), dnes se jen změnila znaménka. Stačí se před mladými zmínit, že v pojetí socialismu bylo a dosud je cosi hluboce pozitivního a rozumného – a už ve vás vidí jen fosílii. (Už jsem zažil, že se mluví dokonce o „chartistických fosíliích“. (Filosofům v takových případech nezbývá, než se divit a než se pokoušet přivést i druhé k údivu.
Navrhuji, abychom se pokusili nejprve trochu naslouchat samotnému jazyku (případně jazykům několika, ale v našem případě postačí latina). Termín komunismus ukazuje na to, že tu jde především o věci a o jejich vlastnění, ve Skutcích čteme, že první křesťané měli ve svých obcích „všechny věci společné“; společný se latinsky řekne communis. Naproti tomu slovo socialismus nám zní svou příbuzností jinému slovu, totiž socius, což je druh, přítel. Od obojích termínů existují další vytvořená slova, poukazující ke společenství a ke společnosti: communitas a societas. Dalo by se tedy říci, že tu máme dvojí pojetí společnosti: pro jeden typ je důležité, jakým způsobem jsou vlastněny věci, pro druhý typ je naopak důležité, v jakém vztahu k sobě jsou lidé, kteří tu společnost vytvářejí.
Obsahově je demokracie jako politické uspořádání společnosti spjata spíše s důrazem na vztahy mezi lidmi, ale ve skutečnosti je historicky spjata především s problémy vlastnění a s právem na majetek. Tento rozpor je vlastně rozhodujícím motivem pro formulování sociálních a socialistických požadavků na demokratickém základě. Věcně se stalo takřka obecným míněním (proti kterému se vymýšlejí různé teorie), že jeden ze tří hlavních demokratických postulátů, totiž rovnost, nemůže a nesmí být redukován na rovnost politickou, neboť pak je vnitřně vyprazdňován a stává se pouhou ideologií, ale nikoliv organizačním společenským principem. Rovnost musí být nějak aplikována také na oblasti jiné, především ty základní, životně nejdůležitější. Za ty se právě v této souvislosti považuje zejména rovnost materiální, hospodářská, ale také vůbec fyzická (nejen pří-

stup k jídlu a pití, ale i k dýchání čistého vzduchu a pití čisté vody, konzum nezávadných potravin, bydlení ve slušných obydlích atd. atd. (, a za druhé rovnost v přístupu ke kultuře, vzdělanosti, i technickým dovednostem, zkušenostem všeho druhu (též politický) apod.
Co však myšlenkou rovnosti zůstává nedotčeno, je sama základna společenských vztahů. Společnost, společenství lidí nevytvoříte deklarací rovnosti všech; rovnosti může být dosahováno teprve dodatečně, druhotně, teprve tam, kde už nějaké společenství existuje. Základ, na kterém může a má být postaveno demokratické společenství, byl vyjádřen druhým postulátem, totiž myšlenkou „bratrství“. Termínu „socialismus“ se začalo užívat na zdůraznění nutnosti vybudovat společnost, v níž člověk bude člověku druhem, přítelem. V tom smyslu šlo vlastně o oslabení postulátu, který se stal odkazem francouzské revoluce (vlastně revolucí): na místo bratrství je tu zdůrazněno přátelství a soudružství. Proti emfatickému a romantizujícímu „bratrství“ tu je civilněji a střízlivěji hovor o přátelství.
Zdá se, že v současné době nemáme po ruce žádný jiný program společenský, ale ani žádné jiné jméno pro takový program, v němž by na prvním místě a přede všemi ohledy na problematiku právní, ekonomickou, politologickou nebo jakoukoliv jinou bylo zdůrazňováno přátelství mezi lidmi, nebo dokonce jejich bratrství. A do té doby, dokud někdo nepřijde s jiným, alternativním politickým, kulturním a vůbec společenským programem, kde by na první místo byl postaven požadavek přátelství nebo bratrství mezi lidmi, bude mít slovo „socialismus“ nadále své hluboké oprávnění, a to bez ohledu na to, že bylo v reálné historii povážlivě zdiskreditováno. To se přece stalo demokracii také už mnohokrát, neřkuli samotnému křesťanství, bez něhož by ony demokratické postuláty asi vůbec nemohly být nikdy formulovány. Nechce-li někdo už dál mluvit a slýchat o socialismu, musí zůstat v podezření, že chce vytěsnit přátelství a bratrství mezi lidmi z politiky. A to je problém filosofický.

89-330
31. V. 89

Když mluvíme o víře, jde vlastně o „fenomén“ zvláštní povahy již tím, že víru jako takovou nelze nezávislému, neutrálnímu „pozorovateli“ nikterak ukázat ani dokázat, že vůbec něčím „jest“. Víra je – dalo by se říci – zakotvenosti v budoucnosti, tedy v něčem, co (ještě) není. Tento vztah sám však ergo může být jen z malé části něčím, co „jest“ – jen svým aktuálním „počátkem“, kdežto celým směřováním i cílem nutně rovněž „není“, tj. není jsoucím. To, co na víře (jakožto aktu víry) „jest“ a co tedy je v jistém smyslu patrné a demonstrovatelné, je jen malá část celého aktu víry, jen jedna nejméně důležitá její stránka, a to ovšem může být interpretována jako část něčeho docela jiného (než je akt víry). Je tu jistá analogie s jinými fundamentálně důležitými „genomény“, bez nichž nelze vůbec pochopit, co je člověk, jako je např. „svoboda“. Lidská svoboda rovněž není ničím „jsoucím“, není patrným ani demonstrovatelným fenoménem, všechno, co vysvětlujeme, interpretujeme pomocí pojmu či pojetí svobody, lze interpretovat či vysvětlovat také bez ní. Každý determista „odvysvětlí“ vnitřní zkušenost svobody jako iluzi, jako falešné sebepochopení člověka (a o tomto falešném sebepochopení zase bude dokazovat, jaké má příčiny), a důsledky „údajně“ svobodných rozhodnutí a činů opět vysvětlí jako důsledky reálných, faktických předchozích stavů a jejich příčin. Pochopitelně nebude schopen jednoznačně doložit, že nic takového jako svoboda neexistuje, ale bude se odvolávat na to, že nelze dokázat, že něco není (negativní důkaz), a že je na těch, kdo na svobodě staví, aby prokázali, že něco takového jako svoboda „jest“. A právě na tuto výzvu odpovídáme, že je sama již zatížena nepochopením. Především na nás chce, abychom prokázali, že víra „jest“ něco jsoucího, ale víra není žádným jsoucnem. A pak chce, abychom tu něco prokazovali, co prokázat nelze, a to z principiálních důvodů. Takový důkaz by musel být založen na něčem, z čeho lze skutečnost víry odvodit a důvodně vyvodit. Ale víra je počátek, princip!

89-331
31. V. 89

Jaký smysl má pro filosofa a jeho vlastní filosofickou práci zabývat se jinými filosofy a zejména dějinami filosofie? Jde o dvojí skutečnost: především jde o to, o čem mluvil Rádl, když říkal, že myšlenka se rodí jen z jiné myšlenky. Filosofie – žádná filosofie! – se nerodí a nemůže zrodit bez vztahu k tomu, co už bylo vymyšleno a myšlenkově vytvořeno (byť v kritickém vztahu, ovšem). Proto třeba mít nějaké učitele (a raději učitelů víc než učitele jednoho, nicméně nikoliv učitelů mnoho, protože pak našemu vlastnímu filosofování zase něco podstatného chybí). Tato první skutečnost, která mluví pro pozornost k jiným filosofům a také k minulým filosofům, by se mohla soustředit do výroku – takřka postulátu – že každá filosofie má a musí mít minulost, že není možná filosofie bez minulosti. Ale pak přichází na řadu druhá skutečnost, která onu první nejen podtrhuje a tím potvrzuje, ale která ji pozoruhodným způsobem prohlubuje a radikalizuje. Ještě Aristoteles (vlastně jako první filosof toho druhu) se vztahuje ke svým předchůdcům a tedy k jakési „minulosti“ svého filosofování, své filosofie. Ale vztahuje se k nim vlastně bez ohledu k tomu, jak se vztahovali k sobě navzájem a jak tím začali vytvářet jakési řady, série, linie, školy, tradice; tj. vztahuje se k nim jako ke svým současníkům, byť ve většině případů starším současníkům. To je ostatně něco, co známe i z vlastní zkušenosti: velcí filosofové minulosti nás dodnes oslovují právě v tom, čím nám jsou současníky (to platí ostatně také a dokonce zejména o umění, např. o nejstarších autorech tragédií apod.). Vztahovat se k minulým myslitelům jen v tom, čím nás oslovují jako současníci, znamená přehlížet dějinnost filosofování, dějinnou situovanost každého filosofa a jeho filosofie. To je třeba blíže objasnit, protože to svádí k myšlence, že filosofy je třeba chápat z dějinného odstupu, tj. tak, že se pouze zařazujeme do jejich doby. A to je málo.

89-332
31. V. 89

Abychom mohli vyjasnit, že dějiny filosofie a vztah k dějinnosti všech filosofů a jejich filosofování znamená něco jiného, důležitějšího, musíme zavést závažnější, promyšlení chápání dějinné situace a lidské situovanosti v dějinách vůbec. Tady totiž nejde jen o podmíněnost dobou nebo dokonce o determinovanost dobou (a stavem společnosti atd.), nýbrž především o to, že každá taková podmíněnost a tzv. determinovanost znamená pro člověka výzvu, na kterou musí nějak odpovědět. A tady přichází ke slovu hned rozmanitost způsobů, jak vůbec může člověk na takovou výzvu odpovídat. Především je počátkem takové odpovědi (a předpokladem každého dalšího odpovídání) samo porozumění nebo neporozumění oné „výzvě“. Filosof pak osvědčuje kvalitu svého filosofování již na tom, zda je schopen filosoficky takové výzvě porozumět a jak dalece, jak podstatně a přesně je s to jí porozumět. Ale i tam, kde porozuměl špatně, jde přece o nějaké porozumění; a kvalita filosofie se ukazuje dokonce i tam, kde sice porozumění výzvě je nesprávné, ale kde odpověď na toto nesprávné porozumění je vysoké, ba nejvyšší kvality. To má svůj eminentní význam pro jiné, zejména pak pozdější, mladší filosofy, kteří jsou třeba se zpožděním schopni dodatečně onu výzvu (díky všem následujícím změnám okolností, tzv. vývoji událostí atd.) mnohem lépe nebo dokonce správně pochopit; v takovém případě pak musí dodatečně vypracovat alespoň v hlavních rysech svou odpověď – hypotetickou, neboť situace se ovšem mezitím pronikavě změnila – tj. odpověď, jakou si myslí, že bylo třeba dát na onu výzvu. A úroveň této jejich hypotetické odpovědi má nejenom hluboký vliv na jejich chápání oné uplynulé situace, ani jen na chápání onoho filosofa, nýbrž na chápání jejich vlastně aktuální situace a možných nebezpečí a chyb, jichž se mohou dopustit hic et nunc ve svých (filosofických i mimofilosofických) formách odpovědi na tuto vlastní výzvu (tj. jim samotným adresovanou výzvu). Ale to stále ještě není to nejdůležitější.

89-333
31. V. 89

Uvážíme-li, že filosofie vyrůstá na půdě náboženství (přestože platí, že vyrůstá z mýtu, je prostřednictví náboženství asi nezbytné, neboť nikde nenacházíme známky toho, že by mýtus sám dával byť i jenom první a předchůdné popudy k vzniku filosofického myšlení), je nasnadě myšlenka, že jedním z rozhodujících momentů, jimiž bylo filosofování podníceno, bylo napětí, vyplývající z vnitřní roztržky a rozpornosti způsobu života i myšlení, spjatého s religiozitou. Za podstatný rys náboženství a náboženského způsobu vidění světa a pobývání ve světě považujeme onu dvojlomost, obvykle vyjadřovanou slovy „světský-božský“ nebo ještě spíše „světský-posvátný“ (profánní-sakrální). Samozřejmě filosofie už tím, že vznikla na základě světodějného vynálezu pojmů a pojmovosti, představuje v možnosti velikou paletu nejrůznějších myšlenkových orientací; proto pouhý faktografický výčet nám nemůže nic přesvědčivého ukázat. Ale přijmeme-li naznačené hledisko, pak se zdá být jednou z rozhodujících výzev, před jaké by se každá filosofie, každý filosof měl cítit být postaven, výzva k opětnému sjednocení lidského života a také lidského světa, přesněji oněch dvou světů, v nichž se náboženský člověk dosud domníval a domnívá žít. Právě v tomto ohledu existuje potenciální, základně však významná, byť dosud ne dost rozpoznávaná konvergence mezi původní motivací křesťanské resp. Ježíšovy orientace a mezi motivací filosofickou. Ovšem také oné výzvě k integritě, a to znamená jak k integrovanosti života a jednotlivých životních postojů i aktivit, tak k integrovanosti světa, v němž je takový život realizován (neboť jedno bez druhého není možné), je třeba správně rozumět – a také je třeba i při správném porozumění (které není vůbec samozřejmé) ještě také správně na výzvu odpovídat. A tady vidíme, jak řecká filosofie neodpovídala dost správně, ba ani neporozuměla dost oné výzvě, a jak na druhé straně křesťanství se nedrželo svých nejvlastnějších základů. Teprve ve spolupráci je možný krok dál a výš – po uskutečněné metanoia evropské (křesťanská) tradice.

89-334
4. VI. 89

V Jakubově epištole je hned v první kapitole, v osmém verši, vyslovena výhrada a distance vůči „muži dvojí mysli“; kromě připomínky, že je „neustavičný ve všech cestách svých“, není nikterak upřesněno, co se tím myslí. Znovu se o „dvojí mysli“ mluví ve 4. kapitole, verši 8: „očisťte srdce vy, jenž jste dvojité mysli“ (a předchází: „umejte ruce, hříšníci“ – zjevně upomínka na Iz 1, 15-16). Dvojí smysl je tu vyložena jako nečistota srdce; proti tomu je postaven „dokonalý skutek“ a „abyste byli dokonalí a celí, v ničemž nemajíce nedostatku“. To je zapotřebí podrobněji osvětlit, neboť je přece na druhé straně pravda, že člověk – každý člověk! – je „nedostatková bytost“. A přece má být člověk dokonalý (vybízí k tomu přece i sám Ježíš (Mt 5, 48), ve shodě s Dt 18, 13: dokonalý budeš před Hospodinem Bohem svým), zejména má milovat Boha „z celého srdce svého …“. Ale evangelium ví také o „celém těle“ (Mt 5, 29), a také o „celém duchu, duši i tělu“ (1. Te 5, 23), atd. Nerozdvojenost, celost, integrita, sjednocenost – to je požadavek zcela zásadní a základní. Mohli bychom také říci, že to je požadavek filosofický, chápeme-li filosofii jako takové myšlení, které nikdy nezapomíná na vztah k celku. Anebo bychom mohli říci, že právě tento požadavek dělá z filosofie to, čím se stávala a stále ještě stává evropskému člověku a budoucně každému člověku. Můžeme (a dokonce musíme) se tázat, co je garantem takové celosti a integrity. Tady zůstává ještě i v Novém zákoně něco nedomyšleno, nepromyšleno až do konce. Ale náznak, první orientační pokyn a poukaz najdeme také u Jakuba: „On proto, že chtěl, zplodil nás slovem pravdy…“ (1, 18). Co jsme to tedy „My“? Jsme zplozenci „slova pravdy“ – tady není jiný možný výklad než: subjekty (v našem smyslu).

89-335
10. VI. 89

Několik tezí k tématu: Víra a moderní svět

1 Tradice víry není otřesena a zproblematizována moderním světem, protože b jí snad byl cizí, ale spíše naopak, protože je za tento svět dějinně odpovědná (nebo přinejmenším spoluzodpovědná).

2 Tzv. moderní nihilismus není důsledkem svévolného odvratu od tradice víry, ale vinou (hříchem) křesťanství, jež nepochopilo dostatečně a v plnosti, oč ve víře nejhlouběji jde.

3 Nedostatečnost a přímo vadnost křesťanského chápání víry byly zčásti zaviněny cizími, totiž řeckými myšlenkovými prostředky, jimiž se křesťané pokoušeli víru reflektovat. Řecké chápání jsoucího bylo aplikováno na Boha, který byl pojat jako (nejvyšší) jsoucno. (Někdy se mluví o tzv. onto-theologii. (

4 To od počátku odporovalo jak duchu, tak vůbec životu víry. Dnes však jde navíc o to, že tato stará ontologie (stará „metafyzika“) začala selhávat na mnoha frontách a že se její neudržitelnost prokazuje dokonce v moderních vědách (zejména také přírodních).

5 Nutnost zformování nového typu pojmovosti a nových myšlenkových prostředků se tedy ukazuje jak na půdě tradice víry (tj. theologie a křesťanské filosofie), tak na půdě řady moderních věd, o nichž už dlouho nebylo a není pochybností, že se jak svými tématy, tak svými metodami naprosto emancipovaly, v podřízenosti theologie jako kdysi „nejvyšší vědy“.

6 Nejpozoruhodnějším aspektem této situace je však celý obor aspektů moderního myšlení, v němž nelze nevidět přímé výsledky působení víry v celé evropské civilizaci a kultuře. Jestliže je víra odpovědná či spoluodpovědná za moderní (evropský) svět, je nutně odpovědná či spoluodpovědná také za moderní myšlení.

7 Tato okolnost může být hodnocena v zásadě dvojím způsobem. Prvním by mohlo být něco, co bylo charakteristické pro Athény v době soudu nad Sókratem: vinu na moderním nihilismu ponese v našich očích právě víra, která narušila dosavadní „řád věcí“ (lidské správy) a rozběhla tank „nekonečného pokroku“, který dnes už asi nelze zastavit. (Ani zabránit katastrofě, která na konci hrozí.

8 Je tu však i alternativa: víra je odpovědná za moderní svět v jeho pozitivech, ale za moderní nihilismus jsou odpovědni ti, kteří nepochopili dost hluboko samotnou víru a neorganicky ji spojili s řeckou „metafyzikou“ na jedné straně, zatímco na druhé straně se nepostarali o zdroje, které „nevysychají“.

9 Stará narativní tradice spojila pochopení víry s příběhem vyjití Abrama a jeho rodiny z prostředí, v němž byl doma, kde byl zabydlen a kde žil spolu s ostatními ve společenství. Již i toto vyprávění bylo tradicí interpretováno jako výzva, přesněji jako anti-archetyp, volající k následování. Nač všechno může být tento anti-archetyp aplikován?

10 Náš myšlenkový experiment je jakýmsi pokusem o abramovské vyjití z dosavadní tradice evropského myšlení, spjaté s odkazem starých Řeků. Bylo by však naprosto nesprávné se domnívat, že to má nebo musí znamenat odhození všeho, co tu bylo, a že to nové nebude ničím připomínat to, co tu bylo dosud. Každý, kdo odněkud odchází, bere s sebou mnoho starého, dosavadního, ba bere s sebou i staré zvyky, a také vzpomínky – v duši stále myslí na opuštěný „bývalý domov“.

11 Ale nejde jen o to, že je nesnadné překonávat to staré. Ono jde o to, že v tom starém musíme najít ty nejvhodnější prostředky k překonání starého vcelku. Někdy se ukáže jako zvláště vhodné právě zdůraznit a dokonce až přehnat některé složky toho starého, aby tím víc vyniklo to nové, které je spočátku slabé a také málo zjevné.

12 Jak víme, byla v evangeliu víra přirovnána k zrnu hořčice. Myslím, že na tom je zvláště cenná ta myšlenka, že vskutku významné nové nezačíná tím, že nejdříve zlikviduje (mocensky, nápadně, ba demonstrativně) všechno staré, že strhne vše stojící, aby mohlo být najednou postaveno něco docela jiného. Jisté přípravy jsou nepochybně nutné, ale to jsou právě jen přípravy. Sama víra se „nedělá“, „nevykonává“, „nekonstruuje“, „nestaví“ – ale jen se zaseje semeno – a víra pak sama rostla. A my musíme na její růst čekat – snad něco usnadňovat, ale nemůžeme víru „vyrábět“ ve velkém.

13 A tak myšlenkový pokus o reflexi víry je jen takovým zrytím kousku země a pokusem o zasetí semene, jak to dále poroste, to nemůže být trvale pod naší kontrolou.

14 Důležité je si uvědomit, že celý tento pokus je především jen jednou, a to spektakulárně nikoliv tou nejdůležitější frontou „růstu“ víry v současné době. Z dějinné zkušenosti ovšem víme, že chybná, falešná reflexe může mnohé pokazit, a to dokonce fatálním zprvu naprosto neočekávaným a snad nečekatelným způsobem. Ale reflexe je vždycky reflexí nějaké praxe, která je tím „základním“. Proto cesta kupředu musí být nalezena především prakticky životně.

15 Mohli bychom užít okřídlených a zároveň velmi málo vyjasněných termínů a říci, že je-li moderní svět charakterizován nihilismem a tedy oslabením, utlumením a perverzí víry (přesně: orientace víry), bude tzv. postmoderní svět buď obnovením této orientace anebo přechodným stadiem k takovému obnovení.

16 Aby k takovému obnovení vůbec mohlo dojít, záleží na splnění dvojího předpokladu: jeden předpoklad není v naší moci, druhý ano. To úzce

souvisí s dvojí povahou samotné víry, který bychom mohli předběžně (a jen přibližně a tudíž nesprávně) uvést jako „subjektivní“ a „objektivní“ aspekt každého aktu víry.

17 Oním „objektivním“ (správně na nás nezávislým) aspektem aktu či výkonu víry je oslovující výzva „toho pravého“ (a výzva k uskutečnění „toho pravého“). Je zřejmé, že tu naprosto nejde o žádnou objektivitu, jak jí evropská tradice běžně rozumí, nýbrž naopak o ryzí nepředmětnost. Taková oslovující výzva tu buď „je“ či „není“, tj. buď jsme oslovováni či nejsme.

18 Naproti tomu oním „subjektivním“ aspektem je způsob, jak si onu výzvu osvojujeme a přisvojujeme, tedy také jak ji slyšíme (zaslechneme), jak jí rozumíme – a jak na ni reagujeme, tj. jak jí jsme poslušni. Pochopitelně nelze popisovat a vůbec registrovat samu výzvu, dokud nebyla uslyšena a pochopena. Naproti tomu lze předstírat (i sobě) uslyšení a pochopení, dokonce i poslušnost tam, kde žádná výzva nikoho neoslovila.

19 Základním, pro dosavadní filosofickou tradici (vůbec myšlenkovou tradici) neřešitelným problémem je pochopit a myšlenkově uchopit onu skutečnost výzvy, která podmiňuje pravdivost (legitimitu) našeho pochopení této výzvy. Tato skutečnost je totiž nepředmětná: je oslovením subjektu, tj. našeho „já“, jež rovněž není žádným předmětem.

20 Pokud logikou a logičností rozumíme to, co se začalo v platónských a aristotelských „školách“ a co se vlastně vydělilo z filosofie a osamostatnilo jako první nefilosofická disciplína a základ rozvoje objektivizujících věd, pak problém subjektu a zejména jeho aktů víry je nevyhnutelně a nepřekonatelně paralogický (a takové je nutně i každé myslitelné řešení). Proto je třeba podrobit kritickému přezkoumání tradiční pojetí formální logiky a ustavení logologie jako zvláštní filosofické disciplíny.

21 Prvním dalším krokem je ustavení další filosofické disciplíny, totiž fyziologie, resp. filosofické fyziky jako filosofické nauky o FYSIS (pravých jsoucen). Teprve na tomto základu je možno rozlišit řádně mezi LOGEM, působícím přímo skrze FYSIS, a mezi LOGEM, působícím jen za asistence nezbytné FYSIS, ale co do smyslu přímo mezi subjekty, tedy intersubjektně.

22 Zcela zvláštním a přímo základním tématem se na této cestě stává pojetí subjektu jako ne-předmětné, ale přesto strukturované skutečnosti, která není součástí ani složkou „svého“ těla ani „své“ FYSIS. Když se povaha subjektu jako skutečné, byť nepředmětné struktury stane jasnější a zřetelnější, má teprve předpoklad k tomu, aby mohla být myšlenkově uchopena povaha aktu víry jakožto aktu samého subjektu.

23 Subjekt je nezbytný k pochopení toho, jak jsou možné různé tělesné akty, které cíleně a smysluplně mohou zasáhnout a ovlivnit něco v okolí těla, co však není integrováno (a nemůže ani být) samotnou FYSIS, má

však (potenciálně) přesto nějaký LOGOS. Velmi důležité však je, že tělesné realizace subjektních aktů ovlivňují a mění jak samo tělo, tak dokonce FYSIS (a to jak individuálně, tak nadindividuálně, např. fylogeneticky), a – což je největším problémem – sám subjekt.

24 Tady je nezbytné přísné rozlišování mezi subjektem jako nepředmětnou skutečností a mezi subjektem jako sebepochopením této nepředmětné skutečnosti. Zatímco akt víry je ryzím aktem subjektu samotného, je každý jiný tělesně (i duševně) „realizovaný“ akt ovlivněn a přímo prostředkován oním sebepochopením. Otázkou tu pak je sebepochopení subjektu tam, kde je reflektován akt jeho víry.

89-339
10. VI. 89

Je rozdíl, mluvíme-li o objevu nebo o vynálezu. V případě starých Řeků lze mluvit o vynálezu pojmů a pojmových prostředků, pojmového myšlení (i když i tu je možno se tázat, zda nějaká podoba předpojmového myšlení, skrývající v sobě již zárodky pojmů, nemusela předcházet). Naproti tomu je naprosto zřejmé, že v případě víry nelze mluvit o vynálezu, ale pouze o objevu, neboť víra předchází nutně svému objevu, svému odhalení, odkrytí. Totéž platí o naději, neboť mezi nadějí a vírou je velmi úzký vztah (víra je dělnější, je to „nakloněnost k činu“, jak říká Rádl, zatímco naděje skládá důvěru do budoucnosti i tam, kde už sama příchodu onoho nadějného nemůže pomoci nebo i když neví, jak tomu napomoci). Myslím, že to je dobře vystiženo v knize „Bij vlky, pastýři!“ od Theuna de Vriese (1696, s. 325n. (, kde písař Baba říká: „ … přiznávám, že zase žiji v očekávání… Nechoval bych tuto naději, kdyby patřila jenom mně a kdybych věděl, že je to jenom přelud… Viděl jsem a slyšel tisíce lidí a poznal jsem, že žijí stejnou nadějí. Ale nedůvěřují jí, tápají v temnotách… Nedůvěřují sami sobě a tím méně jiným. A přece čekají každý den, aniž si to uvědomují!“ (325) Urukagina pocítil, že stojí před volbou (jiní „zakotvují svůj život uprostřed všedních věcí a všedními starostmi si zakrývají hlavu, aby nemusili naslouchat velkému hlasu, který je volá. Ale kdo je povolán a skrývá se před svým bohem, činí se vinným.“ – 326): „Věděl, že Bada v něm probudil něco, co v něm stále dřímalo. Každý, každý čekal! On čekal skoro sám na sebe.“ (327). Z víry či naděje jsme živi, aniž to víme a přestože to třeba nevím, ale můžeme si to uvědomit, můžeme to rozpoznat, zjistit, odhalit. A jak ona víra či naděje, tak ono odhalení má co dělat s námi samotnými.

89-340
10. VI. 89

Ono čekání, o kterém se de Vries zmiňuje, je také a zároveň čekáním na sebe („čekal skoro sám na sebe“ – 327). Kdybychom to převedli (transponovali) do naší terminologie, museli bychom tu mluvit o čekání „těla“ či snad jenom FYSIS na subjekt a na jeho iniciativu. Ovšem my již víme, že vlastně nejde o čekání na subjekt, nýbrž o čekání na oslovující výzvu, která je pro sám subjekt konstitutivní a pro niž je subjekt jen prostředníkem, navíc ustaveným v jistém smyslu vždy ad hoc a udržujícím svou kontinuitu po dvojí linii: jednou, tou základní je LOGOS (bez prostředkující role FYSIS), druhou je konkrétní LOGOS, uplatňující se skrze FYSIS, přičemž v obou případech jde o „týž“ subjekt. Subjekt však není ani částí FYSIS (tím méně těla), ale ani výtvorem LOGU, nýbrž je sám odpovědí na výzvu ryzí nepředmětnosti, přicházející z budoucnosti („Pravdy“), a to odpovědí, která konstituuje sám subjekt) a která tedy nemůže být chápána jako odpověď subjektu, který by „něčím“ byl už před výzvou). V tom smyslu pak musíme chápat také ono „čekání na sebe“, o němž je řeč v de Vriesově textu. Ten (subjekt), který tu „čeká na sebe“, není nějaký minulý, v minulosti již daný subjekt, nýbrž buď to je FYSIS či tělo, které čeká na „svůj“ subjekt, tj. na subjekt příštích akcí, jež budou skrze tělo uskutečňovány a jež budou ovlivňovat další podobu (průběh) FYSIS, anebo jde opravdu o subjekt, ale ještě vůbec neuskutečněný, který čeká na své „uskutečnění“. A tu je třeba pamatovat na to, že skutečností subjektu není žádná jeho danost, tj. že subjekt není jsoucnem, nýbrž že je vykloněn do budoucnosti. Ten subjekt, který čeká na „sebe“, tj. na svou vykloněnost do budoucnosti není tedy ničím, co by „předcházelo“ vykloněnému subjektu ve směru do minulosti (resp. z minulosti) na běžné časové ose, nýbrž naopak co je ještě víc vykloněno do budoucnosti než onen do budoucnosti vykloněný subjekt. Mohli bychom proto říci, že zatímco onen běžně vykloněný subjekt je subjektem víry (aktů víry), onen ještě mnohem vykloněnější subjekt je subjektem naděje (aktů naděje). Můžeme si tu vybrat, neboť jde o dvě základní témata. Ale je pravděpodobné, že de Vries měl na mysli první eventualitu, totiž o čekání těla (event. FYSIS) na subjekt svých příštích akcí, na subjekt svého příštího života.

89-341
17. VI. 89

Příprava na 19. 6. 89 – Filosofie a revoluce

1 Pojem revoluce a revolučnosti je už nějaký čas jedním ze základních myšlenkových prostředků jak historiků, tak zejména politických vědců a teoretiků či filosofů politiky. Bylo by možno dokonce říci, že moderní doba a revolučnost jsou bytostně spjaty. Revolučního původu je nejenom moderní průmyslová společnost, ale také nejmocnější státy a jejich společenská zřízení. Francie revolucionovala Evropu, když se jejím předchůdcem a vzorem stala revoluce americká; sama pak se některými svými prvky stala předchůdkyní a vzorem revoluce ruské a ta zase revoluce čínské (pomlčíme-li o revolucích menšího rozsahu nebo méně převratné).

2 Ale co je to vlastně revoluce? je to vlastně nesprávné, nevystihující slovo. Je dokladem toho, jak nesprávně pracujeme s jazykem (a jazyky). Sloveso volvo znamenalo valiti, váleti, otáčeti; revolvo znamenalo zpět valiti či otáčeti, nebo také znovu valiti či otáčeti. (Ještě Kepler: Do revolutionibus orbium celestium); revoluta dies = (znovu) se vrátivší den. Naproti tomu evolvo (ex-volvo) znamenalo vyvaliti, odvaliti, svaliti. Revoluce je původně pohyb v kruhu, zatímco evoluce je zrušení tohoto opakování v kruhu, vymknutí se z kruhu. Ve staré řečtině se kruh řekne KYKLOS; otáčeti se z kruhu či opakovati se řekne ANAKYKLEIN. V 8. a 9. knize Ústavy píše Platón o cyklických proměnách vlády (forem vlády), a později u Polybia najdeme termín anakyklesis politeion, věčné návraty či rekurence věcí lidských a politických, které jsou původu přirozeného (FYSEI).

3 Kdybychom užili Masarykovy terminologie a rozlišovali mezi tzv. sociální statikou a dynamikou, pak revoluce by představovala strukturu statickou, zatímco evoluce strukturu dynamickou; revoluce by byla předmětem zkoumání sociologického, kdežto evoluce by musela být přenechána historikům. Ale dnešní význam těchto termínů je právě opačný. Odkud tato změna? Nejde jen o popis historické proměny, ale o nalezení smyslu této změny. Nevím, zda se tím někdo zabýval; snad ano. Zdá se, že intelektuálně je odpovědno osvícenství, ale materiálně teprve francouzská revoluce. Ještě u Locka zrušení vlády (dissolution) znamená návrat vlády do původních rukou. Nově je však revoluce spojována s „novým“.

4 Na první pohled je zřejmé, že tu přichází do hry navíc něco zcela jiného: ať už filologie mluví pro evoluci spíše než pro revoluci jako název, jde o odvalení, svalení, povalení (dosavadní) vlády. Musíme se proto tázat, proč je vlastně od povalení vlády čili od revoluce očekáváno něco nové-

ho, osvobozujícího, pozitivního. A hned upřesnění: naše otázka je zacílena na revoluci jako takovou, nikoliv na okolnosti. Vždyť s revolucí je spojen jakási aura přicházející spásy, ovšem aura ničím nedoložená, neracionální. Jde o mýtus, o pověru, o afektivní vztah. A co je mimořádně důležité: tento mýtus, tato pověra, tento afekt nepřestávají mít skutečnost a vliv, ani když jsou obráceny ve svůj opak, totiž spojovaná revoluce s ničivostí a brutalitou či barbarizací – tedy s démonizací revoluce.

5 Odhalením, že afektivní vztah k revoluci, ať pozitivní nebo negativní, má vlastně religiózní charakter, je sice uvolněn prostor k prvním krokům ke kritickému vyrovnání s problémem revoluce, ale hlavní význam má rozvrh přístupu vskutku racionálního. Příkladem takového přístupu je pojetí revoluce u největšího českého žurnalisty minulého století, Karla Havlíčka Borovského, jak je formuloval ve dvou textech ve Slovanu ve dnech 30-1-1851 a 8-2-1851 (v II. sv. Výboru z díla, 1986, je přetištěn jen první z obou textů).

6 Základním metodologickým pravidlem Havlíčkovým „při všech činech politických“ je: mít „chladnou, vší náruživosti prázdnou rozvahu“, tedy opak „rozčilení“. „S chladnou myslí musíme také považovati i příčiny našeho nynějšího stavu a prostředky k lepšímu.“ (590, Tobolka 3, 1). Chladný rozum musí převažovat nad neurčitým citem (593).

7 Za druhé považuje Havlíček revoluci za krajní a zejména pro národ nebezpečný prostředek, k němuž lze oprávněně sáhnout jen za dvou podmínek, totiž že ostatní prostředky nikam nevedou a za druhé že je tu oprávněná jistota, že by se po provedené revoluci mohla ustavit a udržet dobrá vláda.

8 Důležitý bod: revoluce je „jenom prostředek“, a to dosti nepříjemný, dokonce nešťastný prostředek: „tak nebude nikdo moudrý dělati revoluce pro revoluce samé“ (595), nýbrž proto, aby „na ně následovat mohla dobrá vláda“. A co je nejdůležitější: revoluce sice svrhne špatnou vládu, ale sama v sobě není schopna založit a udržet dobrou vládu.

9 Relativní smysluplnost revoluce je tedy podmíněna onou šancí, že jí bude uvolněna cesta pro dobrou – nebo aspoň lepší – vládu. A tady zase nejde o pouhé doufání, všeobecnou naději, že třeba… : „kde nemám jistotu neb pevnou naději, že by po provedené revoluci se mohla zaříditi a udržeti dobrá vláda, tam jest hřích nad národem raditi neb působiti k revoluci, neboť uvalují se na národ jenom nevýhody revoluce, aniž mu mohou zajistiti jakých výhod z toho“. (595)

10 Havlíček tu nemá na mysli eventuelní prohru, nýbrž naopak vítězství revoluce. Také vítězná revoluce je v jeho očích neštěstí: „já vůbec jsem veliký nepřítel revoluc se zbraní…“ (593). Havlíček je totiž přesvědčen, že smysluplnost revoluce záleží na tom, co je nebo není připraveno již před takovou revolucí. Pokud není připraveno nic nebo jen málo, užitek z vítězné revoluce „nemá nikdo jiný než ti, kteří se skrze revoluci k vlá-

dě dostali a nyní místo předešlé, revolucí zrušené vlády, zase mohou kořistiti z národu“.

11 Tak se otázka revoluce vlastně nemůže řešit izolovaně od širšího společenského kontextu (chápaného dějinně), zejména pak nezávisle na skutečném stavu společnosti. „Jenom národ zachovalý a vzdělaný může míti svobodu a spojenou s ní dobrou vládu… Národ nevzdělaný, kdyby se celý zkrvácel samými revolucemi, nedocílí přece svobody a práva, nýbrž bude vždy zase brzy ošizen a do libovlády nazpět vtlačen.“ (596)

12 Co nám tedy Havlíček radí? „Kde není národ zachovalý a vzdělaný, tam jest marné svrhovati revolucemi staré vlády, neboť zase se dříve neb později všechno zlé navrátí, třeba se osoby a okolnosti změnily, a národ nemá z revoluce nic než trochu škody a nepořádku. V takovém pádu musí se napřed odstraniti tyto závady každé pravé svobody a teprve potom jest naděje a vyhlídka na možnost dobré a trvanlivé právní vlády.“ (597)

13 Podle Havlíčka není tedy možné podstatné řešení otázky revoluce ve zkoumání její vlastní povahy (která je nežádoucí v každém případě), ale v rozpoznání, zda národ je dostatečně zachovalý a vzdělaný. To ovšem nutně vyvolává naše námitky: jak může být dostatečně zachovalá a vzdělaná politická společnost, která velmi dlouho nebo dokonce nikdy dobrou vládu neměla?

14 Zde právě je důležitý onen druhý článek o revoluci, jímž se Havlíček ohražuje proti Vídeňskému Denníku (sic) a jeho chvále, neboť „chvála od něho, tu si nemůžeme nechat líbiti…“ (598-9) Havlíček tu výslovně mluví o lepší svobodě a lepší vládě, než byla ta, proti které se revoluce obrací (ne tedy už o „dobré“ vládě): nejde o skok do dokonalé společnosti, ale o postupný vývoj ke svobodě a k dobré vládě. Revoluce se může někdy stát významným prostředkem tohoto vývoje.

15 Havlíček dále ví, že „zřídka kde se svoboda vydobude zcela bez boje hmotného a bez krveprolití“; zkušenost celé historie nás učí, že na tom (= na „zákonní cestě“) není možno vybojovati na zákonní cestě svobodu, nýbrž jen na revoluční“ (602, 603). Příčinou toho je však podle Havlíčka to, že „většina lidu zůstane neutrální a nedbá o nic, a straně národu – a svobodymilovné nepodaří se sebrati takovou moc, aby již při pouhém vystoupení jejím upustili utiskovatelé od svého utiskování, nýbrž zapotřebí jest obyčejně ve skutečném hmotném boji poraziti je a přinutiti k upuštění od nespravedlivé vlády“ (602).

16 „Když tedy jest národ utištěn, … nemá ještě zásluhy ten, kdo národ takový k povstání přivede, neboť není nic snadnějšího, než způsobiti revoluci u národu utlačovaného; ale ten má zásluhu, kdo přivede onen národ do takového stavu, ve kterém schopen jest cizí libovůle se sprostiti a svobodu pravou si zaříditi. Jakým způsobem se pak toto osvobození

stane, to jest věc lhostejná, nejlépe a nejzáslužněji ovšem, když to jde beze všeho boje a beze krve.“ (602)

17 Když Havlíček v prvním článku prohlašuje, že je vůbec nepřítel „revoluc se zbraní“, hned dodává: „ a držím hlavně na revoluce v hlavách a srdcích“. To dovoluje po osmi desetiletích Rádlovi napsat, že velká filosofie byla vždy blízká politice a revolucionářství. Tomu se někdy dost dobře nerozumí, protože se nebere v úvahu ono dějinné pozadí tohoto výroku (Havlíček-Masarky-Rádl). Rozhodující se revoluce v hlavách a srdcích, jen někdy to nejde bez revoluce mocenské; a obvykle jen proto, že ta revoluce v hlavách a srdcích nebyla dostatečně účinná. Tudíž: revolučnost a revoluce je původně záležitost duchovní nebo alespoň myšlenková, vztah ke vzpouře, povstání a povalení vlády je jen vnější a nahodilý.

18 Tak se ukazuje, že v Havlíčkovi máme filosoficky nerozvinutou koncepci revoluce a revolučnosti, která je dosti nosná, aby takovou eventuelní rozvinutou filosofii revoluce a revolučnosti unesla. Pokusme se tedy alespoň naznačit některé základní principy takové ffie revoluce.

19 Má-li revolučnost a revoluce být ve svých základech spjata s otevíráním nových cest a s příchodem nového, pak musí být pochopena v nejužší souvislosti (reálné!) s revolučně orientovaným subjektem, tedy také s tím, že revolucionářství je věcí politické etiky a vůbec etiky, tj. vztahu k „tomu čtvrtému“. Proto např. Rádl (Válka 106-7) říká, že „i nejloyálnější člověk se může vzbouřit a má k tomu právo; ale předně se k revoluci odhlodává po mravním boji a mravním rozchodu a předmětem své víry a za druhé opouští jeden ideál jen kvůli ideálu jinému“. To je pak ona revoluce hlav a srdcí.

20 Revoluční není tedy člověk nebo hnutí, které se jen bouří, ale které svou vzpouru organizuje a řídí tak, aby se jí uvolnila cesta pro uskutečnění lepších pořádků a lidsky hlubšího a důstojnějšího života jednotlivců i společnosti. Je třeba zavrhnout profesionální revolucionářství, které od zvratů a převratů čeká, že zlepšení se samo dostaví. Ono zlepšení musí být důkladně připraveno a promyšleno; lidi je třeba od začátku získávat vyložením povahy toho, čeho se má po vítězství revoluce dosáhnout, nikoliv slibováním něčeho, co se buď vůbec nebude uskutečňovat anebo jen částečně, dočasně nebo vůbec zdánlivě.

21 Základem revolučnosti a revolucí je skutečnost, že člověk není jen FYSIS a jen tělo, ale že je ke svobodě povolaný subjekt, tj. subjekt, který se nepřizpůsobuje nikdy tak, až by ztratil svou identitu, nýbrž který se přizpůsobuje okolnostem pouze proto, aby je ovládl, aby se stal jejich pánem. A to právě je možné pouze tehdy, když toto své panování nad okolnostmi chápe jako svěřený úkol, za který nese odpovědnost.

22 Takovou odpovědnost, již na sebe bere vůdce povstání, lze ovšem jen předstírat – a přispívá to nepochybně k větší atraktivnosti vůdce a jeho

strany, když mluví o Prozřetelnosti a o svém nadlidském poslání, o poslání národa nebo třídy nebo rasy nebo kultury atd. To pak je o důvod víc, proč se filosofie musí o takové vzpoury či povstání, které si říkají „revoluce“, zajímat.

23 Předpokladem skutečné, pravé revoluce je, že ji uskutečňují politické subjekty – tedy nikoliv „dav“, ovládaný vůdcem („demagogem“). Revoluce bez revolučních politických subjektů není skutečnou revolucí, nýbrž jen surovým, barbarským povstáním, vzpourou, o níž Rádl říká, že je barbarštější než válka, protože „nemá žádného řádu, není nikomu odpovědna, luza je v ní pánem“ (O něm. rev. 8).

24 Revoluce jako násilný zvrat není nikdy nutností, nýbrž bylo jí možno předejít: „lidé dobré vůle měli a mohli najít méně surové řešení daných obtíží“ (dtto, 10). Naproti tomu revoluce hlav a srdcí je nutná vždy, v každé době. Opravdové, do hloubky a na kořeny jdoucí myšlení a tím spíše svědomí musí ustavičně procházet novými a novými revolucemi, musí je očekávat a musí na ně být připraveno. Obojí je proto třeba přísně rozlišovat a nedovolit, aby se revolucí nazýval sebevětší převrat, kde na místo jedněch mocenských pozic přišly jiné, aniž by to bylo revolucí hlav a srdcí ospravedlněno.

25 Když např. Hromádka mluvil o revolučním kalu, který se dočasně zvedne v každé revoluci, nebo když Rádl doporučoval nechytat se při revolučních bouřích „jen jejích průvodních jevů“ (dtto, 10), ale chápat, ve jménu čeho se lid bouří a chápat ideu revoluční (a to pro něho znamená: soudit, uznávat nebo neuznávat a odsuzovat tuto ideu), pak tu jde o důležité upozornění na rozdíl mezi revolucí jako historickým jevem a mezi „duchem revoluce“, její základní „ideou“.

26 Ducha či základní ideu revoluce si lidé nevymýšlejí a nemohou vymýšlet, mohou je pouze chápat a nechat, aby se jejich aktivit, života, jich samých zmocnily. Přitom se lidé mohou hrubě zmýlit a nechat, aby se jich zmocnilo všelijaké neřádstvo. Zejména tu je obrovské nebezpečí, že místo ducha revoluce se jich zmocní duch vzpoury. Každou historickou „revoluci“ je třeba posuzovat podle toho, zda v ní nabyl převahy duch opravdu revoluční anebo naopak duch ničivý, anarchický, nihilistický. K tomu cíli filosof musí důkladně zkoumat ideové kořeny takové revoluce, aby mohl rozpoznat co, co v „reálném“ historickém průběhu bylo onou „nosnou“ ideou nebo jak se to odehrávalo bez ideje a bez ducha opravdové revolučnosti.

27 Nemáme dost času na podrobnosti, obávám se však, že při takovém posuzování neobstojí ani revoluce francouzská, ani ruská, ani čínská, neboť neobstojí právě jejich duch, jejich „idea“.

89-347
19. VI. 89

V duchu onoho rozlišování mezi revolucí jako historickým jevem a revolucí jako ideou, duchem revoluce konstatuje Rádl, že „francouzská revoluce však neznala humanitní ideologie; byla vzpourou proti vládě a libovala si v kultu přirozeného člověka; pro ni nebyla hlavní otázkou služba, nýbrž svoboda od zákona, který prý lidi utlačuje“ (*O žen. hn.* 24–5). S jistými sympatiemi interpretuje Rádl v *DF II*, 316–7 Burkeovu kritiku francouzské revoluce a staví jeho pojetí „přirozenosti“ proti pojetí Rousseauovu. Rousseau je prorokem vzpoury, resp. ducha vzpoury, zatímco pro Burkea „přirozené jest, co jest vzdělané, ušlechtilé, praktické; co se osvědčilo v staleté tradici, co je přizpůsobené daným poměrům. Nepřirozené jest, co uctívají intelektuálové, „lidé vytržení ze vší odpovědnosti a ze souvislosti s duchem doby“. Burke prý má za to, že „pokrok civilizace se prý neděje vzpourou proti řádu, nýbrž jen ustanovováním přísnějšího řádu a mužnější morálky“. Podle Burkea „gentleman byl a jest pro reformaci, tj. pro trpělivou přestavbu toho, co věky vytvořily“. Rádl má proti Burkeovi jen jedinou námitku; vidí, že původně nebyl obhájcem starých pořádků, jen odpor k revoluci ho zatlačoval ke konzervativcům. Ale něco je horší: „Burke byl revolucionářům bližší, než sám tušil“, a to právě v tom, že také pro něho byl tento svět „posledním argumentem“, že „byl příliš politikem a málo filosofem; hájil Anglii, nikoli pravdu jednu jedinou, která nade vším vládne“ (317). A právě na tomto místě poukazuje Rádl na to, jak Burkeova protestu proti francouzské revoluci lze „užíti skoro doslova o revoluci ruské“: i tentokrát mnoho lidí v Anglii tleská vzpouře revolucionářů proti humanitě, ale už nevystoupil žádný nový Burke na obranu gentlemanství, což je zajímavý rozdíl oproti Anglii před sto lety.

89-348
19. VI. 89

Dejme tomu, že by se vlastně nevědělo, proč se Palach před 20 lety upálil, byla by to pěkná léčka, položit na místo, kde se to stalo, květiny – a čekat, kdo se ozve, kdo bude pobouřen, kdo pošle zřízence nebo pochopy, aby „to“ uklidili a aby se postarali o „výtržníky“. Hned by se poznalo, kdo se tím cítí být vyprovokován a ohrožen. Ale my to přece všechno víme, a vědí to všichni. Nešlo tedy, nemohlo jít o pokus někoho domaskovat. Spíše snad o pokus připomenout něco, co mělo být zapomenuto a co se nemá připomínat – a tedy protest proti tomuto zapomínání či zapomenutí. Ale v tom případě by přece bylo účinnější o tom něco říci nebo napsat a pak to nechat kolovat a případně zaznít ze zahraničních vysílání. Námitka: to by přece byla jen slova, slova, slova… Ale byl tohle čin? V jistém smyslu ano, jako je ostatně i slovo na pravém místě a v pravý čas činem. (Pravé slovo, ovšem.) Navíc jít po předchozích zkušenostech a „nasadit vlastní osobu“ svou přítomností. A když něco takového učiní přední náš dramatik, nebude to na dramatičnosti. Ale proč? Nikoliv jenom a nikoliv především jeho zásluhou, tj. zásluhou samotného jeho činu. ten čin byl jen gestem – anebo něco více než gestem, byl to jakýsi civilní rituál. Nemám rituály rád, a docela zvláště nemám rád rituály civilní, občanské. To mi nejvíc vadilo na skautech, že se tam hned ráno vzdávala čest vlajce, stoupající na stožár. Ale jsou chvíle, kdy právě tento rituál může promluvit a kdy vskutku promluví. A tak promluvilo i ono prosté a vlastně docela chudé gesto, dokonce ani řádně neprovedené, nevykonané (?): květiny, položené na místo, kde se stalo. Ale drama začalo teprve, když byl dramatik zajištěn a když na něho byla uvalena vazba.

89-349
19. VI. 89

Ono gesto, onen civilní rituál by sám o sobě odezněl a vyvolal by asi málo rozruchu, ba i málo zájmu. Ale tento velmi mírný, umírněný, nehalasný a do světa nevykřikovaný čin byl desetkrát, stokrát zesílen policejní represí. A pak přišla ozvěna: zblízka i zdáli, z domova i ze světa. Úřady (a samozřejmě se o tom rozhodovalo až „nahoře“) potvrdily svou reakcí, že položení květin na místo, kde v nekonečné bolesti beze slov vykřikl Jan Palach svou úzkost, ano svůj děs z toho, co jeho zemi a jeho národ čeká a co pak vskutku přišlo a co tu stále ještě je, cítí jako přímý útok nikoliv na své mocenské pozice (protože takovým činem samotným nemůže být žádná legitimní vláda ohrožena ve své moci), nýbrž na svou legitimitu. A celý svět mohl na vlastní oči vidět, jak si je naše politické vedení nejisté svou politickou legitimitou. Nikdo nemohl nevidět, nikdo nemohl neslyšet znovu ten sebezničující čin bezmocného chlapce, který chtěl otřást svědomím národa i svědomím interventů a jejich páté kolony. Stejně tak beze slov, ale už nikoliv v tak naprosté beznaději představovalo položení květin na Václavském náměstí tichou, ba přímo jemnou, až přejemnělou výzvu: odejděte! Ustupte nám ze slunce! Všichni to slyšeli tak zřetelně právě proto, že jste to svými represemi tak zesílili, jako by to řvaly tlampače po celé zemi. A proto také došlo na neméně slyšitelné echo. Dramatikův čin byl prostý (nebyl sám, ale zase jednou byl vybrán, aby na něm politická špička dokazovala, že si s takovou drzostí umí poradit. A tak si poradila. Naši vedoucí političtí představitelé nemohli přeslechnout a přehlédnout, co zůstalo nevysloveno a takřka nezjevno uprostřed davů, proudících centrem města, a pak museli přeslechnout a přehlédnout tisíce protestů.

89-350
20. VI. 89

Shakespeare, Hamlet, II. 2 (p. 957a) – recitace z jakési hry

The instant burst of clamour that he made-
Unless things mortal move them not at all-
would have made milch the burning eyes of heaven,
And passion in the gods.

Ten okamžitý výbuch nářku by vyždímal
snad z hořících očí nebes slzu
a bohy popudil by k hněvu-
leč že by nepohnulo jimi nic smrtelného.

Lidská pochodeň na Václavském náměstí – to nebyla jen výzva lidem, to byl výkřik tváří v tvář nebesům. Nikoliv projev beznaděje, ale akt víry. Hvězdy měly zaplakat; ale hvězdy mlčely. po dvacet let vycházejí a zapadají a – viděno lidskýma očima a měřeno časem lidského života – nic jimi jinak nepohne. Jen planety mění své postavení, ale lidských výkřiků si také nevšímají. Alespoň bohové by tedy měli vzplanout hněvem; avšak ani po bozích není ani vidu, ani slechu. Můžeme se (a dokonce se musíme) tázat: proč hvězdami nic nepohnulo? A proč se bohům v jejich srdcích a myslích neroznítil hněv a vztek? Protože bozi i nebesa jsou jen s těmi, kdo sami něco podnikají, kdo sami sebe nasazují. Správná odpověď – po vzoru Nátana, obviňujícího krále Davida, ale v demokratické transkripci – zní: ty jsi ten bůh, vy všichni jste ta nebesa. Podařilo se vyždímat slzu z vašich očí? Podařilo se vás probudit k hněvu? Snad na chvíli, ale pak následovalo dvacet let“ nepohnutosti“. Můžeme my všichni tuto „nepohnutost“ prostě jen svalit na bedra těch „nahoře“, byť nikoliv „nahoře na nebesích“? Nejde tu dokonce na prvním místě právě o nepohnutelnost naši vlastní? Nenechávala naprostá většina z nás toho, co zemřel, i jeho výzvu, propadnout zapomnění?

89-351
21. VI. 89

„Follow him, friends. we'll hear a play
to-morrow."
Hamlet (Shakespeare)
II, 2 – p. 957

„Následujte ho, přátelé: a zítra budeme
přihlížet představení."

„Řiďte se jím, přátelé: zítra tu bude
představení."

Pozměňme trochu smysl těchto slov, tak aby platila v jiném a dokonce v „reálném" kontextu našeho života, naší dnešní skutečnosti. Když bude sám, hrát se nebude; když ho budou jiní následovat, snad už zítra budeme moci být přítomni představení – představení také jeho hry. – Když je dramatikovi (skutečnému, ne pouze „pisateli divadelních kusů") znemožněno, aby nastavoval zrcadlo společnosti v divadle, nemůže se vyhnout tomu, aby se tak pokusil učinit uprostřed samotné živé skutečnosti: udělá něco, co vrhne světlo na současný stav tak ostře, jak by to mohlo učinit snad jenom dočista geniální drama. V naší „skutečné hře" chybí Hamlet, který by herce pobídl, ale také (jak alespoň tito herci jistě očekávali) alespoň do jisté míry zaštítil. Místo kralevice, který je sice s divadelním uměním a mnohými kusy kupodivu dost obeznámen, ale přece jen zůstává diletantem, vystupuje v naší „skutečné hře" dramatik profesionál, ale v roli politického amatéra (nebo alespoň neprofesionálního politika, či jak se před časem u nás říkávalo, nepolitického politika). Jeho cílem však není hrát divadlo ani vyzývat a inspirovat herce, ale chce apelovat na všechny, kdo mají dost vnímavosti a také citlivosti svědomí. A kdo se ozval jako první? Profesionální herci a vůbec divadelníci; vyšli ven ze své profese, opustili divadelní prkna a sešli se svými podpisy na kulturní agoře. A nezůstali sami, připojili se mnozí jejich kolegové z jiných oborů umění a vůbec kulturního života, ba připojili se i vědci a mnozí další občané. Co se tu změnilo za posledních tucet let, že už nepomohla žádná hrozba ani trik a že se nepodepisovala anti-charta, ale protest proti věznění dramatika? Bylo to vlastně něco jako hlasování – nevím, zda by bylo možno říci: těch nejstatečnějších, neboť tady vlastně ani nešlo tolik o statečnost; spíše šlo o hlasování těch, kterým už bylo příliš zatěžko nadále mlčet, nadále nevědět, co dělat a nevědět, co říkat. Nicméně je třeba vidět skutečnost v jasném světle. „Reálnou" politickou situaci to nezměnilo, ale změnilo to atmosféru. A v té atmosféře ovšem musí žít i naše politické a státní vedení, i když se k nim dostává jen přes několikerý filtr. Hlavní úkol však před společností zůstává: je třeba uskutečnit závažné společenské změny. A tu se ukazuje hned na počátku dvojí základní nebezpečí:

na jedné straně je tu nebezpečí, že bude konstruován nový plán – a proti tomu už existuje značný odpor (zároveň ovšem třeba dodat, že toto nebezpečí je momentálně zanedbatelné, protože takový plán ani v hlavních rysech prostě neexistuje); a na druhé straně je tu mnohem závažnější nebezpečí, že pod rouškou nějakých nových hesel se prosadí jakési nové lessaiz faire, tedy že se otevřou dveře novým – a někdy i starým – emancipátům, emancipovaným elementům. Proto ani hesla, ani zjednodušené obrazy nepomohou, neboť jsou nespolehlivé: tím méně ovšem mohou pomoci pouhá gesta a pouhé symboly. Ty mají zajisté své místo i v politice, ale místo podřízené.

89-353
22. VI. 89

Před časem jsem si udělal poznámku: „Šelmy sledují stopy, ale protože je dovedou ke zvířeti. V kultuře to je jinak – živíme se samotnými stopami: ty polykáme a stavíme z nich své bytí.“ – K tomu je třeba dodat několik kritických připomínek. Když jdeme na procházku se psem, očuchává mnoho stop a registruje nesčíslné pachy, aniž by to mělo nebo mělo mít nějaké konkrétní a praktické důsledky. Sledovat stopy je možné jen tak, že sledují mnoho stop a že pouze některým věnuji vážnou pozornost. Pro psa to je stejné jako pro člověka. Kromě toho ani pes se přímo neživí stopami, ale nečiní tak ani člověk. Rozdíl je někde jinde: to, co hledá člověk za stopami, je docela jiné povahy než to, co hledá za stopami zvíře, např. šelma na lovu. Když Bedřich Hrozný luštil, tj. dešifroval neznámé písmo a také neznámý jazyk, chtěl na jedné straně porozumět nalezeným textům, ale na druhé straně chtěl objevit a co nejlépe poznat neznámý jazyk, kterým ony texty byly psány. (Nehledíc už na písmo.) Skutečnosti, k nimž se za pomoci stop chce člověk dostat, nejsou jenom tak konkrétní jako jednotlivá tabulka s textem (což je obdoba jednotlivého zvířete, které má být uloveno), ale člověka zaujme mnohé, co pro zvíře prostě nemá smysl. Dokonce i jako lovec nebo sběratel může být dost rychle odveden od svého původního úmyslu tím, že se před ním otevře nový svět nebo alespoň nový problém (svět nově poznávaného, dosud nerozluštitelného jazyka, nebo taxonomický problém v případě, že natrefí na neznámé zvíře nebo plod neznámé rostliny apod. Proto slova, že „se živíme samotnými stopami“ mohou platit jen přibližně, přeneseně, metaforicky; ovšem metaforicky to mutatis mutandis platí i třeba o psech.

89-354
30. VI. 89

Problém víry zahrnuje také problém vztahu člověka (jako subjektu) k „Bohu“ a problém vztahu „Boha“ k člověku. Ovšem tady má specifickou důležitost povaha tzv. „zjevení“ a zejména jeho interpretace – a to nejenom interpretace jeho „obsahu“ (ta dokonce náleží do zcela jiné souvislosti), nýbrž především interpretace všeobecné povahy zjevení. Zde je naprosto nezbytné si předem důkladně promyslet strategii přístupu k těmto problémům a také reflexe onoho přístupu. Protože celá zmíněná problematika je přímo zavalena mnoha vrstvami tradičních způsobů chápání a theologických interpretací, je zapotřebí se alespoň rozpoznatelných částí takových nánosů nějak zbavit, oddělit je od toho, co vlastně především chceme zkoumat a ovšem složit někam stranou pokud možno tak, abychom se k tomu mohli vrátit k důkladnějšímu přezkoumání (co kdyby se snad ukázalo, že jsme jako pouhý „nános“ stranou odložili něco, co zdaleka pouhým nánosem nebylo a co bude pak alespoň dodatečně muset být vintegrováno do našeho pojetí a do naší interpretace?). Celý náš postup je proto třeba chápat jako experimentální – výsledky se mohou dostavit jako cosi nesmírně významného, ale je naopak také možné, že se nakonec vrátíme s prázdnými sítěmi. Základní „metodou“ v našem dalším postupu bude vždy pokus o ustavení jakéhosi modelu pomocí pojmových konstrukcí, ovšem vždy s plným vědomím některých mezí či omezeností tradičního předmětného myšlení. Tyto meze si budeme muset vždy znovu zpřítomňovat, a to co nejnázorněji. K nezbytné názornosti však bude náležet to, že se vždy pokusíme vypracovat model tradičními prostředky a pak budeme v detailech a konkrétně ukazovat, v čem je nedostatečný a v rámci předmětné pojmovosti zároveň neopravitelný.

89-355
30. VI. 89

Když umění (umělec) odpovídá na výzvu doby, často předbíhá odpověď společnosti a jejích představitelů, ať už politických nebo jiných. A není tomu tak proto, že by jen odráželo situaci a stav společnosti, jak už tady i bez umění jsou, ale leckdy ve své odpovědi obsahuje mnoho směrodatného, anebo alespoň nějaké pokyny či znamení, kterým je možno, a tedy i nutno co nejlépe porozumět. Zvláště důležité to je v dobách a situacích, kdy selhávají běžné způsoby a struktury společenského a politického života a kdy umělci (nebo filosofové atd.) svou prací a svou veřejnou nebo poloveřejnou činností vlastně nahrazují a suplují práci politiků (nebo jindy filosofů, pokud je na tomto poli také vakuum). V takových případech je důležité se pokoušet porozumět různým fenoménům, které nepromlouvají přímo, ale představují jakási „znamení doby“ či „znamení časů“. Nesnáz ovšem spočívá v tom, že takovým znamením nevěnujeme pozornost, anebo věnujeme-li, že tato znamení neumíme správně vyložit. – Ovšem otázkou zůstává, jak daleko takové umění může jít ve své odpovědi na výzvu doby. Umění nedisponuje z podstaty věci prostředky, jež by mu dovolovaly odpovědět nejen adekvátně, ale v plnosti. Proto i samotné odpovědi umění na výzvu doby představují zase jen tuto výzvu, ovšem již určitým způsobem ztvárněnou. To, jak umělec odpovídá na výzvu doby, představuje jen poněkud čitelnější, relativně srozumitelnější znamení, které na jedné straně – a především – poukazuje k oné zcela nepředmětné a tudíž ještě vůbec neztvárněné, nezformulované výzvě, zatímco na druhé straně už tuto výzvu zapojuje nějak do kontextu s faktickou situací, pochopitelně v tom smyslu, jak této situací sám rozumí. A tady vznikají zásadní otázky.

89-356
30. VI. 89

Jde o dvě otázky, resp. o tázání dvojím směrem. Na jedné výzkumné cestě se musíme tázat po tom, jaké specifické předpoklady má umění pro to, aby svými prostředky porozumělo oné ještě zcela nepředmětné, tj. ještě nikterak nezformované „výzvě doby“; a na druhé straně se musíme tázat po tom, jaké vlastní a tedy specificky umělecké prostředky má umění pro to, aby nejen extensivně, ale především do hloubky a „kvalitativně“ rozpoznalo povahu situace, do níž byl umělec postaven spolu s lidmi, uprostřed nichž tvoří, a spolu s celou společností, jejím stavem v různých ohledech a také její dynamikou, jejím směřováním tím či oním směrem atd. Celá věc vypadá zprvu dost komplikovaně a nepřehledně, ale přístup zblízka a ovšem určitým, snad „tím pravým“ způsobem může celou problematiku zjednodušit. Ovšem musíme nejprve vyloučit nebo alespoň relativizovat tradiční přístupy až předsudky, které brání správnému porozumění. Poznání skutečnosti není jen záležitostí vztahu – tj. poznávacího vztahu, aktu poznání – mezi poznávajícím subjektem a tzv. objektivní skutečností, ale je tu ještě významný čtvrtý faktor (nebo člen či prvek apod. (, který nelze převést ani redukovat na subjekt a jeho aktivitu, ani na onu tzv. objektivní skutečnost. Pokud jde o „danou (objektivní) skutečnost“, je na tom umělec v podstatě stejně jako každý jiný člověk: v něčem musí spoléhat na vlastní zkušenost, v něčem (a to v mnohem rozsáhlejší míře) musí spoléhat na nejrůznější odborné vědy, které mu mohou poskytnout a svými interpretacemi zprostředkovat zkušenosti, které prostě každému člověku (a tedy také umělci) jen tak beze všeho přístupny nejsou. Docela jinak se to má ovšem s přístupem k onomu „čtvrtému“ faktoru (pravdě).

89-357
30. VI. 89

V přístupu k pravdě (v silném významu toho slova, tedy nikoliv ve významu „pravdivého soudu“ nebo poznatku atd.) totiž neexistuje žádné zprostředkování: k pravdě je možno se vztáhnout jen přímo a osobně – anebo se k ní nevztáhnout vůbec. Není třeba na tomto místě vykládat, jak je to možné a jak se to provádí, uskutečňuje (sem náleží především podrobný výklad o funkci reflexe a zejména jejího ek-statického momentu, jakož i neméně podrobný výklad o nepředmětné a zvláště „nejsoucnostní“ povaze subjektu). Zde nás zajímá jen to, že být umělcem znamená také určitý životní postoj a přístup či postup, zkrátka životní orientaci, k níž jako neodlučná její součást náleží otevřenost vůči „nápadu“ (jak se to velmi nepřípadně nebo jen podmínečně případně nazývá), vůči „novému pohledu“ či náhledu a tím i vůči „nové skutečnosti“ nebo nově odhalené, nově objevené, nově viděné skutečnosti. A v tom to právě spočívá: vidět autentickou skutečnost znamená vždy vidět ji autenticky, a to v sobě zahrnuje vidět ji ve světle pravdy, která mne právě teď, když zrovna tu skutečnost nově vidím, oslovuje, která na mne apeluje, abych jí dal již svým viděním, svým nápadem a jeho provedením průchod, aby všechny své schopnosti a dovednosti, ale přímo také sám sebe dal do jejích služeb, abych se stal jejím tlumočníkem, jejím vykladačem, prosazovatelem a šiřitelem atd. To je ten pravý (autentický) základ oné jakoby „posedlosti“ každého tvůrce, tj. každého objevitele, nahližitele a oddaného služebníka „nové pravdy“, tato posedlost se navenek podobá posedlosti deviované, prázdné, ať už pouze předstírané nebo sice upřímné, ale jen imitující, bez základu a tedy falešné. A tu je také třeba rozpoznávat.

89-358
1. VII. 89

1 Nenormální a v mnohém přímo iracionální situace – vyžaduje něčeho podobného ptakopravectví nebo věštění z kávové sedliny. Nejde vlastně o přesný popis toho, co se stalo, ale o interpretaci smyslu, tj. toho, co to znamená.

2 To, co se ukazuje, případně vyjevuje, tedy fenomenální charakter toho, co se stalo, nemusí tedy nutně odpovídat přesně všem detailům, které by bylo možno vysledovat, protože tento do detailu vypracovaný věrný obraz v průběhu dalšího vývoje událostí vlastně nikoho nezajímal. (Poukázal na některé stránky této věcné nedbalosti sám Havel v obou svých závěrečných slovech před soudem. (

3 Havel byl především souzen jako personifikovaný strůjce provokativního položení květin na místa, kde se před 20 lety upálil Jan Palach. Nehrálo a nehraje roli, že pouze byl přítomen a že sám ani květiny nekladl, ani je klást nemínil (vždyť také žádné neměl). Květiny vůbec nebyly položeny, neboť Bezpečnost zasáhla. (Zkontrolovat!)

4 Samo položení květin ovšem také nemá rozhodující význam, který si podržuje sám smysl jejich položení, totiž připomenutí Palachova činu. A zase nikoliv samotného činu jako faktu sebeupálení, nýbrž smyslu tohoto činu. A tím byl jednak protest proti tomu, co se stalo a co pokračovalo jako důsledek vojenské intervence, jednak jako zoufalá výzva všem, aby se vzpamatovali a aby se alespoň bránili, aby kladli odpor proti tomu, co se děje.

5 Havel byl tedy souzen jako ten, kdo připomněl tento Palachův protest a tuto jeho výzvu, a to zástupně za stovky a tisíce těch, kdo si to připomněli s ním. Vzniká nutně otázka, proč se toto připomenutí jevilo stranickému a státnímu vedení do té míry jako nepřijatelné a netolerovatelné, že se rozhodli znovu tvrdě zasáhnout jednak přímo na místě samém, jednak tím, že ex post inscenovali proces s Havlem a jeho odsouzení.

6 To je vlastně první poučení na naší cestě po stopách toho, co se stalo. Palach byl mladý hoch, jehož názor na tehdejší situaci nebyl důležitější než názor jiných občanů. Rozhodujícím momentem nebylo jeho hodnocení vývoje událostí, ale jeho sebeoběť. Palach si myslil to, co si myslila většina, ale vydělil se z této většiny tím, že demonstroval životní závažnost svého hodnocení oběti vlastního života.

7 Proč to tenkrát tolik zapůsobilo, Protože jednak vyjadřoval svým činem něco, co bylo v hlubokém souhlasu s tím, jak věci viděli a prožívali občané ve své velké většině, a za druhé – a v tom možná byla ještě větší síla – že udělal podle svých možností maximum, co mohl a měl alespoň co do smyslu a třeba je do jisté míry udělat každý – tak to lidé cítili a

prožívali. Proto byli nejen dojati neštěstím mladého člověka, ale cítili v něm jakoby zástupného obětníka.

8 To však byla jen atmosféra chvíle, několik dnů a možná týdnů po Palachově činu. Po dvaceti letech to tak už neprožívá nikdo. Vzniká otázka, proč mohla celá záležitost vzbudit tolik nových reakcí ještě po tak dlouhé době.

9 Jediný rozumný výklad spočívá v poukazu na jistou shodu mezi situací tehdejší a dnešní. Ta ovšem nespočívá ani v citově rozbouřené hladině občanského vědomí, ani objektivně v nějaké nové intervenci, která by měla znovu překazit národní úsilí a potlačit národní naděje. Pravý opak platí o naší dnešní situaci. Vnější intervence je naprosto nepravděpodobná, naděje na nějakou novou obrodu jsou bohužel minimální.

10 V čem tedy spočívá ona shoda? V osobách: ti, co se politicky etablovali v důsledku intervence a tedy v důsledku porážky reformy, tu většinou dodnes zůstávají ve funkcích a představují tedy personální jednotu tehdejšího pádu a dnešního úpadku. Samo jméno Palachovo a připomínka jeho činu mají dnes specifický symbolický význam: nejde už ani na prvním místě o protest proti tomu, co se tehdy stalo (i když proti tomu také), nýbrž především proti těm, kdo v oné intervenci zakládají svou dnešní legitimitu.

11 Celé záležitosti dává zvláštní důraz skutečnosti, že už byly vysloveny kritické soudy o tehdejší intervenci nejenom v Maďarsku a Polsku, ale dokonce v samotném Sovětském svazu, kde se čeká výslovné oficiální odsouzení (to se zřejmě oddaluje hlavně na nátlak našich politiků). Je otázkou nepříliš dlouhého času, že dojde k popření legitimity naší dnešní politické reprezentace přímo v zemi, která byla a dodnes je za její instalaci odpovědna.

12 Položení květin mělo tedy zvláštní symbolický význam, který byl neodlučitelně spojen s jiným symbolem, totiž Palachovým sebeupálením. Proto také soud nad Havlem měl význam především symbolický a nikoliv právní.

89-360
4. VII. 89

Když Descartes formuloval svou slavnou větu „Je pense, donc je suis“ či „Cogito ergo sum“, měl na mysli tu okolnost, že jistoty o své existenci nabývám ve svém myšlení a na základě reflexe tohoto svého myšlení jako aktuálního aktu (či série aktů). Tak chápeme jeho formuli dnes, když vidíme v Descartovi a v kartezianismu první rozhodující obrat evropského myšlení a počátek novodobé filosofie. Svůj myšlenkový směr či přístup bychom v jisté formální analogii mohli formulovat v tezi „věřím, tedy jsem“. Obsahově tu ovšem nenajdeme podobnost, nýbrž naopak zcela základní rozdíl a přímo protiklad proti tezi Descartově. Především tu je postavena zcela stranou otázka, jak nabýváme jistoty o své existenci, a do popředí a do základu je postavena otázka, jak nabýváme vůbec své existence, přesněji, odkud a jak je naše existence zakládána. Descartes existenci subjektu jednoduše předpokládá, kdežto my ji chceme učinit předmětem základního zkoumání. Descartes se táže jen po tom, na čem subjektivně zakládáme své vědomí vlastní existence, my naopak chceme vědět, co je možností a základem naší existence. Tím je naše otázka především mnohem širší, má širší záběr, a proto také odpověď, že základem mé existence je víra, má rovněž širší záběr, neboť neplatí jen o lidech, o lidských bytostech, které – pokud víme, a je to ovšem prozatímní konvence – jediné jsou s to si svou existenci uvědomovat a nabývat o ní jistoty, nýbrž platí o všech živých bytostech, tedy i o těch, jež vůbec nejsou s to myslit, a dokonce o všech pravých jsoucnech, jak se pokusíme ukázat. Mohlo by to na první pohled vypadat jako krok zpět, neboť novodobá filosofie zaznamenala obrovský pokrok a vůbec pohyb kupředu a zároveň do hloubky právě tím, že začala stavět na zkušenosti myšlení. My teď vlastně zveme jakoby zpět k oné zkušenosti „bytí“ či přesněji existence, která – jak se zdá – byla již dávno vyčerpána a k níž se sice vrátila poválečné filosofie existence a existencialisté, ale zejména v druhém případě bez možné výdrže.

89-361
4. VII. 89

Chtěl bych přezkoumat, do jaké míry souvisí či nesouvisí čistě jazykově, etymologicky, české slovo věřiti a vířiti, víra a vír. Kdyby se ukázalo, že tu nějaká podstatnější souvislost je, mělo by to jistě značný význam pro podpoření, ne-li potvrzení určitých aspektů toho, čím je víra v našem pojetí. Ze zcela neindividuálního procesu prodění nějakého media se náhled vyvine cosi jednotlivého, individuálního, co trvá určitou dobu, tj. co vznikne, nějaký čas „víří“ a potom zaniká. Platí to nejen o plynech a kapalinách v prostředích nám běžně dostupným, ale dokonce přímo kosmicky, tj. v kosmologickém rozšíření. Vírem vznikají i hvězdy a planety, hvězdné soustavy, galaxie atd. – a vírem se udržují (pokud nedojde ke zrodu jiných procesů, jež mají proti-vírový charakter, tj. k procesu ztuhnutí nebo alespoň k vzniku vnější krusty, nebo na druhé straně k růstu vnitřního přetlaku a konečnému výbuchu). Zvláštním typem vírů však vznikají také elementární částice (z pouhého vlnového záření). Dějinné nebo myšlenkové apod. případy jakéhosi „zauzlení“ mají rovněž charakter podobný vírům (včetně oné dočasnosti). Atd. Atd. Bylo by zajímavé a poučné podívat se na konstituci subjektu jako na „produkt“ takového časově omezeného či vymezeného „víru“. Ostatně také vír, jak jej známe a jak o něm hovoříme v meteorologii nebo zase při proudění vody ať v mořích a oceánech, ať v řekách, je velmi často chápán či spíše pociťován jako cosi osobitého, ne-li personálního či personalitu připomínajícího (ženská jména, jimiž je pojmenován uragán, seirroco (?) apod.). – Pokud by se ukázala opravdu nějaká spojitost, bylo by na místě hned sledovat možnou další spojitost se slovem „vítr“ a „větrný“ – oproti „věrný“. Kde se bere to „t“ a jaký má eventuelní význam? (A jak vypadá etymologická souvislost v jiných jazycích?) Bylo by lze doložit, že nám tedy český jazyk (a případně některé další) napovídá a naznačuje cosi, co by mohlo mít filosofickou relevanci?

89-362
4. VII. 89

Pokud vyjdeme z našeho chápání ryzí nepředmětnosti jako „absolutně budoucí“, vzniká nám závažný problém vztahu „reálného“ dění k této absolutní skutečnosti. Nebylo by možno právě na této věci demonstrovat smysluplnost křesťanského důrazu na inkarnaci? Oproti tradici je nutno opustit starou koncepci dvojí přirozenosti JK (už proto, že je nutno opustit vůbec koncepci přirozenost a myslit FYSIS zcela novým způsobem!) a nakonec i tzv. trojjedinost (která by byla chápána jako substanční, tedy trojsubstančnost). Celé tradiční dogma ovšem stejně bude nutno „dekonstruovat“ a ukázat na některé jak pozitivní, tak negativní (tj. nosné i málo nosné nebo vůbec neudržitelné) aspekty nejhlubší motivace oněch dogmatických sporů a jejich výsledku. Nicméně, to, že ryzí nepředmětnost se jako výzva dočká lepšího či horšího pochopení a poslechnutí, zůstává mimo veškerou pochybnost. co pochybnost budí, je absolutizace jednoho takového pochopení a poslechnutí. Není však sama taková absolutizace motivována spíš řecky než hebrejsky (izraelsky)? V každém případě je tu na místě analýza, a nikoliv polykání ani polemika (nemůže zde v žádném případě platit ono provokativní „friß Vogel – oder stirb!“). Jedním z nejvážnějších motivů dogmatických sporů bylo sledování odlišných spojitostí a kontextů LOGU; ve světle tradice „víry“ se ukazovalo, že řecký typ „logiky“, přesněji: pojmového myšlení a jeho LOGU, musí být nějakým způsobem narušován a odkazován do mezí, když začíná vést nesprávným směrem. Protože však nebylo k dispozici nic lepšího, muselo se sáhnout k paradoxům resp. k paralogismům. Nejhlubším zdrojem paralogismu tohoto typu byl rovněž – jak se nám to dnes jeví – paradox: řecké myšlení, které jednak problematizovalo tradiční představy o bozích, jednak se pokoušelo o nové pojetí bohů a božského, sice zapojovalo bohy (nebo boha) do soustavy světa, ale čím víc to dělalo, tím víc odcizovalo bohy lidem resp. lidi bohům. Personální zájem bohů o lidi byl tlumen a posléze likvidován.

89-363
4. VII. 89

Proti tomuto trendu právě zdůraznění naprosté jinakosti Boha v tradici izraelsko-křesťanské se stalo spolehlivou základnou nejen pro zachování úzkého vztahu mezi Bohem a člověkem (lidmi), ale dokonce pro stálé prohlubování a zkvalitňování personalizačního trendu ve vývoji lidského sebepochopení a sebeuskutečňování. Paradoxnost této okolnosti spočívá rovněž ve zdánlivě paralogické povaze důsledků: přiblížení bohů lidem v tom, že se lidem podobají (zejména v tom, že to jsou také nitrosvětná jsoucna), znamenalo jejich oddálení do nelidských a mimo-lidských sfér, z nichž jen výjimečně zasahují do lidských záležitostí. Naproti tomu zdůraznění „naprosté jinakosti“ Boha a tím jakoby jeho vzdálení veškerým lidským představám znamenalo jeho přiblížení každému člověku jako jednotlivci do té míry, že i tam, kde člověk je zcela opuštěn druhými lidmi, není nikdy opuštěn absolutně, protože je vždy s Bohem a Bůh s ním. A právě tato skutečnost „naprosté blízkosti“ onoho „naprosto jinakého“ Boha se stala rozhodujícím motivem dogmatické koncepce toho, jak se Bůh stal člověkem, tedy vtělení, „včlověčení“, inkarnace. – Protože se velmi mnohé změnilo, protože především selhal v rozsáhlém měřítku onen řecký typ pojmovosti, atd., je zapotřebí se pokusit vše přeformulovat za použití prostředků, které máme dnes k dispozici, a zbavit staré formulace a koncepce zbytečné zátěže jak polemické, tak adaptační (neboť zachovávat adaptace, které se po změně okolností staly samy atavismy, je vskutku nesmyslné). Je-li uvedené interpretace správná, pak je třeba definitivně odložit a z vlastní mysli vypudit i poslední zbytky „analogického“ myšlení (vyvrcholivšího v tezi o „analogia entis“) a pak se pokusit to pozitivní vyjádřit nově. Celý náš pokus je jedním z prvních kroků tímto směrem. Je-li cesta tímto směrem na delší čas nebo natrvalo schůdná, o tom je nesnadno již nyní někoho přesvědčovat – to je třeba nechat jednak kritickému posuzování (ovšem chápajících, oč jde), hlavně však času.

89-364
6. VII. 89

Na divadlo (ostatně je to dost podobné i s jinými druhy umění, ale u divadla je to zvlášť dobře možno ukázat) se obvykle hledí jen jako na hru, vše, co předchází a následuje, co ji doprovází a co je s ní v nějaké souvislosti, se vztahuje právě jen na hru, herci sami jsou chápáni jako „materiál“ ke hře atd. atd. Ale to není pohled „filosofický“, protože v něm chybí vztah a ohled k celku, nýbrž naopak všechno, co je považováno za nezbytné, je vztahováno jen ke hře, tedy k něčemu partikulárnímu. Filosofický pohled musí především podtrhnout skutečnost, že hra má smysl jakožto hra jen v jistém kontextu, bez něhož přestává být hrou. Nejlépe je to vidět v případě filmového nebo televizního představení, na něž nikdo nehledí a jemuž nenaslouchá. V takovém případě (nehledíme-li na původce a na obsluhující personál) tzv. představení není vlastně žádným představením, neboť nikomu nic není představováno. Obdobně tomu je ostatně i v případě divadelní hry, pokud necháme stranou herce, kteří nezbytně hře také přihlížejí a naslouchají, chápu ji a reagují na ni, i když vždy především profesionálně, totiž jako herci a tedy v jistém významném smyslu jako aktéři hry. Ale hra jako celek něco znamená pro lidi, kteří nejsou aktéry hry, tj. má význam, který přesahuje vnitřní svět samotné hry. Konec konců to je právě smyslem umění, a zajisté také divadelního umění, aby hrou jako celkem nebo některými jejími partiemi bylo vysloveno nebo znázorněno něco, co má smysl za jejími hranicemi, v běžném, každodenním životě, eventuelně v určitých společenských, politických, kulturních, vůbec dějinných situacích. Když toto uvážíme, musíme se potom otázat, jaký má smysl, když herci a vůbec divadelníci podniknout takovou věc, jako je podpisová protestní akce, týkajícího se divadelního autora, dramatika. Ve hře se „jen hraje“, ale tohle oni myslí „doopravdy“. Přesto je to však dále jen „hra“, i když jiného druhu: rozhodujícími prostředky tu jsou gesta, symboly. To právě je třeba interpretovat.

89-365
6. VII. 89

Je celkem známou věcí, že tam, kde politika neplní řádně a dostatečně své povinnosti a kde nehraje plně svou úlohu, rozmanité kulturní oblasti a aktivity jsou mocně přitahovány neřešenými nebo špatně řešenými úkoly a jsou sváděny či prostě přiváděny k tomu, aby nefungující nebo špatně fungující politiku suplovaly. Nejhorší režimy proto usilují o maximální kontrolu nad takovými obory a o to, aby samy určovaly, jakým způsobem budou nefungující nebo nedostatečně fungující politiku suplovat. Jejich cílem je režírovat jejich zapojení do politického života takovým způsobem, aby plnily předem stanovenou úlohu, kterou politika svými prostředky plnit nemůže nebo nedovede, a činí je tak nástrojem v rukou politiků a politiky. Navzdory obrovskému úsilí a velkému dohlížecímu a kontrolnímu aparátu (včetně cenzury atd.) se vždy znovu v těchto kulturních oborech (a zvláště oborech umění) objevují pokusy i politicky říci něco podstatného nebo alespoň relativně podstatnějšího. Obvykle to také vypovídá něco o stavu společnosti, a je možno to interpretovat. Interpretace musí vždy počítat s tím, že transpozice problémů společnosti do vnitřního světa uměleckého díla, v našem případě divadelní hry, je provázena mnoha symboly a že sám problém je vždy symbolicky ztvárněn. Nyní se dostáváme ovšem k úkolu zcela opačnému: herci a divadelníci vůbec opustili své normální výrazové prostředky (včetně symboliky, která je s ní spjata), přestoupili práh divadla a vystoupili na veřejnosti – ovšem zase prostřednictvím jiných symbolů. A tak tu máme vlastně hned dvojí úkol: objasnit, co to znamená, když protest společnosti začíná tím, že herci a divadelníci a po nich vůbec kulturní pracovníci (atd.) vystoupí symbolicky na politické scéně (místo aby politické problémy transponovali do polohy, odpovídající divadelní scéně); a za druhé, co to znamená, že toto občanské vystoupení, které je politické, má tak výrazně symbolickou, to znamená technicky nepolitickou podobu.

89-366
6. VII. 89

Na které rovině významů se máme zastavit? Kde najdeme to podstatné, co nám naznačuje tak pozoruhodná událost, že herci, divadelníci vůbec a kulturní pracovníci, vědečtí pracovníci a dokonce lidé, kteří se ani nechtějí tvářit jako kulturní pracovníci, podpisují protest proti rozsudku nad Havlem a petici za jeho propuštění v takovém nebývalém a nečekaném počtu? Co se změnilo za posledních dvanáct let, že režim nezískal prakticky nikoho významnějšího, kdo by veřejně odmítl tento protest a tuto petici, ačkoliv v roce 1977 řada předních kulturních pracovníků a zase na prvním místě mnoho herců a divadelníků podepsala tzv. anti-chartu? Výklad, že se změnila situace, nemůže obstát, neboť kdyby se vskutku změnila, nebylo by důvodu pro to, aby celou akci začínali zase herci a divadelníci. Mohli by se zúčastnit, ale proč by měli jít v čele? Ostatně politická analýza nemůže ničím doložit nějakou větší změnu. Jistě, změnily se (od r. 1968) mezinárodní okolnosti: dnes taková vojenská intervence spřátelených armád pod vedením sovětských jednotek není možná. Ale nezměnila se situace natolik, že důsledky oné dnes již nemožné intervence z doby před dvěma desetiletími by byly anulovány, ale naopak platí docela zjevně, že přetrvávají. Lidé, kteří se dostali do politického vedení v důsledku vojenské intervence a kteří tedy byli vlastně do svých funkcí instalováni interventem, zůstávají většinou na svých místech, a i když někteří z nich z těch či oněch důvodů museli ze svých funkcí odejít, na jejich místa jsou vybíráni lidé téhož typu a zaměření. Tedy žádná opravdová změna; snad jen nejistota na nejvyšší úrovni, a z ní vyplývající nejistota i na úrovních nižších. Iniciativu, o které byla řeč, musíme tedy interpretovat jinak než na základě změněné situace. Došlo-li ke změně, tedy nikoliv před onou iniciativou, ale v jejím důsledku. Sama tato iniciativa však nemohla být a nebyla bez motivů (a snad i bez příčin). Co ji tedy doopravdy vyvolalo? Proč začali právě herci a divadelníci?

89-367
6. VII. 89

Když herci a vůbec divadelníci (ale začali herci!) vyjdou za hranice divadla a sejdou se na společné platformě, která není divadelní, pak to něco znamená. Naším úkolem je odhalit, co vlastně to znamená. Herec je velmi závislý, mnohem závislejší než jakýkoliv jiný zaměstnanec. Herce je možno „stáhnout“ z oběhu velmi snadno, stejně tak jako z něho udělat hvězdu. Když herec učiní něco takového, co lze hodnotit jako uzurpaci politické funkce, když je herec politický, aniž by to bylo stanoveno jako součást jeho herecké profese (ať už v rámci divadla nebo mimo jeho rámec, jak tomu bylo při podpisování anti-charty), pak už to musí být řádný důvod, stojí-li mu to za takové riziko. Ale herec je umělec; to, co dělá umělec, je umění a nikoliv realizace myšlenky. Nikde nemáme a nemůžeme mít zaručeno, že herec ví vždycky, proč něco dělá, a že to sám může dostatečně vysvětlit. Samozřejmě, může o tom leccos říci, může si o tom leccos myslit. Ale nikde není zaručeno, že to, co si o svých důvodech myslí a co o nich říká, je opravdu vystihující, je objasněním jeho skutečných, pravých důvodů. A já bych řekl, že právě při podpisování protestní petice, v níž šlo zdánlivě především a vlastně takřka výhradně o Havla, šlo ve skutečnosti o něco jiného. Lze psychologicky vysvětlovat start celé akce z toho, že Havel přišel na oslavu vzpomínkovou do Divadla na Zábradlí. Ale to může vysvětlit pouze to, co de facto vysvětlení nepotřebuje. Možná, že si Havel získal několik nebo celou řadu herců a divadelníků při této příležitosti, ale rozsah akce ukazuje, že to, co se stalo, se odehrálo na docela jiné rovině. Zatímco podpisem základního dokumentu Charty 77 stvrzoval svůj souhlas a stanovisko každý sám za sebe, gejzír podpis na protestní petici svědčí o povědomí herců, divadelníků a pak kulturních pracovníků a dalších o tom, že šlo o akci jakoby zástupnou. Herec, většina herců je zvyklá mluvit za někoho jiného, obvykle za postavu nějaké hry. Zde však herci promluvili za lid, za národ, za společnost.

89-368
7. VII. 89

„… jeder der jetzt hier protestieren will, was schriftlich sehr billig sei, würde im Erbst seinen rechten Weg finged durch Handlung.“

Karl Jaspers, Ein Selbstportät
in 3331, Schicksal und Wille, s. 24.

Ať už šlo v minulosti o chybu či nikoliv, nyní je definitivně jasno: ústními nebo dokonce písemnými protesty nemůže být ničeho dosaženo. Buď bude režim liberalizovat, a to znamená, že se podrobí skutečné vůli občanů tím, že umožní svobodné volby, anebo musí být odstraněn způsobem, který způsobí menší škodu, než kdyby zůstal zachován. A to znamená, že bude třeba od politických gest a symbolických aktů přejít ke skutečným politickým činům. A samozřejmě platí to, co vyjádřil Jaspers: písemné (a také jen ústní) protesty nemají v krajním případě váhu, nebo jen velmi malou, a jsou také dost laciné. Nikdo si nemůže dělat iluze, že učinil jako občan dost, když se připojil k symbolickým protestům. Tím ovšem nemám na mysli, že je podstatně lepší demonstrovat. Demonstrace není vlastně nic jiného než jiný druh symbolického protestu. Jednání je čímsi podstatně odlišným od pouhého protestu. Proto rozhodující nebylo a není, že tolik lidí se na petici podepsalo ani že po nátlaku a proti nátlaku vytrvali a neodvolali; to je jen dobrý předpoklad. Je snadnější zatočit a skoncovat s několika málo lidmi nebo s několika desítkami, ale je obtížné postihnout stovky a tisíce. Protireformní režim posledních dvaceti let sice hned na počátku prokázal, že je schopen postihnout dokonce víc než půl milionu lidí, většinou straníků, ale je mimo veškerou pochybnost, že něco takového dnes už nemůže zopakovat. Proto je dobře, že podepsalo tolik lidí – a mezi nimi lidé dobře známí spoustě dalších, jak je tomu zejména v případě populárních herců. Ale vlastní práce, vlastní „jednání“ teprve čeká. Všechno nasvědčuje tomu, že režim se hodlá udržet všemi prostředky. Nemůže-li postihnout signatáře spektakulárně a všechny najednou, bude se o to snažit méně nápadně. A tu je třeba „jednat“, když se o to pokusí.

89-369
7. VII. 89

Nelze předpokládat, že sám do jisté míry masový jev podpisování petice něco znamená, čeho si nebyli vědomi jednotliví signatáři. To by znamenalo, že připouštíme, že se pravda vyjevuje také bez prostřednictví vědomí a myšlení jako pravda. Tak tomu ovšem není a nemůže být. Ovšem slovo „znamená“ nemusí vždy mít takovou povahu, abychom hned myslili na pravdu, vyjevující se jako pravda. Může jít právě jenom o příznak, symptom, náznak, znamení, pokyn, cosi, co sice má charakter oslovení, ale co se oslovením stává teprve když tomu někdo dá k dispozici svá slova, svůj hlas, své tlumočení. Nicméně „věštit“ z kávové sedliny nebo z letu ptáků či vnitřností obětovaných zvířat má naprosto odlišný charakter od „věštění“ z nějakého masového projevu lidí či jen skupiny lidí. Má-li vůbec nějaký smysl onen první druh „věštění“, pak jen v tom, že ony podivné „jevy“ jsou s to odpoutat mysl věštícího od obecného mínění, od běžných soudů a představ či očekávání. Naproti tomu taková podpisová akce má rozhodně jiný nebo alespoň další význam, zatímco onen předchozí je spíše potlačen, neboť v masovém projevu se jistě prosazuje právě obecné mínění, něžné představy a soudy i očekávání. To nás však vede k závěru spíše překvapivému než očekávanému: vůči nahodilostem letu ptáků či vnitřností zvířat nemusíme být zdaleka tak opatrní, neboť v nich není žádná tendence; umožňují nám jen potřebný odstup. Naproti tomu chování celé skupiny lidí je tendencí či tendencemi přímo přeplněno. Hledáme-li význam podpisové akce, pak se nemůžeme omezit jen na to, co tato akce přímo říká, vyslovuje (např. v textu podpisované petice). Je tu tedy na místě daleko větší opatrnost, s jakou si musíme zachovat potřebný odstup. Když tak neučiníme, bude naše interpretace čímsi nepravým protože poklesne do ideologičnosti – a to právě tím, že přijme všechny představy, soudy, očekávání a s nimi i předsudky atd., které spolupůsobily na každého z podpisujících. A ty rozplétat je natolik nesnadné, že „znamení“ přestává být znamením.

89-370
7. VII. 89

Když k něčemu podobnému dojde, jako byla ona podpisová akce, pak to znamená vždy, že určitá část společnosti nahlédla, že stát, režim nebo úřady podnikly něco, co se příčí jejich smyslu, povinnostem a právům. Protestní nebo jiná petiční akce je pro vládu znamením, že by se měla otázkou zabývat, protože ji určitá část společnosti považuje za významnou. Jak taková vláda může reagovat? Nejsprávnější, ale bohužel zároveň nejméně pravděpodobnou reakcí je nové zvážení určitých již provedených nebo připravovaných opatření, a to ve světle oné iniciativy „zdola“, tj. ze strany společnosti nebo její části. Samozřejmě, že taková reakce z podstaty věci má být veřejná, a i v tom případě, že požadavek petiční iniciativy nebude shledán legitimním a oprávněným, musí být sám požadavek a důvody jeho odmítnutí běžným způsobem zveřejněny. Důvod pro taková zveřejnění spočívá v tom, že iniciativní skupina může být malá, ale může mít pravdu, zatímco většina lidí se o problém nemusí vůbec zajímat a zbytek může věc posuzovat povrchně a nenahlížet její důležitost. Teprve požadavek iniciativní skupiny na celou záležitost upozorní a umožní tak každému, aby ji přestal přehlížet a zamyslil se nad stanoviskem skupiny i nad stanoviskem vlády nebo příslušného úřadu. Jestliže takové upozorňování občanů na důležitost některých záležitostí, které jinak dost unikají veřejné pozornosti, je posuzování jako vnášení neklidu do společnosti, je to jen dokladem toho, že klidem se tu rozumí nezájem a neinformovanost občanů. Často užívaná formule, že občanům se podobným upozorňováním a zneklidňováním (údajným) kladou překážky pro jejich vlastní práci, zase znamená jen nepřímé vyjádření názoru, že většina občanů tady je proto, aby v „klidu“ pracovala, zatímco uvažování o smyslu této práce je vyhraženo jen některým a nemá cenu to dělat předmětem veřejného zájmu a veřejné diskuse (anebo jen už v jistém ideologickém zpracování, v tzv. „vysvětlení“). V tom duchu také byly veřejnosti utajovány zprávy o neštěstích apod.

89-371
8. VII. 89

Je jistě krajně těžké se postavit proti většině nebo proti všem; jen někteří jsou s to stát neochvějně na poznané pravdě bez podmínek a do důsledků. Ale po zveřejnění základního dokumentu Charty 77 a po obrovské ideologické kampani, v níž nejzákladnější věcí bylo, že lidem, kteří měli být kampaní ovlivněni, se neřeklo, co v onom dokumentu doopravdy bylo, mnoho významných kulturních osobností, mezi jinými i herců a divadelníků, podepsalo tzv. antichartu. Podepsali v naprosté většině pod nátlakem, s obavami o svou práci a možná i o své rodiny, ale nikoliv pod nátlakem většiny nebo dokonce všech, nýbrž jenom pod nátlakem mocenské manipulace. Samozřejmě i pod nátlakem řady blízkých nebo i vzdálenějších přátel, kteří argumentovali známým způsobem: je lépe, aby trpělo několik málo lidí, než aby trpěli všichni nebo téměř všichni, vlastně celý národ. Ale je třeba, aby si všichni byli vědomi jedné základní věci: tím, že se dnes sešlo na tisíce podpisů na protestní petici, žádající osvobození Václava Havla, není a nemůže být anulována anti-charta z roku 1977. Doba, v níž charzisté zveřejnili svůj základní dokument, podepsaný něco přes 2 sty prvních signatářů, byla jiná, než je dnešní. Pro tuto dobu, od níž uplynulo již dvanáct dalších let, už je pozdě něco napravovat. Pokud je dnes někdo ochoten vyjádřit přesvědčení, že oficiální hysterická reakce byla tehdy falešná a škodlivá a že základní dokument Charty 77 byl plně oprávněn ve svých formulacích (které ostatně byly krajně umírněné!), pak přichází příliš pozdě a jeho mínění má velmi malou cenu. Podíváme-li se na poslední měsíce z tohoto hlediska, pak se podpisová akce za Havla musí nutně jevit ve svém významu i efektu jako značně omezená: je to takříkajíc humanitární akt, když někdo připojí svůj podpis, aniž by se musel vyjádřit k podstatě věci. Ale dnes už jde právě o tuto podstatu – petice za Havla je méně než petice za dodržování lidských a občanských práv, i když se k tomu náš stát mezinárodně zavázal.

89-372
8. VII. 89

Celá záležitost s peticí a protestem proti věznění V. Havla znamená ovšem víc než slabost a nedostatečnost těch, kteří text formulovali a těch, kteří jej pak podpisovali. Konec konců většina z nich nebyli a nejsou politici. Podpisová akce jen podtrhla, že tu není příslušná politická platforma, kde by se podobné věci mohly projednávat a diskutovat. Ale podtrženo tím je ještě něco dalšího: nejen že tu není politická platforma, ale nejsou tu ani vhodní a kompetentní politici. To, co mělo být a svou povahou bylo záležitostí politickou, bylo politiky opuštěno a ponecháno v pouličním prachu. Byl to dramatik, spisovatel, který spolu s několika dalšími se postavil na obranu něčeho, co bylo, jest a zůstane výzvou, ale také nárokem a povinností pro všechny, včetně politiků. Kromě nekompetentní a nekultivované politické špičky tu nemáme nikoho, kdo by byl s to strhnout nejen pozornost, ale také sympatie a přesvědčení pro alternativní politiku. To, co vidíme dnes v Polsku, že Solidarita snad zvítězila ve volbách, ale nemůže sestavit alternativní politickou reprezentaci, protože na to nebyla připravena, to v mnohé směru ještě v horší podobě existuje u nás. Je to dokladem toho, že ani v roce 1968 jsme neměli politiky, kteří by opravdu byli s to myslit politicky dopředu a podstatně. Jinak by se nemohlo stát to, co vidíme dnes: dvacet let protireformní reakce se pro tyto lidi stalo ztracenou dobou, v níž nepostoupili ve svém politickém myšlení snad ani o krok kupředu. Situace je asi taková: všichni jsou pro svobodu, ale téměř nikdo nemá podstatnější představu o tom, co by se s tou svobodou mělo pak podnikat. Všichni jsou pro demokracii, ale nikdo nemyslí na to, jak ji znovu ustavit a pak udržet nějakým programem, přijatelným ne-li pro všechny, tedy alespoň pro skutečnou většinu. Všichni jsou proti danému stavu, ale nikdo neví, jakou jinou cestu zvolit a jaké cíle sledovat. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že na skutečné politické „jednání“ nejsme vůbec připraveni.

89-373
9. VII. 89

Říkáme-li o něčem, že to „jest“, počínáme si obvykle velmi neopatrně. Tak např. řekneme o hromadě cihel nebo nalámaných kamenů, že „jest“. Teoretický problém, zda jedno jsoucno a druhé jsoucno mohou spolu vytvořit dvojici, která „jest“ jakožto dvojice, anebo zda jen každý z členů této dvojice „jest“, kdežto dvojice sama povahu jsoucna nemá, tu zůstává nejenom neřešen, ale nejsme si ho obvykle vůbec vědomi. Nicméně tento problém musí být vyřešen, máme-li si vybudovat nosnou základnu pro řešení takových otázek, jako jsou: co je to vlastně „jsoucno“? Co to je „celek“? Co drží celek pohromadě? Je svět celkem, anebo jen hromadou jsoucen? A s tím ovšem úzce souvisí další okruh problémů: je-li každé jsoucno děním, co potom drží toto dění pohromadě, aby se stalo a aby bylo celkem? Jaký je vztah mezi tím „jest“ a mezi časovostí jsoucna? Můžeme toto „jest“ myslit bez vztahu k času, jak si to filosofové nechali nevědomky vnutit starými Eleaty? Ale v případě, že toto „jest“ resp. tzv. „bytí“ nemůže být myšleno bez časovosti (resp. časování – tj. bez těchto zcela odlišných pojmů, které se do elejského způsobu myšlení prostě nehodí, jsou dokonce zcela vyloučeny), musí být podrobeno přezkoumání celé pojmové myšlení, které od samých řeckých počátků je s to myslit a mínit svůj „předmět“ jen jako přesný, se sebou identický a tedy neproměnný. Tak se nutně dostáváme k problematice, která nás vyvádí v mnohém ohledu z celé dosavadní tradice a nutí nás hledat nové způsoby myšlení, s nimiž se dosud vážně nepočítalo (i když snad náběhy k němu nebyly nikdy zcela vyloučeny a potlačeny). Musíme tu rozlišovat mezi tím, jak se (dějící se) jsoucno právě v daném okamžiku ukazuje, a mezi tím, čím v tomto okamžiku jest, a toto obojí odlišit od toho, jak jest dějící se jsoucno jako celek. Celek nikdy není soustředěn do okamžiku, ale každý okamžik dějícího se jsoucna má základně důležitý vztah k celku: jsoucno se ukazuje navenek jako jestota, ale svou vnitřní stránkou je vztaženo (zapojeno) k (do) bytí jsoucna.

89-374
9. VII. 89

Jsoucnost jsoucna není založena na něčem trvalém a neměnném, jak to myslili staří Řekové; chceme-li přesto mluvit o ARCHÉ jako o počátku a základu, pak to může být jen počátek a základ, který nelze myslit jako jsoucno: jsoucno se „rodí“ nutně z nejsoucna, a to především ze svého vlastního nejsoucna. Bylo by proto možno říci, že jsoucnost jsoucna je založena na jeho nejsoucnu. To však platí nikoliv pouze o počátku jsoucna, ale o celém jeho bytí, neboť právě ve svém bytí je jsoucnost jsoucna založena na jeho nejsoucnosti. Ze všech jeho jsoucností je totiž aktuálně jsoucí vždy jen jediná, zatímco ostatní zůstávají nejsoucí, a to buď jako ještě nejsoucí, anebo jako již nejsoucí. Toto „konkrétní“ nejsoucí, z něhož se jsoucno ve své jsoucnosti vynořuje a na němž po celou dobu svého bytí spočívá, nemá žádnou FYSIS, ale je základem FYSIS příslušného jsoucna. FYSIS se odvozuje od FYEIN a FYESTHAI, takže to, co se rodí a co roste, rodí se z nejsoucího a roste z nejsoucího, a končí také v nejsoucím. Časovost (či časování) jsoucna je původně jeho vnitřní záležitostí; každé dějící se jsoucno má svůj vlastní čas, v němž se děje, resp. který „časuje“. Neexistuje žádný způsob, jak stanovit „nunc“ vně dějících se jsoucen, resp. mimo průběh jejich vlastního časování; společné nunc je tam, kde je možná vzájemná reakce. Česky je to zakódováno ve slovu „přítomnost“, jež poukazuje na bytí „při tom“. Společná přítomnost je tedy možná pouze tam, kde jedno jsoucno je (aktuálně) „při tom“, tj. při druhém jsoucnu, při některé z jeho jsoucností. A být „při tom“ je možné jen tak, že reaguje na to, „při čem“ je. Jinak řečeno: připouštíme pouze reálnou přítomnost, nikoliv nějakou abstraktní, matematickou, ideálnou. To zcela souhlasí s některými důsledky Einsteinovy teorie. Reagovat na druhé jsoucno může však nějaké jsoucno jen tak, že reaguje na to, jak se to druhé jsoucno právě ukazuje, čili na jeho některou jsoucnost (nebo řadu po sobě jdoucích jsoucností). Žádné jsoucno nemůže reagovat na nejsoucnost druhého jsoucna.

89-375
9. VII. 89

V jedné poznámce k Heideggerovi (4114, Notizen. . , s. 31, ad 7.) čteme: „Heidegger bringt Verstehen, Entwurf, Zukunft zusammen. Aber ich verstehe grade das Vergangene: in diesem das Verstehbare und Unverständliche. In die Zukunft lebe ich, die Entwürfe sind getragen.“ Jaspers, jak se zdá, nedomýšlí dost daleko skutečnost, že porozumění minulému je možné jen jako akt, který je stejně zaměřen do budoucnosti jako život, neboť porozumění jako akt je součástí a složkou života. Zvláštností aktu porozumění je to, že kromě do budoucnosti, do níž míří jakožto akt, se vztahuje ještě ke svému „předmětu“. A tento „předmět“ je ovšem především intencionální předmět, tj. něco co už je tu, protože to bylo konstituováno či konstruováno tak, že je možno se k tomu vracet. Všechno, co se děje FYSEI, má jen jedinou „intenci“, jediné zaměření, totiž od toho, co už nastalo, přes to, co je právě aktuální, k tomu, co má teprve nastat. Tak se to ovšem jeví pouze divákovi, tedy zvenčí. Samo událostné dění má směr právě opačný: to, co nejprve bylo jako ještě nejsoucí v budoucnosti, přichází z budoucnosti do přítomnosti a stává se aktuálním. Tato aktualita pak pomíjí tak, že přechází do minulosti, tj. přestává být aktuálně jsoucí. Skutečné dění je tento přechod z budoucnosti přes přítomnost do minulosti. Je to jenom jediná skutečnost, která se ovšem může jevit odlišně podle toho, kdo se na ni dívá resp. kdo jí chce porozumět. Ale do událostného dění podle FYSIS zasahuje (intervenuje) dění docela jiného charakteru, které nazveme akcí, aktivitou či jednáním (na vyšší úrovni). Charakteristickým rysem událostného dění KATA FYSIN je nemožnost rozhodnout, který pohled je „pravý“, zda pohled zvenčí nebo zevnitř. Naproti tomu v případě akce je definitivně rozhodnuto, že tím pravým pohledem je pohled zevnitř: akce je nutně akcí nějakého subjektu – jinak nevíme, zda vůbec jde o nějakou akci. A proto je velmi důležité se zabývat otázkou povahy subjektu (přičemž „povahu“ tu vůbec nesmíme chápat ve smyslu FYSIS!).

89-376
15. VII. 89

Když revidujeme pojetí víry, musíme také rozhodnout (resp. rozpoznat), zda tendence víry, hledat vyjádření v intelektuální (myšlenkové, tj. reflektivní) formě v trvající polemice k jiným podobným vyjádřením, je něčím, co niterně, vlastně náleží k samotné víře, anebo spíše něčím, co přichází k víře či do víry zvenčí a co tedy jako příčina rozdílností a duchovního boje je pro samotnou víru cizím momentem. Objev víry ve starém Izraeli (resp. jakožto zakládající fakt, na němž se starý Izrael postupně konstituoval ve své specifičnosti) je od samého počátku polemicky zahrocen proti všem „ostatním“ náboženstvím a vnitřně stejně nebo ještě víc polemicky zahrocen proti obecné religiozitě samotných Izraelců. Povědomí jedinečnosti, tzv. vyvolenosti Izraele jako „lidu božího“ vede jednak k vědomí jakési „elitnosti“, ale ve smyslu poslání proti němuž se ve svých skutečných dějinách a v každodennosti izraelský lid ustavičně prohřešuje; a to se projevuje navenek tak, že sama existence Izraele a způsob izraelského pobývání na světě provokuje okolní národy a lid jiných tradic. Když potom dochází k onomu zlomu v židovské tradici v době helenismu, když se odštěpuje křesťanská „sekta“ a ustavuje se jako nový typ víry, zůstává mu tato stará polemičnost vůči jiným národům, resp. jinak orientovaným obyvatelům ať již vlastní země nebo jiných zemí (křesťanství proniká do helenistického, zejména pak římského světa mnohem soustředěněji, usilovněji a úspěšněji než židovství), ale také vůči židům. A protože totéž platí nadále pro Židy té doby, vzájemná polemičnost narůstá a výsledkem je nejprve izolace a posléze přímo likvidace linie, tzv. křesťanů ze židů. Vnitřní spory uvnitř křesťanství, řešené na koncilech formulací vyznání, probíhají v neméně polemické formě. V další historii křesťanství opětovně dochází k diferenciaci, rozporům a polemickým napětím; povážlivým vrcholem jsou dlouhé zápasy a přímo války jako důsledek konfliktu mezi katolictvím a reformací, jež předčily i konflikty staršího schizmatu západo-východního.

89-377
15. VII. 89

Uvážíme-li tuto zkušenost s dějinami víry (resp. dějinnou zkušenost s vírou), musíme v tom nejprve uvidět a rozpoznat jakési varování nebo přinejmenším upozornění: pokoušíme-li se dnes o nový typ reflexe víry, musíme počítat s tím, že to přinejmenším vyvolá podobné polemicky orientované tendence a náruživé spory a kritiky jako v jiných takových případech – a kdoví, zda to nebude buď hned nebo později interpretováno jako nějaké nové schizma. Uvědomíme-li si to plně. lze si vyvarovat alespoň sporů zbytečných anebo hned provokování takových sporů. Nicméně zůstává tu nepochybně ona zásadní otázka teoretická: je to nějaká „lidská přirozenost“ nebo „dějinné okolnosti“ (jako např. nějaké společenské rozpory apod.), které vedou k takovému bojovému střetávání, anebo vede k něčemu takovému víra sama? Když jsme kosmologizovali své pojetí víry, museli jsme vzít na vědomí, že sama volba typu kosmu znamenala volbu z mnoha možností (tak to třeba podtrhuje antropická teorie), a stejně tak jsme museli vzít na vědomí, že život na jedné straně musel vyjít asi jen po jedné cestě, ale také že později se rozešel různými cestami. Ten typ života, který dnes pozorujeme a zkoumáme, se utavil po dlouhých zkouškách a omylech, mezi něž patřila také soutěž a – jak zdůrazňoval např. Darwin – „boj o život“ (je to zjednodušení, ale pro tuto chvíli nemusíme hned dělat korektury). Nová situace vznikla ve chvíli, kdy se ustavilo vědomí, a kdy začalo být schopno se osamostatňovat a spravovat novým, dosud nebývalým způsobem LOGEM (tj. bez prostřednictví FYSIS). Zdá se však být dost pravděpodobné, že vedla-li víra k takové pluralitě v konstituci nejrozmanitějších životních forem ve spojení a při zprostředkující funkci FYSIS, podrží si tuto tendenci k pluralitě i na úrovni vědomí a vědomím zprostředkovávaných a rozvrhovaných aktivit. Ovšem změnily se i okolnosti: zatímco přes FYSIS bylo nesnadno se prosadit ryzí nepředmětnosti (Pravdě), nyní se jí dostává slova v nesrovnatelně podstatnější míře a kvalitě.

89-378
15. VII. 89

Dokladem toho, do jaké míry Heidegger ještě počátkem dvacátých let (přesně: 1923) zůstává v sevření subjektivismu, je výměr fakticity jakožto časovosti v třetí kapitole freiburské přednášky z letního semestru 1923: „Die Weise, wie eine Zait (das jeweilige Heute) die Wegangenheit (ein oder sein vergangenes Dasein) sihet und apsricht, behält und aufgibt, ist das Anzeichen dafür, wie eine Gegemwart zu ihr selbst steht, wie sie als Dasein in ihrem „Da“ ist.“ (6305, GA, Bd. 63, S. 35-6). Především zní značně podivně, když je řeč o Dasein přítomnosti, která se vztahuje sama k sobě, což je vidět na tom, jak se vztahuje k minulosti, tj. k nějakému Dasein nebo vlastnímu Dasein které už uplynulo a je minulé. O Dasein je tedy řeč jako o Dasein času, o Dasein nějakého Dnes a o Dasein přítomnosti. V žádném případě tu není řeč o člověku a o Dasein člověka. A přitom se tím má objasnit povaha dějinného vědomí (das geschichtliche Bewußtsein). To za prvé; a za druhé je s podivem, že to, jak nějaká přítomnost se staví k sobě samé (wie sie zu ihr selbst steht), je postaveno na roveň tomu, jak jest jakožto Dasein ve svém „Da“ ve svém „tu“. Proti této koncepci, vlastně proti samotnému jejímu východisku, musíme zdůraznit, že žádné „tu“ jakéhokoliv „tu-bytí“ se nemůže svým vztažením k minulosti ani svým vztažením k sobě ustavit ve svém „bytí tu“, pokud samo není aktuálně osloveno. A toto oslovení nepřichází ani z minulosti (ke které se ovšem jinak každé „bytí tu“ musí také vztáhnout), ani z přítomnosti (neboť sama přítomnost jakožto „bytí tu“ musí být nějak konstituována, tj. sama se nemůže prostě „přihodit“, „vyskytnout“). Aby „bytí“ „tu“ mohlo nějak vidět minulost, podržet ji nebo se jí vzdát (nevím, co může znamenat: ji oslovit?), musí samo být konstituováno, resp. musí se samo nějak a na nějakém základě ustavit, a tento základ nemůže být v minulosti. Protože však nemůže najednou z ničehož nic náhle „být tu“, musí tento základ přicházet z budoucnosti, tedy odněkud mimo minulost a mimo „bytí tu“.

89-379
17. VII. 89

Filosofická otázka po povaze víry může dnes být postavena v souvislostech se „znamením časů“, nebo jinak řečeno, v souvislosti s výzvou chvíli. To znamená, že tato otázka náleží – pokud ji správně pochopíme – k těm několika uzlovým bodům myšlenkové a duchovní situace, od nichž musí svědomité myšlení vycházet, i když se zrovna zabývá, resp. chce, zamýšlí zabývat tématem docela odlišným. Přihlédněme blíže k hlavním okruhům problematiky (kontextům), jež představují jednak pozadí pro smysluplné postavení této otázky, jednak pole, pro něž bude mít pokus o novou formulaci otázky a zejména o její řešení zásadní důležitost. Začneme nikoliv sice nejhlubším, ale prakticky filosoficky nejzávažnějším kontextem, totiž kulturně dějinným. Svět se dostal a stále ještě dostává do krize, resp. krizí obrovských dimenzí. Mnozí filosofové mají proto za to, že jednou z nejdůležitějších otázek je problém vědy a techniky, neboť to byla právě věda a technika, která ne-li způsobila, tak alespoň umožnila, aby světová krize nebyla tak velkých až nepřehledných rozměrů. Z hlediska dějin kultur je však nepochybné, že k tomuto ohrožení celého světa a lidstva došlo v důsledku s ničím dosud nesrovnatelné iniciativy evropských národů a evropské civilizace, založené na synkrezi a soužití hlavně dvojí myšlenkové a duchovní tradice a životní orientace, totiž na starohebrejské (staroizraelské) a starořecké. A protože rozhodující silou v provádění této synkreze a soužití bylo křesťanství, musí se součástí oné problematiky vědy a techniky, jež má být filosoficky analyzována, stát také křesťanství. Samo křesťanství je však již delší dobu v akutní krizi; často je základ této krize viděn v krizi víry. Víra je tradičně stavěna do protikladu k vědě (a vůbec k technice); nabízí se otázka, zda krize víry není začátkem a zdrojem toho, že věda a technika se stávají pro svět a pro lidstvo nebezpečím a nepřivádějí je na pokraj propasti. Anebo je to naopak víra sama, která ještě i ve svém odumírání dovršuje své neblahé důsledky a následky?

89-380
17. VII. 89

Důraz na strukturu má své oprávnění jako alternativa a zároveň protest proti homogenní (vnitřně homogenní) substanci, ale nemůže jako „filosofické stanovisko“ obstát, protože rozhodující právě pro strukturu je její integrita, celkovost a především událostnost. Struktura není totiž náhradou substance v tom smyslu, že by zajišťovala sjednocenost děje. Sama struktura se děje, je strukturou dění a děním struktury zároveň. Proto sama struktura nemůže být garantem své vlastní integrity, zejména pokud jde o její časový charakter. Pro zanedbávání rozhodujících otázek lze strukturalismus chápat jako vědeckou, leč nefilosofickou, a dokonce protifilosofickou metodu. Nejvýrazněji se nefilosofičnost a protifilosofičnost strukturalismu vyjevuje v jeho popření subjektu resp. vůbec ve ztrátě jakékoliv perspektivy, v níž by se problém subjektu jevil jako smysluplný a relevantní. tím, že strukturalismus oponuje substancialismu, aniž by cítil potřebu se filosoficky zabývat otázkou celkovosti a otázkou subjektu (resp. subjektocentričnosti), jen dokazuje, že neopouští základnu, kterou má se substancialismem od jisté doby společnou (tím mám na mysli zejména dobu tzv. modernity, jejímž předchůdcem byl ovšem už leckterý z presokratiků, na prvním místě nepochybně atomisté, ale i řada dalších). Substancialismus se domníval, že substance garantuje sjednocenost toho, čeho je substancí (i když ovšem svou pozici neformuloval, neboť tato formulace je možná už je z distance, totiž v reflexi, mající již odlišné východisko). Byla to chyba, ale strukturalismus ji jen prohloubil tím, že se o sjednocenost, resp. celkovost vůbec přestává (filosoficky) starat a zůstává jen u toho, co se ukazuje, případně vše převádí na to, co se ukazuje. S časovostí celku počítá, ale nevidí v ní žádný problém, který by měl být řešen, nýbrž pouze časovou strukturu, resp. strukturu v čase registruje a popisuje. Co však může registrovat? Jen to, co se (hic et nunc, tedy jako jsoucnost) ukazuje.

89-381
18. VII. 89

Cordwainer Smith ve své povídce „Bulvár Alfa Ralfa“ (in: 5342, s. 145nn.) nechá Virgínii (ženu naprogramovanou, aby se cítila jako Francouzka před dávnými tisíciletími) říci následovné: „Chci tě milovat. A miluju tě. Ale nechci, aby to bylo tak zařízené, že tě mám milovat. Chci, aby tě milovalo moje opravdové já.“ (s. 157). Toto téma má dalekosáhlou platnost, překračující rámec povídky sci-fi. Když se Masaryk táže, co je tou *vis motrix*, která námi hýbe, formuluje otázku zcela neadekvátně svému přání, které vyslovuje později: „já chci být já i po smrti“. Jestliže je nějaká hnací síla, která námi hýbe, pak jsme jen marionety v jejích rukou. Ale jestliže není žádná taková síla, pak nevíme, odkud se bereme, jak vůbec se sami můžeme hýbat a kým vlastně jsme. To je dokladem toho, jak selhává naše myšlení, nikoliv jak je problém neřešitelný. Chybnost otázky po *vis motrix* spočívá v tom, že je kladena v kontextu takříkajíc fyzikálním. Existuje způsob, jak dokonce i v tomto zcela nepřiměřeném rámci alespoň naznačit možné řešení. Předpokládejme, že jsme něčím jako autíčka na autodromu v lunaparku, jen s malou adaptací. Autíčko jede, když je napojeno na elektrickou síť nahoře, ale zastaví se, když napojeno není. Předpokládejme, že autíčka mají jistý nepříliš velký, ale speciální akumulátor, totiž svou FYSIS, resp. své tělo; ale aby fungovaly jako lidské bytosti, musí jednat ve vyšším smyslu, než že se pouze pohybují. To, že se něco pohybuje, ještě nestačí, aby toto „něco“ bylo individuální bytostí, aby „mělo“ své „opravdové já“. Aby tělo mělo své opravdové já, je zapotřebí, aby spíše naopak opravdové já mělo tělo, aby mu tělo bylo k dispozici, aby vládlo tělu a tělem třeba dalším nástrojům apod.

89-382
18. VII. 89

Pro Evropu a celou evropskou tradici je charakteristická vyostřená vnímavost pro tzv. individuální odpovědnost. Co se tím rozumí a co všechno je za tím skryto? Určité nesnáze jsou skryty v samotné terminologii, především v adjektivu „individuální“. Běžně se tím myslí na to, že člověk jako bytost je individuem, tj. nedělitelným celkem. Ale ona nedělitelnost by správně měla být vztahována nikoliv na člověka, nýbrž právě na odpovědnost: odpovědnost člověka je nedělitelná, stejně tak jako je nedělitelná jeho svoboda. Nedělitelnost jeho svobody spočívá v tom, že nikdo nemůže převzít kus odpovědnosti za někoho druhého tak, že by tento kus odpovědnosti s něho sňal, že by jej vzal na sebe. To sice je možné, ale ne tak, že by ten, s koho je kus odpovědnosti jakoby sňat, přestal v té míře skutečně sám být odpovědný. Naopak: pověří-li člověk někoho druhého odpovědností za něco, začje nepřenosně a neumenšitelně odpovědenán sám, zůstává nejen odpovědný ve stejné míře, ale navíc je odpovědný za to, že kus své odpovědnosti přenesl na někoho druhého. Když ten druhý se v rámci takového přenesení odpovědnosti zachová neodpovědně, zatíží touto svou neodpovědností také toho, kdo na něho kus své odpovědnosti přenesl. A to znamená, že důsledky takové neodpovědnosti pak musí nést na sobě bez ohledu a bez výmluvy na to, že kus své odpovědnosti přenesl na někoho druhého. Proto sice lze přenést na druhého člověka kus vlastní odpovědnosti, ale pouze tenkrát, když jsem zdůvodněně přesvědčen, že odpovědné počínání toho druhého bude lepší, tj. odpovědnější, promyšlenější, vážnější, do vzdálených důsledků domyšlenější atd. než by pravděpodobně bylo počínání mé. Samotná dobrá vůle a dobré vědomí však mne nikdy nemůže vyvázat z mé odpovědnosti vlastní; a proto musím stále sledovat, jak dalece si odpovědně počíná ten, na koho jsem část své odpovědnosti přenesl, tj. jeho počínání musím kontrolovat a posuzovat, zda je vskutku tak odpovědné, jak jsem si představoval a jak jsem si přál. Tato poslední nepřesnost je onou „individuálností“.

89-383
18. VII. 89

V habilitačce (*Filosofie a víra*, 1970, s. 37) velmi zjednodušeně polemizuji s Ratschowem, když mluvím o problému „subjektu víry“. V té době jsem si ještě zdaleka neujasnil otázku povahy subjektu jako nejsoucna na jedné straně a dále subkonstitutivní roli aktu víry pro samotný subjekt, který ergo podle tradičního chápání nemůže být subjektem víry (aktu víry), neboť subjekt je teprve výsledkem tohoto aktu. Přitom pokus o myšlenkové uchopení této skutečnosti nemůže mít nikterak charakter popisu fenoménu, neboť ani subjekt, ani akt víry, resp. víru samu nelze fenomenologicky popsat ani jinak uchopit. Akt víry ovšem vede k jistému typu chování a jednání, ale není s takovým jednáním nebo chováním nikdy totožný. Ono chování a jednání ovšem můžeme popsat a fenomenologicky zachytit, ale právě to podstatné nám v tom případě nutně uniká, neboť to podstatné se neukazuje, není součástí onoho událostného dění, jež spočívá ve zvnějšňování vnitřního. Důležité ovšem je, že proměna jednání a chování a vůbec života, která je důsledkem víry, neprobíhá pouze a dokonce ani hlavně formou zvnějšňování vnitřního, nýbrž především jako proměna vnitřního. Když tedy v již citované sci-fi povídce projevuje starost nikoliv o své chování či jednání již provedené, uskutečněné, nýbrž o to, aby to bylo její jednání, její chování, tj. aby se pro ně rozhodovalo její „opravdové já“, tj. ona sama, a aby nebylo výsledkem nějakého naprogramování předem (jak je známe třeba u hmyzu v podobě takřka neomylných instinktů, nebo jak je autor povídky líčí v případě naplánované a řízené proměny osobnosti). Musíme se proto tázat, jak je možno rozhodovat a které má samo jednat a samo se chovat určitým způsobem a tak být za své chování a jednání plně odpovědno. Je zřejmé, že rozhodnutí, a tedy proměna života a aktivit tu musí Předcházet“ zvnějšnění, což znamená, že musí být subjekt vysunut do budoucnosti.

89-384
18. VII. 89

Bezprostředním cílem zamýšlené práce o vztahu filosofie k víře a víry k filosofii není předložení ani základních tezí či koncepcí křesťanské filosofie, i kdy – pokud správně chápeme, oč by v takovém případě mohlo a smělo jít – nikterak nepopírám, že vzdálenějším cílem to pro mne zůstává. Ovšem v této práci nemůže být onoho vzdáleného cíle dosaženo, protože samo křesťanství jako dějinnou veličinu, resp. dějinný fenomén nelze pochopitelně vyvodit či odvodit z čehokoliv takto „principiálního“, ze žádné podobné ARCHÉ, dokonce ani z několika takových ARCHAI. Už z toho je zajisté zřejmé, že si zůstáváme dobře vědomi toho, že nelze celou minulost filosofického myšlení prostě hodit za hlavu a najednou začít znovu ab ovo. Některých složek řeckého dědictví nejenom musíme nadále používat, protože zatím nemáme alternativy, ale my to dokonce můžeme činit zcela legitimně i v nějakém dalším eonu filosofického myšlení, které bude opravdu spočívat už na docela odlišných základech a bude si užívat docela jiných myšlenkových prostředků. Proto mám za to, že se můžeme alespoň pokusit např. víru, resp. její pojetí kosmologizovat a na druhé straně (vlastně jako předpoklad takové kosmologizace) že můžeme víru chápat jako arché, nikoliv ovšem v interpretaci Aristotelově, která už je příliš zatížena elejským dědictvím, nýbrž v pojetí předparmenidovských myslitelů, zejména tzv. „hylozoistů“. Sám ten název je nepřípadný, neboť pojem HYLÉ jim byl nepochybně naprosto cizí, ale o to případnější je podtržení té skutečnosti, že ARCHÉ pro ně byla totožná s jakousi praživostí, že byla zdrojem a základem života. Život znamená dění, změnu; ARCHÉ nebyla původně onou vnitřně homogenní, nestrukturovanou, neproměnnou, a tedy věčnou pralátkou či substancí, ale – jak je vidět např. ještě u Hérakleita – podobala se mnohem víc věčnému ohni, tu se rozněcujícímu do obrovských plamenů, tu spíše hasnoucímu, slábnoucímu, aby se po čase zase znovu rozhořel. Již Empedoklés ustavil rozdíl mezi obojím.

89-385
18. VII. 89

U Empedokla najdeme zásadní rozdíl mezi čtyřmi prvky, živly (STOICHEIA) a mezi dvěma „faktory“, účinnými principy, Láskou a Svárem. Po jeho vzoru se pokusíme pochopit víru jako takový hybný princip, ale na rozdíl od Empedokla princip nikoliv fyzicky účinný, nýbrž účinný zvláštním způsobem přesvědčivosti. Dokonce ještě i zde musíme provést jakousi bližší, detailnější korekturu. Whitehead se svými „věčnými objekty“ je příliš poplatný Platónovi; můžeme uvést především tři hlavní námitky. 1) nejde o objekty, nýbrž o skutečnosti s vlastní přesvědčivostí (jednoho typu); 2) nejsou věčné, nýbrž naopak situačně aktuální; atraktivita těchto ne-věčných ne-objektů není bezprostřední, ale je podmíněna zvláštním „faktorem“, který teprve vyvolá a exponuje nezbytnou vnímavost vůči atraktivitě nevěčných ne-objektů. A právě tímto „faktorem“, je víra. „Věčný proud“ (neboli Aristotelova HYLÉ, jejíž předobraz najdeme již v Timaiovi) však nedisponuje ani vírou, ani žádnou schopností se integrovat do celostných událostí, a už nejméně do nějaké podoby „subjektu“, který by nějakou vnímavost vůči atraktivitě nevěčných ne-objektů mohl mít a projevit. Právě naopak víra je pro vznik událostí-jsoucen a také pro ustavení subjektů sama konstitutivní. Jde tedy o dvojí víru: jeden typ víry je konstitutivní pro vznik událostí, druhý typ je konstitutivní pro vznik subjektů. Vztah mezi těmito dvěma typy víry musí být ještě důkladně prozkoumán: naším hlavním problémem ovšem bude víra onoho druhého typu, která je konstitutivní pro subjekt. Mohli bychom proto vyhradit název „víra“ jen pro tento druhý typ. Protože však – pokud ze zkušenosti víme – žádný subjekt není možný ani myslitelný bez těla a bez FYSIS, tedy bez příslušného událostného dění, nemůžeme vyloučit, že mezi vírou prvního i druhého typu je takový vztah, že nakonec se nevyhneme jejich identifikaci. A proto rozhodnutí ponecháváme na později, až je budeme moci opřít o spolehlivý rozbor a argumentaci.

89-386
18. VII. 89

Jestliže svůj systematický filosofický výklad o víře nechápeme jako integrální součást pokusu o ustavení křesťanské filosofie, vzniká otázka po zařazení této tematiky do celkového filosofického rámce. Vlastně se pokoušíme o vybudování nové filosofické disciplíny, jejímž tématem bude něco, co nenáleží do ontologie, neboť se bude zabývat skutečnostmi, jež nelze považovat za jsoucna. Samotným pokusem o vykročení z rámce jsoucen, a tedy ontična, je ontologie ukázána jako disciplína omezená na pouze jeden okruh skutečností, zatímco zůstává neschopna se zabývat specifickou nejsoucností nejsoucích skutečností (které ovšem nejsou žádnými nicotnostmi a nesplývají s nicotou v ontologickém smyslu). Abychom proto mohli vymezit místo této nové disciplíny, jíž budeme říkat pisteologie (rozumí se filosofická pisteologie), v rámci filosofie jako celku, musíme rozšířit v rámci filosofie místo pro něco jako „ontologii“ nejsoucího. To znamená, že musíme vedle ontologie ustavit další disciplínu, totiž meontologii, a zejména se postarat o to, aby mezi nimi došlo k vzájemnému propojení, kontaktům, mnohým souvztažnostem a jakémusi sjednocení disciplíny, která by zahrnovala obojí, totiž jak ontologii, tak meontologii. A právě to si žádá přebudování, přestavbu celé filosofie, neboť filosofie nevzniká tak, že se jen vnějšně slepují její jednotlivé subdisciplíny. – Je známo, že ontologie byla chápána jako jedna z disciplín metafyzických a že metafyzika sama byla jen názvem původně knihovnickým, který později vytlačil původní název Aristotelův, totiž „první filosofie“. Proto nemusíme vymýšlet nový název pro spojenou disciplínu ontologicko-meontologickou, ale rovnou ji můžeme zařadit do „první filosofie“, kterou ovšem musíme pojmout novým způsobem. Naším úmyslem je prokázat, že první filosofii můžeme nově ustavit tak, že ustavíme především tři její základní disciplíny, totiž filosofickou fyziku (fyziologii), filosofickou logiku (logologii) a filosofickou pisteologii. Název „metafyzika“ můžeme podržet.

89-387
21. VII. 89

Jako na pokyn zaznělo z několika stran: „potřebujeme klid, abychom mohli pracovat“. To je velmi hloupé heslo, a kupodivu je nikdo nepodrobil sžíravé kritice. Kdo tu volá po klidu k práci? A o jakou práci tu jde, k níž je zapotřebí klidu? Kdo určuje, jaká práce se má dělat? A potřebuje také klid k tomu, aby určil a stanovil? Rád bych věděl, zda po klidu k práci nevolá především každý, kdo vidí neklid a zneklidňování v každé kritice a v každém odlišném názoru. Na nejvyšším bleskosvodu v Praze (také lze říci, na nejvýš položené restauraci v Praze) se nějak přestalo intenzivně pracovat. Rád bych věděl, zda proto, že ti, co tam dělají, měli málo klidu k práci? Snad je opravdu měli všichni nechat, aby práci rychle dokončili tak, jak o ní někdo na začátku rozhodl? Ovšem je tu také jiná otázka: není to vše jen důsledkem toho, že projektanti spolu s komisemi atd. měli ke své práci příliš mnoho klidu a že nebyli dost zneklidňováni kritickými hlasy? Když se projektovalo a stavělo HUKO, tak nebylo slyšet žádné kritické hlasy a nikdo na nejvyšších místech nebyl zneklidňován. A přece to byla pohroma. Nebyla to pohroma právě proto, že tu chyběli zneklidňovatelé se svými kritickým připomínkami? Každá kritika znamená vnášení neklidu tam, kde si toho kritizovaný nejméně přeje. Ale to přece je právě smysl kritiky! – Někdy se místo o klidu mluví o stabilitě. Každá kritika je podezřívána a osočována, že chce destabilizovat společnost. Ale to je také zcela falešné heslo. Kritika obvykle vychází z jiných východisek a hledisek, než jaké má kritizovaný. Jinak to není kritika, ale pouhé vylepšování. K dobrému však nikdy nedospějeme vylepšováním špatného. Velmi často se za destabilizující považuje ani ne kritika, ale vůbec nějaký nový nápad, nějaká nová myšlenka. Stabilita se pak zaměňuje za myšlenkovou sterilnost, nenápaditost, nedostatek nápadů a fantazie, ano, za neschopnost mít nápady. Všechno nové je pak podezřelé: nejlepší je to tak, jak to bylo a je – jen žádnou změnu, nýbrž pouze vylepšování.

89-388
21. VII. 89

Existuje něco jako paměť jsoucna; musí jít ovšem o jsoucna vyššího typu, tj. úrovně vyšší než primordiální. Primordiální událost nemá žádnou paměť, ale naslouchá a poslouchá jen svému LOGU, resp. své FYSIS a děje se podle tohoto svého LOGU a podle této své FYSIS. Ale vyšší jsoucna představují organizaci přesahující možnosti samotné FYSIS; mají svou FYSIS, ale ta je závislá ve svém uskutečnění na těle, na jejich těle – a tělo je organizované množství nižších jsoucen, tzv. subudálostí. Organizace takového typu není možná tam, kde neexistuje reaktibilita, tj. schopnost událostí reagovat na sebe navzájem. Předpokladem reaktibility je schopnost akcí, aktivity. Akce znamená vybočení z běžného průběhu události; není to subudálost v nějakém běžném smyslu, nýbrž je to rozštěpení běhu událostného dění. A zase: předpokladem toho, aby nějaká událost byla s to se rozštěpit tak, aby jedna její složka představovala její akci, je ustavení subjektu této události. Primordiální událost není sama subjektem v pravém smyslu, ale ani žádný subjekt nemá (resp. žádný subjekt ji nemá jako svou). Aby z pouhé akce (která je původně vždycky akcí nazdařbůh) vznikla reakce, musí tu být nějaká paměť, podržující informaci z nějaké akce předchozí (většinou z celé řady dřívějších akcí). Tato paměť je zase možná za jednoho základního předpokladu: že dění vyšší události, tj. zvnějšňování vnitřního, zapojuje do procesu nižší složky, které nejsou jen událostmi, nýbrž které mají jakousi setrvačnost, která je základem tělesnosti (event. hmoty či hmotnosti). Paměť je umožněna právě zašifrováním určitých informací do tělového, resp. hmotného útvaru, z něhož zase může být informace přečtena, rozšifrována. Ovšem tento (byť stručný) popis odpovídá jen našim makrozkušenostem, nevyhovuje však na nejnižších úrovních, a nevyhovuje ani v případě vztahu subjektu i informacím. Proto je zapotřebí celou záležitost podrobit podrobnějšímu přezkoumání, resp. výzkumu. Např. nelze říci, že subjekt čte informace. Proč? Musel by totiž mít své vlastní tělo, a to právě není možné.

89-389
21. VII. 89

Subjekt jako iniciátor akcí musí být vysunut do budoucnosti, ale jako takový nemůže mít vlastní tělo, a tedy ani vlastní vědomí (jak je známe a jak s ním máme zkušenosti). Nemůže mít tedy ani paměť (svou vlastní), nýbrž je nutně odkázán na paměť nějakého těla, které mu je k dispozici a kterému zase on sám je k dispozici. Naproti tomu mu musíme přiznat něco jiného, co ovšem zase neznáme z vlastní zkušenosti, totiž nahlédnutí situace vcelku, a to jak v její danosti (tu ovšem vždy tělo a jeho psychika hrají prostředkující úlohu), tak v tom, co v ní a pro ni „býti má“. Toto nahlédnutí samo o sobě nemá žádnou kontinuitu; jediná kontinuita je v prostředkující úloze těla a jeho psychiky, a na druhé straně zase docela jiná kontinuita, kterou nelze věcně rozpoznat ani popsat a která spočívá v tom, co subjekt vyvolává k ex-sistenci a co rovněž „má“ tuto základní intuici, nahlédnutí situace. Vlastně to, co jsme nazvali intuicí subjektu, je intuice ryzí nepředmětnosti, a subjektu je sdělována „vyjevením“ či „zjevením“. Toto primární zjevení může subjekt uplatnit, pokud mu je sdělováno, pouze akcemi. V akcích však je vždy každý subjekt závislý na kontinuitě příslušného těla, k němuž náleží a které náleží k němu. Tato závislost zahrnuje i závislost na kontinuitě psychické na vědomí a myšlení, založeném mj. také na zkušenostech a tím na dosavadní životní historii. To znamená, že ono sdílení intuice skrze zjevení ještě vůbec není tím, co bychom nazvali pochopením zjevení. Takové pochopení je možné pouze tam, kde subjekt na základě tohoto zjevení zahájí a rozvrhne akce, jež mu odpovídají (tomu zjevení, jehož součástí je zjevení toho, co „má být“), a pak nechá, aby jeho tělo a především jeho psychika provedly tento rozvrh, tj. činy nebo jednání uskutečnily, a pak je podrobily nezbytné mnohostranné reflexi, jejímž výsledkem je teprve ono pochopení tzv. obsahu zjevení. V žádném případě nelze o zjevení mluvit tak, jako by se prolamovalo přímo do vědomí (psychiky) těla, náležícího k subjektu.

89-390
24. VII. 89

Zkušenost času je zkušenost dost abstraktní a předpokládá vyšší úroveň reflexe; jejím základem je zkušenost změny. Je známo, že třeba žába nevidí mouchu, pokud se tato moucha nehýbe; podobně mlok neregistruje mrtvého červa, ale naproti tomu pozře kousek masa, podobného žížale, pokud jím nepohneme. Káně nebo jiný dravec nevidí nehýbající se myš, ale ihned zaregistruje její sebemenší pohyb. Totéž ostatně platí o nás – vždycky snáze najdeme v chaosu to, co se pohybuje nebo mění než třeba příslovečnou jehlu v kupce sena. Zvláštní pozornost, jež v nás vyvolává pohyb nebo změna, pozoruhodně kontrastuje řecká zkušenost „pravdy“ jakožto – jak se vyjadřuje Georg Picht – epifanie věčné přítomnosti. Možná, že to je právě tento rozpor mezi praktickým a teoretickým přístupem ke skutečnosti, na jehož základě Aristotelés od sebe ostře oddělil vědy teoretické od věd praktických (cílem prvních je pravda, cílem druhých dílo – Met. II, 1 – s. 67 čes. (. Podle něho „pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné“ (dtto). (Věc není ovšem tak docela jednoduchá a jasná, podle Aristotela je třeba ideám přiznat pohyb – s. 63, *Met.* I, 9 – 992B). Ale to by nás už zavedlo daleko. Nám tu jde nyní především o to, že zkušenost změny je vždy zároveň zkušeností změny v samotném vědomí, v myšlení, a zároveň zkušeností změny mimo toto vědomí či myšlení. A obojí tato zkušenost změny je možná je díky tomu, že v ní je konfrontována „bezprostřední“ přítomnost s tím, co takto „bezprostředně“ přítomno není. Jak je to možné? Jen tak, že se ve svém okamžitém, aktuálním vědomí můžeme vztáhnout k přítomnému okamžiku, ale také k něčemu, co je mimo okamžitou přítomnost. Ve vědomí se můžeme vztáhnout ke svému dřívějšímu vědomí a také k tomu, k čemu ono dřívější vědomí bylo vztaženo.

89-391
27. VII. 89

Dnes musíme vymezení „první filosofie“ chápat ovšem podstatně jinak než bývalo zvykem a také jinak než to najdeme u samotného Aristotela. Nemůžeme především trvat na tom, že první filosofie je v tom smyslu první, že je na ostatních filosofických disciplínách nezávislá a že jím vskutku předchází takovým způsobem, že je ke své konstituci nepotřebuje (tedy že je „apriorní“ v širokém smyslu). Věci se mají spíše tak, že tato „první filosofie“ je první pouze ve smyslu systematického řazení. Je totiž třeba od sebe důkladně a důsledně odlišovat skutečný postup filosofování a potom způsob systematického podání celé filosofie. Bez zkušenosti (včetně smyslové) není ovšem žádná filosofie možná, ale bylo by hrubým omylem předpokládat, že lze filosofie budovat jen na základě zkušenosti (byť v nejširším smyslu). Podstatnou složkou a součástí filosofie je nahlížení skutečnosti určitými myšlenkovými prostředky, jež ze žádné zkušenosti nelze odvodit. Bez takových myšlenkových, pojmových rozvrhů (a původně ovšem vždy rozvrhů na zkoušku, tedy experimentálních pojmů a pojetí) však není možná nejenom filosofie, ale ani specificky lidská zkušenost, s níž pak filosofie pracuje. Charakterem pojmového myšlení je totiž právě práce s pojmy a tedy mj. také s určitými abstrakcemi, obecninami. Význam takových obecnin není vždy stejně základní, ale některé jsou významnější z fundamentálnější, jiné jsou méně významné a jejich platnost je omezena na nějakou limitovanou sféru. Důraz na obecniny nesmíme však do té míry přehánět, že by z toho vyplývalo, že první filosofie se má zabývat nejobecnějšími pojmy (event. transcendentními pojmy – právě takovou formulaci vidím u Dunse Scota, Sousedík, s. 209). K tomu musíme přihlédnout blíž.

89-392
27. VII. 89

Týká se to také starého sporu mezi realismem a nominalismem. Vhodnost starého a významově stále posunovaného slova „metafyzika“ se ukazuje v tomto případě zejména proto, že první filosofie se soustřeďuje především na takovou problematiku, v níž žádná „FYSIS“ nemůže být rozhodující instancí. To nikterak neznamená, že bychom na FYSIS nemusili dbát a že bychom ji vůbec měli vypustit ze svého zájmu a zřetele. Jde však o to, že o FYSIS můžeme mluvit jen tam, kde něco se rodí, vyrůstá a hyne (nebo – nechceme-li příliš spojovat tzv. pravá jsoucna se životem – kde něco vzniká, děje se a končí). Tím se ovšem poukazuje zřetelně na tu část či stránku skutečnosti, která se ukazuje a kterou lze tedy zvnějšku registrovat – vidět, slyšet, hmatat apod. Zrození, růst a smrt jsou události, kterých se jen nedomýšlíme, nýbrž které můžeme sledovat svými smysly, a pokud na to pouhé smysly nestačí, můžeme si pomoci různými přístroji, jimiž indikujeme i ty nejnepatrnější změny a pohyby apod. Ale skutečnost nemůžeme redukovat pouze na to, co lze takto smysly a eventuelně i přístroji ověřovat, sledovat, konstatovat. Ani zvířata, ba ani rostliny, život vůbec se neorientuje pouze na tom, co se mu nějakým způsobem hic et nunc ukazuje, ale za pomoci zkušenosti se přizpůsobuje, adaptuje skutečnosti, jíž je obklopován (nebo přesněji, některým skutečnostem, jež jsou pro něj relevantní), ale také se orientuje – a to je mimořádně významné – na určité zvláštní situace, které mohou v budoucnosti vzniknout nebo dokonce které může s jistou větší nebo menší pravděpodobností očekávat na základě nějakých signálů, známek, příznaků či znamení. Bylo by proto absurdní chtít se ve filosofii omezovat tak pronikavým způsobem jen na to, co se přímo ukazuje.

89-393
29. VII. 89

Už nějaký čas se mezi filosofy mluví o „konci metafyziky“. Přijměme tuto diagnózu jako platnou a považujme termín „metafyzika“ tímto koncem, touto „smrtí“ toho, co se nazývalo metafyzikou, za uvolněný. Budeme mít proto plné právo tohoto termínu užít ve zcela odlišném, novém smyslu. Zároveň ovšem musíme brát v úvahu, že ono staré myšlení, jež se dosud nazývalo metafyzikou, bude i nadále zapotřebí nějak pojmenovávat, např. v historických pracích. Protože sám termín je původu knihovnického a teprve dodatečně ho bylo užíváno pro jeden z nejvýznamnějších oborů filosofického myšlení, Aristotelem označovaný jako „první filosofie“, je naprosto zřejmé, že souvislost tohoto názvu s tím, co označoval, nebyla a není nikterak „organická“ a že ji tedy nemusíme natrvalo i do budoucnosti respektovat. Je běžným zvykem, že synové dostávají svá jména (křestní) po otcích a dcery po matkách (i zkříženě), ba dokonce že syn někdy dostával jméno po svém již dříve zemřelém bratrovi, apod. Nová filosofická disciplína, kterou bude nutno – jak se domníváme – založit a která se bude v některých rysech pronikavě lišit od aristotelské „první filosofie“ a jejích pozdějších následovnic, může tedy být legitimně pojmenována opět jako metafyzika, i když smysl tohoto slova bude velmi odlišný od smyslu běžného. Podmínkou je ovšem dostatečné zdůvodnění této terminologické změny, která v nejednom případě bude svádět k záměnám. Naším zdůvodněním bude po mém soudu východisko filologické, resp. jakási umělá etymologie (filosofie musí často pracovat s etymologií, ale musí také vypracovávat nové etymologie a přímo ustavovat etymologické souvislosti všude tam, kde bude cítit potřebu co nejpečlivějšího vymezení pojmů), totiž odkazující na původní význam slov FYSIKA (resp. FYEIN a FYESTHAI) a slůvka META. Metafyzika bude pro nás tou ffickou disciplínou, která se přednostně soustřeďuje na ty skutečnosti, resp. stránky skutečností, jež nejsou ani složkou FYSIS, ani nejsou ovládány FYSIS, nýbrž jsou „za“ tím vším a „nad“ tím.

89-394
29. VII. 89

Když různí myslitel uvažují o mimofilosofických momentech ve vývoji společnosti, které podstatně ovlivnily způsob jejího myšlení, a tedy i způsob její filosofie, nejčastěji uvažují, jsouce ovlivněni tzv. kauzálním myšlením. Ale to je právě naprosto nevhodný myšlenkový prostředek zejména v tomto případě. Mimofilosofické faktory totiž mohou „ovlivnit“ filosofické myšlení jen díky jeho reaktibilitě, tj. díky jeho schopnosti si ony mimofilosofické faktory nějak podstatněji uvědomit a zapracovat do svého přístupu ke skutečnosti. Všimněme si, jak externí faktory mohou ovlivnit třeba život a vývoj organismů. Vyjděme z faktu, že každý organismus je víc nebo méně adaptován na určité své životní prostředí. Pokud eventuelní vnější faktor sám znamená anebo ve svých důsledcích vyvolá pronikavé změny v onom prostředí, takže výsledek v tom nebo onom ohledu překročí hranice nejen okamžité adaptibility příslušných organismů, ale že nedovolí pro příliš velkou rychlost proměny ani pozvolnou adaptaci fylu, organismy trpí, chátrají a hynou. Pokud naopak proměna životních prostředí není tak pronikavá ani tak rychlá, že dovolí adaptaci jednotlivců nebo postupnou adaptaci fylu, organismy přežijí pod podmínkou, že se samy změní. Pro vnějšího pozorovatele, který registruje jen výsledný efekt, to pak vypadá jako vliv prostředí na organismus nebo na vývoj organismů téhož druhu. Ve skutečnosti je ovšem všechno docela jiné: jsou to totiž organismy samy, které disponují (nebo nedisponují) nezbytnou adaptibilitou a jejími mechanismy (prostředky). Proto to je organismus sám nebo rod či druh sám, který je „strůjcem“ své proměny, nikoliv prostředí. A je-li tomu tak v říši živých bytostí, je tomu tak nepochybně i na vyšších úrovních, to v případech tzv. vlivu prostředí na způsob nejen života, ale zejména myšlení lidských bytostí, a v nejvyšší míře v případě tzv. vlivu okolností na vývoj filosofie. Teprve filosofie, která je s to reagovat na změněné podmínky a okolnosti, může být „ovlivněna“.

89-395
29. VII. 89

Copleston (4652, s. l. aj.) mluví o srovnávacím studiu filosofických tradic, resp. o srovnávacím studiu filosofie, a to v souvislosti s mimoevropskými kulturami. Je charakteristické, že se nepokouší stanovit, co rozumí pod termínem „filosofie“, a prostě hned přistupuje ke svým úvahám za nevysloveného předpokladu, že existuje něco takového jako indická, čínská atd. filosofie. Právě to je však nepřípustné, neboť výsledek srovnání se může týkat jen mimofilosofických aspektů, přičemž navíc je takové srovnání zatíženo dalšími chybami: vztah mezi filosofií a mimofilosofickými faktory nemůže být upřesněn, při srovnání důsledků a praktického vlivu nelze zjistit, zda třeba i při konstatované obdobě a podobnosti šlo v jednom či druhém případě o skutečné zprostředkování filosofickými prostředky nebo jen o jistou intuici, náhodu nebo zkušenost zcela odlišného druhu, atd. Copleston téměř promiscue mluví o způsobech myšlení (Ways of thought of people – s. IX) a o filosofickém myšlení jiných kultur (dtto). Ale ne každé myšlení je hned filosofickým myšlením, a dokonce ani ne každé myšlení obsahuje filosofické prvky, byť zamlčené či neexponované. Proto musíme nejen jednoznačně charakterizovat filosofii pojmovým určením, ale musíme ukázat na hlavní strukturní náležitosti každé filosofie, která je podle naší definice hodna toho jména. Filosofie vznikla a rozvíjela se dějinně, a proto nelze spoléhat jen na pojmové vymezení, nýbrž na nosné (regulativní) ideje, jež udržují intenzitu filosofického tázání a zkoumání. Tak např. k filosofii náleží několik rovin myšlenkové (a nejen myšlenkové) orientace, z nichž sama o sobě žádná není schopna mít základ, a v tom se může podobat nefilosofii; ale náleží k ní i systematická a kritická reflexe, která zase bez onoho základu ještě není filosofií. A konečně k filosofii patří také určité praktické konsekvence životní, k nimž může někdy dospět i nefilosofie, aniž by to ovšem mohla dostatečně zdůvodnit.

89-396
30. VII. 89

Paul Ricoeur v rozhovoru pro *Le nouvel observateur* (český překl. str. 2 – samizd.) říká: „Všichni jsme někde zakořeněni: vycházíme z jistých přesvědčení, ze kterých nemůžeme nikdy beze zbytku vydat počet. Alespoň ne na úrovni průkazné argumentace. To, co mne motivuje, se nikdy nemůže úplně tématizovat, nemůže se to pro mne stát myšlenkovým obsahem, něčím, co bych měl před sebou. Je to spíš něco, co mi pracuje v zádech, jak to kdosi řekl o dějinách.“ (1983) Něco se mi na této formulaci nezdá. Ten důraz na „beze zbytku“ je na jedné straně triviální, neboť „beze zbytku“ nejsme s to se myšlenkově zmocnit ničeho, nejen svých přesvědčení, z nichž vycházíme. A přece je tematizace to jediné, co v takových případech můžeme podniknout, jinak se nedopracujeme vůbec ničeho. A za druhé je řeč o „motivaci“ zakrýváním čehosi eminentně důležitého. Jde na jedné straně o to, že jsme neseni zpřítomněnou (zpřítomňovanou) minulostí: napodobujeme, přizpůsobujeme se, osvojujeme si – a přitom nejprve nikdy dost přesně nevíme, co všechno tím přejímáme bez kontroly. Ale to ještě není důvodem pro to, abychom se s tím spokojili jako s něčím neodvratným. Právě díky tomu, že si něco osvojujeme, aniž přesně víme, co všechno bereme spolu s tím, nám pak umožňuje to dodatečně podrobit kontrole v kritické reflexi – a to právě znamená, že to právě volá po tematizaci. To, čeho se chceme účinně zbavit, anebo co si chceme kriticky a s plným vědomím osvojit, musíme nejprve vzít za své nekriticky, jen v přibližném napodobení a bez úplné kontroly, neboť jinak bychom to nemohli dost do hloubky prozkoumat. Právě proto, že to nemáme „před sebou“, musíme vynaložit veškeré úsilí, abychom to „před sebe“ dostali (tj. abychom to tématizovali). Na druhé straně však tu vedle této dějinné a dějové zakotvenosti (v minulosti, v tradici atd.) je zakotvenost existencielní, tj. jsme zakotveni jako subjekty, jako osoby a osobnosti, a to nikoliv v nějaké minulosti, nýbrž naopak v budoucnosti. A to „před sebe“ ovšem dostat nemůžeme.

89-397
30. VII. 89

Když filosof usiluje o to, oslovit svou dobu, tj. své současníky, musí se pustit do docela zvláštní práce, která tak docela sama sebou není ani snadná, ani samozřejmá. Filosof má své pojmové prostředky a své způsoby myšlení, svou myšlenkovou strategii, své priority a kategorické imperativy atd. atd. Díky tomu se určitým způsobem vyzná v situaci a vidí ji v určitém světle a v určité perspektivě. Výsledky své myšlenkové práce pak má a musí předat svým současníkům, kteří ovšem nejenom nemají ve své většině o způsobech a cestách jeho myšlení ani potuchy, ale kteří ve své většině ani nemohou bez splnění předchozích předpokladů jeho vývody pochopit, a to ani když by se o to velice snažili (a tak tomu je v málo případech). Filosof je proto nucen vyslovit se tak, aby zachoval co nejvíc z toho, k čemu došel, ale aby zároveň učinil své sdělení snáze pochopitelným V takovém případě užívá v plném rozsahu prostředků rétorických a někdy i sofistických, argumentuje ad hominem a pokouší se přesvědčit druhé lidi i jinak než pouhou argumentací. Tento filosofův přístup k druhým lidem, ke společnosti, k politice atd. může být ovšem poměrně úspěšně napodoben pouhými rétory a pouhými sofisty; ti se od pravého filosofa liší tím, že to, o čem své současníky chtějí přesvědčit, není založeno na jejich předchozím přesném a přísném zkoumání, na systematických analýzách a na těžkých myšlenkových a duchovních (i mravních atd.) zápasech se sebou samým a o sebe samotného. Odhalit rétora a sofistu může a musí v poslední instanci jedině filosof, a to na kolbišti, které nemůže být a nikdy nebude docela pod kontrolou veřejnosti (i když ovšem každé takové klání musí být veřejné). Rétoři a sofisté se poměrně snadno mohou pustit do protiútoku, když využijí a zneužijí té okolnosti, že filosof nemůže veřejnost přesvědčovat tím, že otevřeně předvede celou svou filosofii, protože pak téměř nutně podlehne (musel by totiž jinak změnit celou společnost a ze všech udělat filosofy).

89-398
30. VII. 89

Požadavek, že kritika má být „konstruktivní“, je třeba a limine odmítnout, neboť představuje vlastně požadavek naprosto nepřípustný, aby byly kritice vytyčeny meze, za něž nesmí. Konec konců každá kritika je či má být založena na tom, že všechno skutečné je neustále stavěn do světla pravdy resp. do napětí vůči tomu, co „být má“ jako „to pravé“. To znamená, že každá daná skutečnost se vždy ocitá v krizi v důsledku toho, že je měřena tím, co „mělo být“ a co „má být“. Kritika se musí řídit pravdou; a pravda není a nemusí být vždy pouze „konstruktivní“, ale může být a velmi často je dokonce přímo destruktivní. Jsou skutečnosti, o nichž se ukáže ve světle pravdy, že musí být napraveny; a jsou skutečnosti, které ve světle pravdy neobstojí vůbec. – Proč vlastně požadavek konstruktivnosti je v podstatě vadný a nelegitimní? Protože onu konstruktivnost měří něčím daným, co je postaveno na místo pravdy. Nezáleží na tom, zda onou „danou“ skutečností je něco reálného nebo něco jen představovaného, eventuelně ideálního (např. reálný socialismus nebo socialismus jako idea, tak či onak formulovaná), neboť v každém případě tu je něco jakoby vyňato z kompetence pravdy, která tu jakoby nesmí mít poslední slovo. To je pak přímý útok na pravdu: pravda je sama a jediná tím poslední arbitrem, tou poslední instancí, v jejímž světle a v jejíž perspektivě se vše, každá skutečnost vyjeví ve své pravé podobě. Nic na světě nemá, nemůže a nesmí mít žádné privilegium, že by se mohlo vyhnout soudu a rozhodnutí této poslední instance. Jakmile se o to někdo nebo něco pokouší, vzniká tím nová situace: zatímco např. v reálném vývoji živých bytostí má své místo pluralita, ve vztahu k pravdě každá pluralita končí (tj. končí její možná legitimita). V kulturním a duchovním životě má pluralita své meze v tom, že má a musí uznávat svou vazbu na pravdu a tím svou relativitu. Vše, co se chce vymknout přešetřování co do své „pravosti“, je eo ipso nepravé a musí být a bude dříve nebo později destruováno.

89-399
31. VII. 89

(dodatek ad 89-396) Jestliže Ricoeur poukazuje – právem- na to, že vycházím z „jistých přesvědčení“, že kterých nemůžeme nikdy vydat beze zbytku počet, zapomíná něco dodat – a možná ani neví, že to musí být dodáno. I když totiž nikdy neuspějeme v úsilí, abychom ze svých „přesvědčení“ vydali počet „beze zbytku“, znamená to jen, že tento závazek je pro nás nekonečný, nikoliv, že přestal být závazkem. V 1. Petr. 3, 15 čteme důležitou výzvu, abychom byli připraveni vydat počet ze své naděje. V novém překladu to zní: „buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslýchal o naději, kterou máte“. To platí také a především o víře. Velice ovšem záleží na tom, jak celou věc chápeme a interpretujeme. Pochopitelně nejde o to, abychom svá „přesvědčení“, svou víru či naději ospravedlňovali nějakou argumentací, či dokonce abychom na takových argumentech ať už svou víru či víru někoho druhého zakládali. Víra předchází každému chápání víry a každé interpretaci víry. Tady jde o něco jiného: pro víru či naději (v našem smyslu, což znamená něco jiného než jakékoliv přesvědčení, jak o tom mluví Ricoeur) má být a je samozřejmé, že je připravena vyjasnit svou povahu, vydat počet, náležitě se vyslovit, formulovat. Pro víru či naději naplatí, že „proti gustu žádný dišputát“, neplatí, že tu nejsou na místě žádné pokusy o osvětlení a objasnění, že rozum tu nemá žádného místa, že jde o skok do tmy či nazdařbůh atd. atd. Jak bychom jinak mohli nabýt jistoty, že jednáme z víry a ne z nějakého předsudku? Nemůžeme posuzovat a rozsuzovat, zda u nás nebo u druhých lidí jde o víru či jen o pověru, zda jde o pravou naději nebo naději falešnou, aniž bychom přihlíželi k výsledkům, k „ovoci“ víry (nebo pověry). A mezi tyto výsledky musíme započítat také formulace, slovní vyjádření, způsob myšlení, nejen způsob praktického života. Tak, jako platí, že víra bez skutků je mrtvá (podle Jakuba), platí také, že víra, která není hotova se vyjádřit a vydat tak počet, je mrtvá nebo alespoň nemocná.

89-400
31. VII. 89

(ad 89-398) Mezi rovinou vývoje živých bytostí, kde se zcela nepochybně uplatňuje zjevná pluralita, a mezi rovinou vztahu k pravdě prostřednictvím slova a myšlení, kde každá pluralita je v posledu relativizována, protože sama pravda je jednotou a základem veškeré jednoty i všeho sjednocování, je rovina dějin (lidských), kde dochází k ustavičnému napětí až zápasu mezi tendencemi plurálními a tendencemi integrujícími, aniž by bylo možno jednoduše ony plurální a pluralistní tendence jen relativizovat až bagatelizovat. Ovšem zatímco jednotlivé větve „stromu života“ jsou na sobě tak závislé a tak spolu souvisí, ať už jakýmkoliv způsobem (např. že vyšší organismy se neobejdou bez nižších, ať už bez jejich spolupráce, bez symbiozy s nimi, nebo bez nich jakožto potravy pro sebe, apod., a zase naopak některé nižší organismy mohou žít jen v symbióze s určitými vyššími nebo je díky tomu, že vyšší žijí a umírají, leckdy i jenom formou parazitickou, atd.), že vytvářejí všechny společně biosféru, bez níž by většina z nich prostě uhynula, a zatímco nelze jednoznačně prohlásit, žádný druh organismů (nebo téměř žádný) za vysloveně a obecně škodlivý a za správný každý pokus o jejich vyhubení (eradikaci – v některých případech se to podařilo u bakterií nebo virů, ale kdo může jednoznačně a platně prohlásit, že to bez výjimky posloužilo lidstvu vůbec, a už dokonce životu vůbec?), v dějinách je to všechno jiné. Tam přistupují četná hodnotící hlediska a lidé si je formulují na základě zkušeností s dějinami a také zkušeností s hodnocením toho, co se v dějinách událo (i mohlo udát nebo nemělo udát apod.). Problém jednotícího „působení“ pravdy v dějinách tedy zůstává jedním z nejobtížnějších a nejhlubších problémů filosofie dějin a filosofie vůbec, a to zejména proto, že pravda může působit jen prostřednictvím lidského pochopení a lidské aktivity, a ta má v sobě vždy něco podmíněného, ale také kontingentního, je v ní vždy prvek zkoušky a omylu, vědomé i nevědomé aktivity a nemožnosti odhadovat všechny i vzdálené důsledky atd.

89-401
31. VII. 89

I když Ricouver svou kvalifikaci filosofie dějin jako nástupkyně klerikálního násilí relativizuje tak, že „z hlediska sociologie poznání viděno, tuto zprostředkující funkci mezi mocí státu a různými rovinami lidského bádání vzala na sebe před sto lety filosofie dějin“ (čes. překl. samizd., s. 26), přece je tu cosi nesprávného v tom, že někde v pozadí je myšlenka, že filosofie dějin je nutně vázána reálným chodem dějin jako rozhodující rovinou a instancí. (K podrobnějšímu dokladu tohoto tvrzení je nutno číst citát v širším kontextu). Jinak řečeno: pokud filosofie dějin – a tedy filosofie vůbec – na sebe vezme úlohu zprostředkování mezi Státem a „různými rovinami lidského bádání“, pak to je vždy za podmínek, jež filosofii nedovolují stát se, být a zůstávat skutečnou, pravou filosofií; filosofie se pak stává jedním z mocenských prostředků státu všude tam, kde přímo užití moci je neefektivní nebo dokonce nemožné. Ale pak se stává ideologií dějin (či vůbec ideologií) a musí být podrobena filosofické kritice. Taková filosofická kritika, tj. kritika ze stanoviska opravdové filosofie, ovšem nemůže nechat ony „různé roviny lidského bádání“ neintegrovány; musí je proto také integrovat, ale nikoliv ve službách státu. V jakých službách to tedy může a smí udělat? Odpověď je zdánlivě prostá: ve službách pravdy, tj. poslední a nejvyšší instance „toho pravého“, Pravdy. Pravda je garantem každé integrity a vůbec každou (pravou) integritu umožňuje a zakládá. Jenže rozhodující a nejhlubší problém tu spočívá v tom, jak filosofie dokáže vstoupit do služeb Pravdy a zůstat v nich při tom všem, co jakožto integrující lidská, pozemská instance může a musí s oněmi „různými rovinami lidského bádání“ podnikat. Ricoeurem netematizovaným problémem je skutečnost, že kdysi takto fungovala theologie jako ideologie církve a nikoliv jako teoretická, intelektuální disciplína ve službách „zjevení“, „boží pravdy“, „Písma“ apod. Jen v tom ji může vystřídat ideologie dějin.

89-402
31. VII. 89

Zdá se mi, že základní chybou Ricoeurovy koncepce je akceptace pojetí, že každé jsoucno „má“ nebo „může mít“ svou pravdu; proto u něho najdeme takové formulace jako „pravda matematického teorému“, „pravda hrdinského postoje“, „pravda odpuštění a oběti“, „pravda stvoření a spásy“ (čes. překl. s. 33, Hist. et. vér. – 4359 – s. 194). V evropském kontextu souvisí tento hluboký omyl s falešným pojetím inkarnace, které je sice v příslušném duchovním a myšlenkovém kontextu svými historickými počátky pochopitelné, ale ve vývoji další tradice neomluvitelné. Inkarnace neznamená ani epifanii, ani emanaci, ale ani „změnu povahy“ pravdy (resp. Boha apod.). Vztah mezi pravdou a tělem je třeba důkladně objasnit – pak se ukáže, že pravda prostě nemůže „na sebe vzít“ tělo, obléci se do těla – a zůstat tím, čím byla a je bez ohledu na toto „oblečení“. Proto nelze legitimně mluvit o tom, že by tělo, v něž se „vtělila“ pravda, mělo nějakou „svou“ pravdu. Pravda zůstává v jednom ohledu od každého těla a tedy i od každého svého „vtělení“ v jednom smyslu oddělena: tělo a tedy i každé vtělení prochází sérií jsoucností, ale právě v těchto jsoucnech není nikdy pravdou ani doprovázeno, natož aby tyto jsoucnosti v sobě pravdu nebo třeba jen „kus pravdy“ obsahovaly. Pravda, které se vtěluje, není žádným jsoucnem, ale vtělení jen vždy jsoucnem. Pravda jako nejsoucno se v žádném případě a nikdy nestává částí jsoucna. Věc se má docela jinak: jsoucno nikdy nelze redukovat na jeho jsoucnosti. Jsoucno je vždy něco mnohem víc nejsoucí než jsoucí. A vtělení, inkarnace se nikdy nesmí chápat jako manifestace pravdy jakožto nejsoucna ve jsoucnostech nějakých jsoucen, nýbrž právě jen v jejich nejsoucnostech. Co to prakticky znamená? Pro nás nyní především to, že pravda zůstává vůči každé jsoucnosti, vůči každému uskutečnění v takové distanci, v jaké zůstává budoucnost jsoucna vůči jeho danému, momentálnímu stavu. K tomu však blíže.

89-403
31. VII. 89

Vývoj evropského myšlení sedimentoval v důsledku uplatněné převahy řecké metafyziky v pojetí skutečnosti jakožto jsoucího jsoucna, tj. jsoucna redukovaného na svou jsoucnost resp. v nejlepším případě na sérii svých jsoucností. Toto pojetí skutečnosti musíme radikálně změnit. Především se musíme oprostit od chápání veškeré skutečnosti na základě fyzikálních modelů, u nichž záleží na kvantitách, tvarech, hmotnostech atd., a naopak musíme hlavní důraz položit na integrovaně („živě“) se proměňující vnitřní strukturu. Zkrátka musíme důsledně rozlišovat mezi agregáty (hromadami) jsoucen a mezi tzv. pravými jsoucny (tj. takovými, která nejsou pouhými agregáty nižších jsoucen, nýbrž jejich integrovanými, organizovanými srostlicemi, tj. pravými superjsoucny). Nové pojetí skutečností, tj. skutečných (pravých) jsoucen musí být tedy vypracováno na základě analýzy organismů, zejména pak na základě analýzy jejich „časování“, jinak řečeno jejich „bytí“. Vezmeme-li vážně, že pravé jsoucno se děje, že představuje na prvním místě vnitřně sjednocenou, celostnou událost, která začíná, proběhne a končí, pak se vyhneme nebezpečí, že jsoucno ztotožníme s jeho okamžitou jsoucností resp. s jeho okamžitými jsoucnostmi, jak po sobě následují. Jsoucné je ve svém bytí sjednoceno, i když postupně prochází od sebe se lišícími jednotlivými (momentálními) jsoucnostmi. Vysloveno vyostřeně, jsoucno jako celek je sice vždy „při tom“, když prochází hic et nunc nějakou svou jsoucností, ale aktuálně jsoucí je jen v této své jsoucnosti, zatímco v ostatních jsoucnostech je de facto nejsoucí. Fakticita jsoucna se ukazuje jen v jeho aktuální jsoucnosti, kdežto jsoucnosti předcházející už žádnými aktuálními jsoucnostmi nejsou, a jsoucnosti ještě nenastalé aktuální ještě nejsou. Když mluvíme o jsoucnu a říkáme, že „jest“, míníme buď jeho bytí (ve vší nejasnosti), anebo jeho aktuální jsoucnost. Jsoucno jako celek tedy mnohem spíše není, jak je zřejmé, než jest, je spíše nejsoucí než jsoucí.

89-404
1. VIII. 89

Nejde o to, pomocí nějaké „intuice“ nahlížet a ukazovat, že „pravda“ nějakých od sebe se různících jsoucen (jsoucností) je jedna a táž – to je falešně položená otázka. Záležitost musí být formulována zcela odlišně: je-li pravda jedna jediná a základem všech sjednocování a každé integrace (tak aby Pravda a Jedno byly pojmy opravdu vzájemně zaměnitelné – i když tuto Ricoeurovu formulaci považuji za příliš šťastnou – vždy upomíná na eleaty, od nichž se musíme radikálně distancovat! – a dokonce za zavádějící), pak tomu tak je proto, že „základ“, „zdroj“ nebo spíš nejvyšší instance všeho toho, co v té či oné situaci a pro to či ono jsoucno atd. je „tím pravým“, je jediný a jednotný, je týž pro všechny případy a pro všechny časy. Není tomu tedy tak, že by nějaké jsoucno mělo vždy nějakou „svou“ pravdu či pravdivost, nýbrž tak, že každé jsoucno má vždy jen jedinou pravou podobu, jedinou svou pravou tvář, která se neukazuje v podobě žádné jeho jsoucnosti, nýbrž může se nanejvýš vyjevit (a vždy jen relativně – a to v několikerém smyslu relativně: relativně k někomu, komu se vyjevuje, relativně k době a duchovní i intelektuální atmosféře včetně myšlenkových prostředků, jež jsou k dispozici, relativně k sociální a kulturní sféře a vrstvě včetně minulosti, na kterou navazuje nebo kterou potlačuje, atd. atd.) tomu, kdo hledí a vidí za to, co se bezprostředně ukazuje jeho zraku, sluchu a ostatním smyslům, tedy za momentální fyzické vzezření, za to, co můžeme pojmenovat jako FAINOMENON první kategorie (první roviny), řekněme tedy: protofenomén. Pravda nějakého jsoucna musí být proto chápána jako pravá podoba, pravá tvář tohoto jsoucna: a tato „pravá tvář“ mu není imanentně vlastní, nýbrž vyjeví se pouze ve světle pravdy, která není vlastností ani součástí onoho jsoucna. Pravá tvář jsoucna je velmi důležitá (reálně!) pro jeho budoucnost a i pro budoucnost, která už ani není „jeho“, není mu tedy něčím „cizím“, vnějším, ale není mu ani ničím imanentním (tak jako ani jeho budoucnost není ničím jsoucnu imanentním).

89-405
1. VIII. 89

Ještě k tzv. mimofilosofickým faktorům v ustavení a vývoji filosofie (viz též 89-394 a -395). Co to vlastně znamená toto podivné „pojetí“? Můžeme mluvit o mimofilosofickém vlivu na filosofii života, jakou má skutečný život? Můžeme mluvit o vlivu hmoty na filosofii hmoty? Můžeme mluvit o vlivu kosmu na filosofickou kosmologii? Po mém soudu to nedává dost smyslu; pochopitelně má předmět či téma, jímž se filosofie zabývá, na ni „vliv“ – to je přece smysl poznávání, aby na naše poznatky mělo co možná největší vliv to, co je předmětem poznání. Ale v případě skutečností vyšší úrovně to už není tak prosté. Dějiny nemají přece vliv na filosofii dějin (resp. na dějinné myšlení), neboť aby se dějiny staly opravdovými dějinami, musí být dějinným myšlením (a tedy alespoň nějaké primitivní filosofii dějin, „protofilosofií“ dějin) teprve spoluustaveny. Kde se naproti tomu ukáže, že nějaká dějinná, společenská nebo politická skutečnost má „vliv“ na filosofii, aniž by o tom filosofie věděla, je to nutně třeba chápat jako nedostatek nebo i poklesek filosofie, která se v tom ohledu stává spíše ideologií než filosofií. Filosofie je povinna se všemožně vyhýbat a varovat všem vlivům, kterých si není vědoma a které tak nemůže mít pod svou kontrolou. Jakmile však tyto „vlivy“ pod svou kontrolu dostane, musí o nich nějak rozhodovat a musí je posuzovat. A tak vlastně při uvažování o vlivu mimofilosofických faktorů na filosofii spadají tyto faktory do dvou skupin: buď jsou pod kontrolou filosofie, protože ta o nich ví a rozhoduje se na základě důvodů, zda je uzná za legitimní nebo ne, anebo nejsou pod kontrolou filosofie, filosofie v tom případě se blíží pouhé ideologii, tj. dostává se do pokleslého stavu, a jejím urgentním úkolem je zbavit se takové nekontrolované závislosti, co nejlépe si ji uvědomit a svobodně se rozhodnout na základě argumentace a především na základě nahlédnutí takových skutečností ve světle pravdy, zda je uzná za platné pro sebe či nikoliv.

89-406
1. VIII. 89

Když shrneme: pokud jde o pravou filosofii, pak nelze prokazovat žádné mimofilosofické faktory, které na ni vykonávaly a vykonávají svůj vliv. A pokud takový vliv lze prokázat, to, co je oněmi mimofilosofickými faktory ovlivněno, jsou mimofilosofické komponenty filosofie, tedy něco, co vlastně do filosofie nepatří. Tak to je teoreticky vzato. Zároveň ovšem víme, že každá filosofie v sobě tyto mimofilosofické momenty má a nese je, takže lze prokazovat o každé filosofii (a každém filosofovi), že byl nějakými mimofilosofickými faktory ovlivněn. Ale takto formulováno to je nutně nesprávné. Celá věc má svůj základ v čemsi jiném. Nejjasněji se to ukazuje na obraně logiky proti psychologismu. Myšlení resp. konkrétní myšlenka může být různým způsobem ovlivněna a ovlivňována; rétorika a sofistika počítá právě s ovlivňováním lidí za pomocné zdánlivé přesvědčivosti. Ale všude tam, kde dosáhneme vnitřní koherence a přesnosti v myšlení, se všechny vlivy jakéhokoliv druhu stávají irelevantními. Přesněji pověděno, všude tam, kde relevantními zůstávají, můžeme mluvit o logických chybách, o konfuzích, o nepřesnosti myšlení, o jeho upadlosti nebo nedorostlosti, nedovyvinutosti atd. Pokud myslíme něco dostatečně přesně, jako např. euklidovský trojúhelník, ztrácejí všechny odjinud doléhající vlivy svou moc a působnost. Na pochopení třeba Taletovy nebo Pythagorovy věty se ni nemění, máme-li náladu dobrou či špatnou, je-li doba klidná nebo bouřlivá, máme-li hlad nebo jsme-li nasyceni atdp. Pochopitelně neklid nebo nadměrný hlad a podobně může způsobit, že se na ony poučky nemůžeme dost dobře soustředit, tj. ony vnější, cizí vlivy mohou narušovat naše porozumění, ale nemohou je ovlivňovat, neboť ovlivněné porozumění je stále ještě neporozuměním. Porozumění je v podstatě určitým typem reakce na skutečnost: nakonec jde vždy o to, zda tu skutečnost chápeme správně nebo nesprávně, nikoliv, zda jsme tou skutečností ovlivněni či nikoli.

89-407
1. VIII. 89

Jestliže Copleston (4652, s. 6) říká, že filosofie samozřejmě neexistuje ve vakuu, nebo jestliže třeba Rádl píše, že každá filosofie je dítětem své doby a že žádný filosof nefilosofuje, nemůže filosofovat, odloučen jsa od způsobu myšlení své doby, pak to pravdivě poukazuje na to, že na filosofii lze poznat, v jakém dějinném a společenském prostředí vyrůstala resp. byla formulována. Ovšem na filosofii není zajisté nejpodstatnější to, čím prozrazuje svou dobu a své prostředí, nýbrž především to, jak na svou dobu a na své prostředí reagovala či reaguje. Nejde jen o to, že se ve filosofii a z filosofů ozývá sociální prostředí, z něhož vyrostli, nýbrž co je na této „ozvěně“ specificky filosofického, tj. zda se ono prostředí ozývá filosofickým nebo nefilosofickým způsobem. (Rádl, DF I, 1). Vždycky nás bude především zajímat určitý botanický nebo živočišný druh, který nějak reaguje na určité prostředí, přizpůsobuje se mu nebo mu čelí svou nepřizpůsobivostí atd., a nikoliv prostředí samo, které přece ze sebe žádného živého tvora nemůže vyprodukovat. I když veverka žije v lese a krtek zase v zemi, není veverka produktem lesa ani krtek produktem země, hlíny. Právě tak filosofie není produktem sociálního prostředí ani produktem lidské psychiky, neboť sociální prostředí anebo psychika je něco podobného jako les pro veverku a půda (země, hlína) pro krtka. Mluvit tu o vlivu lze jen metaforicky, v žádném případě tím nesmíme mínit nějaké kauzální působení. Jde o reakci filosofie na svou dobu a na sociální prostředí myslitele (a přesněji vzato, jde o reakci myslícího filosofa, nebo filosofie není žádný subjekt a proto sama nemůže reagovat, reagovat mohou jen myslitelé, filosofové), a ta reakce může být plně vědomá a zdůvodněná, správně či nesprávně zdůvodněná, může být i málo vědomá nebo dokonce nevědomá (neuvědomělá), může být pravá nebo nepravá, efektivní nebo neúčinná atd. atd. Nejde však o vliv, nýbrž o vnímavost a reaktibilitu.

89-408
1. VIII. 89

Při četbě jsem narazil na místo v Platónově Politeli, kde v knize IV. ke konci (443 E) mluví o třech principech, které jsou uvedeny v harmonii, všechny tři spojeny a svázány dohromady, takže vznikne jednota – a to ať už jde o lidské tělo nebo o politický čin atd. Ono „stát se z mnohého jedním“ (řecky: ena genomenon ek pollón) je tu ovšem aplikováno ne vždy zcela adekvátně a trefně, pokud jde o příklady, ale pojmově je věc uchopena naprosto přesně a platně. Lze na tom ukázat pozitiva i negativa tradičního metafyzického pojetí. Tu se totiž přepokládá, že nejprve jsou nějaké plurální „principy“, které pak něco spojuje dohromady. To je ostatně v pozadí i pojetí Hérakleitova, který zřejmě ono spojující nazývá LOGOS. U Platóna plní např. v dialogu Tamaios tuto úlohu demiurg, který vybírá vhodné a harmonizovatelné ideje, aby je ve vhodné kombinaci vtiskl do bez-tvarého proudu dění. My se naproti tomu nedomníváme, že bychom mohli s užitkem předpokládat, že nejprve tu jsou jakési jsoucnosti, které nějaký de-miurg nebo LOGOS vybere a vhodně sjednotí v celek nějakého jsoucna. Právě naopak předpokládáme, že „původní“ je celek události, a že jednotlivé jsoucnosti jsou teprve plodem, produktem událostného dění. Ovšem tam, kde už nejde jen o organickou jednotu živých těl (živých bytostí), nýbrž o sjednocování na úrovni in-tersubjektní, tj. společenské, myšlenkové, duchovní, politické atd., nabývá vý-znam sjednocujícího činitele zvláštní důležitosti, neboť tady opravdu nelze před-pokládat celek, který by předcházel svým složkám. A když věc promyslíme, zjistí-me, že celek předchází jednotlivým jsoucnostem jen u událostí nejnižších úrovní, kdežto všechny události vyššího typu jsou založeny na zapojení nižších složek (atomů, molekul atd.) do událostného dění kratšího trvání, než jaké charakte-rizuje ony zvláštní subsložky, jež umožňují vznik (ustavení) organisovaného a tedy organického těla. Výměr „stát se z mnohého jedním“ je tedy platný, jen musí být správně interpretován.

89-409
2. VIII. 89

Politická filosofie a problém tzv. mimofilosofických faktorů

Problém ovlivnění filosofického myšlení mimofilosofickými faktory je původně problémem historiků filosofie; z hlediska systematické výstavby filosofických koncepcí vlastně nemá žádnou platnost a musí být považován za otázku falešně postavenou. Opravdová filosofie se nikdy nespokojí s nějakým tvrzením, dokonce ani se svým vlastním, ale vždycky pro ni bude nejdůležitější otázka zdůvodnění a zapojení každého takového tvrzení do širšího až nejširšího kontextu celkové koncepce. Neexistuje izolované filosofické tvrzení ani izolovaná filosofická koncepce; jedním z nejdůležitějších úkolů filosofie je odhalování nevyslovených předpokladů každého tvrzení, které má nějaký smysl (správný nebo nesprávný). Je věcí cti každého filosofa, aby nezbytnost ohledání nevyslovených a leckdy dokonce neuvědoměných předpokladů každé teze připustil jako platnou také a dokonce především pro všechna tvrzení filosofická, tedy také vlastní. Říká-li tedy filosof něco a neuvědomuje si dost dobře předpoklady svého tvrzení, proviňuje se proti filosofii a dopouští se filosofických lapsů. V takovém případě nemůžeme mluvit o vlivu mimofilosofických faktorů na filosofii, neboť takový vliv se projevuje filosofickými chybami a nedostatky, tj. nefilosofičností. Nejde pak o ovlivnění filosofie, nýbrž o ovlivnění nefilosofie. Jde v takovém případě o stejnou chybu, jako když filosof nekriticky a bez kontroly vychází z předsudků své doby. Není tomu tak proto, že je předsudky své doby ovlivněn, nýbrž že na ně nesprávně reaguje. Vůbec musíme pečlivě rozlišovat mezi uplatňováním nějakého vlivu, kdy aktivní je to, co vliv uplatňuje, a mezi reagováním na něco, kdy aktivní je to (nebo ten), co reaguje. Filosofie v pravém slova smyslu nemůže být ovlivněna, neboť jakmile je ovlivněna, přestává být filosofií; filosofie má a musí na různé skutečnosti reagovat, a jde o to, zda vůbec reaguje a pakli ano, zda správně či nesprávně.

89-410
2. VIII. 89

Něco jiného však znamená „vliv“, když nemáme na mysli aktivní ovlivnění ze strany nějaké mimofilosofické skutečnosti nebo instance, nýbrž způsob, jak filosofie reaguje na skutečnosti kolem sebe. Tady je důležité si uvědomit, že filosofování jako každé jiné lidské podnikání má své meze v tom, že je výkonem člověka jako konečné bytosti. Žádný člověk a tedy ani nejgeniálnější filosof není schopen reagovat na veškeré skutečnosti, na skutečnost vcelku, na celý svět, ale vždycky se přednostně soustřeďuje na určité téma, zaměřuje se v určitém směru, zajímá se o něco a všechno ostatní se pokouší odsunout stranou, pokud věc sama si nežádá sledování některých souvislostí ještě jinými směry. Už třeba výběr témat, jimiž se ten či onen filosof přednostně nebo převážně zabývá nebo která jsou v určité době považována většinou současných filosofů na nejdůležitější a rozhodující, představuje něco charakteristického nikoliv pro filosofii vůbec, nýbrž pro filosofii té doby. A to nám dovoluje mluvit právem o tom, že každá filosofie je dítětem své doby; to vůbec nemá znamenat, že to je nějaký kaz na filosofické kráse, není to či nemá to být relativizace platnosti filosofické myšlenky nebo filosofického systému. Pravdu má Rádl, když říká: „Žádný filosof nefilosofuje, nemůže filosofovat, odloučen jsa od způsobu myšlení své doby; čím lepší je filosof, tím je časovější…“ (DF I, 1). Rozhodující však je, jakým způsobem se filosof vztahuje ke své době a ke své společnosti, ke způsobu jejího života i jejího myšlení. Tomu všemu je třeba správně rozumět. Když říkáme, že je filosofie dítětem své doby, nesmíme zapomínat na to, že jde o metaforu, o přirovnání, a každé přirovnání v něčem kulhá. Řekneme-li o člověku, že je „dítětem své doby“, nebo když spisovatel píše „Vyznání dítěte století“, pak si také nepředstavujeme, že doba nebo století tu zastoupily rodičku a porodily ono dítě bez pomoci matky. Narozené dítě se stává dítětem své doby tím, jak na dobu reaguje a co si z ní osvojuje.

89-411
2. VIII. 89

Je známo, že v každém zápase od sebe soupeři navzájem mnoho přejímají; už jen to, že k zápasu může dojít jen tam, kde se obě strany setkají na společné půdě, na společném bojišti, v témž ringu. Má-li být zápas alespoň trochu regulérní, musí se protivníci předem nějak znát, musí znát navzájem způsob boje toho druhého, musí vědět, v čem je jeho síla a musí předem trénovat, aby na jeho silné údery dovedli odpovědět. Má-li jeden ze soupeřů podstatně lepší zbraně, je zápas vlastně neregulérní; takto hrubě neregulérní průběh měla evropská intervence v Americe a ostudná genocida amerických indiánů (a mutatis mutandis mnohde jinde na světě, kam od počátku novověku začali Evropané pronikat díky své převaze v technice a vědě). Když zápas trvá dostatečně dlouho nebo když se vícekrát opakuje, soupeři si na sebe zvyknou, osvojí si navzájem své přednosti a stanou se soupeři zhruba rovnocennými. Tím spíš musíme vidět něco takového tam, kde jde o aktivitu pouze jednostrannou: tak např. kde soupeřem člověka je mrtvá věc, nebo příroda, nebo jeho vlastní přirozenost, nebo nějaké katastrofy (ať přírodní, ať společenské) atd. Tam všude musíme vidět, jak se člověk na jedné straně adaptuje, ale jen proto, aby vposledu zvítězil, aby se prosadil, aby platila jeho vůle. Něco takového ostatně vidíme i v přírodě: rostliny i zvířata střídavě využívají nenápadnosti k tomu, aby unikly pozornosti, a podruhé naopak nápadnosti, buď aby na sebe upozornily, anebo aby odstrašily. Považovat přizpůsobení za jediný nebo hlavní vývojový faktor je nesmysl, neboť za víc než tři miliardy posledních let na Zemi by už všechen život musel být k nerozeznání od geologického povrchu zemského. Zatím však víme, že ani nejdokonalejší mimikry neznamenají, že se hmyz změní ve větvičku, nýbrž že větvičku pouze napodobuje, aby si tak zajistil a uchránil svou svébytnost a odlišnost od větvičky. Adaptace je vždy cosi druhotného; na počátku je odlišnost, a smysl adaptace je v uchování a prohloubení této odlišnosti.

89-412
2. VIII. 89

Když chceme mluvit o tzv. politické filosofii, nemám vůbec v úmyslu rozlišovat mezi filosofií politickou a nepolitickou a dávat eventuelně jedné z nich přednost před druhou. Jde nám o jednu z filosofických disciplín; tak jako vedle biologie jako vědy o živých bytostech můžeme postulovat filosofickou biologii nebo fyziologii, tak jako vedle formální logiky můžeme postavit logiku filosofickou, tak můžeme vedle praktické politiky a vedle politické vědy ustavit politickou filosofii jakožto filosofickou politiku, a to ne jako nějaký politický program zformulovaný a prosazovaný politicky orientovanou filosofií, nýbrž jako politickou disciplínu obdobnou např. filosofické etice. Ovšem politická filosofie čili filosofická „politika“, filosofická politologie si s sebou přináší některé obrovské problémy, které sice na první pohled nejsou zřejmé, ale které není s to ani pochopit, natož řešit žádná jiná ani odborná, ani filosofická disciplína. (Odborná = odborně vědecká.) – Sem náleží také výklad o tom, jak hluboce odlišný je vztah mezi jednotlivými filosofickými disciplínami (a vztah všech těchto disciplín k filosofii vcelku) od vztahu jednotlivých odborných disciplín vědeckých k sobě navzájem (nemůžeme tu v zájmu vyváženosti uvést vztah speciálních věd k vědě vůbec, protože nic takového jako věda vůbec neexistuje). – Hlavním tématem filosofické politiky je místo POLIS resp. dnes „politické společnosti“ a jejích struktur i produktů v lidském životě a vztah člověka k této politické společnosti. Záměrně se vyhýbáme slovům jako „vztah a místo člověka k politické (a v politické) společnosti, neboť od počátku budeme ostře oponovat pojetí, že se člověk stává samostatným člověkem a osobností svým vydělováním ze společnosti, ze společenství druhých lidí. Důvod pro tuto ostražitost uvedeme na patřičném místě. I když lidské společenství a tedy i politická společnost člověka – jednotlivce samozřejmě přesahují, nikdy jej celého v sebe nezahrnují, a pokoušejí-li se o to, tedy ke své i jeho škodě.

89-413
2. VIII. 89

Filosofie, která se chce zabývat v jedné své disciplíně otázkou místa politického společenství a politické společnosti v lidském životě a otázkou vztahu člověka k této politické společnosti, je ovšem vždy filosofií určitého filosofa a tedy určitého člověka. Jako taková má nějaké své místo jak v lidském životě, tak v politickém společenství, v němž onen filosofující člověk žije. Filosofie tedy je vždy postavena, ať chce nebo nechce, do určité politické a společenské situace a doprostřed určité politické společnosti. Nemůže tedy jako filosofická disciplína zůstat uzavřena v nějaké slonovinové věži, v distanci pouhého diváka, ale musí své teoretické pozice konkrétně soustředit na svou vlastní společnost a na danou politicko-společenskou situaci. Samozřejmě nikoliv tak, že by se každého soudu o této situaci vzdala, ale tak, že tuto situaci bude poměřovat nějakými obecnějšími principy a zásadami. Právě v tomto smyslu je třeba dát za pravdu Aristotelovi, který politiku považuje jaksi za pokračování etiky, za její druhou část. Dáváme ovšem celému pojetí jiný kontext a jinou interpretaci. K samotné situaci člověka jako lidské bytosti, která nikdy není jen to, co je, ale je také a především tím, čím resp. kým bude a zejména kým má být, náleží toto pobývání v napětí až rozporu mezi tím, co jest, a tím, co být má. To je základem i předpokladem etiky a také politiky. V politické společnosti dochází k tomu, že každá etická norma nabývá zároveň politického charakteru, a že každý politický čin má neoddělitelnou etickou, mravní složku. Když se pouhý mezilidský vztah dostává – ať chceme nebo nechceme – do silového pole politiky tím, že lidské společenství se stává politickou společností (jejímž občanem je každý člověk – k tomu cíli směřuje demokratizace společností), stává se lidský subjekt nutně politickým subjektem, řečeno naším „žargonem“, jehož víra bez politických skutků je mrtvá. Subjekt, vykloněný do budoucnosti, musí přebírat odpovědnost hned od počátku i za své politické postoje (i ignorantské).

89-414
3. VIII. 89

Vztah filosofa k politické společnosti, ve které žije, je komplikovaný. Nemůže respektovat každou politickou společnost, ale jen takovou, kde může žít a myslit jako filosof a kde se proto může rozvíjet filosofické myšlení a filosofický rozhovor. Filosof se tedy musí dívat na politickou společnost, v níž žije, chce žít nebo musí žít, pod zorným úhlem toho, zda se v ní filosofii dobře žije a dýchá. Aby to mohl řádně posoudit, musí si být vědom toho, co to vlastně je filosofie a jaké jsou náležitosti a podmínky filosofického myšlení. Sama situace filosofa v politické společnosti se dost radikálně odlišuje od situace vědce-specialisty. Vědec potřebuje klid ke své práci, nezbytné technické vybavení a zabezpečené živobytí; někdy je mu zapotřebí i zvláštních odměn, ale jsou tací, pro něž to není nutností. Naproti tomu filosof se musí z podstaty věci, tj. na základě samotné povahy filosofie, starat o společnost, v níž žije a myslí. Filosof se nikdy nesmí zpronevěřit své povinnosti a svému poslání vztahovat se vždy k celku, a to jak ke konkrétním celkům, tak celku všeho. Celek má vždy časovou povahu, a proto žádný celek není prostě danností – tím méně celek všeho. Každý celek se děje, a to znamená, že celek všechno se stále ještě děje, tento celek se stále ještě ustavuje, a filosofie je povolána, aby se této konstituce celku všeho také zúčastnila. V našem případě to znamená, že filosofie se nikdy nemůže a nesmí spokojit s nějakým svým místem ve společnosti, které jí je vyhraženo nebo přisouzeno, a to ani kdyby bylo nejpříznivější, ale musí se starat o stav a tendence, trendy této společnosti. A ve vztahu ke společnosti, v níž filosof žije, musí plnit především dvojí na první pohled zcela odlišný úkol: jednak musí svou společnost poměřovat a hodnotit i soudit, jednak musí tuto společnost představovat, stát se jejím mluvčím a reprezentantem. Když filosof soudí svou společnost, musí dobře vědět, že tím eo ipso soudím i sám sebe a druhé filosofy; v tom spočívá jeho dvojí odpovědnost.

89-415
3. VIII. 89

Každá politická společnost musí totiž být ospravedlněna, nemůže být brána na vědomí pouze jako faktická. A toto ospravedlnění musí být filosoficky dostačující a uspokojivé. Politická obec se proto neobejde bez filosofie: potřebuji ji už jenom proto, aby mohla být opravdu ospravedlněna, tj. aby její nároky, její akty, její provoz byly ve všem všudy legitimní, a pokud ne, aby to bylo postaveno do plného světla a díky tomu, aby to mohlo všechny být napraveno. Filosof nemůže odmítnou tuto službu společnosti, ve které žije, a to ani tenkrát, když si toho společnost sama není dost dobře vědoma a když o to filosofa nežádá. Ospravedlnit svou společnost může ovšem filosof jen tak, že před ní postaví obraz, jak by měla vypadat a že ji vyzve, aby se reformovala v duchu tohoto obrazu či projekty je filosof zavázán nikoliv pouze a teprve proto, že mu společnost neznemožnila se stát filosofem (pozitivně to říká Platón, že si ho společnost jako svého filosofa vychovala a vypěstovala), stejně tak jako člověk vůbec není své společnosti zavázán pouze proto, že mu dovolila žít a vyrůst, tj. že jej nehodila přes hradby jako ve Spartě nebo jinak neukrátila nebo znemožnila další život. (Takovéhle formulace jsou u nás v oblibě, jako že tato společnost někomu umožnila vystudovat – to neznamená nic jiného než že mu neznemožnila vystudovat, proto když někdo vystudoval, pak vystudoval především díky svému talentu a díky své píli a pracovitosti; umožnit mu to znamená totéž jako mu to neznemožnit.) Filosof se stává dobrovolně mluvčím a advokátem své společnosti, protože ví o společenské podmíněnosti opravdového filosofování a protože má nejen upřímný, ale především skutečně svůj vlastní, filosofický zájem na tom, aby život filosofů v politické společnosti a jejich soužití s ní bylo oboustranně spravedlivé, aby společnost dala filosofům, co jim náleží, a aby filosofové své společnosti nekřivdili a neubližovali, aby ji neohrožovali.

89-416
3. VIII. 89

Když jde o ospravedlnění obce resp. politické společnosti, které se nemůže obejít bez filosofie, pak je třeba také mluvit o ospravedlnění filosofie před obcí a z hlediska obce. Jak může vůbec filosof přesvědčit svou obec, že potřebuje být ospravedlněna? Jen tak, že apeluje na předfilosofické nebo protofilosofické tušení nebo jen matné povědomí, že něčeho takového je zapotřebí. Filosof se nemůže ke své obci stavět karatelsky, mentorsky, protože ví, že to je vina jeho a jeho kolegů i předchůdců, že nepůsobili na obec v tomto směru. A filosof nesmí také zůstávat jen u nějakých abstraktních pouček či teoretických výroků, ale musí vstoupit do politické arény. Musí tak učinit nejenom jako občan, nýbrž navíc jako filosof. Mnoho filosofů troskotalo na dvou skaliscích: buď podlehli službičkování a snaživému oportunismu, anebo neváhali provokovat. Ani jedna z těchto dvou cest však není filosofická, neboť není filosofie důstojná. Sám v sobě a se svých vlastních vnitřních motivů se filosof musí stát nejen posuzovatelem, ale také advokátem a obhájcem své obce, své politické společnosti. A v zastoupení samotné obce se musí sám sebe tázat: co má právo obec chtít na filosofech, co smí od nich očekávat, jaký typ úkolů jim může dávat? Vždyť to je právě filosof, který za obec, za společnost musí formulovat, jaké jsou její poslední cíle a jakých služeb k jejich dosažení je společnosti zapotřebí. Filosof nemůže ke své společnosti přicházet jen proto, aby vyhlašoval nějaké nároky, ale také proto, aby společnosti nabídl své služby při tom, když společnost bude chtít těmto nárokům dostát. A filosofovi není a nemůže být jedno, zda společnost těm nárokům dostojí nebo nikoliv. Mezi nároky, které jsou závazné pro společnost, jsou také některé, které zavazují samu filosofii: filosofie je např. vždycky také spoluzodpovědná za to, jak se k ní chová společnost, jaké místo jí uvolní a jakému respektu se u ní filosofové budou těšit, i když to samozřejmě není odpovědnost jednostranná.

89-417
3. VIII. 89

V souvislosti s naším tématem vzniká otázka, zda politika a politická společnost představují pro filosofii něco jako „mimofilosofický faktor“. Mezi filosofií a politikou je určitá příbuznost v tom, že obojí se nějak vztahuje a musí vztahovat k celku, i když vztah filosofie k celku má oproti politickému vztahu některé dimenze navíc. Již tento vztah k celku, který zjišťujeme o filosofie podobně jako u politika, nám musí naznačovat, že bude obtížné vymezit filosofii a její sféru proti politice a její sféře. Je zřejmé, že obě sféry se budou muset nějak překrývat a prostupovat. Mezi filosofií a politikou nemůžeme dost dobře vést pevnou hranici či mez, tytéž politické, společenské, kulturní atd. skutečnosti se budou ukazovat jako relevantní pro filosofii i pro politiku. Kdyby proto mělo mezi oběma natrvalo panovat jen soupeřství a nepřátelství, neměl by filosof kde filosofovat a politika resp. politická společnost by nikdy nemohla najít své ospravedlnění, svou legitimitu, oprávněnost, promyšlenou opravdu až do základů. Ale ve skutečnosti politika vždy byla a stále je pro filosofy něčím atraktivním; Rádl to vyjádřil tak, že velká filosofie byla vždycky blízká politice (a dokonce revolucionářství – DF I, 4-5). Horší je to se vztahem politiky resp. politiků a politické společnosti k filosofii a filosofům. Zejména v nové době panuje v politice značná nedůvěra ve filosofii, a v poslední době byla tato nedůvěra hned v několika směrech ještě podpořena a zvýšena. Nebezpečných forem dosáhla spolupráce filosofie s politikou zejména v hnutích socialistických, ať už v marxismu a leninismu, nebo v národním socialismu německém či fašizmu apod. Tato velká, byť velmi problematická hnutí, v nichž určitý typ pokleslé filosofie se snoubil s neméně pokleslými formami politické společnosti, však svědčí zároveň o tom, že vliv a význam filosofie alespoň z některých stran byl a je uznáván a dokonce vítán – ovšem s podmínkou, že filosofie se zcela podřídí potřebám hnutí a jeho politiky.

89-418
4. VIII. 89

Mezi filosofií a politikou je docela zvláštní pouto, které je podstatným způsobem sbližuje. Tak jako filosof nesmí ztratit ze zřetele celek, ať už se právě zabývá jakýmkoliv tématem, tak musí také politik pamatovat na celek při každém svém konkrétním činu či kroku. Ovšemže platí, že filosof zná ve svém vztahu k celku několik dimenzí navíc, které přinejmenším moderní politik nechává zcela stranou (i když tomu tak nebývalo vždy) anebo jim nepřipisuje větší důležitost. Ale tak, jako filosof, který chce být opravdovým filosofem, nesmí nikdy připustit, aby se stal jen specialistou pro nějaký obor (v nejlepším případě by pak byl odborným vědcem), podobně ani politik nesmí být jen odborníkem v národním hospodářství nebo ve vojenství nebo v některém z právních oborů apod. i když pro filosofa stejně jako pro politika platí, že jsou bytostmi jen konečnými, platí pro ně mnohem spíše, že alespoň něco málo musí vědět o všem, než že o něčem musí vědět vše (pokud možno). Filosof, který při vší systematičnosti anebo právě pro ni zanedbá nějakou stránku skutečnosti nebo některý druh skutečností, se prohřešuje proti samotné filosofii; a politik, který zanedbá některé souvislosti ve vztazích mezi lidmi navzájem a v jejich vztazích ke světu, v němž ono sami i jejich obec (politická společnost) žijí, je špatný politik, a zůstane-li jeho politické působení nadlouho bez kontroly, kritiky a nápravy, může být pro společnost i značně nebezpečný. Tato podobnost mezi filosofií a politikou má dvojí nutný důsledek. Nápadnější z nich spočívá v tom, že si filosofie a politika v jistém smyslu konkurují a že ani jedna z nich nemůže připustit, aby byla zahrnuta do sféry té druhé; na druhé straně je to naopak zvláštním způsobem sbližuje a také to vylučuje jejich vzájemnou indiferenci. Pro politika je naprosto nezbytným požadavkem, aby si osvojil ne-li způsob filosofického myšlení, tedy alespoň některé jeho vize a koncepty; a filosof musí najít svůj pravý vztah k polis, k politické společnosti a k politice.

89-419
4. VII. 89

V následujících úvahách se chceme zabývat vztahem mezi filosofem a politikem resp. mezi filosofií a politikou z hlediska filosofa a filosofie, tedy nikoliv z hlediska politika a politiky. To ovšem neznamená, že bychom z filosofického hlediska chtěli, měli a mohli nechat způsob, jak se politik a politika vztahují k filosofům a filosofii, zcela stranou. Vždyť každý politik, který si chce být co nejlépe vědom toho, co dělá, když sleduje určitou politiku a realizuje určitý politický program, musí provádět reflexi své činnosti, a to může dělat buď neškoleně, diletantsky – anebo poučeně, a to znamená filosoficky poučeně, neboť právě filosofie je povolána, aby vypracovala metody reflexe všeho druhu a poskytla k tomu náležité myšlenkové prostředky na úrovni, která je vůbec v dané době dosažitelná. Zajisté musíme přiznat, že právě v našem století jsme už víckrát mohli být svědky toho, jak pronikavým a dalekosáhlým nejen vlastní společnost, ale velkou část světa ovlivňujícím způsobem se prosadili politikové nevzdělaní nebo málo vzdělaní, a to dokonce v prostředí až do té doby proslulým kulturností a vzdělaností. Vrátíme se k této zkušenosti později; na tomto místě však nemůžeme než poukázat na to, že nevzdělanost a nejednou barbarství politických vůdců vedlo téměř vždy k politickým katastrofám a k nelidskosti a protilidskosti politiky. Ale filosofie, protože se musí stále vztahovat k celku a nesmí nic vypustit ze svého zřetele, musí kriticky vidět a posuzovat i způsob, jak si ti nejlepší a nejvzdělanější politici osvojují ve větší nebo menší šíři a hloubce i sám filosofický způsob myšlení. A tak to bude zase jen v souhlase s tím, k čemu je filosofie povolána a poslána, jestliže se bude ke světu vztahovat tak, že od jeho rámce zahrne také lidstvo s celou jeho historií i s perspektivami do budoucnosti, a tedy také společnosti nejrůznějšího typu, zejména pak politické společnosti a na prvním místě vlastní politickou společnosti, „obec“, v níž žije a v níž musí žít právě jako filosofie.

89-420
4. VIII. 89

Kdo má vysloveně politické zájmy a chce najít nějaké poučení nebo dokonce návod, jak se stát politikem (dobrým, ale také úspěšným), by se měl poohlédnout po něčem jiném. To, co najde zde, mu nemůže postačit. Ale řekl bych, že i takového, kdo by se chtěl věnovat praktické politice a působit politicky a jako politik, by alespoň něco z toho, co tu najde, mohlo zajímat a že by mu to mohlo být i pro jeho politickou kariéru užitečné. Proč, to se dozví v hrubých rysech již po přečtení úvodní kapitoly, která má potenciální čtenáře informovat o tom, co může a co by neměl od dalšího čtení očekávat. Určitou filosofii politiky by měl mít, tj. poznat a osvojit si ji, každý občan, nejen aktivní politik. Prostý, průměrný občan obvykle nemůže zjišťovat a kontrolovat odbornou politickou způsobilost politiků. V řadě politických demokracií, které bychom mohli považovat za jakési přechodné vývojové typy k plné demokracii, je tento problém vyřešen tak, že mezi široké vrstvy občanů a mezi vládu a její aparát je vložen mezičlánek, totiž parlament, kam občané volí (nebo by měli volit) ty mezi sebou, které považují za zvláště politicky zdatné a také důvěryhodné a spolehlivé a kteří mají hájit jejich, tj. občanské zájmy, a kteří jsou uvolněni ze svých původních závazků a starostí, spojených s prací v zaměstnání, aby měli co nejvíce času na sledování a kontrolování veškeré vládní činnosti. Cílem ovšem je, aby svobodný tisk poskytoval všem občanům, kteří o to stojí, dostatek nejdůležitějších informací, aby mohli soudit sami.

89-421
6. VIII. 89

Ale samotné informace ještě většině občanů nestačí; je jich vždy mnoho a je nesnadné je vždy správně zhodnotit a vůbec se v nich celkově vyznat. A kromě toho ani všechny informace dohromady, kdyby se vůbec mohlo někomu podařit je posbírat, ještě zdaleka nestačí k tomu, aby člověk politicky věděl, co dělat, jak jednat, jak si počínat, kterým směrem jít. A právě v tom může dobrá filosofie být k užitku i lidem, kteří jinak nejsou nijak zvlášť filosoficky školení a už vůbec se nemohou považovat za filosofické specialisty, za filosofy. Snad bychom mohli mluvit o jakémsi získaném „citu“ pro filosofické otázky, který může konec konců získat každý – asi v tom smyslu, jako konec konců každý – nebo téměř každý – může zpívat nebo na něco hrát, i když z něho nikdy nebude kvalifikovaný pěvec ani hráč na nějaký nástroj. Konec konců hudební život přece spočívá v tom, že tu jsou vynikající autoři-skladatelé, vynikající hráči, tj. reprodukční umělci – a potom velká obec hudebních fanoušků a milovníků hudby. Hudební výchova na školách by měla připravit ne-li všechny, tedy většinu žáků pro to, aby si našli nějaký svůj přístup k hudbě, aby nějaký druh hudby měli opravdu rádi a aby část svého volného času věnovali poslouchání hudby a eventuelně amatérskému hraní doma nebo v malé společnosti. A nějak podobně by tomu mělo být také s filosofií. Také filosofie by měla mít zázemí v co možná velké části společnosti, které by na filosofii byla interesována, i když třeba bez vlastního přínosu pro další rozvíjení filosofického myšlení. Hudba obohacuje lidský život, a o filosofii to lze tvrdit ještě větším právem. Navíc filosofie umožňuje, aby se člověk v životě vůbec poněkud lépe orientoval, a ne jenom v nějakých odtažitých záležitostech, ale také v prostém každodenním životě. A my bychom rádi čtenáře přesvědčili, že také v životě politickém. Nejlepší způsob přesvědčování bude ovšem co možná přímý: již tato knížka sama by to měla dokázat a ukázat.

89-422
14. VIII. 89

Ebeling (3756, Das Wessen des christlichen Glaubens, s. 101) píše, o mluvit o Bohu znamená zprvu poukazovat na radikální problematičnost (radikale Fraglichkeit), doléhající na každého člověka. Tato problematičnost podle něho obmyká (umgreift) svět a mne samotného a lze ji blíže určit jako zkušenost pasivity, která leží v základech veškeré lidské aktivity. Aby ozřejmil tuto základní (zugrundeliegende) pasivitu, poukazuje na to, že člověk není svým vlastním tvůrcem, ale že je vržen do pobytu na světě (ins Dasein gewofren), dále že musí zemřít, a že i v průběhu svého života je vystaven lecčemu, volán, vyzýván, tázán a tím nejrůznějším způsobem vystaven pasivitě. – Myslím, že tu jde o vážné nedorozumění, a to ne pouze terminologické. V pozadí Ebelimgova omylu je staré, ale nesprávné pojetí svobody jako naprosté nepodmíněnosti. Člověk je zajisté vždy postaven do nějakých okolností, do nějaké situace. Ale ty okolnosti nejsou jeho pasivitou, protože vůbec nejsou „jeho“, dokud si je nějak neosvojil. Tím, že si je osvojuje a činí z nich své vlastní okolnosti a podmínky, činí z nich složky své vlastní situace a situovanosti. Ale to už zase není pasivita, nýbrž naopak aktivita: člověk tu reaguje na to, co původně není jeho, co s ním původně nesouvisí, a tak si to osvojuje, přisvojuje, tak se v tom zabydluje. Existencialistická myšlenka „vrženosti do existence“ či do světa zcela zapomíná, že tato vrženost je jen pocitem, subjektivním prožitkem, ale že není ničím do té chvíle, dokud se „vržený“ subjekt v situaci nějak nezorientuje a situaci si tak neosvojí.

89-423
20. VIII. 89

G. Ebeling (3756, s. 31) píše, že víra a dějiny náleží k sobě (Glaube und Geschichte gehören zusammen. (To je formulace, s níž můžeme naprosto souhlasit. ale Ebeling pak přistupuje k formulacím značně problematickým. Čteme: „... der Glaube... kommt auf uns zu aus der Geschichte und nimmt uns hinein in seine Geschichte“. A pak ještě: „Der Glaube eröffnet überhaupt erst wahre Freiheit zur Geschichte.“ (vše 31). Víra v našem pojetí sice opravdu otvírá svobodu k dějinám ale nikoliv v tom smyslu, že by tu dějiny už předtím byly, jen cesta k nim by nám byla uzavřena. Víra nám otvírá svobodu k dějinám v tom smyslu, že ve víře a skrze víru jsme s to se stát dějinnými subjekty (tj. subjekty dějin) – a tím teprve jsou dějiny teprve umožněny a založeny. Dějiny totiž nejsou možné, tj. nemohou se „dít“, „odehrávat“ bez dějinných subjektů. Již to znamená jisté částečné určení toho, co to vlastně jsou dějiny. Ale toto určení nestačí. Musíme se pokusit vyjasnit lépe a úplněji, jak vlastně máme rozumět tomu, co se dost bezmyšlenkovitě nazývá „dějinami“. Především je třeba upřesnit, že dějinné události jsou událostmi nepravými, tj. že princip jejich integrity není v nich samých, ale právě v dějinných subjektech. Proto o dějinných událostech neplatí, že mají „svůj“ počátek, průběh a konec. Dějinné události především nemají „přirozených“ počátků, tj. záleží na dějinných subjektech, jak dějinné události rozumějí a jak stanoví její počátek a jak stanoví její konec. Tento konec také není žádným „zánikem“: záleží na hledisku.

89-424
20. VIII. 89

Pro chápání povahy dějinnosti a dějin je podstatné vědomí, že dějiny nelze popsat jako objektivní proces, nebo přesněji, že nic takového jako objektivní dějinný proces neexistuje. To, co je na dějinách objektivní, je zároveň nedějinné, a to, co je dějinné, není objektivní. Dějiny jsou docela zvláštní skutečností (typem skutečnosti), které má čistě fenomenální povahu, tj. jsou to fenomény bez nějakého „an sich“. Dějiny jsou „něčím“ buď pro někoho – anebo nejsou ničím, vůbec nejsou. Trochu „konkretizovaněji“ to lze říci asi v tom smyslu, že předpokladem dějin, tj. jejich počátku (vzniku) a jejich dějinného pokračování, průběhu je schopnost dějinných subjektů se dějinně chovat, dějinně jednat, dějinně reagovat, a to vše zahrnuje také: dějinně myslit, osvojit si dějinné (po) vědomí. A právě to nemůžeme vysvětlit jenom vírou, přinejmenším nikoliv bez náležitého odlišení nižších úrovní víry od vyšších, právě „dějinných“. Víra osvobozuje pro dějiny, tj. pro to, aby subjekty (lidé) začali myslet a jednat dějinně. Ale ono osvobození ještě není samo o sobě konstitutivní pro vznik dějin. Víra znamená určitý vztah k času. Ale tento vztah, pro samotnou víru charakteristický, sám o sobě nestačí, ale musí nabýt formy vědomí, určité vědomé orientace. Již na úrovni předlidské můžeme popsat jistý typ orientace v čase, ale je to orientace nevědomá, neuvědoměná. Zvíře projevuje jakousi ostražitost ve vztahu k neznámému, ale neděsí se neznáma; děsí se jen konkrétního nebezpečí. Člověk (archaický) má však děs z budoucnosti.

89-425
20. VIII. 89

První vědomá (lidská) orientace v čase je důsledkem základního pocitu ohroženosti z budoucnosti, tj. ohroženosti, jejíž zdroj a povaha zatím zůstávají neznámy. Možná že to přímo souvisí s tím, že člověk nemá dostatečnou výbavu instinktivní, tj. buď má oslabené instinkty, anebo jeho instinkty už nepostačují dávat mu jakousi „jistotu“ v příliš komplikovaných situacích a okolnostech, která si stále lépe uvědomuje. (Nejspíš půjde o obojí. (Nedovedeme dost dobře posoudit, zda existovala nebo ještě i dnes existují jiná řešení této situace, než představovala orientace archaických lidí na tzv. pravzory či archetypy. Toto řešení však známe dokonce z jistých literárních dokladů (značně početných). To však právě není ještě orientace dějinná, ale právě naopak protidějinná: člověk se odvrací od budoucnosti, která v něm vyvolává nejistotu až úzkost a děs (také v důsledku jeho zvyšující se a zkvalitňující se schopnosti fantazie), a pokouší se obnovit svou jistotu tím, že se co nejintenzivnějším, nejpřesnějším způsobem přimkne k archetypům, že se s nimi přímo sžije, ztotožní, že tedy – ale to už je zjevné jen pro nás! – spolu s nejistou budoucností škrtne také svou neméně nejistou přítomnost, ba sám sebe ve své jsoucnosti (momentální) a že opustí vůbec rovinu, na které by se mohlo něco dosud neznámého, nebývalého a tudíž děsivého opravdu stát, odehrát. Řešení archaického člověka je v jistém smyslu paradoxní: člověk se bojí své vlastní budoucnosti, protože je nejistá, otevřená – a tak se vzdává sám sebe, aby se ztotožnil, aby splynul s archetypem.

89-426
20. VIII. 89

Víra je právě opačně orientovaná než život archaického člověka. Překovává nejistotu a obavy z budoucnosti, ale nikoliv tak, že by starosti hodila za hlavu a že by nerozumně riskovala, nýbrž tak, že se spoléhá na spolehlivé. To znamená, že se pouští sice na nové cesty, jimiž dosud nikdo nešel, ale připravena na obtíže a nesnáze, ovšem s dobrou vírou, že ta nová cesta někam vede, že má v sobě dobrý smysl, že jí je zaslíben dobrý konec, dobré pořízení. Víra nechce nic zadarmo, ale přijímá vše dobré jako dobrodiní. Právě proto, že ví o nejistotě všeho, co má přijít, má naději a plna aktivity se pouští do zápasu o to lepší, o dobrý výsledek. A také dobře ví, že takový dobrý výsledek nikdy není je výsledkem lidského přičinění, i když to bez přičinění nejde. Teprve takováto orientace na budoucnost a do budoucnosti, začíná správně rozlišovat mezi různými časy. Praminulost, jak se k ní vztahoval a jak se v ní chtěl ukrýt a zbavit sám sebe a své nejistoty archaický člověk, se ukazuje jako cosi neskutečného, mnohem neskutečnějšího než opravdová minulost, která už není (zatímco praminulost jako by byla neustále). Člověk životně orientovaný vírou ví, že dokonce k minulosti se může vztáhnout jen skrze budoucnost, že cesta z přítomnosti k minulosti vede jen prostřednictvím budoucnosti. Budoucnost je doménou lidí statečných, jak napsal Rádl – a statečnost je založena na důvěře, na spolehnutí, na víře. Ve víře nechává člověk minulost za sebou, za svými zády – a dívá se přímo vpřed, tj. do budoucnosti. Tam se hledá i sám.

89-427
20. VIII. 89

Dějiny začínají teprve tam, kde je člověk s to se novým způsobem zorientovat v čase, tj. kde se tváří v tvář obrací do budoucnosti, aby tam hledal to nejdůležitější, a kde si z minulosti bere jen to, co může potřebovat pro svou budoucnost. Myslit dějinně znamená myslit na záměry a na cíle, tedy na to, co se teprve má osvědčit, co má nastat, k čemu teprve spěje, a tím pak měřit okolnosti, minulé danosti i příležitosti, které nastávají. Smysl dějinného procesu či postupu pak spočívá nikoliv v tom, co se už stalo anebo co je právě teď zřejmé, nýbrž v tom, jak v budoucnosti se minulé i právě přítomné ukáže jako užitečné, použitelné, ale také předjímavší a předjímající právě to, na čem se onen smysl potvrdí a plně vyjeví. Ale když si uvědomíme, že smysl dějin nemůže být vázán na historickou faktičitu, nýbrž na to, jak s dějinami nakládáme, jak k nim přistupujeme a jak jim rozumíme, mohli bychom se dostat nepříjemně daleko do propastí subjektivismu. Ono to navazování na minulost není tak docela jenom v naší libovůli. Pro každou dějinnou chvíli je součástí dějinné situace také výzva chvíle, která sice není bez souvislostí s okamžitou faktičitou ani s dosavadní ji minulou faktičitou, ale je od nich v jistém rozhodujícím smyslu také svobodná a na nich nezávislá. A protože se smysl dějin mění s každou dějinnou situací a chvílí, musíme předpokládat, že vedle historické faktičity k dějinám náleží také zvláštní proměna resp. „dění“ dějinného smyslu, a tedy jakési druhé, vlastně „ty pravé“ dějiny, totiž dějiny toho, co „býti má“.

89-428

Stát, resp. politická společnost není a nemůže být pravým celkem. Proto ta problematičnost a rozpornost státu, odtud snadné posuny do nelegitimnosti a nespravedlnosti, na které např. Ricoeur stále upozorňuje. Proto je závěr, že ve vztahu ke státu je možné – dočasně, což však pro něho znamená až do posledních dnů – jen dvojí „nouzové řešení“, vlastně neopodstatněný. Na jednu stranu to je triviální – všechno v našem životě lze řešit jen dočasně a „nouzově“ – ale je-li všechno nouzové, pak nouzovost ztrácí smysl a oprávnění jako charakteristika. A naopak právě to, že stát není pravým celkem, že nemá v sobě samotném zdroj své integrity, ale že musí být ustaven a uchováván společnou vůlí občanů, znamená nejen možnost, ale přímo nutnost, aby jeho povaha byla co nejpřesněji vymezena a stanovena a také kontrolována a napravována, pokud se svému určení, jež odpovídá potřebě a vůli občanů, nějak odcizí, emancipuje a stává se jakoby novým, vyšším centrem, organizujícím život politické společnosti. Ona „démonická“ povaha státu se jeví jako démonická jen díky kumulované moci a váze, ale může se rozvinout v zásadě v každém případě, kdy jde o „nepravé jsoucno“, neboť garantem toho, že takové nepravé jsoucno bude vyhovovat potřebám a cílům, člověkem stanoveným, je – vedle setrvačností, jež v případě státu nabývají odlišné povahy, a tudíž nepřicházejí v úvahu – především člověk, resp. lidé, společnost lidí, kteří ono jsoucno ustanovili a nadále kontrolují. Scestí státu se otvírá jen díky selhání lidí.
22. 8. 89

89-429
24. VIII. 89

Velmi mnoho, ne-li přímo vše, záleží na tom, zda v křesťanstvu zvítězí správné pojetí eschatologie, resp. eschatičnosti dějinných společenských proměn. Stalinova podvodná ideologie, hlásající zánik státu jako konečný cíl a zároveň posilování státu jako cestu k tomuto cíli, nutně musí obviňovat také křesťanské kořeny tohoto svodu, když můžeme leckde v NZ číst, jak bude stále „hůř“, až náhled jako zloděj v noci přijde den posledního soudu. Tak, jako platí, že hříšník „jižť jest odsouzen“ nyní, tak jako platí, že království boží „již jest mezi vámi“, tak podobně platí, že zásady spravedlnosti, práva a pravdy nejen abstraktně a takřka nepozorovatelně již nyní platí, nýbrž naopak že se pozorovatelně, byť postupně již nyní uplatňují anebo přinejmenším se mají již nyní uplatňovat. Když tedy je řeč o „spasení“ nebo „vykoupení“, je třeba to chápat nikoliv bez souvislosti se světským děním, nýbrž naopak jako něco, co se prosazuje a také projevuje v tomto světě a v tomto čase. Evangelium jako „dobrá zvěst“ musí nabývat hic et nunc takové aktuální podoby, aby to něco konkrétního znamenalo pro současníky – nesmí se z toho stávat a nesmí to zůstávat jen něčím jako slovním rituálem, jakýmsi „byzantinismem“. V naší době tedy musí „dobrá zvěst“ mít takové aspekty, aby mohla být chápána a konkretizována na sféru mravní, vědeckou, uměleckou, ekonomickou atd. atd. – a samozřejmě také politickou (vlastně vše předcházející znamená vždy jen část celku politické společnosti a jejího života.

89-430
24. VIII. 89

Proč je ke svobodě zapotřebí konstituce subjektu? Žádná událost sama o sobě není „svobodná“, protože se ani nerozhoduje být, dokud není, ani nemůže přestat být, když už je, dříve, než přijde její konec, který je jí předepsán stejně jako její počátek a celý průběh. Proto také není žádná událost sama o sobě s to rozvrhnout a uskutečnit nějakou svou akci, protože taková akce by musela již být začleněna do „FYSIS“ události, do rozvrhu jejího vlastního průběhu. Reakce události (které jsou jen druhem jejích akcí však nemohou být předem zahrnuty do rozvrhu průběhu událostného dění. Je tu tedy dvojí možnost interpretace skutečnosti, že událost je schopna v určitou předem nenaplánovatelnou chvíli zareagovat na jinou událost, s níž se opět setkává předem nevypočitatelně a neodhadnutelně. Buď se pokusíme o výklad kauzální – a o tom jsme si již ukázali, jak je nedomyšlený, jak nevyhovuje, jak je spíše symbolický než racionální, neboť nic opravdu neosvětluje, nýbrž osvětlení jen předstírá; anebo musíme připustit jistý moment kontingence, který umožňuje, aby si jiný „princip“ zvolil sám svou cestu, aby zdánlivě kontingentně, ale ve skutečnosti svobodně (byť na různých úrovních) rozhodl jak o jistém rozsahu vnějšího (nepravého) dění, tak o sobě samém a svém událostném dění. Toto napětí a tento rozdíl mezi vnějším a vnitřním, cizím a vlastním je podstatné: svoboda je spjata se subjektem (subjekty) – bez nich se stává pouhou nahodilostí, nepřeklenutelnou a nezvládnutelnou žádným LOGEM.